

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 40 · 2021



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 40 · 2021

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Redigiert von Christian Kuchler (Themenschwerpunkt),
Andreas Holzem (Rezensionsteil)
und Dominik Burkard (Gesamtschriftleitung)



Jan Thorbecke Verlag

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben

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
© 2022 Jan Thorbecke Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt
Umschlagabbildung: © »Sehende Hände« (Diözesanarchiv Rottenburg P 2, Katholisches Filmwerk e.V.)
Umschlaggestaltung: B|FACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart
Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7995-6388-8
ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	13
I. AUFSÄTZE	
<i>Christian Kuchler</i> Zwischen Verbotsforderungen und dem Angebot zum Dialog. Katholikinnen und Katholiken und der Film	15
<i>Nicolai Hannig</i> Religion und Kirche in der Mediengesellschaft des 20. Jahrhunderts	19
<i>Wolfgang Beck</i> »Gegen den Strom«. Eine Theologie, die an filmischen Kunstwerken ihre parrhesiastische Tradition wiederentdeckt und lernt, zu einer »geöffneten Theologie« zu werden	41
<i>Heinz Glässgen</i> Medienarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Ein Rückblick auf die Jahre 1970 bis 1985	51
<i>Julia Helmke</i> Ein Abriss protestantischer Filmarbeit seit 1948	61
<i>Jürgen Kniep</i> Katholische Blicke auf die »Grenzen des Zeigbaren«. Konfessionelle Positionen zur Kontrolle des Films von 1945 bis 1990	69
<i>Edith Blaschitz</i> Lenkung, Kontrolle und Identitätskonstruktion. Katholische Filmarbeit in Österreich (1946–1970)	93
<i>Tim Schaffarczyk</i> Ein Fenster zum Pfarrkino. Historisch-ethnographische Erkundungen im Diözesanarchiv Rottenburg	99
<i>Ronald Funke</i> Zwischen Kontrolle und Kooperation. Die Kirchen und der öffentlich- rechtliche Rundfunk in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts	111
<i>Reinhold Zwick</i> Hundert Jahre deutsche Jesusfilme. Unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der jüdischen Gegner Jesu	133

<i>Silvan Maximilian Hohl</i>	
Virtuelle Realität. Die neue Kommunikationsform innerhalb der Kirche? Digitale Medienarbeit in der katholischen Jugendarbeit in der Schweiz	159
<i>Dominik Heringer</i>	
Das Amt der Weihbischöfe als Mittel zur Stärkung der kirchlichen Autorität	167
<i>Alois Schneider</i>	
Die Ablassfahne von 1487 in der Tübinger Stiftskirche. Spurensuche nach einem liturgischen Attribut einer spätmittelalterlichen Ablassfeier im Bistum Konstanz	175
<i>Joachim Köhler</i>	
Die Anfänge der Stuttgarter Großstadtpfarrei Herz Jesu und ihr Stadtpfarrer Georg Ströbele	205

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage – <i>Donne nella chiesa. Spunti di riflessione sulla questione di genere</i> , hrsg. v. Jörg Ernesti, Martin M. Lintner, Markus Moling (Tanja Grabovac)	231
<i>Ernst Bruckmüller</i> : Österreichische Geschichte. Von der Urgeschichte bis zur Gegenwart (Martin Scheutz)	232
<i>Trond Berg Eriksen, Håkon Harket, Einhart Lorenz</i> : Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart (Juliane Wetzel)	234
Der Diakonat. Geschichte und Theologie, hrsg. v. Manfred Hauke, Helmut Hoping (Andreas Vonach)	235
<i>Ulrich Köpf</i> : Die Universität Tübingen und ihre Theologen. Gesammelte Aufsätze (Oliver Auge)	237

2. Quellen und Hilfsmittel

Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte, hrsg. v. Christiane Frey, Uwe Hebekus, David Martyn (Monika Wohlrab-Sahr)	238
Eine Religionskonferenz in Persien. De Gestis in Perside, hrsg. v. Katharina Heyden (Patrick Andrist)	239
Die St. Galler Annalistik, hrsg. und übers. v. Roland Zingg (Philipp Lenz)	241
Die Statuten der Wilhelmiten (1251–1348). Zeugnisse der Verfassung eines europäischen Ordens. Edition und Übersetzung, hrsg. v. Jörg Sonntag (Immo Eberl)	242
Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Tomus IV, Series Nova Pars 2, 5. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg, Band 5, Clm 14541–14690. Neu beschrieben von Friedrich Helmer, Julia Knödler, unter Mitarbeit von Hardo Hilg und Elisabeth Wunderle (Martin Wagendorfer)	244

Meister Eckhart. Reden der Unterweisung. Herausgegeben, neu übersetzt und kommentiert, hrsg. v. <i>Volker Leppin</i> (Dietmar Mieth)	245
Chronik des Konstanzer Konzils 1414–1418 von Ulrich Richental, Bd. 1–3, hrsg. v. <i>Thomas Martin Buck</i> (Alois Niederstätter)	246
Die Reise der Frau Lotter aus Herrenberg nach America in den Jahren 1786 bis 1787, hrsg. v. <i>Katharina Beiergrösslein, Jürgen Lotterer</i> (Mark Häberlein)	248
<i>Daniel Führer</i> : Alltagsorgen und Gemeinschaftssehnsüchte. Tagebücher der Weimarer Republik (1913–1934) (Jens Flemming)	249
Arno Pötzsch: Briefe und Schriften 1938–1952, hrsg. v. <i>Michael Heymel</i> (Florian Mayr)	250
3. Antike	
Petrusliteratur und Petrusarchäologie. Römische Begegnungen hrsg. v. <i>Jörg Frey, Martin Wallraff</i> (Christof Böttrich)	252
<i>Maren R. Niehoff</i> : Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie. Übersetzt von <i>Claus-Jürgen Thornton</i> u. <i>Eva Tyrell</i> (Daniel Lanzinger)	253
4. Mittelalter	
Polity and Neighbourhood in Early Medieval Europe, hrsg. v. <i>Julio Escalona Monge, Orri Vésteinsson, Stuart Brookes</i> (Bastiaan Waagmeester)	254
Jenseits des Königshofs. Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100), hrsg. v. <i>Andreas Bihrer, Stephan Bruhn</i> (Immo Eberl)	256
In unserer Erde. Grabfunde des frühen Mittelalters im Südwesten, hrsg. v. <i>Daniela Blum, Melanie Prange, Diözesanmuseum Rottenburg</i> (Sebastian Brather)	258
<i>Wolfgang Störner</i> : Die Staufer. Eine mittelalterliche Herrscherdynastie, Bd. 1: Aufstieg und Machtentfaltung (975 bis 1190) (Thomas Zotz)	259
Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter, hrsg. v. <i>Markus Enders, Bernd Goebel</i> (Stephan Ernst)	260
<i>Richard Engl</i> : Die verdrängte Kultur. Muslime in Süditalien der Staufer und Anjou (12.–13. Jahrhundert) (Immo Eberl)	262
<i>Klaus Lohrmann</i> : Die Babenberger und ihre Nachbarn (Roman Deutinger)	264
<i>Peter Dinzelbacher</i> : Vision und Magie. Religiöses Erleben im Mittelalter (Christa Agnes Tuczay)	266
<i>Wolfgang Schmid</i> : Der Schrein des Apostels Simon im Sayn. Heiligenverehrung, Schatzkunst und Politik um 1200 (Joachim J. Halbekann)	267
König Rudolf I. und der Aufstieg des Hauses Habsburg im Mittelalter, hrsg. v. <i>Bernd Schneidmüller</i> (Thomas Zotz)	269
<i>Florian Esser</i> : Schisma als Deutungskonflikt. Das Konzil von Pisa und die Lösung des Großen Abendländischen Schismas (1378–1409) (Ansgar Frenken)	272
Der Verlust der Eindeutigkeit. Zur Krise päpstlicher Autorität im Kampf um die Cathedra Petri, hrsg. v. <i>Harald Müller</i> (Georg Strack)	275
<i>Alois Schmid</i> : Johannes Aventinus (1477–1534). Werdegang – Werke – Wirkung. Eine Biografie (Andrej W. Doronin)	276
<i>Michael Bühler</i> : Existenz, Freiheit und Rang – Handlungsmuster des Ortenauer Niederadels am Ende des Mittelalters (Joachim Brüser)	278

<i>Berndt Hamm</i> : Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm (Wolfgang Schöllkopf)	279
Herrschaft, Markt und Umwelt. Wirtschaft in Oberschwaben 1300–1600, hrsg. v. <i>Sigrid Hirbodian, Rolf Kießling, Edwin Ernst Weber</i> (Sabine Wüst)	281

5. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Thomas Kaufmann</i> : Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im detuschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen (Jonathan Reinert)	283
<i>Nicole Grochowina</i> : Reformation (Jonathan Reinert)	284
A Companion to Early Modern Rome, 1492–1692, hrsg. v. <i>Pamela M. Jones, Barbara Wisch, Simon Ditchfield</i> (Volker Reinhardt)	286
<i>Ramon Voges</i> : Das Auge der Geschichte. Der Aufstand der Niederlande und die Französischen Religionskriege im Spiegel der Bildberichte Franz Hogenbergs (ca. 1560–1610) (Alexandra Schäfer-Griebel)	287
Verknüpfungen des neuen Glaubens. Die Rostocker Reformationsgeschichte in ihren translokalen Bezügen, hrsg. v. <i>Heinrich Holze, Kristin Skottki</i> (Andreas Stegmann)	288
<i>Andreas Odenthal</i> : Evangelische Studienliturgie in Württemberg. Zum Chordienst der Klöster und Klosterschulen nach Einführung der Reformation (Benedikt Kranemann)	289
<i>Christine Christ-von Wedel</i> : Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Tüchter. Katharina von Zimmern im politischen Spannungsfeld der Reformationszeit (Peter Niederhäuser)	290
Ritterschaft und Reformation, hrsg. von <i>Wolfgang Breul, Kurt Andermann</i> (Tjark Wegner)	292
Musik und Reformation. Politisierung, Medialisierung, Missionierung, hrsg. v. <i>Christiane Wiesenfeldt, Stefan Menzel</i> (Horst Brunner)	293
<i>Joachim Werz</i> : Predigtmodi im frühneuzeitlichen Katholizismus. Die volkssprachliche Verkündigung von Leonhard Haller und Georg Scherer in Zeiten von Bedrohungen (1500–1605) (Jürgen Bärsch)	296
Das Trienter Konzil und seine Rezeption im Ungarn des 16. und 17. Jahrhunderts, hrsg. v. <i>Márta Fata, András Forgó, Gabriele Haug-Moritz, Anton Schindling</i> (†) (Gábor Kármán)	298
Kirche und Kulturtransfer. Ungarn und Zentraleuropa in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. <i>Maria-Elisabeth Brunert, András Forgó, Arno Strommeyer</i> (Dennis Schmidt)	299
Martyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. <i>Andrea Strübind, Klaas-Dieter Voss</i> (Ronald G. Asch)	300
<i>Irina Saladin</i> : Karten und Mission. Die jesuitische Konstruktion des Amazonasraums im 17. und 18. Jahrhundert (Franz Weber)	302
Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie, hrsg. v. <i>Markus Friedrich, Jacob Schilling</i> (Benjamin Steiner)	304
Recht, Obrigkeit und Religion in der Frühen Neuzeit, hrsg. v. <i>Heinrich de Wall</i> (Hiram Kümper)	305
<i>Anne Christina May</i> : Schwörtage in der Frühen Neuzeit. Ursprünge, Erscheinungsformen und Interpretationen eines Rituals (Senta Herkle)	306

<i>Christina Schmitz</i> : Buchbesitz und Buchbewegungen im Mainz der Frühen Neuzeit. Eine exemplarische Studie zu Akademikerbibliotheken aus den Jahrzehnten um 1600 (Kathrin Paasch)	308
<i>Joachim Brüser</i> : Reichsständische Libertät zwischen kaiserlichem Machtstreben und französischer Hegemonie. Der Rheinbund von 1658 (Sabine Wüst)	309
<i>Valentin Wendebourg</i> : Debatten um die Bibel. Analysen zu gelehrten Zeitschriften der Aufklärungszeit (Martin Gierl)	310
<i>Marco Stallmann</i> : Johann Jakob Griesbach (1745–1812) (Walter Sparn)	311
Jews and Protestants from the Reformation to the Present, hrsg. v. <i>Irene Aue-Ben-David, Aya Elyada, Moshe Sluhovsky, Christian Wiese</i> (Matthias Morgenstern)	313
<i>Verene Lehmbrock</i> : Der denkende Landwirt. Agrarwissen und Aufklärung in Deutschland 1750–1820 (Werner Troßbach)	314

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

Die Bischöfe der Donaumonarchie 1804 bis 1918. Ein amtsbiographisches Lexikon. Band 1: Die röm.-kath. Kirchenprovinzen Gran, Kalocsa, Erlau im Königreich Ungarn, hrsg. v. <i>Rupert Klieber</i> (Claus Arnold)	316
Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, hrsg. v. <i>Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vieregge, Mark Edward Ruff</i> (Martin Fischer)	318
Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis, hrsg. v. <i>Paul Oberholzer</i> (Markus Friedrich)	319
<i>Christoph Valentin</i> : Ultramontanisierung durch die päpstliche Diplomatie? Der Apostolische Nuntius Michele Viale Prelà in München (1838–1845) (Jürgen Schmiesing)	320
<i>Jean-Baptiste Amadieu</i> : La Littérature française du XIXe siècle mise à l'Index. Les Procédures	
<i>Jean-Baptiste Amadieu</i> : Le Censeur critique littéraire. Les Jugements de l'Index, du romantisme au naturalisme (Claus Schmiedl)	322
<i>Ute Gause</i> : Töchter Sareptas. Diakonissenleben zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung (Claudia Bendick)	323
<i>Richard Hölzl</i> : Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960) (Jürgen Schmiesing)	324
<i>Christina Riese</i> : Hunger, Armut, Soziale Frage. Sozialkatholische Ordnungsdiskurse im Deutschen Kaiserreich 1871–1918 (Wilfried Loth)	325
Von der Monarchie zur Republik. Beiträge zur Demokratiegeschichte des deutschen Südwestens 1918–1923, hrsg. v. <i>Sabine Holtz, Gerald Maier</i> (Christopher Dowe)	327
Kriegsgefangenschaft 1914–1919. Kollektive Erfahrung, kulturelles Leben, Regensburger Realität, hrsg. v. <i>Bernhard Lübbers, Isabella von Treskow</i> (Christian Westerhoff)	329
<i>Frederik Simon</i> : Seelsorge als Milieumanagement. Dechant Dr. Johann Ludger Schlich und der Katholizismus an der Saar zwischen 1913 und 1935 (Joachim Conrad)	330
<i>Stefan Keppler-Tasaki</i> : Hans Heinrich Ehrler (1872–1951). Biografie eines Abendländers (Christian Handschuh)	331

<i>Alois Prinz</i> : Dietrich Bonhoeffer. Sei frei und handle! (Peter Zimmerling)	332
<i>Eberhard Busch</i> : Mit dem Anfang anfangen. Stationen auf Karl Barths theologischem Weg (Manuela Steinemann)	334
Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths, hrsg. v. <i>Matthias Gockel, Andreas Pangritz, Ulrike Sallandt</i> (Michael Pfenninger)	335
Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus, hrsg. v. <i>Siegfried Hermle, Claudia Lepp, Harry Oelke</i> (Clemens Vollnhals)	336
<i>Josephine von Weyhe</i> : Franz Graf von Galen (1879–1961). Ein »Miles Christianus« im Spannungsfeld zwischen Katholizismus, Adel und Nation (Winfried Becker)	337
Die badischen und württembergischen Landesministerien in der Zeit des Nationalsozialismus, hrsg. v. <i>Frank Engehausen, Sylvia Paletschek, Wolfram Pyta</i> (Thomas Schnabel)	338
<i>Pavel Polian</i> : Briefe aus der Hölle. Die Aufzeichnungen des jüdischen Sonderkommandos Auschwitz. Aus dem Russischen von <i>Roman Richter</i> . Bearb. v. <i>Andreas Kilian</i> (Christin Zühlke)	342
<i>Daniela Simon</i> : Religion und Gewalt. Ostkroatien und Nordbosnien 1941–1945 (Sanela Schmid)	343
<i>Matthias Nowotny</i> : Ein unvollendet vollendetes Leben – Leben und Werk des Kanonisten Karl Hofmann (Jürgen Schmiesing)	346
Lorenz Jaeger als Ökumeniker, hrsg. v. <i>Nicole Priesching, Arnold Otto</i> (Wolfgang Thönissen)	350
<i>Petra Heinicker</i> : Kolpingsarbeit in der SBZ und DDR 1945–1990 (Sebastian Holzbrecher)	351
<i>Simon Oelgemöller</i> : Karl Forster (1928–1981). Katholizismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland (Antonius Liedhegener)	353
Lorenz Jaeger als Theologe. Eine Publikation der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn, hrsg. v. <i>Nicole Priesching, Gisela Fleckenstein</i> (Florian H. Geidner)	356
<i>Sarah Jäger</i> : Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971 (Sabine Plonz)	357
<i>Peter Neuner</i> : Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert (Bernward Schmidt)	358
<i>Bernhard Frings, Bernhard Löffler</i> : Der Chor zuerst. Institutionelle Strukturen und erzieherische Praxis der Regensburger Domspatzen 1945 bis 1995 (Roman Smolorz)	360
<i>Frank Bösch</i> : Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann (Jürgen Schmiesing)	362
Christian Democracy and the Fall of Communism, hrsg. v. <i>Michael Gehler, Piotr H. Kosicki, Helmut Wohnout</i> (Alfons Brüning)	364
 7. Orden, Klöster und Stifte	
<i>Mirko Breitenstein</i> : Die Benediktiner. Geschichte, Lebensformen, Spiritualität (Patrick Fiska)	367
<i>Ulrich G. Leinsle</i> : Die Prämonstratenser (Erhard Schaffer)	368
Pfälzisches Klosterlexikon. Handbuch der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden, Band 5: T – Z, hrsg. v. <i>Jürgen Keddigkeit, Matthias Untermann, Sabine Klapp, Charlotte Lagemann, Hans Ammerich</i> (Immo Eberl)	369

<i>Cornel Dora</i> : Vater für die Armen. Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen. Sommerausstellung 12. März 2019 bis 17. November 2019 (Immo Eberl)	371
Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa, hrsg. v. <i>Julia Becker, Julia Burkhardt</i> (Hans-Joachim Schmidt)	372
Kloster Scheyern. 900 Jahre Benediktiner am Stammsitz der Wittelsbacher, hrsg. v. <i>Lukas Wirth</i> (Wolfgang Jahn)	373
Die Statuten der Wilhelmiten (1251–1348). Zeugnisse der Verfassung eines europäischen Ordens. Edition und Übersetzung, hrsg. v. <i>Jörg Sonntag</i> s. unter 2. Quellen und Hilfsmittel	242 (375)
<i>Ulrich Andermann, Fred Kaspar</i> : Leben im Reichsstift Herford. Stiftsfrauen, Priester, Vikare und Bürger (Immo Eberl)	375
<i>Sr. Anna Elisabeth Rifesser</i> : Die Frömmigkeitskultur der Maria Hueber (1653–1705) und der Tiroler Tertiärinnen. Institutionelle Prozesse, kommunikative Verflechtungen und spirituelle Praktiken (Joachim Werz)	376
<i>Lianming Wang</i> : Jesuitenerbe in Peking. Sakralbauten und transkulturelle Räume, 1600–1800 (Irina Saladin)	377
<i>Thomas Fässler</i> : Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution (Immo Eberl)	379

8. Stadt- und Landesgeschichte

Neunkirchen am Brand. Die Geschichte einer fränkischen Marktgemeinde, hrsg. v. <i>Wolfgang Wüst, Franz Machilek</i> (Helmut Flachenecker)	382
100 Jahre Katholische Heilig-Geist-Gemeinde Balingen. Jubiläum der Erhebung zur Stadtpfarrei 1918–2018, hrsg. v. d. <i>Katholischen Heilig-Geist-Gemeinde Balingen</i> (Ingrid Helber)	383
Weißt Du noch damals...? Erinnerungen ehemaliger Rottweiler Konviktooren, hrsg. v. <i>Ulrich Fiedler</i> <i>Ulrich Fiedler</i> : Per aspera ad astra. Erinnerungen ehemaliger Lateinaufbauzügler (Walter Gaus)	384
<i>Peer Frieß</i> : Zwischen Kooperation und Widerstand. Die oberschwäbischen Reichsstädte in der Krise des Fürstenaufstandes von 1552 (Wilfried Enderle)	386

9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

<i>Bernadette Burchard</i> : Kirchenschatz und Schicksal im Mittelalter. Zum Verhältnis von Materialität, Schatzimaginationen und -praktiken am Beispiel des Kathedralschatzes von Münster (Melanie Prange)	388
Die Pfarr- und Klosterkirche Windberg. Ein sternensüßes Gotteshaus für die Herrin der Sterne, hrsg. v. <i>Hermann Josef Kugler</i> (Erhard Schaffer)	389
Gotteszelt + Großskulptur. Kirchenbau der Nachkriegsmoderne in Baden-Württemberg. Ausstellungskatalog Zwölf, hrsg. v. <i>Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart</i> (Manuela Klausner)	391
Engelwelten. Horizonte des Engelglaubens in Geschichte, Kunst und Religion, hrsg. v. <i>Diözesanmuseum Rottenburg</i> (Oliver Dürr)	393
Hans Baldung Grien. heilig / unheilig, hrsg. v. <i>Holger Jacob-Friesen</i> Hans Baldung Grien. Neue Perspektiven auf sein Werk, hrsg. v. <i>Holger Jacob-Friesen, Oliver Jehle</i> (Melanie Prange)	394

Das Passions- und Osterspiel (1566) von Sebastian Wild, hrsg. v. <i>Manfred Knedlik</i> (Michael Lebzelter)	398
<i>Rudolf Borchardt</i> : Krippenspiel, hrsg. v. <i>Gunilla Eschenbach</i> (Stefan Knödler)	399
III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	401
Abkürzungen	401
Autorinnen und Autoren	405
Redaktionsteam	410
IV. VEREINSNACHRICHTEN	411
Chronik des Jahres 2020 mit Tagungsberichten	411
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	415

Einleitung

Die Diözese Rottenburg-Stuttgart besitzt seit langem eine besondere Affinität zu den Medien. Bischof Georg Moser (1975–1988) wird oft als »der (erste) Medienbischof« der deutschen Diözesen bezeichnet. Doch schon sein Vorgänger, Bischof Carl Joseph Leiprecht (1949–1974), förderte die Entwicklung diözesaner Medienarbeit; so produzierte etwa ab 1953 das »Katholische Filmwerk« in Rottenburg monatlich Nachrichtenfilme für die deutschen Diözesen. Während das Verhältnis der Kirche zu den Printmedien – zumal seit Mitte des 19. Jahrhunderts – als inzwischen gut erforscht gelten darf, ist über das kirchliche Engagement in dem vor allem nach 1945 prosperierenden Film- und Fernsehsektor noch immer wenig bekannt. Der vorliegende Band füllt hier eine Lücke. Er dokumentiert die von Prof. Dr. Christian Kuchler (Aachen) verantwortete und unter Mitarbeit von Dr. Johannes Kuber (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) und Dr. Maria E. Gründig (Geschichtsverein der Diözese) organisierte Studientagung des Jahres 2020/21. Unter dem Titel »Von Wanderkino bis YouTube. Katholische Filmarbeit gestern und heute« für September 2020 in Weingarten geplant, musste die Tagung wegen der Corona-Pandemie auf Frühjahr 2021 verlegt werden und konnte schließlich nur digital stattfinden (4.–6. März 2021). Immerhin war gerade für dieses Tagungsthema das neue digitale Medienformat mehr als passend. Dies zeigte auch der große Zuspruch, den die Tagung fand. Wer den O-Ton der in diesem Band überarbeitet und mit wissenschaftlichem Apparat vorgelegten Vorträge nachhören möchte, kann dies auf Youtube tun (<https://www.gv-drs.de/index.php?id=225&L=0>).

So gut die Erfahrungen mit der Online-Tagung auch waren – der gewohnte persönliche Austausch wurde schmerzlich vermisst. Wir waren deshalb froh, dass die Studientagung des Jahres 2021 dann (fast) wie gewohnt – die entsprechenden Einschränkungen inbegriffen – im September wieder im Tagungshaus der Akademie der Diözese in Weingarten stattfinden konnte. Deren Beiträge werden planmäßig im RJKG Band 41 veröffentlicht werden.

Was hat der hier vorliegende Band 40 neben den historischen Einblicken in die katholische Filmarbeit sonst noch zu bieten? Die im medialen Sektor seit den 1950er-Jahren ablesbare Autoritätskrise der Kirche thematisiert von einer anderen Seite her Dominik Heringer, dessen Habilitation »Kirche im Konflikt. Das Bistum Aachen als Hotspot des Rheinischen Reformkreises« soeben erschienen ist. Er beschäftigt sich mit einem auf Augustin Bea SJ zurückgehenden Vorschlag, der unter dem Schlagwort »Indifferentismus« firmierenden Krise im Katholizismus durch Stärkung der kirchlichen Strukturen zu begegnen. Gedacht war an den vermehrten Einsatz von Weihbischöfen, die in den großen deutschen Diözesen als »Regionalbischöfe« die Präsenz der Kirche vor Ort garantieren sollten. Der Vorschlag versandete weitgehend. Schuld daran waren nicht nur staatsrechtliche (konkordatäre) Hemmnisse; vielmehr wehrten sich die Diözesanbischöfe erfolgreich gegen eine Beschränkung ihrer Kompetenzen und die Komplizierung kirchlicher Strukturen. Im Falle von Köln und Paderborn kam es infolge der seit 1951 aufgenommenen Überlegungen allerdings zur Gründung eines neuen Bistums mit Sitz in Essen (1957). – In eine ganz andere Epoche führt der Beitrag von Alois Schneider. Ausgehend von der erstaunlichen Tatsache, dass noch 1580, also über 45 Jahre nach Einführung der Reformation in Württemberg, in der Tübinger Stiftskirche eine »Ablassfahne« hing, folgt er nicht

nur den Spuren der spätmittelalterlichen Ablassfeier im alten Bistum Konstanz, sondern beleuchtet auch deren (ökonomische) Hintergründe sowie die (u. a. liturgische) Umsetzung eines Ablasses vor Ort. – Kirchliche Ortsgeschichte bietet schließlich auch der Aufsatz von Joachim Köhler über »Die Anfänge der Stuttgarter Großstadtpfarrei Herz Jesu« und deren ersten Pfarrer Georg Ströbele. Dies ist umso erfreulicher, als Forschungen zu einzelnen Pfarreien der Diözese Rottenburg-Stuttgart noch immer selten sind. Der Beitrag gewährt einen Einblick in die vielfältigen Herausforderungen der Großstadtseelsorge, vor die sich die Verantwortlichen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gestellt sahen.

Wie immer enthält der vorliegende Band auch einen mit rund 170 Seiten umfangreichen, von Prof. Dr. Andreas Holzem und seinem Tübinger Lehrstuhlteam betreuten Rezensionsteil, der die Leserinnen und Leser unserer Zeitschrift kompetent über die Neuerscheinungen aus allen Bereichen der Geschichtswissenschaft unterrichtet.

Den Genannten sowie allen, die zum Erscheinen des Bandes beigetragen haben, sei herzlich gedankt: Frau Heidi Klehr für die sorgfältige Lektorierung und die Erstellung des Satzes, Frau Dr. Maria Gründig in der Geschäftsstelle für die Arbeit im Hintergrund und die Vereinsnachrichten, Herrn Dr. Johannes Kuber seitens der Akademie der Diözese für die gute Kooperation insbesondere bei den Studientagungen, nicht zuletzt aber allen Autorinnen und Autoren sowie – auch dies soll einmal gesagt sein – den vielen, die unser Jahrbuch nicht nur interessiert lesen, sondern durch ihre Mitgliedschaft im Geschichtsverein unterstützen.

Dominik Burkard

CHRISTIAN KUCHLER

Zwischen Verbotsforderungen und dem Angebot zum Dialog

Katholikinnen und Katholiken und der Film

Das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den modernen Medien gilt allgemein als schwierig. Schon die prägende Rolle des neu erfundenen Buchdrucks bei der konfessionellen Spaltung mag zu diesem grundsätzlichen Eindruck beigetragen haben. Verfestigt hat sich das Bild zweier sich diametral gegenüberstehender Akteure jedoch vor allem seit dem 18. Jahrhundert, als in immer kürzer werdenden Abständen »neue« Medien auftraten und ihre massenhafte Nutzung sehr grundlegende gesellschaftliche Veränderungsprozesse anstieß¹. Diese »Medienrevolutionen« wirkten sich stets auch auf das Agieren kirchlicher Einrichtungen in Seelsorge und Laienarbeit aus. Wenn etwa die Fototechnik die Herstellung und Reproduktion visueller Eindrücke ermöglichte, eröffnete dies den Zeitgenossen – im wörtlichen Sinn – neue Einblicke. Dem verschloss sich die katholische Hierarchie nicht gänzlich: So spielte der Vatikan beispielsweise bei der Verbreitung des Rundfunks eine sehr aktive Rolle². Doch verlief die Ausbreitung neuer Vermittlungsformate einerseits und die katholische Reaktion auf die als solche wahrgenommene Beschneidung der kirchlichen Exklusivrolle als Welterklärungsinstanz selten ohne Konflikte. Noch im 21. Jahrhundert erscheint das Verhältnis der Kirche zu den traditionellen ebenso wie den digitalen Medien als defensiv und ängstlich³. Zeithistorisch betrachtet gilt einer breiten Öffentlichkeit vor allem der Umgang der katholischen Kirche mit dem damals »neuen Medium« Film als nachhaltig konfliktbeladen⁴. Und tatsächlich reagierten kirchliche Stellen auf die Erfindung der Cinematographie im Jahr 1895 zurückhaltend und ausschließlich auf die Einhaltung moralischer Sittengesetze in der cineastischen Darstellung fixiert⁵. Doch die ablehnende Haltung wurde zunehmend verdrängt von einer zunehmend aktiveren und strategischer ausgerichteten Arbeit mit bewegten

1 Frank BÖSCH, *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehen* (Historische Einführungen 10), Frankfurt a. M. 2011.

2 Christian KUCHLER, *Der Heilige Stuhl und die Massenmedien Film und Rundfunk am Beginn des 20. Jahrhunderts 1895–1939*, in: *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939*, hrsg. v. Jörg ZEDLER, München 2010, 361–378.

3 Grundsätzlich zur Beziehung der Kirchen zur Öffentlichkeit in der Bundesrepublik: Nicolai HANNIG, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980* (Geschichte der Religion in der Neuzeit 3), Göttingen 2010.

4 So beispielsweise prominent dargestellt in einer Ausstellung des »Haus[es] der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland« am Beispiel des wohl größten Konfliktfalls: Kirsten BURGHARDT, »Die Sünderin«, in: *Skandale in Deutschland nach 1945*, hrsg. v. d. Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bielefeld 2007, 22–29.

5 Gregory D. BLACK, *Hollywood Censored. Morality Codes, Catholics and the Movies*, Cambridge 1994.

Bildern⁶. Sowohl die Laien als auch die kirchliche Hierarchie nahmen sich der Beschäftigung mit dem Filmwesen an, was seinen ersten Höhepunkt in der päpstlichen Enzyklika »Vigilanti cura« vom 29. Juni 1936 fand⁷.

Der vorliegende Tagungsband des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte setzt sich zum Ziel, das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der kommerziellen Filmwirtschaft breit auszuleuchten, Kooperationen ebenso zu beschreiben wie institutionelle Verflechtungen, dabei aber die Konflikte nicht auszublenden. Bei einer solch differenzierteren Analyse zeigt sich ein vielfältiges Bild beider Seiten, die sich keineswegs nur mit Zensuraufrufen und Boykottandrohungen gegenüberstanden, sondern zu einem partnerschaftlichen Umgang miteinander in einem kritischen, zumeist aber kooperativen Dialog fanden⁸. Bis in die Gegenwart entwickelte sich ein durchaus produktives und kooperatives Zusammenwirken von Kirche und Film⁹. Mit diesem Zugriff ergänzt das Jahrbuch die bisherige Forschungsliteratur, die zur katholischen Filmarbeit bislang vorliegt (BRAUN, HORSTMANN 1998; HASENBERG 1995; KUCHLER 2006; SCHATTEN 1997; SEIBOLD 2003).

Um in den Verflechtungskontext, der zwischen den sich entwickelnden »modernen« Medien und der katholischen Kirche besteht, einzuführen, stellt am Beginn des Bandes Nicolai Hannig die Interdependenzen zwischen der medialen Öffentlichkeit und den Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert dar. Er erörtert, wie sich in der zunehmend medial geprägten öffentlichen Wahrnehmung, aber auch die Selbstdarstellung der katholischen Kirche gegenüber der Welt veränderten. Sein instruktiver Beitrag leitet bereits aus den Debatten des späten 19. Jahrhunderts Entwicklungstraditionen ab, die bis in die Gegenwart reichen, und liefert wertvolle Denkanstöße für die nachfolgenden Beiträge. Es schließt sich ein Beitrag von Wolfgang Beck an. Der Frankfurter Theologe reflektiert darüber, inwieweit eine »geöffnete Theologie« für den Umgang mit filmischen Kunstwerken anschlussfähig sein kann.

Als im Bistum Rottenburg-Stuttgart lokal verankerter und national bedeutsamer Zeitzeuge für die Arbeit der katholischen Medienarbeit in der Bundesrepublik Deutschland berichtet anschließend Heinz Glässgen. Der langjährige Medienreferent der Diözese wirkte später als Intendant bei Radio Bremen und war deshalb sowohl in der kirchlichen als auch in der öffentlich-rechtlichen Arbeit mit Medien intensiv engagiert. Sein sehr persönlich geprägter Rückblick auf die Geschichte der katholischen Film-, aber auch der katholischen Fernseharbeit in den Jahren 1970 bis 1985 ergänzt die ansonsten sehr wissenschaftlich gehaltenen Beiträge des vorliegenden Jahrbuches um einen eher autobiographischen Zugriff.

Nach den grundlegenden Beiträgen folgen Abhandlungen zur Geschichte kirchlicher Filmarbeit selbst. Julia Helmke legt dazu eine interkonfessionelle Perspektive vor, indem sie einen Einblick in die protestantische Filmarbeit seit deren Neugründung nach 1945 bis in die Gegenwart gibt. Mit Schwerpunkt auf der protestantischen Juryarbeit,

6 Heiner SCHMITT, Kirche und Film. Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945, Boppard am Rhein 1979.

7 ACTA APOSTOLICA SEDIS XXVIII (1936), 249–263.

8 Exemplarisch für die kirchliche Mitwirkung in weltlichen Organen im Filmwesen: Jürgen KNIEP, »Keine Jugendfreigabe!«. Filmzensur in Westdeutschland 1949–1990 (Moderne Zeit 21), Göttingen 2010.

9 Zur internationalen Perspektive auf die katholische Filmarbeit: Moralizing Cinema. Film, Catholicism and Power, hrsg. v. Daniel BILTEREYST u. Daniela TREVERI GENNARI, New York, London 2015.

wie sie vornehmlich auf Filmfestivals stattfand und stattfindet, erörtert sie die Transformationsprozesse der protestantischen Filmbewertung im Verlauf der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte. Dies ergänzt Edith Blaschitz in ihrem Beitrag zum Nachbarland Österreich. Ebenfalls für die Zeit nach 1945 und konzentriert auf die Zeit bis zum Jahr 1970 geht sie der Entwicklung der österreichischen katholischen Filmarbeit nach. Dabei ist es bemerkenswert, welche Besonderheiten sich dort gegenüber der westdeutschen Situation entwickelten, es zeigen sich aber auch Gemeinsamkeiten, die offenbar für den deutschen Sprachraum insgesamt galten¹⁰. Dezidiert auf die Bundesrepublik geht hingegen Jürgen Kniep ein, wenn er sich mit der katholischen Mitwirkung innerhalb der Filmkontrolle auseinandersetzt. Nach 1945 hatte man auf den Aufbau einer Zensurbehörde verzichtet und an ihre Stelle eine »Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft« (FSK) eingerichtet. Als gesellschaftliche Großgruppen wirkten darin die katholische wie die protestantische Kirche mit. Inwiefern sie dort die »Grenzen des Sagbaren« ausloteten und wie sehr sie die Freigabeentscheidungen der Wiesbadener Kontrollstelle beeinflussen konnten, ist Gegenstand des Beitrags. Einen weiteren, zentralen Bestandteil der katholischen Filmarbeit der frühen Nachkriegsjahre untersucht Tim Schaffarczyk. Er beschäftigt sich mit den Pfarrkinos im Bereich des Bistums Rottenburg-Stuttgart. Gerade in ländlich geprägten Regionen versuchte die katholische Filmarbeit ein eigenes Programm anzubieten, das ausschließlich Leinwandproduktionen zeigte, deren »gute Inhalte« für Katholiken zugänglich gemacht werden sollten¹¹. Dabei geht Schaffarczyk bewusst historisch-ethnografisch vor und begibt sich auf archivwissenschaftliche Erkundungen. Abgerundet wird der Block durch einen Beitrag von Roland Funke. Er zeigt auf, wie wenig sich vor allem ab den 1960er-Jahren die katholische Filmarbeit auf die Auseinandersetzung mit den Programmen in den Lichtspielhäusern konzentrierte. Vielmehr erreichte das neue »Leitmedium«, das Fernsehen, spätestens ab den 1960er-Jahren eine breite Rezeption auch in kirchlichen Kreisen. Diese beschreibt Funke zutreffend mit dem Titel »zwischen Kontrolle und Kooperation« und stellt Grenzen und Perspektiven der katholischen Mitwirkung in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor.

Im dritten und letzten Abschnitt des vorliegenden Sammelbandes geht es um die katholische Filmarbeit bis in die Gegenwart. Reinhold Zwick ordnet die historische Einordnung der Jesusdarstellung im deutschen Spielfilm ein. Ausgehend von einer historischen Dimension problematisiert er kenntnisreich die filmische Inszenierung Jesu ebenso wie aktuelle filmische Produktionen, die biblische Darstellungen ins Bild setzen. Eine mediale Innovation jenseits des klassischen Kinoformats stellt abschließend Silvan Maximilian Hohl vor. In der kirchlichen Jugendarbeit der Schweiz hat er ein Virtual Reality-Filmprojekt umgesetzt, bei welchem Jugendliche des 21. Jahrhunderts über die Auseinandersetzung mit Filmformaten für ein Interesse an der Mitwirkung in der kirchlichen Jugendarbeit gewonnen werden sollten. Seine subjektiven Eindrücke und die positiven Evaluationserfahrungen zur aktuellen katholischen Medienarbeit und deren Potenzialen, wenn sie sich derartigen digitalen Medienformaten öffnet, legt Hohl mit seinem Beitrag vor.

10 Zur Schweiz: Adrian GERBER, »Eine gediegene Aufklärung und Führung in dieser Materie«. Katholische Filmarbeit in der Schweiz 1908–1972 (Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 53), Fribourg 2010; Nur für reife Erwachsene. Katholische Filmarbeit in der Schweiz, hrsg. v. Natalie FRITZ, Charles MARTIG u. Fabian PERLINI-PFISTER, Zürich 2011.

11 Christian KUCHLER, Catholic Travelling Film Shows in West Germany after the Second World War, in: Travelling cinema in Europe. Sources and perspectives, hrsg. v. Martin LOIPERDINGER, Frankfurt a. M. 2008, 181–187.

Die zusammengestellten Beiträge zeigen die große und zum Teil engagierte Auseinandersetzung kirchlicher Institutionen mit dem Medium Film. Sie basieren auf einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 4. bis 6. März 2021. Die Konferenz, die bereits im Jahr 2020 als Präsenzveranstaltung geplant gewesen war und erst im Frühjahr 2021 als digitales Angebot stattfinden konnte, sollte die besondere Relevanz der katholischen Filmarbeit für das Württemberger Bistum herausstellen, zugleich aber eine historische Einordnung des kirchlichen Umgangs mit Spielfilmen ermöglichen. Der Ertrag der Debatten, der nun gedruckt vorliegt, belegt, wie unzutreffend und grob verkürzt es ist, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Medium Film stets auf Zensuraufrufe und Filmabsetzungsbehörden zu verkürzen. Die katholische Filmarbeit war und ist weit mehr.

NICOLAI HANNIG

Religion und Kirche in der Mediengesellschaft des 20. Jahrhunderts

Die Liste an Referenzen, mit denen wir auf die Aktualität des Themas »Kirche in der Mediengesellschaft« verweisen können, ist lang. Zuvorderst sind hier sicherlich die jüngsten Missbrauchsfälle zu nennen, die vor allem der katholischen Kirche eine reichlich unangenehme Medienpräsenz aufgenötigt haben. Damit sind nicht nur die vielen Artikel, Sendungen und Kommentare in den sozialen Medien über die Kirche gemeint, sondern auch Pressekonferenzen und -mitteilungen ihrer Vertreter, ihre Erklärungen und Fernsehauftritte¹. Wenn wir etwas weiter zurückblicken, fallen die Papstwahlen als wiederkehrende globale Medienevents auf². Schauen wir auf die USA, erkennen wir einen rasanten Aufstieg der Evangelikalen, der sich nicht zuletzt auf ihre medialen Offensiven zurückführen lässt und neue Formate wie das des »Religiötainment« bekannt gemacht hat³. Ein Blick auf andere Religionen wie den Islam weckt unmittelbar Erinnerungen an die Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* und des französischen Satiremagazins *Charlie Hebdo*, die nicht nur ein weltweites Medienecho hervorriefen, sondern terroristische Anschläge und massive Proteste provozierten⁴. Und selbst in der Coronakrise 2020/21 zeigte sich, dass die Pandemie offensichtlich die religiöse Sinnstiftung in den sozialen Netzwerken belebte⁵.

Aber es ist nicht nur eine gewisse Aktualität des Themas zu konstatieren, sondern auch eine Historizität, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Vor diesem Hintergrund beleuchtet dieser Artikel die wandlungsreiche Beziehungsgeschichte zwischen Medien und Kirche. Beide standen in einem engen Wechselverhältnis, das sicherlich nicht darin aufging, dass die eine Seite auf die andere reagierte, also etwa die Kirchen einer sich rasant wandelnden Medienöffentlichkeit hinterherliefen. Auch wird schnell klar, dass wir mit Kategorien wie »Beobachtung«, »Spiegelung«, »Popularisierung« oder »Repräsentation« allein nicht weit kommen. Vielmehr zeigt sich, dass beide Sphären engmaschig miteinander verwoben waren, dass sich ein Grenzgängertum entwickelte, dass man teils vonein-

1 Michael BEHNISCH/Lotte ROSE, Sexueller Missbrauch in Schulen und Kirchen. Eine kritische Diskursanalyse der Mediendebatte zum Missbrauchsskandal im Jahr 2010, Frankfurt a. M. 2011.

2 René SCHLOTT, Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals, Paderborn u. a. 2013; Popestar. Der Papst und die Medien, hrsg. v. Christer PETERSEN u. Peter KLIMCZAK, Berlin 2017.

3 Kathrin NIEDER-STEINHEUER, Religiötainment. Eine konstruktivistische Grounded Theory christlicher Religion im fiktionalen Fernsehformat, Wiesbaden 2016; Thomas MEYER, Die Ironie Gottes. Religiötainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie, Wiesbaden 2005.

4 Jana SINRAM, Pressefreiheit oder Fremdenfeindlichkeit? Der Streit um die Mohammed-Karikaturen und die dänische Einwanderungspolitik, Frankfurt a. M. u. a. 2015; Lyombe EKO, The Charlie Hebdo affair and comparative journalistic cultures. Human rights versus religious rites, Cham 2019.

5 Religion, Medien und die Corona-Pandemie. Paradoxien einer Krise, hrsg. v. Daria PEZZOLI-OLGIATI u. Anna-Katharina HÖPFLINGER, Baden-Baden 2021.

ander lernte, teils in Frontstellung zueinander ging, dass man Denk- und Arbeitsweisen des jeweils anderen übernahm. Doch so wichtig diese Verflechtungsperspektive auch sein mag, ein Trend zeichnete sich mehr als deutlich ab: Während sich die Medien im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts als verhältnismäßig robust und wandlungsfähig erwiesen und dadurch ihre Prägestkraft für die moderne Gesellschaft weiter ausbauten, büßten die Kirchen trotz zahlreicher Wandlungsinitiativen und erhöhter Anpassungsbereitschaft an gesellschaftlicher Bedeutung ein – nicht allein wegen, sondern sicher auch trotz der Medialisierung⁶.

Damit soll kein Konkurrenzverhältnis zwischen Medien und Kirche heraufbeschworen sein. Genauso wenig sei angedeutet, dass sich die Medien anschickten, eine Leerstelle zu füllen, die vorher die Kirchen besetzt hatten⁷. Eine solche Annahme würde der engen Verbindung zwischen beiden nicht gerecht und zöge eine allzu künstliche Trennlinie. Dennoch deuteten sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts, gerade weil Medien und Kirchen eine so enge Beziehung eingingen, gewisse Abnutzungserscheinungen und Abschleifprozesse bei letzteren an.

1. Kirchen und Massenpresse um 1900

Die Zeit um 1900 bietet sich aus zwei Gründen als Ausgangspunkt meiner Überlegungen an: Erstens beginnt mit der Jahrhundertwende das Zeitalter der Massenmedien. Die Auflagen von Zeitungen und Zeitschriften erlebten einen rasanten Anstieg, was dazu führte, dass fast alle Teile der Bevölkerung zumeist mehrmals täglich Medien konsumierten und diese einen immer größeren Einfluss auf Gesellschaftsverständnis, Meinungsbildung und Lesegewohnheiten hatten. Zugleich war die Jahrhundertwende eine Phase der Ausdifferenzierung des Medienensembles. Mit Fotografie, Rundfunk und Film wurde die Medienlandschaft audiovisuell, über die Telegrafie global. Weite Teile der Erde verschalteten sich über Drahtverbindungen miteinander, was die Nachrichtenzirkulation immens beschleunigte. Schließlich erfuhr der Mediensektor einen Professionalisierungsschub, der spezifische Berufsbilder, feste Organisations- und Unternehmensstrukturen hervorbrachte⁸.

Parallel zum Strukturwandel der Medien rückten im ausgehenden 19. Jahrhundert zweitens Religion und Kirche stärker in die Öffentlichkeit. Seit den 1870er-Jahren kamen immer mehr konfessionelle und kirchliche Zeitungen auf den Markt. Insgesamt stieg die Anzahl katholischer Zeitungen von 1871 bis 1881 von 126 auf 221 und wuchs 1903 sogar auf 325 Blätter an⁹. Zur Interessenvertretung der Belange katholischer Pu-

6 Vgl. zur mittlerweile fast unüberschaubar gewordenen Säkularisierungsdebatte Detlef POLLACK, Religion in der Moderne, in: Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen, hrsg. v. Irene DINGEL u. Christiane TIETZ, Göttingen 2019, 39–61; Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glauben in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

7 Vgl. dazu etwa Günter THOMAS, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998.

8 Zusammenfassend dazu: Frank BÖSCH, Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Computer, Frankfurt a. M./New York 2019. – Zur Telegrafie: Simone MÜLLER, Wiring the World. The Social and Cultural Creation of Global Telegraph Networks, New York 2016; Roland WENZEL-HUEMER, Connecting the Nineteenth-Century World. The Telegraph and Globalization, Cambridge 2012.

9 Jürgen WILKE, Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte, Köln/Weimar/Wien 2008, 263.

blizistik gründete sich 1878 in Düsseldorf der »Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse«. 1900 kam das »Katholische Nachrichtenbureau« hinzu, was dafür sorgte, dass sich der Katholizismus auch in der Medienöffentlichkeit stärker konfessionell abgrenzte¹⁰.

Das protestantische Pressewesen entwickelte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert ebenfalls zu einem weit verzweigten publizistischen Netzwerk mit 238 Titeln im Jahr 1892, unter denen 118 eine Auflage von ca. 1,4 Millionen Exemplaren erreichten. Diese breit aufgestellte christlich-konfessionelle Presse verankerte die Religion fest in der massenmedialen Öffentlichkeit¹¹. Die jüdische Zeitungs- und Zeitschriftenwelt war in ihrer Gesamtheit nicht in vergleichbarer Stärke aufgestellt. Allerdings spielte sie mit einigen einflussreichen Periodika, Journalisten und Verlegern wie Rudolf Mosse (1843–1920), Leopold Ullstein (1826–1899) oder Julius Rodenberg (1831–1914) eine wichtige Rolle in öffentlichen Debatten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts¹². Zu unterscheiden ist zwischen einer stärker religiös orientierten Presse und eher säkularen, zeitgenössisch als »Judenpresse« diffamierten Zeitungen und Zeitschriften, wie etwa der *Frankfurter Zeitung*, dem *Berliner Tageblatt*, der *Vossischen Zeitung*, der *Nation* oder der *Zukunft*. Diese Blätter hatten zwar Juden begründet, sie hatten jüdische Chefredakteure und zahlreiche jüdische Mitarbeiter. Sie waren allerdings keine »jüdischen Zeitungen« im eigentlichen Sinne, sondern eher liberale und linkssozialistische Periodika¹³.

Diese Expansion und Abgrenzung kirchlicher und säkularer Publizistik waren einerseits Ausdruck einer Milieubildung, die die Konfessionen vor allem mithilfe ihrer Presse vorantrieben¹⁴. Dass der Weg dorthin weit verzweigt war, zeigen die vielen Debatten innerhalb der katholischen Kirche, ob denn katholische Zeitungen überhaupt geschäftsorientierte Nachrichtenblätter sein durften, oder ob sie sich nicht ganz einer kirchlichen Gesinnungspublizistik verschreiben sollten – Debatten, die zum Teil bis in die 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts andauerten¹⁵. Andererseits lässt sich bereits hier erkennen, dass es zu kurz greifen würde, die Medialisierung moderner Gesellschaften pauschal als Agentin der Säkularisierung zu verstehen. Zunächst gelang es den Kirchen, ihre öffentliche Präsenz mithilfe des konfessionellen Zeitungswesens zu stabilisieren und damit auch ihre Institution zu stärken.

Darüber hinaus brachten Journalisten religiöse Themen und Konflikte immer häufiger auch in die Spalten weltlicher Blätter. Neben dem Lokalen, Politisch-Unterhalten-

10 Michael SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen »Katholik« und »Publik« 1821–1968*, Münster 1971.

11 Roland ROSENSTOCK, *Evangelische Presse im 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Zürich 2002, 35–59.

12 Uffa JENSEN, *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2005, 128–136; Elisabeth KRAUS, *Die Familie Mosse. Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999; Kurt KOSZYK, *Der jüdische Beitrag zum deutschen Presse- und Verlagswesen*, in: *Jüdische Unternehmer in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Werner Eugen MOSSE u. Hans POHL, Stuttgart 1992, 196–217.

13 Barbara SUCHY, *Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, in: *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, hrsg. v. Julius H. SCHOEPS, Stuttgart/Bonn 1989, 167–191.

14 Frank BÖSCH, *Medien und Religion im 20. Jahrhundert*, in: *20. Jahrhundert – Epochen und Themen* (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 6/1), hrsg. v. Volkhard KRECH u. Lucian HÖLSCHER, Paderborn 2015, 285–311, hier: 293.

15 Michael SCHMOLKE, *Von der »schlechten Presse« zu den »guten Medien«*. Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert, in: *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile*, hrsg. v. Walter HÖMBERG u. Thomas PITTRUF, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 21–38.

den, Kurzweiligen aus dem Alltagsleben, Romanen und Erzählungen erhielten religiöse und kirchliche Fragen feste Rubriken¹⁶. Nähere Informationen geschweige denn repräsentatives Zahlenmaterial über die konfessionelle Zusammensetzung in den Zeitungsredaktionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind allerdings kaum zu recherchieren. Allenfalls können wir für ausgewählte Jahrgänge und Regionen biographische Angaben rekonstruieren. So wiesen beispielsweise zeitgenössische Erhebungen des preußischen Innenministeriums für das Jahr 1899 unter allen Berliner Redakteuren rund 68 % Protestanten, 18 % Juden und lediglich 11 % Katholiken aus. Ein Drittel des Anteils katholischer Journalisten entfiel dabei auf die katholische *Germania* und die *Märkische Volkszeitung*¹⁷. Auch wenn in anderen Regionen als dem protestantischen Berlin der prozentuale Anteil katholischer Journalisten etwas höher ausgefallen sein dürfte, ist davon auszugehen, dass in journalistischen Berufsfeldern ähnlich wie in anderen bürgerlichen Berufen Katholiken unterrepräsentiert waren. Katholische Zeitungen wie die *Kölnische Volkszeitung* oder die Dortmunder *Tremonia* hatten sogar lange Zeit Probleme, überhaupt qualifizierte Redakteure zu finden, weshalb sich immer mehr Geistliche in den kirchlichen Redaktionen einfanden – Zeitgenossen diffamierten die katholische Presse daher oftmals als »Kaplanspresse«¹⁸.

»Neun Zehntel aller Zeitungen« seien mit »militärischen und kirchlichen Angelegenheiten gefüllt«, argwöhnte 1872 Wilhelm Liebknecht (1826–1900), freilich nicht ohne parteipolitische Polemik¹⁹. Doch er brachte damit die Wahrnehmung vieler Zeitgenossen auf den Punkt. Entgegen geläufiger Säkularisierungstheorien lässt sich eine große Bedeutung kirchlicher und religiöser Themen für die Medienöffentlichkeit des Kaiserreichs ausmachen. Dabei fällt auf, dass es oftmals die religiös eher unmusikalischen, oder zumindest ungebundenen Redakteure waren, die sich ausgesprochen intensiv mit Fragen der Religion auseinandersetzten – ein Trend, der eher als typisch für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt²⁰. Ausgangspunkt der intensiven öffentlichen Auseinandersetzungen mit Religion und Kirche seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert war sicherlich die breite mediale Präsenz des Kulturkampfes als deutsches und europäisches Phänomen²¹. Antiklerikale Journalisten, Wissenschaftler und Künstler sahen im Katholizismus einen Anachronismus, den sie durch Skandalisierungen klerikaler, oft moralisch-sexueller Fehlertitte in der Öffentlichkeit zu untermauern versuchten²². Seine größte Wirkung erzielte der medial kommunizierte Antiklerikalismus jedoch hauptsächlich auf die ohnehin schon

16 So druckte die »Illustrierte Zeitung« beispielsweise in jeder Ausgabe unter der Überschrift »Culturgeschichtliche Nachrichten« die Rubrik »Kirche und Schule« ab.

17 Jörg REQUATE, Journalismus als Beruf. Entstehung und Entwicklung des Journalistenberufs im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich, Göttingen 1995, 140–142.

18 BÖSCH, Medien und Religion (wie Anm. 14), 293.

19 Zit. nach Olaf BLASCHKE/Frank-Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. v. DENS., Gütersloh 1996, 7–56.

20 Nicolai HANNIG: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010.

21 Wolfram KAISER, »Clericalism – that is our enemy!« European anticlericalism and the culture wars, in: Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, hrsg. v. Christopher CLARK u. Wolfram KAISER, Cambridge 2003, 47–76.

22 Lisa DITTRICH, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen u. a. 2014; Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2009.

kirchenferneren Zeitungsleser, deren Vorurteile gegenüber Geistlichen er nochmals bekräftigte²³.

In den Massenblättern des Kaiserreiches war es besonders die katholische Hierarchie, die über ihre Päpste oder prominenten Bischöfe und Ordensgemeinschaften mediale Aufmerksamkeit auf sich zog²⁴. Die Kirchenkritik von Seiten der auflagenstarken Zeitungen und Zeitschriften blieb allerdings eher moderat, da sie auf ein großes, nicht nur überregionales, sondern auch überkonfessionelles Publikum abzielten und christliche Leser nicht vergraulen wollten²⁵. So sahen Illustrierte in Papst Leo XIII. (1878–1903) ein imposantes Kirchenoberhaupt, dem »auch der Nichtkatholik vollste Hochachtung nicht versagen« dürfe. Vielfach lässt sich hier bereits ein Stil erkennen, der später als Human-Interest Story bekannt wurde. Informationen über das Papstamt verknüpften sich mit Betrachtungen zur Persönlichkeit Leos, seinem äußeren Erscheinungsbild und Habitus: »Die blasse Gesichtsfarbe wird durch das weiße Käppchen und das lange, weiße Gewand noch durchsichtiger. [...] Ebenso scharf und durchdringend wie sein Verstand ist sein Gedächtnis. Das Auge ist von seltener Klarheit, die Stimme voll und stark, die scharfmarkierten Züge sind ebenso edel als gewinnend.«²⁶

Ferner gaben imposante Kirchenbauten wie auch konkrete Ereignisse, etwa die alljährlichen Wallfahrten nach Lourdes oder die Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen 1876, Anreiz für größere Reportagen²⁷. Bei letzteren wechselten Journalisten jedoch häufig in einen aggressiveren Tonfall. Liberale Zeitungen sowie ein großer Teil der Lokalpresse nahmen vermeintlich übernatürliche Erscheinungen zum Anlass, Stereotypen von Katholiken als eine servile, größtenteils ungebildete von Pilgerfahrt zu Pilgerfahrt eilende Masse zu bedienen und wundersame Ereignisse als Trugbilder bigotter Religionseiferer zu karikieren²⁸. Die Kritik an einem allzu biblizistischen Wunderglauben korrelierte mit der allgemeinen Abneigung gegenüber kirchlichen Jenseits- und Wundervorstellungen, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts im Bürgertum außerordentlicher Popularität erfreute und als Bildungsmerkmal galt²⁹. Die katholische Milieupresse wiederum fand in der Abwehr solcher Invektiven eine ihrer Hauptaufgaben und erhielt infolgedessen das Image eines konfessionellen Bollwerks, das ihr noch bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts anhaftete³⁰.

23 Manuel BORUTTA, Geistliche Gefühle. Medien und Emotionen im Kulturkampf, in: Die Massen bewegen. Medien und Emotionen in der Moderne, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Manuel BORUTTA, Frankfurt a. M. 2006, 119–141, hier: 137f.

24 So etwa in »Die päpstliche Familie«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 12/1899; »Pius X.«, in: Illustrierte Zeitung, 3713/1914; »Aus dem Leben Papst Pius' X.«, in: Die Woche 33/1903.

25 BÖSCH, Medien und Religion (wie Anm. 14), 293.

26 Beide Zitate aus »Papst Leo XIII.«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 10/1893.

27 So etwa »Die Kaiser-Friedrich-Gedächtniskirche in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 44/1895; »Eine alte Dorfkirche bei Potsdam«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 14/1896; »Die Willibrordi-Kirche in Wesel«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 31/1896; W. SCHULZ-HASSERODE, Ein Juwel deutscher Baukunst. Der Dom in Halberstadt nach seiner Neugestaltung, in: Berliner Illustrierte Zeitung 40/1896; »Die neuen Garnisonskirchen in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 21/1897; »Russische Kirchen in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 5/1898; »Die neue Georgenkirche in Berlin«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 7/1898. – Ähnlich auch »Der Eucharisten-Kongreß«, in: Berliner Illustrierte Zeitung 34/1909.

28 Diese Reaktionen aus dem liberalen Lager sind zusammengefasst bei David BLACKBOURN, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Hamburg 1997, 451–480.

29 Lucian HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, 320–324.

30 SCHMOLKE, Von der »schlechten Presse« zu den »guten Medien« (wie Anm. 15), 26–29.

Diese immer wieder zitierten Polemiken und Abwehrreaktionen aus dem Milieu sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass daneben – insbesondere in den populären Massenblättern der Jahrhundertwende – auch weitaus differenziertere und neutralere Betrachtungen zu Glaubenspraktiken zu finden waren. Wertschätzung für christliche Überzeugungen hielt sich mit Kritik an naivem und femininem Wunderglauben durchaus die Waage. »Ob die Wasser der berühmten Grotte wirklich wunderwirkend sind?«, fragte die *Berliner Illustrirte Zeitung* 1895 in einer Reportage über Wallfahrten zur Grotte von Mas-sabielle, »wir wollen diese Frage nicht beantworten. Bei gewissen Krankheiten mag die Wirkung nicht ausbleiben; wenn aber, wie schon oft vorgekommen, Krüppel und Lahme nach dem Eintauchen in die Grotte unter priesterlicher und ärztlicher Assistenz, plötzlich erklärten, ihrer Krücken nicht mehr zu bedürfen, so wird man dies wohl mehr auf Rechnung der auf's höchste gesteigerten seelisch-religiösen Erregung setzen müssen.«³¹ Die religiöse Erfahrung überlagerte sich in solchen Darstellungen mit psychologischen Deutungen, die man allerdings nicht einsetzte, um religiöse Glaubensvorstellungen zu desavouieren, sondern um sie zu erklären.

2. Herausforderungen zwischen Medienboulevard und Audiovisualität

In den letzten Jahren des Kaiserreiches und dann in der Weimarer Republik drückten zunächst die Boulevardpresse und ein gesteigerter Sensationalismus der deutschen Medienöffentlichkeit ihren Stempel auf³². Dies ging jedoch nicht unbedingt mit einer Entpolitisierung einher, wie es die zeitgenössische Kulturkritik oftmals postulierte. Vielmehr leitete der neue Stil eine Symbiose zwischen Unterhaltung und Politik ein. Durch Emotionalisierung und an Sensationen ausgerichteter Artikel häuften sich Skandale³³. Politiker waren oftmals überfordert mit dieser intensiven Medialisierung und Visualisierung, die nun auch vermehrt in private Bereiche vordrang³⁴.

In Reportagen zu Religions- und Kirchenthemen lassen sich in den 20er-Jahren ähnliche Entwicklungen ausmachen. Jedoch zeigte sich der Skandalisierungstrend in einer noch gedämpften Intensität. Rhetoriken des Kulturkampfes waren in weiten Teilen der Medien kaum noch zu hören. Ähnlich wie im Kaiserreich und in der aktuellen Politikberichterstattung setzten Journalisten auch bei Religionsthemen auf Personalisierung. Die Kirchen nahmen sie daher fast ausschließlich über ihre Vertreter und Geistlichen wahr. Päpste und Bischöfe waren nahezu ideale Kandidaten dafür. Dabei kombinierten vor allem populäre Magazine ganz unterschiedliche Herangehensweisen: alte Traditionen kaiserlicher Hofberichterstattung, Unterhaltung im Stil der modernen Homestory, Sachinformationen sowie die Inszenierung katholischer Riten. »Ein Prälat überprüft alles, und schon naht sich, durch die Reihe der Säle sichtbar, Seine Heiligkeit Papst Pius XI.«, schrieb das prototypische Mas-

31 »Lourdes (mit 2 Illustrationen auf S. 1 und 5)«, in: *Berliner Illustrirte Zeitung* 28/1895. – Ähnlich auch »Die Krippe«, in: *Illustrirte Zeitung* 2999/1900; »Die Calixt-Katakomben in Rom«, in: *Illustrirte Zeitung* 1847/1878.

32 Marcus MENDE, *Sensationalismus als Produktionsmittelgestaltung. Eine empirische Analyse über die verlegerische und journalistische Orientierung am Sensationsbedürfnis in der deutschen Presse zwischen 1914 und 1933*, Köln 1996.

33 Frank BÖSCH, *Öffentliche Geheimnisse. Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914*, München 2009.

34 Vgl. Bernhard FULDA, *Press and Politics in Weimar Republic*, Oxford 2009, 107–130.

senmagazin der 20er-Jahre *Uhu*. »Ihm folgend oder zur Seite sein ständiger Begleiter, der Maestro di Camera Graf Caccia, von dessen hünenhafter Erscheinung in schwarzem Gewand, roter Schärpe und rotem Mantel sich die weiße Gestalt des Papstes scharf abhebt. Mit Elastizität und Straffheit betritt der Papst den Saal, die Haltung des Kopfes, die Bewegung der Hände verraten Diszipliniiertheit, Energie, Frische, gepaart mit kindlicher Güte und väterlichem Wohlwollen. [...] Es erscheint, um Bericht zu erstatten, der erste Minister des Papstes, Seine Eminenz der Kardinalstaatssekretär Gasparri. Fast achtzigjährig, beweglich, mit lebhaften durchdringenden Augen, die von buschigen Brauen fast verdeckt sind, früher Nuntius in Südamerika, Universitätsprofessor in Paris, seit 1914 Staatssekretär – einer der interessantesten Köpfe Roms. In dem verträumten Park der Villa Doria Pamphili sah ich ihn, sein Brevier betend, im schwarzen, rotgefaßten Gewand, roten Strümpfen und Handschuhen, in respektvoller Entfernung sein Kammerdiener mit dem Mantel.«³⁵

Päpste erfreuten sich in den 20er-Jahren einer breiten Medienaufmerksamkeit³⁶. Die Forschung führt dieses Interesse auf die von ihnen erstmals genutzten öffentlichen Audienzen und mit großer Besucherzahl zelebrierten Jubiläen zurück. Häufig ist dabei von »Inszenierung« oder »Medienwirksamkeit« die Rede. Päpste und Bischöfe »setzten sich in Szene« und nutzten Massenmedien als Kommunikatoren³⁷. Etwas aus dem Blick geraten dabei Interessen und sich verändernde Berufspraktiken der Redakteure, die kirchliche Medienstrategien ja erst notwendig machten. Auch sie verfolgten bestimmte Absichten mit ihrer ganz eigenen Inszenierung kirchlicher Würdenträger. Die zitierte *Uhu*-Autorin Elisabeth Keimer-Dünkelsbühler etwa illustrierte ihre Reportage über das »Leben in der vatikanischen Stadt« mit selbst gezeichneten Bildern, die Mönche auf dem Weg zum Tennisplatz oder beim Baden im Meer zeigten (Abb. 1).



Abb. 1: »Mönche an der Haltestelle in Rom auf dem Wege zum Tennisplatz«, in: *Uhu* 6 (3/1929–30), 32.

35 Elisabeth KEIMER-DÜNKELSBÜHLER, *Leben in der vatikanischen Stadt*, in: *Uhu* 6 (3/1929–30), 31–35, hier: 31–33.

36 Dieses Interesse lässt sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen: SCHLOTT, *Papsttod und Weltöffentlichkeit* (wie Anm. 2); DERS.: *Wettlauf um den Exitus. Die Inszenierung des Papsttodes zu Beginn des massenmedialen Zeitalters. Pius IX. (1878) und Leo XIII. (1903)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 36 (2017), 57–72.

37 So etwa bei Jörg SEILER, *Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius' IX.*, in: *SZRKG* 101 (2007); 77–106. – Ähnlich auch Christian KLENK, *Ein deutscher Papst wird Medienstar. Benedikt XVI. und der Kölner Weltjugendtag in der Presse*, Münster 2008.

Besonders Journalisten der noch jungen populären Magazine der Weimarer Republik trugen für ihre Artikel möglichst vielfältiges Material zusammen, das sie mit Blick auf ein antizipiertes Leserinteresse verarbeiteten. So interessierten nicht nur öffentliche Audienzen des Papstes, sondern ebenso die päpstliche Familie, die vatikanischen Gemäcker und andere Bereiche der Privatsphäre, die sich sachlich-informativ und zugleich als Faszinosum in boulevardisierenden Reportagen aufbereiten ließen³⁸.

Die breite Medienpräsenz der katholischen Kirche war also nicht nur Resultat kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit. Mindestens genauso entscheidend war das Wesen des Katholizismus. In hohem Maße ist die katholische Kirche auf Sichtbarkeit angelegt – im Gegensatz zum Protestantismus, dem das Fehlen sakraler Orte und seine Innerlichkeit ein geringeres Medieninteresse bescherten³⁹. Imposante Kirchbauten, farbige Gewänder und edles Messgeschirr entfalteten eine visuelle Opulenz, die ähnlich wie die straffe Kirchenhierarchie den Aufmerksamkeitskriterien der Massenmedien entsprach.

Die 20er-Jahre waren allerdings nicht allein aufgrund der Veränderungen im Pressewesen eine medienhistorische Zäsur. Eine ganz neue Dynamik erfuhr der Wandel des Mediensystems durch die Entwicklung von Film und Radio. Beide etablierten sich schnell und zogen ein breites Publikum in ihren Bann⁴⁰. Die Kirchen sahen früh die Potentiale dieser neuen Medien. Zugleich glaubten sie aber auch, enorme Gefahren in ihnen zu erkennen⁴¹. Zwischen diesen beiden Polen bewegte sich schließlich auch ihr Umgang mit Film und Radio. Auf der einen Seite engagierten sich die Kirchen in der Prüfung, Kritik und Zensur weltlicher Programme. Sie gingen teils energisch gegen sittlich oder moralisch bedenkenswerte Produktionen vor und versuchten in der Frühphase des Films sogar Regisseure zu stoppen, die Bibelszenen nachstellen ließen⁴².

Auf der anderen Seite stiegen sie selbst in die Produktion ein, drehten Filme und gestalteten Hörfunkprogramme. Zwischen 1917 und 1945 produzierten die Kirchen rund 500 Filme⁴³. Auf Initiative von Laienverbänden gründeten sich Unternehmen wie die katholische Münchener Leo-Film-AG, die in kirchlicher Trägerschaft Filme drehten und verließen. Das Spektrum war breit und reichte von erbaulichen Kleinstproduktionen bis hin zu kommerziellen Unterhaltungsfilmern. Begleitet war dieses Engagement durch eigens aufgelegte kirchliche Filmzeitschriften und Vorführstätten, den sogenannten Pfarrkinos, die, ähnlich wie im Pressewesen, das Milieu mit eigenen konfessionellen

38 So etwa in »Was muß man vom Papste wissen?«, in: *Das Magazin* 1 (1/1924–25), 56–58; Carl Misch, Wenn der Papst reist. Zur Rückkehr aus seiner freiwilligen Gefangenschaft, in: *Uhu* 5 (8/1928–29), 51–55.

39 Vgl. als typische Reportage zum Themenfeld Protestantismus etwa: Hans Hartmann, Die Ehe in der Krise des Protestantismus, in: *Der Querschnitt* 12 (10/1932), 689–692.

40 Bösch, *Mediengeschichte* (wie Anm. 8), 157–169.

41 Rolf Schieder, *Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Stuttgart 1995; Gabriele Wandersleb-Andersen, *Evangelische Kirche und Rundfunk in der Weimarer Republik. Ein Beitrag zur Rundfunkgeschichte*, Stuttgart 1989; Günther Bauer, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924–1939*, Frankfurt a. M. 1966; *Katholische Filmarbeit in Deutschland seit den Anfängen des Films. Probleme der Forschung und der Geschichtsschreibung*, hrsg. v. Hermann-Josef Braun u. Johannes Horstmann, Frankfurt a. M. 1998.

42 Diese Kritiken ließen jedoch spätestens mit der Enzyklika »Divini illius magistri« (1927) Pius XI. (1922–1939) nach. Siehe dazu: Christian Kuchler, Der Heilige Stuhl und die Massenmedien Film und Rundfunk am Beginn des 20. Jahrhunderts (1895–1939), in: *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen (1870–1939)*, hrsg. v. Jörg Zedler, München 2010, 361–378.

43 Heiner Schmitt, *Kirche und Film. Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945*, Boppard a. Rh. 1979.

Angeboten versorgen sollte⁴⁴. Der große Erfolg blieb allerdings aus. Der Anteil der in Deutschland vorgeführten Filme kirchlicher Provenienz war in den 20er-Jahren verschwindend gering⁴⁵.

Darüber hinaus produzierten die kirchlichen Missionsgesellschaften und -orden in den 20er- und 30er-Jahren zahlreiche sogenannte Missionsfilme – größtenteils im Ausland. Sie waren damit Vorreiter kirchlicher Filmarbeit, da sie bereits produzierten und vorgeführten, während die Amtskirche noch grundsätzlich diskutierte, ob sie der Kinematografie überhaupt Tür und Tor öffnen sollte⁴⁶. Auch wenn die Missionsfilme häufig nur in kleinsten Kreisen, an Universitäten, Schulen oder in Gemeinden gezeigt wurden, ist ihr Einfluss auf die Vermittlung kultureller Werte innerhalb des Milieus nicht zu unterschätzen⁴⁷. Inhaltlich wiesen sie ein breites Spektrum auf. Viele Streifen beschäftigten sich mit Bräuchen und Ritualen afrikanischer und asiatischer Gesellschaften. Der koloniale Blick war dabei prägend, und im Sinne gängiger Missionstopoi verwiesen die Produktionen zumeist auf die vermeintliche Sittenlosigkeit ihrer Protagonisten.

Einige Filme allerdings, wie etwa *Die Perle des Ostens* (1927) oder *Im Land der Morgenstille* (1927), die Erzabt Norbert Weber (1870–1956) für die Erzabtei Sankt Ottilien auf den Philippinen bzw. in Korea gedreht hatte, zeigten ein deutlich differenzierteres Verständnis anderer Kulturen⁴⁸. Dennoch, oder gerade deswegen kamen sie in vielen Gemeinden, vor allem den ländlichen, nicht gut an. Trotz der weiterhin dominanten kolonialen Perspektive setzten sie stärker auf Dokumentation und übten sich in teils ethnografischen Beobachtungen⁴⁹. Dementsprechend fanden die Uraufführungen beider Produktionen in eher wissenschaftlichem Rahmen statt, und zwar am 2. Februar bzw. am 3. Juni 1927 im Hörsaal des Münchener Völkerkundemuseums⁵⁰. Die missionarischen Szenen schnitt Weber zum Teil sogar für Vorführungen heraus und trat bei Vorträgen zu seinen Filmen eher als Ethnograf, denn als Erzabt auf⁵¹. Die Blickrichtung beider Streifen blieb jedoch im Gewohnten: Missionare waren Lehrer, Koreaner/-innen die Lernenden, deren Volksglauben markierten sie als Aberglauben. Auch die Vermarktung der Filme war ganz auf die zeitgenössischen Sehgewohnheiten ausgerichtet. Sie pries die Produktionen als Kampf gegen »die wachsende Gottlosenbe-

44 Die Zahl der Pfarrkinos stieg bis 1932 auf rund 600 an. Ebd., 98.

45 Ebd., 36f.

46 Gerlinde WAZ, »Zieht fröhlich hinaus zum heiligen Krieg«. Die Missionsfilmproduktion in Deutschland (1926–1943), in: Grüße aus Viktoria. Film-Ansichten aus der Ferne, hrsg. v. Sabine LENK, Frankfurt a. M., Basel 2002, 139–180.

47 Über die Rezeption der Missionsfilme ist noch wenig bekannt. Vgl. F. T. MEYER, Bekehrung mit der Kamera. Filme der Äußerer Mission, in: Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland (Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland 2), Bd. 2: Weimarer Republik (1918–1933), hrsg. v. Klaus KREIMEIER, Antje EHMANN u. Jeanpaul GOERGEN, Stuttgart 2005, 204–218.

48 Der Film »Im Land der Morgenstille« zählt zu den bekanntesten Produktionen. 2009 wurde er sogar als DVD-Edition aufgelegt und lief im koreanischen Fernsehen. Jihee HONG, Deutschsprachige Reiseberichte über Korea um 1900. Figurationen des Wissens über das Fremde, Baden-Baden 2020, 265. – Weber hatte einige Jahre zuvor unter gleichem Titel bereits Reiserinnerungen publiziert, die der Film zum Teil aufgriff: Norbert WEBER, Im Land der Morgenstille. Reise-Erinnerungen an Korea, Freiburg i. Br. 1915.

49 You Jae LEE, Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Korea (1894–1954), Frankfurt a. M., New York 2017, 117–131.

50 Christine EGGER, Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika (1922–1965), Köln/Weimar/Wien 2016, 280.

51 HONG, Reiseberichte (wie Anm. 48), 342.

wegung« und verwies auf »barbarische Sitten« oder »wilde Stämme«, die in den Streifen zu bestaunen seien⁵².

Mit der Enzyklika »Divini illius magistri« (1929) und Filmkongressen in Den Haag (1928) und München (1929) lösten sich allgemeine Vorbehalte innerhalb der Kirchen gegenüber dem Medium Film immer weiter auf⁵³. Davon profitierten auch die Missionsfilme. Ihre Produzenten reisten mit Filmrollen durch Städte und Dörfer, führten die Streifen vor und umrahmten sie mit einem Programm aus Predigten, Gebeten, Gesang und Orgelmusik. Film und Pastoral gingen Hand in Hand und verbanden sich mit konfessionellen Ansprüchen der Volksbildung und Unterhaltung⁵⁴.

Der Rundfunk etablierte sich etwas später als der Film. Daher versuchten die Kirchen hier, aus ihrer zunächst zögerlichen Haltung gegenüber dem Bewegtbild zu lernen und möglichst früh dieses neue Medium mitzuprägen. Dazu organisierten sich Pioniere christlicher Rundfunkarbeit wie Bernhard Marschall (1888–1963), Gründer und Leiter des Internationalen Katholischen Rundfunkbüros, in kirchlichen Gremien und produzierten früh bereits eigene Sendungen⁵⁵. Im Wesentlichen bestanden die Produktionen aus Verkündigungsformaten, Morgenfeiern und kirchlichen Nachrichten. Bei aller Modernität des Mediums blieben die Inhalte jedoch im Traditionellen verhaftet. Pfarrer und Professoren hielten missionarische Ansprachen in sonntäglichen Morgenfeiern oder entwarfen christliche Bildungssendungen. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf der vermeintlich homogenisierenden Wirkung und der Volksbildungsaufgabe des Rundfunks. Zumeist stellten Kirchenvertreter in ihren Rundfunkbeiträgen dem fortschreitenden gesellschaftlichen Wandel eine nicht genauer spezifizierte Volksreligion als Kontrapunkt und Heilmittel gegenüber⁵⁶. Zudem gründeten einzelne Diözesen Ausschüsse zur »Überwachung der Radio-Darbietungen«, um eine »größere Vereinheitlichung und Gleichmäßigkeit« zu erzielen⁵⁷. Das aus den Umgangsweisen mit anderen Medien bekannte Kontrollmuster griff also auch beim Radio⁵⁸.

Gegner christlicher Rundfunkarbeit gab es zuhauf. Ihnen missfielen nicht Kontrolle und Überwachung, sondern die kirchlichen Sendungen. Teils entstammten die Kritiker nationalistisch-antisemitischen Kreisen und sahen im Einzug der Religion in den Rundfunk einen verwerflichen Individualismus und eine fehlgeleitete Verweltlichung des Heiligen⁵⁹. Sie engagierten sich vor allem in den Diskussionen darüber, ob überhaupt

52 Zit. nach MEYER, *Bekehrung* (wie Anm. 47), 213.

53 KÜCHLER, *Der Heilige Stuhl* (wie Anm. 42).

54 MEYER, *Bekehrung* (wie Anm. 47), 214f.

55 Hans-Ulrich WAGNER: »Mittler zwischen Kirche und Rundfunk«. *Der Kirchenfunk*, in: *Die Geschichte des Nordwestdeutschen Rundfunks*, Bd. 2, hrsg. v. DEMS., Hamburg 2008, 182–195.

56 Siehe dazu etwa die von der Bayerischen Bischofskonferenz 1927 verabschiedeten »Leitsätze über Rundfunk«, in: *Historisches Archiv des Westdeutschen Rundfunks*, Köln (HA WDR), Sign. 9916. Die homogenisierende Wirkung des Rundfunks blieb jedoch eine Fehleinschätzung, denn die Wahlmöglichkeiten des Hörers und das individuelle Rezeptionsverhalten wirkten sich genau gegenteilig aus. Vgl. dazu SCHIEDER, *Religion* (wie Anm. 41), 114–129.

57 Brief Adolph Kardinal Bertrams an die Fuldaer Bischofskonferenz, vom 12.3.1928, in: HA WDR, Sign. 9916.

58 Protestantische Rundfunkpioniere setzten ebenfalls auf »Kontrolle durch Mitarbeit«. Siehe dazu: Rolf SCHIEDER, *Protestantische Mentalitäten im Radio-Diskurs der Jahre 1923 bis 1939*, in: *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, hrsg. v. Manfred GAILUS u. Hartmut LEHMANN, Göttingen 2005, 149–162.

59 Wilhelm STAPEL, *Das Rundfunkchristentum*, in: *Deutsches Volkstum* 33 (1931), 529–537.

am Sonntagmorgen ein Radioprogramm gesendet werden dürfe⁶⁰. Rundfunksendungen, seien sie religiös oder unterhaltend, so hieß es, beeinträchtigten die Bereitschaft zum Gottesdienstbesuch. Der Rundfunk dürfe keinesfalls als Ersatz für den Kirchgang in Frage kommen. Radio-Zeitschriften griffen diese Zwistigkeiten satirisch auf und provozierten die Kirchen mit Karikaturen, die den deutschen Michel beim Hören der Frühmesse im Bett zeigten (Abb. 2).



Abb. 2: »Rundfunk im Bett«, in: Der Deutsche Rundfunk 23 (1924), S. 1253.

Die »Schlafmützigkeit« des »Rundfunk-Kirchenbesuchers« entweihete die traditionelle Form des Gottesdienstes, bespöttelte die Programmrundschau *Der Deutsche Rundfunk* 1924 eine Schreckensvision christlicher Rundfunkkritiker. Bilder wie diese deuteten an, was das Lager der Radiogegner befürchtete: Jegliche Sakralität kirchlicher Riten drohte durch ihre Rundfunkübertragung verloren zu gehen. Eine »Profanierung des Wortes Gottes« durch den Rundfunk, so die Kritiker, galt es um jeden Preis zu »verhüten«⁶¹. Daher einigten sich die Programmverantwortlichen schnell darauf, in christlichen Rundfunk-Morgenfeiern Kirchenmusik zwar zu erlauben, Predigten allerdings zu untersagen. In diesem Sinne schrieb der katholische Rundfunkbeauftragte Marschall 1927 an das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln, er sei »bestrebt, dem Programm der Morgenfeier jede gottesdienstliche Art zu nehmen. Deshalb nennen wir den Vortrag ausdrücklich Referat und weisen den Redner an, nur nicht im entferntesten in eine Predigt zu kommen.«⁶²

60 Vgl. Ansgar DILLER, »Außerdem ruht der Rundfunk nach der Morgenfeier...«, in: epd/Kirche und Rundfunk, Nr. 20 vom 13.3.1976, 5f.

61 Zit. aus einem Schreiben des Erzbischöflichen Generalvikariats an das Generalvikariat in Münster, vom 22.12.1925, in: HA WDR, Sign. 9916.

62 Brief von Bernhard Marschall an das Erzbischöfliche General-Vikariat Köln, vom 29.3.1927, in: HA WDR, Sign. 9916.

Ungeachtet dieser Debatten blieb der Kirchenfunk reines Zielgruppenprogramm, das wie der Land-, Frauen-, Schul- oder Arbeiterfunk fast ausschließlich die eigene Klientel ansprach. Im Programm der Westdeutschen Rundfunk A. G. (WERAG) sendeten die Kirchen beispielsweise in den Jahren 1928–1932 insgesamt etwa 30 katholische und 22 evangelische Morgenfeiern pro Jahr⁶³. Hinzu kamen die regelmäßigen kirchlichen Nachrichten und andere kleinere Beiträge. Damit gehörten die kirchlichen Sendungen zwar mit einem Anteil von 1,5 bis 2 % des gesamten Sendevolumens noch zu den quantitativ stärksten Zielgruppenprogrammen. Im Vergleich zur leichten Unterhaltung (30–35 %) oder zum Zeitfunk, der Meldungen, Sport und Aktuelles brachte (11–15 %), war der Anteil am Gesamtprogramm jedoch verschwindend gering⁶⁴.

Dennoch bleibt festzuhalten: Infolge des medialen Wandels seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert hatte sich die Gestalt der Religion einem Transformationsprozess unterzogen. Bis zum Ende der Weimarer Republik hatten die Massenmedien dem Religionen einen Öffentlichkeitscharakter verliehen, der die Erfahrbarkeit von Religion im vermeintlichen »Zeitalter der Säkularisierung« entgrenzte⁶⁵. Presse, Film und Rundfunk rückten in die Rolle eines Vermittlers religiöser Inhalte und wurden im übertragenen Sinne zu einem Markt der Religionen. Obwohl die kirchlichen Rundfunkpioniere genau dies vermeiden wollten, rückte vor allem das Radio die Religion stärker in den Konsum- und Unterhaltungsbereich. Sie wurde ein- bzw. abschaltbar und stand in direkter Konkurrenz zur Unterhaltung, die nur einen Knopfdruck weit entfernt war.

3. Die Verdrängung der Religion aus der Medienöffentlichkeit

Im Nationalsozialismus ging die gewachsene Vielfalt des Verhältnisses von Kirche und Medien sukzessive zurück. Grob lassen sich drei Perioden voneinander abgrenzen⁶⁶: Bis etwa 1935 konnten die Kirchen in einer ersten Phase ihre Presse-, Film- und Rundfunkarbeit mit Einschränkungen und Selbstanpassungen fortsetzen. Sie zentralisierten die konfessionelle Presse und banden sie stärker an sich. Markantester Ausdruck dieser Veränderungen, die häufig als »Verkirchlichung der Medienarbeit« beschrieben werden, war sicherlich die auf das Reichskonkordat 1933 zurückgehende sogenannte Ein-Blatt-Politik, also ein Bistumsblatt pro Bistum, für das jeweils der Bischof verantwortlich zeichnete⁶⁷. Bis Kriegsbeginn folgten in einer zweiten Phase Jahre verschärfter Unterdrückung und Überwachung der Kirchenmedien. Begleitet waren diese Repressionen von antikirchlichen Kampagnen, die 1936/37 ihren Höhepunkt in den Sittlichkeitsprozessen gegen katholische Ordensangehörige und Priester fanden. Im Forum der medialen Öffentlichkeit, so die Hoffnung des Regimes, sollten diese Schauprozesse ihre volle Wirkung entfalten. Aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive liegt jedoch die Vermutung nahe, dass die

63 Wolf BIERBACH, *Rundfunk zwischen Kommerz und Politik. Der Westdeutsche Rundfunk in der Weimarer Zeit*, Bd. 1: Darstellungsteil, Frankfurt a. M. u. a. 1986, 322.

64 Renate SCHUMACHER, *Programmstruktur und Tagesablauf der Hörer*, in: *Programmgeschichte des Hörfunks in der Weimarer Republik*, Bd. 1, hrsg. v. Joachim-Felix LEONHARD, München 1997, 353–420, hier: 383.

65 Vgl. zum Begriff »Zeitalter der Säkularisierung« Lucian HÖLSCHER, *Kirche im Zeitalter der Säkularisierung*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, Sonderheft, 2008, 5–11.

66 Die folgende Periodisierung nach BÖSCH, *Medien* (wie Anm. 14), 298.

67 Manfred HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit*, Hildesheim 1975.

oftmals fragwürdig wirkenden Berichterstattungen die Glaubwürdigkeit der NS-Presse eher unterminierten. Denn dort, wo Zeitungsleser die Möglichkeit hatten, Meldungen aus eigener Kenntnis, bei Ortsgeistlichen, über Hirtenbriefe oder in den Gemeinden zu überprüfen, führte der mediale Feldzug eher dazu, dass sich Laien mit dem Klerus solidarisierten, als dass die angeblichen Delikte zu öffentlicher Empörung animierten⁶⁸.

Mit Kriegsbeginn häuften sich in einer dritten Phase die Schließungen kirchlicher Medienhäuser. Vom Rundfunk waren die Kirchen fortan gänzlich ausgeschlossen. Ohnehin waren Intendanten, die den Nationalsozialisten besonders nahestanden, schon 1935 dazu übergegangen, „Predigtthemen und Predigtentwürfe vorzuschreiben“⁶⁹. Auch der kirchliche Spielfilm war bereits vor Kriegsbeginn fast vollständig von der Bildfläche verschwunden⁷⁰. Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang jedoch die Arbeit am kirchlichen Dokumentarfilm, die mit Themen der Jugend- und Sozialarbeit, der »Heidenmission« sowie dem katholischen Ordensleben bis zum Zweiten Weltkrieg durchaus produktiv blieb⁷¹. Es waren nicht direkt die Landeskirchen oder Bistümer, die die Filme verantworteten, sondern eher ihnen angegliederte Organisationen wie die Innere Mission, die Caritas, konfessionelle Jugendverbände oder auch Privatpersonen. So produzierten etwa der Franziskanerorden sowie die Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft (MIVA) bis etwa 1938 mehrere Filme über die Missionsarbeit im Ausland⁷². Filme wie *MIVA. Deutsche Pioniere in der Südsee* (1935) oder *Aus der China-Mission der deutschen Franziskaner* (1934) changierten zwischen der Vorstellung christlicher Mission mit all ihren Gefahren und Abenteuern einerseits und Versuchen, einem Verbot des eigenen Engagements zu entgehen andererseits. So näherten sich die meisten Filme der Regimelinie an, verwiesen etwa darauf, wie sich deutsche Bräuche im Ausland verbreiteten oder hoben ausführlich deutsche koloniale Interessen hervor⁷³.

Am Gesamtbild änderte dies jedoch wenig. Das Christentum war aus Presse, Rundfunk und Film weitgehend herausgedrängt. Im Bereich der Religion waren in den Massenmedien hauptsächlich Formen einer neueren Säkularreligion präsent, die vor allem der nicht-fiktionale Film vermitteln sollte. Dazu behandelten regimetreue Produzenten überwiegend mythisch-germanische Geschichtsbilder, okkulte Theorien und Auserwähltheitsphantasien. Der knapp zehnminütige Tonfilm *Wintersonnenwende* (1936), der hauptsächlich im Beiprogramm der deutschen Kinos lief, inszenierte beispielsweise Sonnenwendfeiern und Feuerrituale als Zeremonien religiöser Sinnstiftung. Katholische Bräuche wie die Fronleichnamsprozession dienten dabei als Vorbild. Dies vermengten die Filmemacher mit mythischen Herleitungen und vermeintlichem Geheimwissen, das

68 Hans G. HÖCKERTS, Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37. Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf, Mainz 1971, 167.

69 Brief Heinrich Glasmeiers an die Gauleitung Koblenz, vom 3.8.1935, in: HA WDR, Sign. 9917.

70 Heiner SCHMITT, Kirche und Film. Kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945, Boppard a. Rh. 1979, 151–162.

71 In den Jahren 1933–1939 legten evangelische Filmproduzenten 77, katholische Filmemacher 100 Filme der Zensur vor. Johannes HORSTMANN, Exkurs: Im Zeichen des Kreuzes. Kirchen, Film & Kino, in: Geschichte des dokumentarischen Films in Deutschland. Bd. 3: »Drittes Reich« (1933–1945), hrsg. v. Peter ZIMMERMANN u. Kay HOFFMANN, Stuttgart 2005, 496–504, hier: 499 u. 502.

72 Heiner SCHMITT, Kirchliche Filmproduktion zur Missionstätigkeit der Kirchen bis 1945, in: Mission in filmischen Dokumenten. Kirchliche Filmproduktion zur deutschen Missionstätigkeit bis 1945. hrsg. v. Johannes HORSTMANN, Loseblattsammlung, Schwerte 1986, 1–10.

73 F.T. MEYER, »Endsieg für den Samariter«. Missionsfilme der evangelischen und katholischen Kirche, in: ZIMMERMANN/HOFFMANN, Geschichte (wie Anm. 71), 414–420.

mithilfe archäologischer Forschungen und durch neue Quellen über vergangene Hochkulturen zutage gefördert worden sei, so etwa die Argumentation in *Germanen gegen Pharaonen* (1939) oder *Deutsche Vergangenheit wird lebendig* (1936)⁷⁴.

Die zeitgenössische Bedeutung dieser Produktionen lässt sich empirisch nur schwer einschätzen. Vergleiche mit ritualisierten Veranstaltungen, Jugend- und Lebensfeiern, die nur selten große Gruppen anziehen konnten, legen jedoch den Schluss nahe, dass sie kaum die erwünschten Effekte erzielten. Gleichwohl ist festzuhalten, dass nationalsozialistische Film-Dokumentationen ein breites Publikum erreichten und mithilfe moderner Film- und Tricktechniken an zeitgenössische Sehgewohnheiten – etwa an Kultur- und Naturfilme der 20er-Jahre – anzuknüpfen vermochten⁷⁵. Sie sind daher vor allem wichtige Quellen für die Wahrnehmung und bewusste Umdeutung zeitgenössischer Religionsformen im Nationalsozialismus. Sie verdeutlichen den Versuch, Filme als staatliche Vermittlungsinstanz neuer religiöser Ideen zu etablieren.

4. Vom Aufschwung zur Kritik

Die Verbindung, die sich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in den Beziehungen zwischen Religion, Kirche und Medien gebildet und die das NS-Regime zerschlagen hatte, lebte nach 1945 wieder auf. Zunächst intensivierte sie sich sogar. Wir können feststellen, dass sich die Repressionen und Verbote der Nationalsozialisten ins Gegenteil verkehrten und die Kirchen unter den veränderten politischen Vorzeichen bevorteilten⁷⁶. Die Nachkriegszeit der Bundesrepublik war eine Phase der Expansion kirchlich-medialer Kommunikation, und zwar in zweierlei Hinsicht: *Erstens* konnten die Kirchen ihr eigenes Medienangebot neu auf- und ausbauen. Das betraf zunächst die konfessionelle Presse, die im Gegensatz zur traditionellen Parteipresse regelrecht aufblühte, zum Teil sogar deren Platz einnahm⁷⁷. Die Kirchenleitungen sicherten sich dabei großen Einfluss auf die einzelnen Blätter und knüpften damit eher an die Frühphase des Nationalsozialismus als an die weiter zurückliegenden Traditionen an.

Im Rundfunk profitierten die Kirchen von medienpolitischen Reformen der Alliierten, die in den Westzonen ein öffentlich-rechtliches Modell installierten. In den Aufsichtsgremien erhielten Kirchenvertreter, konfessionell paritätisch, einen festen Platz, was ihnen auch einen gewissen Einfluss auf die weltlichen Sendungen sicherte. In den einzelnen Sendern bekamen sie ihre eigene Sendezeit, Kirchenfunkredaktionen und prominente Programmplätze, wie etwa den Samstagabend für das Wort zum Sonntag⁷⁸.

74 Kerstin D. STUTTERHEIM, *Okkulte Weltvorstellungen im Hintergrund dokumentarischer Filme des »Dritten Reiches«*, Berlin 2000, 187–201.

75 Vgl. Peter ZIMMERMANN, *Die Debatte über einen neuen deutschen Dokumentarfilmstil*, in: ZIMMERMANN/HOFFMANN, *Geschichte* (wie Anm. 71), 568–574.

76 GROSSBÖLTING, *Himmel* (wie Anm. 6), 22–26.

77 Zu denken ist hier vor allem an Blätter wie »Christ und Welt«, den »Rheinischen Merkur« oder das »Sonntagsblatt«. Vgl. Klaus GROSSE KRACHT, »Schmissiges Christentum«. *Die Wochenzeitung Christ und Welt in der Nachkriegszeit (1948–1958)*, in: *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)*, hrsg. v. Michael GRUNEWALD u. Uwe PUSCHNER, Bern 2008, 505–531.

78 HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 47–53.

In der Filmpolitik bauten sie ebenfalls ihren Einfluss aus⁷⁹. Die Beteiligung an der Freiwilligen Selbstkontrolle Film (FSK) erlaubte es ihnen, ihre Medienwächter-Rolle aus den 20er-Jahren wieder aufzunehmen und sie weiterzuentwickeln. Mitgliederstarke Organisationen wie die Katholische Filmliga oder die Evangelische Filmgilde, genauso wie eigens aufgelegte Programm- und Filmzeitschriften wie *Kirche und Fernsehen* (evangelisch), *Gong* (katholisch) oder *Film-Dienst* (katholisch) stärkten den kirchlichen Kontrollanspruch auf den Medienkonsum vieler Christen⁸⁰. Einzig die kirchliche Filmarbeit konnte mit diesem hohen Expansionstempo nicht ganz mithalten. In der Kinolandschaft der Nachkriegszeit spielten Produktionen aus kirchlicher Trägerschaft nur eine untergeordnete Rolle⁸¹.

Zweitens lässt sich der expansive Einfluss von Kirche und Religion auf die Medienöffentlichkeit an deren Präsenz in den weltlichen Medien erkennen. Auffällig ist, dass die Kirchen nicht nur aus Anlass politischer Debatten oder aufgrund großer Events wie etwa der Krönungsmesse Johannes XXIII. (1958–1963) oder dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ins Blickfeld rückten. Auch der christliche Glaube spielte eine bedeutende Rolle. Besonders eindrücklich ist in diesem Zusammenhang, dass vor allem die auflagenstarken Illustrierten, die sich mit unterhaltenden Storys wöchentlich an ein breites Publikum wandten, in den 50er-Jahren regelmäßig Reportagen zu Religionsthemen veröffentlichten. Diese handelten zumeist von christlichen Glaubensfundamenten und bereiteten bekannte Bibelgeschichten vor dem Hintergrund moderner archäologischer Forschungen auf. Damit bauten sie eine Brücke zwischen Moderne und Religion und unterstützten die Öffnung der Kirche zur Welt. Zugleich bedienten die Medien damit gleichsam therapeutisch das in den 50er-Jahren stark ausgeprägte Sicherheitsbedürfnis, indem sie christliche Frömmigkeit und Heilswahrheiten wissenschaftlich beglaubigten⁸². Selbst in populären Filmen waren sie auffallend häufig präsent, meist personifiziert durch Geistliche, die durch ihr gutmütiges und zugleich souveränes, stets moralisch überlegenes Auftreten zu Helden der Kinolandschaft wurden⁸³.

Die häufig beschriebene und mittlerweile auch differenzierte Revitalisierung der Religion in der Nachkriegszeit ist vor diesem Hintergrund vor allem als Medienphänomen zu sehen⁸⁴. Oder anders formuliert: Die hervorstechende Präsenz der Kirchen in den Medien, ihr Einfluss auf Medienpolitik und -strukturen bestimmen noch bis heute unser Bild einer christlich geprägten Nachkriegszeit, ein Eindruck, der sich häufig in der Rede vom ›Kirchenboom‹, von der ›Rückkehr zum Religiösen‹ oder vom ›Glaubensrevival‹ wiederfindet⁸⁵. Dass die Kirchen vielen als moralische Instanz mit großem gesellschaftlichen

79 Christian KUCHLER, *Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965)*, Paderborn 2006.

80 Jürgen KNIEP, Von den »unblutigen Märtyrern unserer Zeit«. Die Kirchen und die Filmzensur in Westdeutschland zwischen der Nachkriegszeit und den siebziger Jahren, in: *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformation kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Lucian HÖLSCHER, Göttingen 2009, 115–143.

81 Christian KUCHLER, Zwischen Rechristianisierung und säkularer Medienwelt. Die katholische Filmarbeit in Westdeutschland nach 1945, in: *Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit*, hrsg. v. Andreas HOLZEM u. Christoph HOLZAPFEL, Stuttgart 2005, 109–136.

82 HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 77–102.

83 Benjamin STÄDTER, *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980*, Frankfurt a. M. 2011, 97.

84 Vgl. GROSSBÖLTING, *Himmel* (wie Anm. 6), 22–26.

85 Vgl. Friedrich W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

Einfluss galten, war sicherlich auch ihrer prominenten Stellung im Mediensystem, insbesondere im öffentlich-rechtlichen, geschuldet, in dem sie Schlüsselpositionen besetzten.

In den 60er-Jahren nahm die öffentliche Präsenz von Kirche und Religion noch einmal zu. Diese Entwicklung korrelierte jedoch mit einem breiten gesellschaftlichen und medialen Wandel, der wiederum auch innerkirchliche Veränderungen anstieß. Es lässt sich sogar mit guten Gründen argumentieren, dass die christlichen Religionsgemeinschaften mit ihrer exponierten Stellung in der Öffentlichkeit im Zentrum dieses Medienwandels standen. In den 50er-Jahren blieben Zerfallserscheinungen innerhalb der kirchlichen Milieus, die sich in den Statistiken bereits deutlich zeigten, noch weitgehend im Verborgenen. Mit Beginn der 60er-Jahre wandte sich jedoch das Blatt. Der zuvor noch akzeptierte autoritäre Umgang mit den Medien geriet in die Kritik. Öffentlich diskutierte Polit-Skandale häuften sich. Pläne, einen eigenen Staatssender durchzudrücken, scheiterten. Auch die Filmzensur ging zurück⁸⁶. Vor diesem veränderten medienpolitischen Hintergrund rückten Journalisten nun auch die Erosion der Kirchenbindung ins Rampenlicht. So waren vor allem die Kirchen, die das neue Selbstvertrauen einer jungen Journalistengeneration zu spüren bekamen. Viele arbeiteten sich regelrecht an ihnen ab, und der Erfolg, bescheinigt durch Auflagenzahlen und Einschaltquoten, schien ihnen recht zu geben⁸⁷.

Kritische Kirchenstorys, ob zum Thema Kirchensteuer, zur Enzyklika *Humanae Vitae* oder zur Demokratisierung der Konfessionen, prominent auf den Titelseiten der Nachrichtenmagazine und Illustrierten in Szene gesetzt, verkauften sich besonders gut⁸⁸. Zudem nutzten Redakteure die moralische Fallhöhe der Kirchen, die weite Teile der Medienlandschaft zuvor selbst aufgebaut hatten, um sie in der breiten Öffentlichkeit zu skandalisieren. Das Verhalten prominenter Kirchenvertreter im Nationalsozialismus war dabei die Hauptangriffsfläche⁸⁹. Laienvertreter wurden genauso wie einzelne Bischöfe oder der Vatikan zur Zielscheibe. Bemerkenswert daran ist, dass die Kritik eben nicht nur aus den weltlichen Medien kam. Auch Kirchenfunkredaktionen der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten preschten vor, wie etwa 1963, als Kirchenredakteure des WDR das Fehlverhalten Karl Fürst zu Löwensteins (1904–1990), von 1948 bis 1967 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, während des NS anprangerten⁹⁰.

Wie schon in den Jahrzehnten zuvor war es aber nicht nur die Kirchenhierarchie, die Journalisten zum Thema machten. Auch den persönlichen Glauben rückten sie ins Rampenlicht⁹¹. Dabei konstruierten Zeitschriften wie *Spiegel* oder *Stern*, Jugendmagazine wie *Twen* und Fernsehreports wie *Panorama* oder *Monitor* zunächst das Bild eines christlichen Heilsfundaments, das sie aus einem reichlich naiven Wunderglauben zusammensetzten, also etwa dem Glauben an die unbefleckte Empfängnis, an Himmel, Hölle und Fegefeuer, an Gott als den Schöpfer und Dreieinigen, an den Teufel, der Sünder im Feuer röstet usw. Im gleichen Atemzug folgte die Diagnose, dass genau diese angeblich elementaren Heilswahrheiten keine Überzeugungskraft mehr hätten und nur noch von

86 Christina VON HODENBERG, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit 1945–1973*, Göttingen 2006.

87 STÄDTER, *Blicke* (wie Anm. 83), 164–171; HANNIG, *Religion* (wie Anm. 20), 163–176.

88 Siehe dazu etwa die Beiträge in: *Liebe und tu, was du willst? Die »Pillenenzyklika« Humanae Vitae von 1968 und ihre Folgen*, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Birgit ASCHMANN, Paderborn 2021.

89 Mark RUFF, *The Battle for the Catholic Past in Germany (1945–1980)*, Cambridge 2017.

90 Nicolai HANNIG, *Die Affäre Waltermann. Formen der Skandalisierung im Kirchenfunk*, in: *Rundfunk und Geschichte* 34 (2008), 5–17.

91 Judith STANDER-DULISCH, *Glaubenskrisen. Neue Religionen und der Papst. Religion in »Stern« und »Spiegel« von 1960 bis 2014*, Bielefeld 2019, 209–248.

einer Minderheit geglaubt würden⁹². Unterfüttert waren diese Befunde mit demoskopischen Umfragen, die Medienhäuser selbst in Auftrag gegeben hatten und in extenso in ihren Reportagen ausbreiteten. Das kirchliche Leben sei von einem Taufscheinchristentum geprägt, so die abschließende Diagnose, dessen überwiegender Teil nur noch Mitglied einer Religionsgemeinschaft sei, weil er sich nicht dazu durchringen könne, aus der Kirche auszutreten⁹³.

Der modernen, progressiven Reformtheologie erteilte ein Großteil der Journalisten ebenfalls eine Abfuhr. Wer politisch agieren wolle, solle das außerhalb der Kirchen tun. Kirche sei dafür da, den Kontakt zum Transzendenten herzustellen. Gott sei Bewahrer und Erlöser und sollte sich nicht im Diesseits verlieren⁹⁴. Anhand solcher Positionen zeigte sich eine nicht immer konsistente Argumentationslinie, hatte man den Glauben an das Numinose zuvor doch ebenfalls scharf kritisiert. Zugleich offenbarte sich ein recht traditioneller Kirchenbegriff, mit dem selbst ansonsten so gegensätzliche Medienakteure wie Rudolf Augstein (1923–2002) und Axel Springer (1912–1985) gemeinsam gegen die Verzweigung christlicher Mythen anschieben⁹⁵.

Dieser kirchenkritische Journalismus war sicherlich nicht allgegenwärtig, aber er dominierte doch den populären Mainstream⁹⁶. Allerdings sollte er nicht darüber hinwegtäuschen, dass es den Kirchen gelang, ihrer proklamierten Öffnung zur Welt Taten folgen zu lassen. Das zeigte sich zuvorderst in ihrer Medienpolitik. *Kontraste*, eine »Illustrierte für junge Erwachsene« rief die katholische Kirche 1960 als Pendant zum erfolgreichen Jugendmagazin *Twen* ins Leben. Die Erstausgabe verkaufte sich beachtliche 100.000 Mal⁹⁷. Bekannte Fotografen und Illustratoren, die zuvor für *Twen* gearbeitet hatten, konnten die Herausgeber auch für das neue katholische Magazin gewinnen. Inhaltlich gab sich das Blatt ebenfalls offen, brachte Themen wie »Liebe, Flirt, Sex« ins Heft. »Moraltheologische Erwägungen«, so die verantwortlichen Redakteure, hätten zurückzutreten⁹⁸. Mit etwa 15 Millionen DM förderte die katholische Kirche 1968 zudem die reformfreundige Wochenzeitung *Publik*, die junge Redakteure vor allem als Ausdruck des konziliaren

92 Diesen Trend erkannten schon zeitgenössische Theologen, vgl. Thomas SARTORY, Kirchenkritik auf eigene Faust. Theologie in deutschen Zeitungen und Magazinen, in: Präsenz II. Kritisches Jahrbuch, Katholische Kirche 1970, hrsg. v. DEMS., München 1971, 261–272.

93 Benjamin ZIEMANN, Öffentlichkeit in der Kirche. Medien und Partizipation in der katholischen Kirche der Bundesrepublik 1965–1972, in: Medialisierung und Demokratie im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Norbert FREI, Göttingen 2006, 179–206; Nicolai HANNIG: »Wie hältst du's mit der Religion?« Medien, Meinungsumfragen und die öffentliche Individualisierung des Glaubens, in: Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG, Essen 2011, 171–185.

94 So etwa bei Rudolf AUGSTEIN, Das große Schisma, in: Der Spiegel 18/1969.

95 Nicolai HANNIG: Axel Springer, Rudolf Augstein und die mediale Politisierung der Religion, in: Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, hrsg. v. Klaus FITSCHEN u. a., Göttingen 2010, 198–220.

96 Vgl. Pascal EITLER, Wissenschaftliche Ressourcen religiösen Wissens. Informationshoheiten und Politisierungsfelder in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 291–310.

97 Allerdings schwankten die Auflagenzahlen der ersten Hefte mit 26.000 bis 97.000 stark. Auflagenzahlen finden sich in: Felix RAABE, Aktennotiz zur Kenntnisnahme an die Mitglieder der Bundesführung, 29.5.1962, in: Archiv des Jugendhaus Düsseldorf e. V. (AdjD), Bestand »Kontraste«, Sign. A538/16.

98 Aktennotiz, Betr.: kontraste 5, Liebe, Flirt, Sex, Erscheinungsdatum: 1. März 1962, in: AdjD, Best. »Kontraste«, Sign. A538/16.

aggiornamento verstanden wissen wollten. Das Blatt schrieb allerdings schnell rote Zahlen und zerrieb sich bereits 1971 in der bischöflichen Hierarchie⁹⁹.

Gleichwohl lässt sich eine Strategie erkennen: Die kirchlichen Medien setzten verstärkt auf Dialog und bezogen selbst bei kontroversen Fragen auffallend häufig einen liberalen Standpunkt¹⁰⁰. Allmählich gaben sie ihr selbsterklärtes Wächteramt innerhalb des Mediensystems auf. Immer seltener wiesen sie ihr Publikum an, was und wie zu lesen, hören und schauen war. Dafür verantwortlich waren nicht zuletzt Signale aus dem Vatikan, die aus der Enzyklika »Miranda Prorsus« (1957) und dem Dekret »Inter Mirifica« des Zweiten Vaticanums hervorgingen¹⁰¹.

Diese Impulse erfassten in den 70er-Jahren schließlich auch die Fernsehgottesdienste. Lange Zeit waren sie ganz gezielt auf besondere Feiertage und die theologisch unbedenkliche Ausstrahlung von Vespern beschränkt, um nicht zum Konkurrenzprodukt gegenüber den sonntäglichen Veranstaltungen in den Kirchen zu werden. 1977 brach man jedoch mit diesen Prämissen. Und so begannen zunächst die Katholiken, wenig später die Protestanten, mit regelmäßigen Sonntagsgottesdiensten im Fernsehen, die in den 80er-Jahren sogar verhältnismäßig hohe Einschaltquoten bekamen¹⁰².

Die forcierte Anpassung an die weltliche Medienlandschaft hatte jedoch ihren Preis. Das zeigte sich insbesondere in Film und Fernsehen. Die meisten Filme kirchlicher Produktionsgesellschaften wie Eikon (evangelisch) oder Tellux (katholisch) reduzierten den christlichen Mythos bis hin zur Selbstsäkularisierung. Stattdessen setzte sich ein gewisser Moralismus durch, der die Kirchen auf ihre Rolle als sozialer Problemlöser reduzierte¹⁰³. Der kirchliche Hintergrund vieler Spiel- und Familiensehserien sei gar nicht mehr zu erkennen, hieß es in den 70er-Jahren von Seiten der TV-Kritik, was sogar in den Vorwurf mündete, die Kirchen und Sendeanstalten wie das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF) verschleierte ganz bewusst die Herkunft ihrer Programme. Gänzlich abwegig waren diese Unterstellungen nicht, ging es den Produzenten doch in erster Linie um soziales, nicht unbedingt religiöses Engagement¹⁰⁴.

Der Trend zur Selbstsäkularisierung und eine stärkere Einpassung in die Logik der modernen Mediengesellschaft griffen ineinander. Denn schnell mussten auch die kirchlichen Produzenten die Macht der Quote erkennen. Zu viel Spiritualität und Frömmelei, so die Annahme, vergraulen eher ein breites Publikum, als dass sie es anzogen. Und so setzte sich der Rückzug religiöser Inhalte weiter fort. Mit der Veröffentlichung der dystopisch-christlichen ZDF-Spielserie *Tribunal 82* (1972) schlug das Pendel schließlich um. Das Format versuchte, auf die Verantwortung der Industrienation für Armut, Hunger und Ausbeutung in den sogenannten Entwicklungsländern aufmerksam zu machen. Aus dem konservativen Spektrum kam Kritik an einer vermeintlich einseitigen linken Politisierung des Formats, weshalb der Sender die letzten Folgen mit einem Untertitel

99 Florian BOCK, Der Fall »Publik«. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968, Paderborn 2015.

100 Sven-Daniel GETTYS, Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten. Publizistische Kursbestimmungen im 20. Jahrhundert, in: DAMBERG, Soziale Strukturen (wie Anm. 93), 137–154.

101 Matthias VON GERSDORFF, Der Einfluß von Film und Fernsehen auf den Menschen. Die Lehre der Päpste von Pius XI. bis Johannes Paul II., Frankfurt a. M. 1997.

102 Ronald FUNKE, Bilder des Glaubens. Das Fernsehen und der Wandel des Religiösen in der Bonner Republik, Göttingen 2020, 35–76.

103 Theologen der Gegenwart wie Günter THOMAS sehen darin noch heute die Hauptursache für die Krise des christlichen Glaubens. Vgl. Günter THOMAS, Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig 2020.

104 FUNKE, Bilder (wie Anm. 102), 355.

ausstrahlte, der auf die kirchliche Provenienz der Produktion hinwies. Ähnliche Vorwürfe zogen eine Sendung der evangelischen Theologin Dorothee Sölle (1929–2003) und andere Produktionen der ARD auf sich¹⁰⁵. Hier setzte sich im TV-Bereich fort, was schon in den allgemeinen Mediendebatten seit dem Ende der 60er-Jahre begonnen hatte: eine massive Frontstellung vieler einflussreicher Medienverantwortlicher gegen eine (links-) politisierende Theologie¹⁰⁶.

5. Ausblick

Im Zulauf auf die Gegenwart scheint sich im Verhältnis Medien, Kirche und Religion eine gewisse Dominanz zweier Trends abzuzeichnen, die auch die weiterhin durchaus produktive kirchliche Film- und Rundfunkarbeit überwölben: *Erstens* nimmt die Inszenierung kirchlicher Events als weltumspannende Medienereignisse zu. Dazu zählen vor allem die eingangs angesprochenen Papstwahlen und Weltjugendtage¹⁰⁷. *Zweitens* forcieren Journalisten und Filmproduzenten eine teils scharfe öffentliche Skandalisierung, die vor allem mit Blick auf die katholische Kirche eine kompensatorische Funktion übernimmt. Medien versuchen vermeintliche Defizite im Konflikt- und Krisenmanagement der Amtskirche auszugleichen, indem sie auf intransparente Aufarbeitung und Fehlinformationen verweisen¹⁰⁸.

Zu den prägnantesten Beispielen zählen hier einerseits die Missbrauchsfälle innerhalb der Kirchen, die über mehrere Jahre wiederkehrende Medienskandale auslösten und durch prominente Filmproduktionen wie etwa dem Hollywood-Drama *Spotlight* (2015) ihren Weg auf die große Kinoleinwand fanden¹⁰⁹. Andererseits sind singuläre Fälle zu nennen, wie etwa 2013 der Skandal um den Limburger Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst. Medien deckten den über 30 Millionen Euro teuren Umbau seiner Bischofsresidenz auf. Mehr als 15.000 Presseartikel erschienen zum Thema. Hinzu kamen zahlreiche Nachrichtensendungen, die den Limburger Bischof in großer Mehrheit scharf kritisierten¹¹⁰. Dies lag nicht unbedingt an einer per se kirchenfeindlichen Einstellung der Medien, wie Teile der Kirchenhierarchie zwischenzeitlich argumentierten. Vielmehr aktualisierte sich hier ein bereits eingespielter Mechanismus, dessen Ausgangspunkt die moralische Fallhöhe der Kirche war. Wer für sich selbst ein »Wächteramt« reklamierte, »Normen und Tugenden« predigte, musste sich an seinen »eigenen Maßstäben messen lassen«, argumentiert Christian Klenk¹¹¹.

105 Ebd., 336–341 u. 401.

106 Vgl. Pascal EITLER, »Gott ist tot – Gott ist rot«. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt a. M. 2009.

107 Andreas HEPP / Veronika KRÖNERT: Medien, Event und Religion. Die Mediatisierung des Religiösen, Wiesbaden 2009.

108 Diese Mechanismen griffen auch bei anderen Skandalisierungen, siehe dazu: Hans M. KEPPLINGER, Die Mechanismen der Skandalisierung, Zu Guttenberg, Kachelmann, Sarrazin & Co.: Warum einige öffentlich untergehen – und andere nicht, München 2012.

109 BEHNISCH/ROSE, Missbrauch (wie Anm. 1); siehe auch: Melanie VERHOVNIK, Medienkampagne oder schlechtes Krisenmanagement? Podiumsdiskussion zur Berichterstattung über Missbrauchsfälle in der Katholischen Kirche, in: *Communicatio Socialis* 43 (2010), 317–319.

110 Barbara-Henrika ALFING, Skandalereignis oder Skandalberichterstattung? Vom Hoffnungsträger zum Sündenbock. Die Berichterstattung über den Fall Tebartz-van Elst, in: *Communicatio Socialis* 48 (2015), 449–464.

111 Christian KLENK, Medialisierter Skandal oder skandalöse Medien? Eine kritische Betrachtung der Berichterstattung im Fall Tebartz-van Elst, in: *Der »Fall« Tebartz-van Elst. Kirchenkrise unter dem Brennglas*, hrsg. v. Joachim VALENTIN, Freiburg i. Br. 2014, 25–50, hier: 44.

Von der Hand zu weisen sind diese Trends sicher nicht. Doch vor dem Hintergrund der Mediengeschichte des 20. Jahrhunderts sind sie sicherlich nicht ganz so neu, wie sie auf den ersten Blick wirken. Erinnert sei etwa an die charismatischen Auftritte des Massenpredigers Billy Graham (1918–2018) in den 50er-Jahren, die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1968 in Uppsala oder an die Reisen Papst Johannes Pauls II. (1978–2005) 1979. Sie waren ähnlich orchestriert wie jüngste Kirchen-events und wurden ebenfalls zu transnationalen Medienereignissen¹¹². Eher zeigt sich in den aktuellen Trends also die fortgesetzte Anpassung der Kirchen an die Mediengesellschaft, in diesem Fall an die medial begleitete Eventkultur.

Auch die Skandalisierung ist nicht unbedingt neu, wie ein Blick auf die Kontroversen um die NS-Vergangenheit von Kirchenvertretern in den 60er-Jahren zeigt. Die Dynamik der aktuellen Skandale, von der Enthüllung durch einzelne Medien, über öffentliche Empörung bis hin zur teils verzögerten Aufarbeitung verlief ähnlich wie in früheren Jahrzehnten¹¹³. So konzentrierten sich die Mediendebatten erstens schnell auf einzelne herausgehobene Personen und intransparente Verwaltungsstrukturen der Institution Kirche. Zweitens mischten sich Komplementärthemen in die Debatte, die den Kirchen erratische, rückständige, ignorante und übermäßig autoritäre Verhaltensweisen attestierten, also etwa Fragen der Sexualmoral, Laienmitbestimmung oder der Priesterrolle. Damit wurde die Debatte über Missbrauchsfälle schnell zu einer Projektionsfläche für eine allgemeine Kirchenkrise – wie bereits in der frühen Bundesrepublik.

Und noch eine Gemeinsamkeit lässt sich feststellen: Die Debatten der 60er-Jahre wie auch die des beginnenden 21. Jahrhunderts hatten ein so zerstörerisches Ausmaß, weil sich die Vorwürfe nicht mehr durch ein »zentrales Sinnmoment« der katholischen Kirche abwehren ließen, und zwar durch einen Verweis auf das »Handeln Geistlicher in persona christi«. Dieses beanspruche, »in der Verkündigung des Wortes Gottes zu handeln und im Sinne Christi zu wirken«, ganz gleich wie unmodern andere dies empfinden mögen, schreiben die beiden Sozialforscher Michael Behnisch und Lotte Rose im Rekurs auf Pater Klaus Mertes, Rektor des Jesuitengymnasiums Canisius-Kolleg Berlin, später Direktor des Kollegs St. Blasien¹¹⁴. Im Falle des sexuellen Missbrauchs an Kindern und Jugendlichen versage dieses Sinnmoment – gleiches gilt übrigens für die Vorwürfe der Beteiligung an Kriegsverbrechen des NS-Regimes, was der Kern vieler Skandale in den 60er-Jahren war. Dass dieses Sinnmoment versagt, bleibt also nicht unbedingt den jüngsten Debatten um Missbrauch innerhalb der Kirchen vorbehalten.

Ob das Internetzeitalter eine neue Dynamik in Gang gesetzt hat, ist noch zu klären. Fest steht sicherlich, dass die religiöse Vielfalt sichtbarer geworden ist, zumindest für diejenigen, die sie suchen. Kleineren Zirkeln und esoterischen Gruppen kommen die neuen Angebotsstrukturen des World Wide Web entgegen. Das Argument, dass die sozialen Netzwerke Hierarchien der Kommunikation abbauen, eine der häufigsten Beobachtungen der letzten Jahre, überzeugt mit Blick auf Religion und Kirche noch nicht. Zwar ist

112 Uta A. BALBIER, Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe 7 (3/2010), URL: <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2010/4402> (Stand: 25.06.2021); Frank BÖSCH, Verwandlung des sozialistischen Raums. Papst Johannes Paul II. in Polen 1979, in: Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren, hrsg. v. DEMS. u. Lucian HÖLSCHER, Göttingen 2013, S. 149–176

113 Vgl. Monika FROMMEL, Sexueller Missbrauch in Institutionen. Die neuen Formen der Achtung von Pädophilie und des Medienhype um ihre Verarbeitung, in: Kritische Justiz 45 (2012), 54–69.

114 BEHNISCH/ROSE, Missbrauch (wie Anm. 1), 5f., Zit. S. 7; »Der Zorn ist richtig.« Interview mit Pater Klaus Mertes, in: Die Zeit, Nr. 16, 15.04.2010.

eine direktere Kommunikation zwischen Religionsgemeinschaft und Gläubigen möglich, ohne dass sie Redakteure filtern. Die breite Teilhabe und gesteigerte Mitteilungsbereitschaft haben jedoch ganz neue Hierarchien und Regeln eingebracht, etwa die Umfänge von Inhalten oder deren Präsentations- und Vermittlungsweisen betreffend, deren Effekte es im Bereich der religiösen Kommunikation erst noch zu ergründen gilt¹¹⁵.

Bleibt schließlich noch die Frage, inwieweit denn nun Medialisierung und Säkularisierung zusammenhängen. Lange Zeit galt es als ausgemacht, dass das eine das andere begünstigt und beschleunigt hat. Neuere Forschungen, die sich aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive mit diesen Zusammenhängen beschäftigten, verwiesen darauf, dass sich die Kommunikation innerhalb des religiösen Feldes geöffnet und zu großen Teilen in die Medienöffentlichkeit verlagert habe. Sie machten auf enorme Anpassungsleistungen der Kirchen aufmerksam und betonten, dass sich in der modernen Mediengesellschaft Säkularisierung eben nicht mehr allein an Kirchenmitgliedschaft, Gottesdienstbesuch und Taufstatistik festmachen ließe. Die Präsenz von Kirche und Religion in der Öffentlichkeit weise in eine andere Richtung. So plausibel letztere Position auch erscheinen mag, um eine wichtige Unterscheidung kommt sie nicht herum, und das ist die Differenzierung zwischen einem Sprechen über den Glauben und einem Sprechen aus dem Glauben heraus. Keine Frage, ein Blick auf die Mediengeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts hat eines gezeigt: Kirche und Religion wurden permanent thematisiert. Schauen wir jedoch etwas genauer auf die Inhalte und großen Debatten, so überwog doch die Kommunikation von Krise und Kritik, während das Sprechen aus einem überzeugten christlichen Glauben heraus zurückging – übrigens parallel zu den bekannten kirchlichen Beteiligungsstatistiken.

115 Vgl. Nadja MICZEK, *Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität*, Bielefeld 2013.



WOLFGANG BECK

»Gegen den Strom«

Eine Theologie, die an filmischen Kunstwerken ihre parrhesiastische Tradition wiederentdeckt und lernt, zu einer »geöffneten Theologie« zu werden

Kinofilme gehören zum kulturellen Ausdruck von Epochen und spiegeln gesellschaftliche Kontexte¹. Sie bilden gesellschaftliche Diskurse ab und sind zugleich Bestandteil öffentlicher Kommunikation und gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Sie sind also ein kommunikativer Ort, an dem sich die Wechselseitigkeit von Diskursen zeigt. Und sie sind deshalb sowohl für soziologische Analysen wie auch theologische Reflektionen von besonderem Interesse.

Das wird für den Film »Gegen den Strom« (Island/ Frankreich/ Ukraine, 2018), mit dem ich mich hier näher befassen möchte, besonders deutlich: Gerade vor dem Hintergrund der »hegemonialen Diskurse«, die vor kurzem der evangelische Theologe Frank Vogelsang sehr präzise und prägnant in seiner Studie mit dem Titel »Soziale Verbundenheit« beschrieben hat, lohnt eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Film.

1. Kulturtheoretische und gesellschaftsanalytische Einordnung des »hegemonialen Diskurses« der Spätmoderne

Ein »hegemonialer Diskurs« prägt die »Wahrnehmung und Interpretation von Gesellschaft und ist damit eine Machtbasis für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse«². In der Spätmoderne setzt sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts ein liberaler Diskurs durch und erlangt hegemoniale Dimensionen, der von fortschreitendem Individualismus und unbedingtem Gegenwartsbezug gekennzeichnet ist³. Damit schwinden einerseits »adäquate Ausdrucksformen für die existentielle Verbundenheit der Menschen untereinander«, wie auch die Zusammengehörigkeit mit früheren und nachfolgenden Generationen⁴. An die Stelle der Bande mit anderen Menschen tritt nach und nach eine Kleingruppensolidarität⁵. Ein günstiges Umfeld findet dieser vorherrschende Diskurs der Spätmoderne in einem

1 Rainer WINTER, Film, in: Mediensoziologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium, hrsg. v. DEMS. u. Dagmar HOFFMANN, Baden-Baden 2018, 186–194, hier: 187.

2 Frank VOGELANG, Soziale Verbundenheit. Das Ringen um Gemeinschaft und Solidarität in der Spätmoderne, Freiburg/München 2020, 34.

3 Vgl. ebd., 35.

4 Vgl. ebd., 39.

5 Vgl. Heinz BUDE, Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee, München 2019, 35.

ökonomischen und gesellschaftlichen Kontext, der sich als marktliberal versteht und in dem Kapitalismus nicht mehr nur ein Wirtschaftsmodell ist, sondern als Idee unbedingten Wettbewerbs alle Gesellschaftsbereiche durchzieht⁶. In diesem Umfeld schwindet schrittweise das Bewusstsein einer Gemeinwohlorientierung (zugunsten des persönlichen Fortkommens), wie auch das Bewusstsein für die Verantwortlichkeit gegenüber den Lebensmöglichkeiten nachfolgender Generationen. Hier zeigen sich also die radikale Orientierung am individuellen Vorteil und der unbedingte Gegenwartsbezug. Sie markieren die Grundzüge des hegemonialen Diskurses der Spätmoderne. Beides löst fortschreitende Prozesse der gesellschaftlichen Entsolidarisierung aus und lässt sich vor allem in einem Problemfeld beobachten: dem Umgang mit der Klimakrise und der Umweltzerstörung⁷.

2. Der unausweichliche Kampf der Spätmoderne: Halla

Deshalb scheint mir der Film »Gegen den Strom«⁸ des isländischen Regisseurs Benedikt Erlingsson (* 1969) besonders geeignet, diese gesellschaftliche Problematik des hegemonialen Diskurses wahrzunehmen und zu diskutieren. In seinem Film wird die 50-jährige Halla – gespielt von der Schauspielerin Halldóra Geirhardsson (* 1968) – als engagierte Einzelkämpferin gegen einen Aluminiumkonzern in Island und generell gegen die Wirtschaftspolitik der isländischen Regierung vorgestellt. Sie führt ein Doppelleben, das einerseits von dem radikalen Kampf gegen einen Wirtschaftskonzern, gegen die Verhandlungen der Regierung mit Investoren und das im Hintergrund angedeutete Wirtschaftskonzept der Gewinnmaximierung geprägt ist. Andererseits lebt Halla in einer ausgesprochen bürgerlichen Existenz als Chorleiterin. Ihr Kampf gegen den Aluminiumkonzern steigert sich in immer radikalere Aktionen, gefährdet zunehmend sich selbst und andere und ist doch Ausdruck eines Eintretens für Umweltschutz und gesellschaftliche Gerechtigkeit. Diese Ausrichtung drückt der Film gerade durch die imposante Darstellung der isländischen Landschaft und die wortwörtliche Erdverbundenheit der Kämpferin Halla aus. Dieser Kampf stockt erst, als Halla die Nachricht bekommt, dass ein vor Jahren gestellter Adoptionsantrag positiv beschieden worden ist und sie ein Mädchen aus der Ukraine adoptieren kann. Mit ihrem Kampf für den Umweltschutz und gegen ein radikal-kapitalistisches Wirtschafts- und Gesellschaftskonzept, wie auch mit ihrer Adoption eines Kindes aus einem Krisengebiet wird Halla zum Archetypus einer Kontrastidentität: Sie entzieht sich dem hegemonialen Diskurs der Spätmoderne und unterwandert ihn subversiv, indem sie in ihrer Doppelsexistenz mit den harmlosen Symbolen und Narrativen der bürgerlichen Existenz spielt. Und zugleich bildet sie die Idee der Verbundenheit als Gegenmodell zum radikalen Individualismus in einer Paradoxie ab: Gerade die Einzelkämpferin übernimmt Verantwortung für das gelingende Gemeinwohl und die gemeinsame Zukunft und drückt dies in der Fürsorge für ein Kind aus einer Krisenregion aus.

In ihrer Radikalität dürfte Halla mit ihren gefährlichen Protestformen und ihrer Steigerung zu fast paramilitärischen Aktionen von einigen Betrachter*innen in die Nähe terroristischer Bewegungen rücken. Oder ist ihr Kampf und die Bereitschaft, sich mit der eigenen Existenz dem hegemonialen Diskurs zu entziehen, tatsächlich ein Freiheitskampf?

6 Vgl. Rainer BUCHER, *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt*, Würzburg 2019, 32.

7 Vgl. ebd., 43.

8 <https://www.gegen-den-strom-film.de/#der-film> (Stand: 05.02.2021).

Jedenfalls wird in dieser Spannung deutlich, dass Halla keine bloße Selbstverwirklichung⁹ als Inbegriff spätmoderner, von forciertem Individualismus geprägter Identitätskonstruktion betreibt, sondern im Sinne der »Selbst-ständigkeit«¹⁰ des Selbst bei Martin Heidegger (1889–1976) als »vorlaufende Entschlossenheit«¹¹ zu ihrer Berufung findet, sich dem hegemonialen Diskurs der Spätmoderne zu entziehen.

3. Das Absurde befähigt zur Gegenwartswahrnehmung

Der Film wird an mehreren Stellen durch absurde Interventionen unterbrochen: Eine in der Landschaft platzierte Musikgruppe mit ukrainischen Sängerinnen wird, neben der Ankündigung des ukrainischen Adoptivkindes, zur Repräsentanz der globalen Bezüge des Kampfes gegen die Umweltzerstörung und den Klimawandel. Sie signalisiert, dass es hier nicht um eine regionale politische Frage im isländischen Hinterland geht, sondern um Verantwortlichkeit über den eigenen Lebensbereich hinaus.

Eine weitere, absurde Intervention erfolgt mit einem südamerikanischen Trakkingtouristen, der auf Island unterwegs ist, immer wieder in die Fänge der Polizei gerät und für die von Halla verübten Anschläge als Täter verdächtigt wird. Er verkörpert die Paradoxien, die sich im Ringen um gesellschaftliche Antworten auf den Klimawandel ergeben: So schwer Schuldige und Unschuldige in Hallas Kampf zu benennen sind, so schwer sind auch Verantwortlichkeiten zu verifizieren. Einerseits erscheint der Trakkingtourist als Opfer skurril anmutender Missverständnisse. Andererseits repräsentiert er eine verbreitete Naivität, in der sich Menschen an der beeindruckenden Natur erfreuen, ohne an die eigene Mitverantwortung zu denken.

Mit beiden Formen der absurden Intervention gelingt es dem Film, ein Abrutschen ins Moralisieren zu verhindern und die Dramatik der aufgezeigten gesellschaftlichen Herausforderungen humorvoll zu flankieren.

Als sich Halla bei ihrer letzten Protestaktion leicht verletzt und mithilfe der Blutspuren eine Verhaftung in immer größere Nähe rückt, wird eine biblische Parallele als Andeutung erkennbar. Es ist der nächtliche Kampf des Jakob. Wie bei ihm ist es eine Auseinandersetzung auf der Grenze im Abwägen zwischen eigener Verantwortung und dem angemessenen Maß.

Doch während Jakob mit einem Engel Gottes (Gen 32,23ff.) ringt und verletzt daraus hervorgeht, kämpft Halla mit dem hegemonialen Diskurs und trägt dabei ihrerseits Verletzungen davon. Hatte Jakob zuerst die Familie über den Fluß Jabbok gebracht und musste anschließend allein den wichtigsten Kampf seines Lebens durchstehen, ist es bei Halla andersherum. Sie trägt nach ihrem Kampf das ukrainische Mädchen, ihr Adoptivkind, durch das Wasser eines Überschwemmungsgebietes und sagt ihm damit: Ich möchte, dass du eine Zukunft hast!

9 Magnus SCHLETTE, *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt a. M. 2013, 57f.

10 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 182001, § 63, 322.

11 Ebd., 316.

4. Das Risiko des Handelns als Alternative zur Gefahr der Ignoranz

Damit wird deutlich, dass sie mit ihrem Kampf ein existentielles Risiko eingeht, das sich nicht in der polizeilichen Fahndung, der drohenden Verhaftung und einer absehbaren Gefängnisstrafe (vor der sie nur die List ihrer Schwester bewahrt) erschöpft. Ihr Risiko ist größer, es ist existentieller und liegt in der Erfahrung gesellschaftlicher Exklusion, weil sie sich nicht auf den bloßen Gegenwartsbezug beschränkt, sondern nonverbal nach der Zukunft eines gelingenden Lebens für alle fragt. Hallas Kampf gegen den Aluminiumkonzern und gegen eine kapitalistische Wirtschaftspolitik ist ebenso verzweifelt wie ihre Opposition gegenüber dem hegemonialen Diskurs. Doch ist er aufgrund der Verbundenheit mit den anderen Menschen unumgänglich. Das von ihr repräsentierte Risiko wurde von der französischen Philosophin Anne Dufourmantelle (1964–2017) in ihrer Beschäftigung mit dem Risiko auf eine markante Frage fokussiert:

»Werden wir zunehmend unserem Hunger nach Macht und technologischer Kontrolle nachgeben, oder werden wir es wagen, die Verantwortung in schwieriger Freiheit auf uns zu nehmen, die sich hervorwagt, wenn sie bedroht ist?«¹²

Natürlich lässt sich fragen, warum sich im Kontext katholischer Filmarbeit die Beschäftigung mit diesem Film nahelegt. Der Grund liegt nicht bloß in dem vorsichtig angedeuteten biblischen Bezug. Er ist vielmehr darin begründet, katholische Kirche mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* als lernende Organisation zu verstehen. Deshalb ist es so bedeutsam, dass katholische Filmarbeit sich gerade nicht nur auf die Darstellung der eigenen Kirche oder christliche Themen reduziert, sondern in der Haltung gegenseitiger Dialogizität Lerneffekte anstößt. Diese ekklesialen Lerneffekte formuliert Kirsten Taylor, wenn sie in ihrer Filmkritik beim Filmdienst prägnant abschließt:

»Vielleicht bewährt man sich ja erst als wahrer Mensch, wenn man dem Unrecht auf dieser Erde nicht mehr tatenlos zusieht, sondern sich erhebt, den Mund aufmacht und etwas dagegen unternimmt. So wie Halla. Ihre Aktionen mögen Streitbar sein, aber ganz gewiss ist sie eine Frau, die man gerne selber wäre, weil sie handelt, statt zuzusehen und abzuwarten, bis es zu spät ist.«¹³

5. Geweitete Einordnung der Beziehung von Film und Kirche

Natürlich ist das gesellschaftliche Engagement nicht nur der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bis in die Gegenwart von dem Bemühen gekennzeichnet, gerade auch gegen die beobachtbare Hegemonie von Marktprinzipien die sozialetischen Grundprinzipien fortlaufend in Erinnerung zu bringen. Insofern das Kino und der Film als zentrale Elemente der Massenmedien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den bevorzugten propagandistischen Instrumenten der großen Ideologien gehörte, ist der Film auch schon früh im Interessenfeld kirchlicher Anliegen zu verorten. Und tatsächlich bestimmen derart strategische Interessen das kirchliche Filmengagement im 20. Jahrhundert über weite Strecken: Neben den ausgeprägten kirchlichen Ressentiments gegenüber der Medienmacht der Filmschaffenden bis hin zu ausgeprägten Konkurrenzsituationen, die sich nicht nur in den moralischen Empörungswellen über einzelne Filme ausdrück-

12 Anne DUFOURMANTELLE, *Lob des Risikos. Ein Plädoyer für das Ungewisse*, Berlin 2018, 104.

13 <https://www.filmdienst.de/film/details/562310/gegen-den-strom-2018#kritik> (Stand: 06.02.2021).

ten¹⁴, zeigt sich immer wieder eine ekklesiale Hybris in Kombination mit der Sorge, bei explizit biblischen und christlichen Themen die Deutungshoheit über die eigenen Themen zu verlieren¹⁵. Kirchliche Zensur, die sich bekanntlich bis hinein in das im Jahr 1963 verabschiedete Konzilsdokument *Inter mirifica* als kirchliche Selbstverständlichkeit und vormodernes Relikt erhält¹⁶, und die zeitweise Einflussnahmen in der »Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft« und auch Protestaktionen gegen einzelne Filme mussten nicht erst aus heutiger Sicht weltfremd an und bilden eine Kette beständigen Verlustes von Möglichkeiten kirchlicher Einflussnahme als Szenario von Rückzugsgefechten.

Hatte die katholische Milieukonzeption der Pianischen Epoche bis in die 1950er-Jahre die Printmedien noch intensiv selbst genutzt, um mit ihrer Hilfe eine effektive Binnenstabilisierung des eigenen Milieus mithilfe einer scharfen, konfessionalistischen Außenabgrenzung zu betreiben, und damit ein ganzes Mediensegment für sich zu nutzen, gelang dies auf dem Feld der audiovisuellen Medien von Radio, Film und Fernsehen nie.

Ilona Nord hat in ihrer Beschäftigung mit Fragen der Virtualität die vier Dimensionen des Verhältnisses von Kirche und Medien aus evangelischer Perspektive veranschaulicht¹⁷:

1. Kirche nutzt Medien als Teil ihrer Glaubensverkündigung;
2. Religion (und damit auch Kirche) ist Gegenstand und Thema in den Medien;
3. Medien sind religionsproduktiver Ort. Sie sind Religion! (vgl. Jochen Hörsch; beide geben Heilsversprechen);
4. Medien sind Anlass eines medientheoretisch reflektierten Verständnisses von Religion.

Insbesondere dieser vierte Aspekt scheint mir auch für die Bestimmung katholischer Medienarbeit in der Spätmoderne von herausragender Bedeutung. Die kirchlichen Instrumente der Mitgestaltung sind bislang noch durch viele staatskirchenrechtliche Kooperationen breit gefächert und abgesichert. Und wo sie nicht nur als Ausdruck einer gesamtgesellschaftlichen Mitverantwortung der großen Kirchen für die Pflege der demokratischen Strukturen verstanden werden, sondern darüber hinaus auch Rückgriffe in doktrinäre Verständnisse¹⁸ kirchlicher Medienarbeit über sich ergehen lassen müssen, werden kritische Anfragen an die weitreichenden Kooperationen zwischen Staat und Kirchen verständlich. Die Vorstellung, dass Kirchen mit einem abschmelzenden gesellschaftlichen Repräsentationsanspruch auf weithin intransparente Weise Einfluss auf Kultur und auf gesellschaftliche Diskurse nehmen, ist einem zunehmenden Bevölkerungsteil suspekt. Stattdessen gilt es für Theologie und Kirche, mit dem Frankfurter Theologen Knut Wenzel, die »säkulare Öffentlichkeit nicht als Publikum der eigenen Selbstinszenierung zu beanspruchen, sondern einen Beitrag zu ihrer Selbstverständigung zu erbringen.«¹⁹

14 Christian KUCHLER, *Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965)*, Paderborn 2005, 147ff.

15 Peter HASENBERG, *Zwischen Distanz und Akzeptanz: Religion und Massenmedien*, in: *Weltreligionen im Film*, hrsg. v. Joachim VALENTIN, Marburg 2002, 35–51, hier: 36.

16 Wolfgang BECK, *Die katholische Kirche und die Medien. Einblick in ein spannungsreiches Verhältnis*, Würzburg 2018, 81.

17 Ilona NORD, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*, Berlin 2008, 149–176.

18 BECK, *Die katholische Kirche und die Medien* (wie Anm. 16), 152.

19 Knut WENZEL, *Das schwache Licht der Transzendenz*, in: *Frankfurter Rundschau* (17.08.2020), zitiert nach: Joachim FRANK, *Sinnressourcen des Widerstands*, in: *Synodaler Weg – Letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche*, hrsg. v. Michaela LABUDDA u. Marcus LEITSCHUH, Paderborn 2020, 193–200, hier: 198.

6. Schritte zu einer »geöffneten Theologie«

Deshalb erscheint über das Verständnis einer sozialetisch geprägten »Öffentlichen Theologie«²⁰ (mit Wolfgang Huber²¹, Heinrich Bedford-Strohm²² und Florian Höhne als ihren großen deutschen Protagonisten) das Bemühen um eine »geöffnete Theologie«²³ lohnend. Geöffnet ist sie insofern, dass sie sich ihre Themen und Fragestellungen von gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten vorgeben lässt, diese aufgreift und sich von ihnen anfragen und irritieren lässt. Eine »geöffnete Theologie« geht also das Risiko ein, die Selbstbestimmung in die Hände des gesellschaftlichen Außen zu legen bzw. genauer: die gesellschaftlichen Diskurse der Öffentlichkeiten gar nicht erst als ein kontrastierendes Gegenüber und Außen zu deuten, sondern im Sinne des von Hans-Joachim Sander in seinem umfassenden Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*²⁴ beschriebenen Ortswechsel als ihr eigentliches Zentrum vorzufinden.

Insofern Filme immer auch Wirklichkeiten von Gegenwartsgesellschaften konstruieren²⁵ und abbilden²⁶ – insbesondere wenn sich in ihnen kultur- und zeitspezifische Muster ablesen lassen²⁷ –, sind sie ein Ort, an dem Kirche lernen kann, zu sich und ihren genuinen Themen zu finden.

Dies gilt umso mehr, als Filme Träger des sozialen und kulturellen Gedächtnisses sind²⁸, wie der Soziologe Oliver Dimbath in Rückgriff auf Aleida Assmann unlängst aufzeigte, und als solche *kollektives Gedächtnis* inszenieren. Sie fungieren darin als »Stimulus zur Konstitution von Wissen«²⁹. Um diese Funktion erfüllen zu können, dürfen sie, das haben Filme mit anderen Kunstwerken gemein, eigentlich nicht interpretiert werden. Denn dies ist meist »reaktionär« und domestiziert das Unberechenbare der künstlerischen Arbeit. Gegenüber der Interpretation tritt hier die Wirkung in den Vordergrund.

Interpretationen nehmen in der Regel die subversiv-provokative Kraft des Kunstwerkes, wie Susan Sontag pointiert formulierte:

20 Vgl. Grundtexte. Öffentliche Theologie, hrsg. v. Florian HÖHNE u. Frederike VAN OORSCHOT, Leipzig 2015; Florian HÖHNE, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015.

21 Wolfgang HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, München 1991.

22 Heinrich BEDFORD-STROHM, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit, Gütersloh 1999.

23 Wolfgang BECK, »... wird dich führen, wohin du nicht willst.« (Joh 21,18). Ein Ruf nach offener Theologie als Grundlage zeitgenössischer Predigt, in: Politikum Predigt. Predigen im Kontext gesellschaftlicher Relevanz und politischer Brisanz (ÖSP 12), hrsg. v. Johann Pock u. Ursula ROTH, München 2020 (im Erscheinen).

24 Vgl. Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*, hrsg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, 580–886.

25 Walter LESCH, Gesellschaftskritik mit den Mitteln der Filmkunst. Neue sozialetische Zugänge zu einem alten Problem, in: Filmkunst und Gesellschaftskritik. Sozialetische Erkundungen, hrsg. v. DEMS., Charles MARTIG u. Joachim VALENTIN, Marburg 2005, 13–31, hier: 17.

26 LESCH, Gesellschaftskritik, 20.

27 Jörg SCHWEINITZ, Film und Stereotyp. Eine Herausforderung für das Kino und die Filmtheorie, Berlin 2006.

28 Oliver DIMBATH, Der Spielfilm als soziales Gedächtnis?, in: (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, hrsg. v. Gerd SEBALD u. Marie-Kristin DÖBLER, Wiesbaden 2018, 199–233, hier: 203.

29 Ebd., 219.

»Wirkliche Kunst hat die Eigenschaft uns nervös zu machen. Indem man das Kunstwerk auf seinen Inhalt reduziert und diesen dann interpretiert, zähmt man es. Die Interpretation macht die Kunst manipulierbar, bequem.«³⁰

Filme bilden Vorstellung von Menschen von Wirklichkeiten ab, wie sich im Rückgriff auf den »Differance«-Begriff von Jaques Derrida (1930–2004) sagen lässt. Wo Kirche sich als Lernende begreift³¹ und dieses im 21. Jahrhundert anschlussfähige Selbstverständnis ernst nimmt, wird sie an den Wirklichkeitsvorstellungen von Menschen als ihren Zeitgenoss*innen Interesse haben. In diesem Interesse findet sie die Möglichkeit, ihre eigenen zentralen Glaubensinhalte zu reformulieren und zu einem Modus des »machtlosen Zeugnisses«³² zu gelangen. Wo Kirche im Sinne einer »geöffneten Theologie«³³ alle kulturellen Gegenwartsphänomene, also auch den Film, auf seine Vorstellung von Wirklichkeitskonstruktionen hin befragt, da gibt sie sich als schwache Interessierte zu erkennen und erlebt die Chance, sich zu einer Zeugnisgeberin des Evangeliums Jesu Christi und seines schwachen, machtlosen Einlassens im kenotischen Prozess der Hingabe zu entwickeln.

Ansgar Kreuzer überträgt dazu die Kenosis-Christologie auf die ekklesiologische Bestimmung und benennt ihre Funktion:

»Sie ist eine Art ›identitätstheoretisches Reframing, eine theologische Umwertung der kirchlichen Selbstsicht: Gesellschaftspolitischer Machtverlust, institutionelle Kritik- und Erneuerungsbereitschaft, Ethos des selbstlosen Dienstes werden im kenosis-theologischen Licht nicht mehr als destruktive Depotenzierungen, sondern als Christusförmigkeit und theologischer Identitätsgewinn gewertet.«³⁴

Sie baut hier auf dem postmodernen Verständnis auf, in dem Film als Gesellschaftsdarstellung bzw. -konstruktion und Filmkritik als Gesellschaftskritik gilt³⁵. Es ist also durchaus im Sinne ihrer selbst, wie es von dem französischen Philosophen Jean-Luc Nancy (1940–2021) als »Autodekonstruktion« des Christlichen vorgelegt wurde, bis hinein in die Verkündigung ihrer genuinen Glaubensinhalte fragend auf den Film zu schauen und von ihm je neu zu lernen. Hier trainiert sie im Sinne der neuen Politischen Theologie nach Johann Baptist Metz (1928–2019)³⁶ und deren Aktualisie-

30 Susan SONTAG, Standpunkt beziehen. Fünf Essays, Ditzingen 1978, 13.

31 Peter ZEILLINGER, Das »Zeugnis« am Ort des Subjekts. Was Theologie von zeitgenössischer Philosophie lernen kann, in: IkaZ Communio 41, 2/2012, 160–171, hier: 166.

32 Ottmar FUCHS, Von der Empathie zur Solidarität. Die Macht des entmächtigenden Zeugnisses, in: Im Glauben Mensch werden. Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt (FS Hermann Stenger), hrsg. v. Franz WEBER, Thomas BÖHM, Anna FINDL-LUDESCHER u. Hubert FINDL, Münster 2000, 75–83, hier: 75: »Wer seine eigene Welt nicht auf den Perspektivwechsel hin transzendiert, instrumentalisiert alle Wahrnehmungen und alles Denken auf das hin, was dabei für ihn, sie bzw. für ein bestimmtes Kollektiv (mit dem man sich identifiziert, um die Schwäche des eigenen Ichs zu kompensieren oder um dessen Stärke zu potenzieren) an Macht und Einfluss herauspringt. Ohne Empathie werden die Menschen zu beliebigen Statisten des je eigenen Arrangements.«

33 Vgl. zum Verhältnis von Öffentlicher Theologie und öffentlicher Theologie: Wolfgang BECK, Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese (Habilitationsschrift), im Erscheinen.

34 Ansgar KREUTZER, Kenopraxis Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg i. Br. 2011, 553.

35 Rainer WINTER, Filmsoziologie. Eine Einführung in das Verhältnis von Film, Kultur und Gesellschaft, München 1992, 88.

36 Vgl. Johann Baptist METZ, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997.

rungen³⁷, ihren eigenen Auftrag, Sichtbarkeit der weithin Übersehenen zu erzeugen und sich im Erzeugen dieser Sichtbarkeit mit den Schwachen und Marginalisierten zu solidarisieren. In dieser Wahrnehmungskompetenz der Theologie ist sie unausweichlich immer auch gesellschaftskritisch und solidarisch mit den Benachteiligten³⁸. Nun gilt diese Wahrnehmung allen Gegenwartsphänomenen. Der Film jedoch bringt die Zuschauer*innen, entsprechend der von Joachim Valentin theologisch gewürdigten »neoformalistischen Filmtheorie«³⁹, in eine aktive Rolle. Interessant ist am Film nicht nur, was er als wahrgenommene und konstruierte Wirklichkeit zeigt, sondern zudem auch seine Wirklichkeit konstruierenden Effekte. Die Zuschauer*innen reagieren emotional und rational, begeistert oder verstört – kurzum mit der ganzen Bandbreite menschlicher Reaktionsmöglichkeiten. Und sie erzeugen eben darin im Sinne Umberto Ecos Konzept des »offenen Kunstwerks«⁴⁰ dessen unabschließbare, dynamische Weiterentwicklung. Dies gilt umso mehr, als mit den Filmen und der erzeugten Sichtbarkeit von Entrechteten und Benachteiligten auch Irritationen bis hin zu Provokationen entstehen.

7. »Gegen den Strom« lehrt eine parrhesiastische Haltung

Doch was wäre an dem Film »Gegen den Strom« aus kirchlicher Perspektive zu lernen? Gerade weil hier keine sichtbare Religionspraxis vorkommt, bietet sich die Chance zu einem Lernfeld hinsichtlich der parrhesiastischen Haltung⁴¹. In der Tradition der Parrhesia, also der offenen und kritischen Rede, spricht die Leinwandproduktion nicht nur die Fragen von Klimaschutz und Umweltzerstörung an, sondern problematisiert die hintergründigen Strukturen der abnehmenden Verbundenheit mit anderen Menschen, der entsolidarisierenden Effekte des hegemonialen Diskurses und der verbreiteten Lethargie. Er leistet damit etwas, was auch der Kirche und ihren Akteur*innen mit ihrer großartigen Kultur der Parrhesia zur Bearbeitung ihrer »gegenwärtigen Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise«⁴² gut zu Gesicht stünde. Diese Kultur wieder zu entdecken wür-

37 Vgl. Ansgar Kreutzer, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg i. Br. 2017.

38 Charles MARTIG, *Das Kino des Sozialen als Ort der Theologie*, in: *Filmkunst und Gesellschaftskritik. Sozialethische Erkundungen*, hrsg. v. Walter LESCH, Charles MARTIG u. Joachim VALENTIN, Marburg 2005, 209–213, hier: 213: »Aus dem Blickwinkel der Theologie ist eine ästhetische Strategie dann gesellschaftskritisch, wenn sie prophetisch auftritt: Mit dem Anspruch auf eine Offenlegung von Missständen, d.h. eine Thematisierung des Skandals in medialen Teilöffentlichkeiten, in der Mobilisierung von Partnern zu diesem Thema und in der Forderung nach ›Umkehr‹. Aus dieser Forderung kann Legitimationsdruck auf die sozio-ökonomischen Akteure entstehen.«

39 Joachim VALENTIN, *Ikonoklasmus im Kino. Strukturanalysen zwischen Film und Theologie*, in: *Filmkunst und Gesellschaftskritik. Sozialethische Erkundungen*, hrsg. v. Walter LESCH, Charles MARTIG u. Joachim VALENTIN, Marburg 2005, 219–225, hier: 220.

40 Umberto ECO, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. M. 1977, 154.

41 Vgl. Wolfgang BECK, *Kultur als Ort einer homiletischen Praxis? An der Tankstelle und im Dorfgasthaus kann kirchliche Verkündigung das Eigene neu lernen*, in: *Kulturdiakonie. Kultur als Ort von Theologie und Kirche*, hrsg. v. Joachim WERZ u. Marius SCHWEMMER, Freiburg i. Br. 2022 (im Erscheinen).

42 Hermann STEINKAMP, *Parrhesia – kreativer Weg zu mehr Vertrauen*, in: *Glaubwürdigkeit der Kirche – Würde der Glaubenden (FS Leo Karrer)*, hg. v. Michael FELDER / Jörg SCHWARATZKI, Freiburg i. B. 2012, 48–54, 53.

de ihre Akteur*innen in die Rolle der antiken »Keryx«⁴³ bringen, jener Herolde, die in der Antike die Menschen aus den privaten Räumen zu öffentlichen Versammlung riefen. Die von den »Keryx« Herausgerufenen und Aufgeschreckten sind die Ekklesia. Eine Kirche, die sich als Ekklesia, als Gemeinschaft der Herausgerufenen versteht, wird wohl solcher »Keryx« bedürfen, um sich für die entscheidenden Fragen der Gegenwart aufrütteln und aus der Lethargie herausrufen zu lassen. An Halla aus dem Film »Gegen den Strom« lässt sich lernen, wie die Existenz der dafür nötigen Herolde aussehen könnte.

43 Christian BAUER, Laienpredigt als amtlicher Sprechakt. Archäologie einer ekklesiologischen Konzeptualisierung, in: Laienpredigt – Neue pastorale Chancen, hrsg. v. DEMS. u. Wilhelm REES, Freiburg i. Br. 2021, 186–219, hier: 193.



HEINZ GLÄSSGEN

Medienarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Ein Rückblick auf die Jahre 1970 bis 1985¹

Der Zeitraum, der in der Überschrift über den anstehenden Beitrag verzeichnet ist, betrifft exakt den zeitlichen Rahmen, über den der Vortragende aus eigener Anschauung berichten kann. Das Thema wurde von der Tagungsleitung vorgeschlagen, weshalb um Verständnis dafür ersucht wird, dass das, was vorzutragen ist, in Teilen quasi einem sehr verkürzten Tätigkeitsbericht des Autors gleichkommt.

1. Katholische Kirche und Rundfunk

Am 1. September 1970 begann nach einem ausführlichen Gespräch im März desselben Jahres mit dem damaligen Direktor der Akademie der Diözese Rottenburg, Dr. Georg Moser (1923–1988), die Tätigkeit des Autors als Referent an der Akademie in der Abteilung Erwachsenenbildung. Georg Moser wurde bereits kurze Zeit später, Mitte November 1970, zum Weihbischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart geweiht und übernahm im Domkapitel u. a. auch die Zuständigkeit für die Medien.

Bis zu diesem Zeitpunkt war Georg Moser Rundfunkbeauftragter der Diözese beim Südwestfunk, eine Aufgabe, die er nach seinem Wechsel ins Ordinariat für den Bereich Hörfunk an Josef Anselm Graf Adelman (1924–2003), damals Pfarrer in Bühl bei Rottenburg, und bezogen auf das Medium Fernsehen an Heinz Glässgen (* 1943) übergab.

Durch eine Vereinbarung des damaligen Akademiedirektors mit dem Intendanten des Süddeutschen Rundfunks (SDR), Prof. Dr. Hans Bausch (1921–1991), erhielt Glässgen ab Oktober 1970 die Möglichkeit zur freien Mitarbeit in der »Landesschau«, der »Abendschau« und in anderen Abteilungen des Senders für die Dauer von neun Monaten.

Wie allgemein bekannt, war Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg in Besatzungszonen aufgeteilt. Für die Diözese Rottenburg-Stuttgart bedeutete dies die Zugehörigkeit zu zwei unterschiedlichen Landesrundfunkanstalten: im Süden die ehemalige französische Zone, im Norden die frühere amerikanische. In der französischen Zone sendete der Südwestfunk, in der amerikanischen Zone der Süddeutsche Rundfunk. Für beide Sender wurden kirchliche Beauftragte bestellt, vor allem, um die den Kirchen im Rundfunkgesetz des SDR und im Staatsvertrag des SWF eingeräumten Sendezeiten zu gestalten.

Zum SWF gehörten zumindest in Teilen fünf Bistümer: Rottenburg, Freiburg, Mainz, Speyer und Limburg. Dies machte kirchlicherseits die Zusammenarbeit in einer sogenannten Senderarbeitsgemeinschaft notwendig.

¹ Der Autor präsentiert anhand von persönlichen Erinnerungen einen Tätigkeitsbericht in dokumentarischer Form; der Vortragsstil wurde im vorliegenden Text beibehalten.

Der SDR war für zwei Bistümer zuständig, nämlich Rottenburg (Nordwürttemberg) und Freiburg (Nordbaden). Geregelt war innerhalb der Diözesen, dass die Senderarbeitsgemeinschaft beim SWR von einem Freiburger geleitet wurde, zu jener Zeit von Prälat Helmut Ehrler (1922–2003). Die Leitung der Zweier-Senderarbeitsgemeinschaft beim SDR oblag den Beauftragten des Bistums Rottenburg. Zuständig waren für den Hörfunk Hermann Breucha (1902–1972), hauptberuflich Pfarrer in Stuttgart-Degerloch, und Rolf Scheiffele (1924–2006), Pfarrer in Stuttgart-Steinhaldenfeld, für das Fernsehen.

Hermann Breucha wurde 1972 von Graf Adelman abgelöst, der nach seiner Tätigkeit in Bühl auf den Frauenkopf in Stuttgart wechselte. Die Arbeit von Graf Adelman in der Arbeitsgemeinschaft beim SWR übernahm Anton Scheible (1929–1988), Pfarrer in Großengstingen. Glässgen wurde im selben Jahr als Nachfolger von Rolf Scheiffele die katholische Fernseharbeit für die Diözesen Freiburg und Rottenburg beim SDR übertragen.

Den Kirchen wurden in den Rundfunkgesetzen und Staatsverträgen Sendungen in eigener Verantwortung eingeräumt, sogenannte Verkündigungssendungen. Im Fernsehen waren dies das »Wort zum Sonntag«, Vespertagesgottesdienste und Gottesdienste an Feiertagen. Joseph Anselm Adelman machte sich einen Namen insbesondere mit den Hörfunksendungen am Morgen, mit dem »Wort in den Tag« und dem »Geistlichen Wort«. Viele Menschen können sich sicher noch an die Ansage erinnern: »Es spricht bzw. sprach Pfarrer Josef Anselm Graf Adelman von Adelmansfelden von der katholischen Kirche«.

Im Gegensatz zum Hörfunk und seinen Programmen, die im Sendebereich einer Rundfunkanstalt ausgestrahlt wurden, betraf die Fernseharbeit auch bundesweit ausgestrahlte Programme:

- Die »Wort zum Sonntag«-Sprecher waren von Glässgen ausgewählt seitens der katholischen Kirche waren Franz Josef Kuhnle (1926–2021), Bernhard Löffler (*1932) und Hans Peter Rieder (1940–2011).
- Vespertagesgottesdienste und Feiertagesgottesdienste: Diese wurden aus verschiedenen Kirchen im Bistum und auch der Erzdiözese gestaltet, in der Regel aus bedeutenden Kirchen mit besonderer geschichtlicher und auch kunstgeschichtlicher Relevanz, nicht selten mit einem Bischof oder Weihbischof, die dem Gottesdienst vorstanden.
- Und wenn der Süddeutsche Rundfunk an Ostern mit dem Gottesdienst aus Rom an der Reihe war, traf es den für den SDR zuständigen Beauftragten der katholischen Kirche, dort die Messe des Papstes und seine Osterbotschaft samt Segen »urbi et orbi« zu übersetzen und zu kommentieren.

Ein Blick über den Konfessionszaun: Hörfunkbeauftragter der evangelischen Kirche beim SDR war damals Pfarrer Johannes Kuhn (1924–2019). Als Fernsehbeauftragter fungierte zunächst Jörg Zink (1922–2016) und danach in freundschaftlicher Verbundenheit Ottheinrich Knödler (1930–2015).

Da Heinz Glässgen die Redaktionen des SDR vertraut waren, nahm er seine Aufgabe in der Vertretung der katholischen Belange nicht nur im Blick auf die Verkündigungssendungen wahr, sondern vor allem auch bezogen auf den aktuellen Bereich in der Landes- und Abendschau. Er galt bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des SDR zwar als Vertreter der katholischen Kirche, in Folge seiner früheren Tätigkeit in den Redaktionen als »journalistischer Kollege« bzw. freier Mitarbeiter und hatte insofern unproblematischen Zugang.

Auf diese Weise konnte das Programm der »Landesschau« und der »Abendschau« mit vielen aktuellen Meldungen aus der katholischen Kirche bereichert werden mit Beiträgen, die es sonst nicht gegeben hätte. Beispielsweise wurde im Rahmen der »Abendschau« der Altar von Sieger Köder (1925–2015) in einer ausführlichen Sendung vorgestellt. Ebenso bestanden beste Kontakte zwischen Glässgen und seinen Kollegen im Dritten Fernseh-

programm des SDR und vor allem auch zur SDR-Kirchen-Redaktion. Mehrere 30-minütige redaktionelle kirchliche Sendungen mit Buch und Regie von Heinz Glässgen konnten so über den SDR in das ARD-Programm eingebracht werden.

Die Beziehungen zwischen dem Kirchenvertreter und den SDR-Redaktionen blieben über all diese Jahre sehr gut. Die Sicht im SDR: Glässgen ist niemand, dem man mit Abstand und Vorsicht hätte begegnen müssen! Er kannte die Interna des Senders und hatte viele Sympathisanten und Freunde, darunter auch solche, die mit Kirche wenig oder sogar nichts zu tun hatten.

SDR und SWF waren bekanntlich Mitglieder der 1950 gegründeten Arbeitsgemeinschaft der Rundfunkanstalten in Deutschland; sie gestalteten anteilmäßig mit den anderen Landesrundfunkanstalten das Erste Deutsche Fernsehen, immer verbunden mit der besonderen Aufgabe der Abstimmung, welche Themen in das Gemeinschaftsprogramm eingebracht werden konnten und durften. Beide Sender verfügten damals über einen Sendeanteil von jeweils zwischen 8 bis 10 % Prozent im Ersten Deutschen Fernsehen. Dieser Anteil errechnete sich nach der Zahl der Personen im jeweiligen Sendegebiet. Entsprechend hoch war der Anteil der Gebühren für eine Anstalt und dementsprechend die Zahl der Beiträge der jeweiligen Sender für das Gesamtprogramm der ARD. Letztlich bedeutete dies auch, dass jeder kirchliche Senderbeauftragte für die kirchlichen Sendungen zuständig war, die prozentual auf seine Anstalt fielen.

Diese Zusammenarbeit der Anstalten auf Bundesebene im Fernsbereich (der Bereich Radio war von Anfang an regional ausgerichtet) erforderte automatisch eine übergeordnete bundesweite Zusammenarbeit der kirchlichen Senderbeauftragten – untereinander und in der Zusammenarbeit mit den Redakteuren für Religion und Kirche. Dafür gab es innerhalb der ARD eine eigene Kommission, die »Koordinationskonferenz für kirchliche Sendungen« (KoKoKiSe). Diese Konferenz war zuständig für inhaltliche Absprachen und Terminvergaben. Auf diese Weise wurde, um Doppelungen zu vermeiden, die Thematik zwischen den verschiedenen Redaktionen abgestimmt. Ebenso wurden auf diese Weise die kirchlichen Verkündigungssendungen koordiniert. Bereits im Vorfeld, lange vor Produktionsbeginn, war ein Anmeldeverfahren notwendig. Nach mitunter teilweise heftigen inhaltlichen Auseinandersetzungen erhielt ein Sender schließlich einen Zuschlag für eine bestimmte Thematik und konnte danach ein Feature, eine Dokumentation etc. umfassend planen. In der KoKoKiSe waren insgesamt fünf katholische Senderbeauftragte vertreten, die ein Mitspracherecht bei der Planung der Beiträge hatten, aber auch für die nachträgliche Kritik an Sendungen zuständig waren. Der Vertreter der katholischen Kirche beim SDR gehörte dieser Kommission an.

Die Senderbeauftragten der damaligen neun ARD-Anstalten sowie der Beauftragte beim ZDF bildeten ein weiteres Kollegium, welches sich vier- bis fünfmal jährlich traf; darüber hinaus fanden jährlich ein bis zwei weitere Versammlungen statt mit den Gremienmitgliedern, die von der katholischen Kirche in den Rundfunkräten der Sender entsandt waren.

Auch die Vertretung der Diözese Rottenburg beim SWF in Baden-Baden machte regelmäßige Absprachen unter den Beauftragten der fünf Bistümer erforderlich. Diese Treffen fanden in der Regel in Baden-Baden statt, zunächst im Kreis der Beauftragten, danach mit der Kirchenfunkredaktion und meist auch noch mit einigen Hierarchen des Senders.

Neben der inhaltlichen Tätigkeit bedeutete die Fernseharbeit, wie leicht nachzuvollziehen ist, neben der Konzeption und der Gestaltung der jeweiligen Sendungen eine insgesamt rege Koordinationsaufgabe, die eine ausgeprägte Reisetätigkeit mit sich brachte. Die Möglichkeit für Zoom-Konferenzen oder Online-Recherchen bestanden damals noch nicht.

2. Entwicklung der Medienarbeit der Diözese

Zusätzlich zur Funktion des Senderbeauftragten der katholischen Kirche beim SDR, also für Rottenburg und Freiburg, und der Zugehörigkeit zur Senderarbeitsgemeinschaft der Bistümer beim SWF übertrug der für Medien zuständige Weihbischof Dr. Georg Moser dem Fernsehbeauftragten Glässgen die Zuständigkeit in einem anderen Medien-Bereich der Diözese. Dieser Teil war damals angesiedelt in der Karmeliterstraße in Rottenburg: die Diözesanstelle Film.

Die Filmstelle war der Teil der früheren Rottenburger Aktivitäten, der in der Bischofsstadt verblieb. Das Katholische Filmwerk war zuvor inklusive Leitung von Rottenburg nach Frankfurt gewechselt. Und die Tellux, ein Film- und vor allem Fernsehproduktionsunternehmen, auch eine Rottenburger Gründung, arbeitete von München aus.

Ein reger Kontakt mit dem Katholischen Filmwerk in der Kaiserstraße in Frankfurt bestand weiterhin mit folgender Arbeitsteilung: Das Filmwerk kümmerte sich um die Vermittlung von Spielfilmen, die Filmstelle in Rottenburg verfügte über eigene Materialien für die Bildungsarbeit in einem breiten Spektrum, für Seelsorge- und Gemeindearbeit.

Auch zur Tellux existierte eine lebendige Kooperation, was sich in mehreren Produktionen von Heinz Glässgen für die ARD dokumentierte und vor allem auch in einem mehrteiligen Porträt der Diözese von Heinz Glässgen.

Enge Verbindungen bestanden zur Film-Korrespondenz in Köln, zuständig für die Beurteilung und Bewertung der Kinofilme mit einer ausgesprochen großen Beachtung im gesamten deutschsprachigen Raum.

Die Film-Verantwortlichen der Bistümer trafen sich regelmäßig auf Bundesebene, koordiniert von der damals sogenannten Hauptstelle Film mit Sitz in Köln, um die Erfahrungen der Arbeit in den Diözesen auszutauschen und Absprachen zu treffen.

2.1 Die Diözesanstelle *film.bild.ton*

Die Diözesanstelle Film, die schon bald als Diözesanstelle *film.bild.ton* firmierte und nach einiger Zeit ihre Zentrale nach Stuttgart verlegte, hatte sehr schnell ein erweitertes Aufgabenfeld:

- Bereitstellung von Filmen, insbesondere von Kurzfilmen, von Dia-Serien und später von Video-Kassetten für Schule, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, also für alle Bereiche kirchlicher Aktivitäten auf den unterschiedlichsten Ebenen in Seelsorge und Bildungsarbeit, im Religionsunterricht, der Arbeit, in Kindergärten, der Ausbildung von Erzieherinnen und Erziehern und in der Aus- und Fortbildung auf allen Gebieten.
- Inhaltliche Hilfestellungen, also didaktische Hilfen, Erarbeitung von Curricula, Anregungen aller Art für den Einsatz der Medien.
- Einkauf von Filmen und Dia-Serien, qualifizierte inhaltliche Beschreibung, Herausgabe eines Katalogs, Aufbau einer verlässlichen Versandabteilung, regelmäßige Überprüfung des technischen Zustands.

Nach einem entsprechenden Stellenausbau war es möglich, zahlreiche Veranstaltungen anzubieten und durchzuführen. Lehrerinnen und Lehrern, den Verantwortlichen der Erwachsenenbildung und allen anderen Zielgruppen innerhalb der Diözese konnten die zur Verfügung stehenden Materialien vorgestellt und mit deren Einsatzmöglichkeiten dargelegt werden.

Nicht zuletzt prägten die technischen Anforderungen der Nutzer den Aufgabenkatalog, u. a. die Arbeit mit Film-Abspielgeräten und anderen technischen Geräten wie z. B. den neuen Video-Recordern. Mit deren Aufkommen rückte dann rasch ein ganz anderer Aspekt der Medienarbeit ins Blickfeld.

2.2 Die »Fachstelle für Medienarbeit«

Der Umgang mit den sogenannten Massenmedien rückte mehr und mehr ins Zentrum. Das neue Aufgabenfeld: die Medienpädagogik – und mit ihr das Ziel des mündigen Teilnehmers in der Massenkommunikation. Die Medienerziehung bedeutete im umfassenden Sinn den Umgang mit den Medien Radio, insbesondere aber Fernsehen, und das Verstehen der eigenen Rolle im kompetenten Umgang mit denselben. Aber auch der Blick auf die Bedingungen, den Auftrag, die Arbeitsweisen der Medien und damit hinter die Kulissen war damit verbunden: Wie arbeiten Medien, welches sind die Abläufe, die Gesetze der medial vermittelten Kommunikation, wie funktionieren sie, welche Aufgaben wurden ihnen übertragen, welche Aufgaben kommen den Rezipienten zu?

Dazu wurden zahlreiche Veranstaltungen in der gesamten Diözese angeboten: Seminare, Vorträge, Schulungen, Tagungen. Nur einige Beispiele: Zu dieser Zeit entstanden die weithin beachteten »Hohenheimer Medientage«, Tagungen, die über viele Jahre von der Fachstelle für Medienarbeit gemeinsam mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart durchgeführt wurden. Eine andere sehr erfolgreiche Tagungsreihe von Fachstelle und Akademie bildete das Angebot »Redaktion und Zuschauer im Gespräch«.

Die guten Verbindungen zum SDR waren hier die entscheidende Voraussetzung, Redaktionen zu gewinnen, die an einem Wochenende ihre Sendungen vorstellten, ihre Absichten und Ziele darlegten und sich den Fragen, den Reaktionen der Zuschauerinnen und Zuschauer stellten.

Das Zusammenwirken zwischen katholischer Kirche und Rundfunk intensivierte sich auch durch die Tatsache, dass Glässgen von der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Erzdiözese Freiburg 1980 als Vertreter in den Rundfunkrat entsandt und dort bereits nach kurzer Zeit zum stellvertretenden Vorsitzenden des Gremiums gewählt wurde.

Im Zusammenhang der medienpädagogischen Zielsetzung rückte ein weiterer Schwerpunkt in den Mittelpunkt. Ein zentrales Thema: die Ethik der Massenkommunikation. Diesbezüglich konnte ein Markenzeichen entwickelt werden mit einer Wirkung und einer Bedeutung weit über die Fachstelle für Medien, die Akademie, ja sogar die Diözese hinaus: die Ethik der und in der Massenkommunikation, die Ethik der Medien. Diese wurde auf Initiative der Medienarbeit der Diözese von keinem Geringeren als von Prof. Dr. Alfons Auer (1915–2005) entwickelt. Sein Ansatz der autonomen Moral respektierte die Eigengesetzlichkeit der Medien und stellte sie in den Horizont von Menschlichkeit, Sozialverträglichkeit und christlichem Menschenbild.

Professor Auer entwickelte seine Positionen zunächst für diese und in diesen Veranstaltungen und publizierte seine Arbeiten dann auch in verschiedenen Schriften, z. B. in »Zeitgespräch. Kirche und Medien«, das zur Erinnerung an Bischof Dr. Georg Moser und ihm zu Ehren erschien, herausgegeben wurde von Dr. Hella Tompert, Referentin der Akademie der Diözese, und Heinz Glässgen, Fernsehbeauftragter und Leiter der Fachstelle für Medienarbeit der Diözese². Der Beitrag von Alfons Auer mit dem Thema »Ver-

2 Zeitgespräch. Kirche und Medien. Zur Erinnerung an Bischof Georg Moser und ihm zu Ehren, hrsg. v. Heinz GLÄSSGEN u. Hella TOMPERT, Freiburg i. Br. 1996.

antwortete Vermittlung. Bausteine einer medialen Ethik« zielte auf die Grundlegung und Ausrichtung einer Ethik, die Journalisten und Rezipienten gleichermaßen fordert³.

Prof. Dr. Dietmar Mieth (*1940) setzte diese Einlassungen zum Thema Medien und Ethik hochkompetent fort und in einer Zusammenarbeit gelang es beispielsweise auch, ein Seminar von Fachstelle für Medienarbeit und Katholisch-Theologischer Fakultät der Universität Tübingen anzubieten und abzuhalten.

Die Anstrengungen in Sachen Medienpädagogik wurden auf vielen unterschiedlichen Ebenen verfolgt, u. a. auch in der Akademie der Lehrerfortbildung in Obermarchtal und in allen anderen Bildungshäusern des Bistums.

Aus dem Zusammenhang der Arbeit mit den Medien entwickelte sich die Frage nach den Grundlagen der Zusammenarbeit zwischen dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk und der katholischen Kirche, der Geschichte ihrer Beziehungen und vor allem auch der Mitwirkung der Kirche, nicht zuletzt in medienpolitischer Hinsicht. Daraus resultierte schließlich die Dissertation von Heinz Glässgen zum Thema »Katholische Kirche und Rundfunk 1945 bis 1962« zur Geschichte der Beziehung zwischen katholischer Kirche und Rundfunk von den Anfängen nach 1945 bis zum ersten entscheidenden Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Februar 1961 und der Gründung des Zweiten Deutschen Fernsehens auf der Basis eines Staatsvertrags zwischen allen damaligen Bundesländern⁴. Diese Darstellung bietet einen fundierten Aus- und Nachweis katholisch-kirchlicher Positionierung und Mitwirkung in fundamentaler, kritischer Art unter anderem auch gegen die Versuche deutscher Politiker, entscheidenden Einfluss auf die durch das Diktat der West-Alliierten im Prinzip staatsfern organisierten Rundfunkanstalten in der Bundesrepublik zu gewinnen – so vor allem bei der Aufteilung des NWDR in WDR und NDR oder beim Versuch von Bundeskanzler Konrad Adenauer (1876–1967, reg. 1949–1963), ein Deutschland-Fernsehen zu gründen. In dieser Zeit und in diesem Zusammenhang wurden von Vertretern der katholischen Kirche in vorbildlicher Weise über den kirchlichen Bereich hinaus äußerst wichtige und weithin anerkannte Prinzipien der Ausgestaltung eines der Gesellschaft verpflichteten Rundfunks herausgebildet, die über den Tag hinaus Gültigkeit besitzen.

Von außerordentlicher Bedeutung waren bei beiden großen Zäsuren der Rundfunkgeschichte nach Wegfall des alliierten Vorbehalts in den Jahren nach 1955 die Beiträge der Funk-Korrespondenz aus dem katholischen Rundfunkinstitut, ohne Zweifel neben epd Kirche und Rundfunk die wichtigste Fachkorrespondenz vieler Jahre in Deutschland. Vor diesem Hintergrund ist es in der aktuellen Mediensituation außerordentlich bedauerlich, dass auf ein solches Instrument einer überparteilichen Befassung im Interesse und im Dienst einer unverzichtbaren gesellschaftlichen Kommunikation mehr und mehr verzichtet wird.

Wie intensiv die Argumente aus dem Bereich der katholischen Kirche damals wahrgenommen wurden, zeigt die Tatsache, dass das Bundeskanzleramt versuchte, nach einem sachbezogenen kritischen Beitrag zum Adenauer-Fernsehen der Funk-Korrespondenz ihr Erscheinen zu verhindern, was aber nur bezogen auf zwei oder drei Nummern Erfolg hatte. Zu begründet waren die Darstellungen dieser katholischen Fach-Korrespondenz unter der Leitung von Pater Rainulf Schmücker (1908–1995).

Diese damals in der medienpolitischen Auseinandersetzung entwickelten Prinzipien waren leitend nicht zuletzt auch in der Phase, in der die Medienarbeit in der Diözese sich einmischte in die Planungen der Landesregierung, privaten Rundfunk zu errichten. Diese

3 Alfons AUER, Verantwortete Vermittlung. Bausteine einer medialen Ethik, in: Zeitgespräch (wie Anm. 2), 63–84.

4 Heinz GLÄSSGEN, Katholische Kirche und Rundfunk 1945 bis 1962, Berlin 1983.

grundsätzlichen Überlegungen führten zu einer großen Tagung in der Akademie mit der Landesregierung, den Spitzen der CDU-Fraktion, diversen Medienwissenschaftlern und vor allem den katholischen Bischöfen des Landes. In einer ausführlichen, 25 Seiten umfassenden kritischen Stellungnahme zum sogenannten außenpluralen Modell eines privat organisierten Rundfunks, unterzeichnet von Bischof Dr. Moser und Erzbischof Dr. Oskar Saier (1932–2008), wurde die Medien-Position der Diözese entfaltet – eine Schrift, die von großen überregionalen Tageszeitungen in voller Länge veröffentlicht wurde.

3. Die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio«

Die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio«⁵ vom Mai 1971 bildete ganz wesentlich die Grundlage der Aktivitäten der Medienarbeit der Diözese, bestimmte ihre Ausrichtung und begründete ihre Berechtigung. »Communio et Progressio« ist bis heute aktuell und vorzeigbar und hätte gerade auch in der derzeitigen Medien-Situation eine stärkere Beachtung verdient.

Es sollen an dieser Stelle nur einige der dort formulierten Grundsätze wiedergegeben werden:

19. *Die neue Technik für den Austausch unter den Menschen versammelt die Zeitgenossen sozusagen um einen runden Tisch. So kommen sie in dem Streben nach Brüderlichkeit und gemeinsamen Handeln miteinander ins Gespräch. Denn durch diese Instrumente wird das tägliche Gespräch der einzelnen aufgenommen, angeregt und weithin verbreitet. So wird das öffentliche Gespräch der ganzen Gesellschaft durch diese Medien ermöglicht und überall vernehmbar.*
35. *Damit auch die Gesellschaft als ganze in all ihren Schichten und Gruppierungen richtig funktioniert, bedarf sie gut informierter Bürger. Das Recht auf Information kommt also heute nicht nur dem einzelnen zu, sondern ist auch vom Gemeinwohl her gefordert.*
64. *Medienpädagogik ist eine vordringliche Aufgabe. Sie muß die Funktionsprinzipien der Instrumente der Sozialen Kommunikation gründlich vermitteln.*
65. *Die Rezipienten brauchen eine einführende Medienpädagogik, damit sie die Instrumente der Sozialen Kommunikation mit Gewinn verwenden. Davon haben sie nicht nur persönlichen Nutzen, vielmehr hilft eine solche Medienpädagogik, daß jeder seinen Beitrag zum Gespräch und zur schöpferischen Zusammenarbeit in der Gesellschaft leisten kann.*
73. *Die Kommunikatoren sind Anwalt und Stimulator im Gespräch der Gesellschaft. Sie sind gleichsam Gesprächsleiter am großen runden Tisch, den die Instrumente der Sozialen Kommunikation bilden.*
81. *Die Einflussmöglichkeiten der Rezipienten und damit auch ihre Pflichten sind viel größer, als gemeinhin angenommen wird. Von den Rezipienten hängt es entscheidend ab, ob ein wirkliches Gespräch zustande kommt.*

Es ist hervorzuheben, dass sich die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« bezogen auf Inhalt und Umfang des Schreibens in einem beeindruckenden Schwerpunkt mit den Medien der sozialen Kommunikation, wie es dort bezeichnet wird, auseinandersetzt. Damit ist das gemeint, was man andernorts mit gesellschaftlicher Kommunikation bezeichnete.

5 Communio et Progressio. Über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils, hrsg. v. der Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Rom 1971.

Die ersten 113 Kapitel befassen sich mit grundlegenden Überlegungen, Feststellungen und Forderungen. Da geht es nicht um ein partikulares Interesse, nicht um das Eigeninteresse der Kirche, um ihre Rolle, ihre Rechte oder Möglichkeiten einer Mitwirkung, sondern um die Sachgesichtspunkte der Medien der gesellschaftlichen Kommunikation für und im Interesse einer pluralistischen Gesellschaft, einer Demokratie, der Integration einer Gesellschaft, der Bedingungen ihres Zustandekommens und ihres Funktionierens. Erst und auch nur in den Kapiteln 114 bis 134 geht es um den Dienst der Kommunikationsmittel für die Katholiken, und die Kapitel 135 bis 161 behandeln das Wirken der Katholiken in den einzelnen Medien.

Diese Setzung der Schwerpunkte spiegelte sich in den Jahren, die hier zu beschreiben sind, in der Arbeit der Fachstelle für Medienarbeit wider. Die Aufgabe der Katholischen Kirche in den öffentlich-rechtlichen Medien besteht nicht ausschließlich auf der Konzentration auf ihre eigenen Interessen, also ihre Sendungen in Hörfunk und Fernsehen. Der kirchlichen Medienarbeit muss es vernehmbar auch um die Grundlagen, den Auftrag, die Legitimation des Rundfunks und die Umsetzung derselben in den Programmen von Hörfunk und Fernsehen für eine demokratisch verfasste Gesellschaft gehen. Dies bedeutet die Einmischung in diesbezügliche Auseinandersetzungen und Diskussionen nicht zuletzt durch medienethische Einbringungen, die bereits die Organisation, die Ausrichtung und die gesellschaftliche Kontrolle der Mediensysteme, dann aber auch die Programmgestaltung und die einzelnen Programmbeiträge betreffen.

Es wäre höchst begrüßenswert, wenn in der aktuellen Mediensituation und auch in der von Vielen heute apostrophierten Krise des öffentlich-rechtlichen Rundfunks die richtungsweisenden Gedanken von »Communio et Progressio« wieder gelesen und noch mehr, wenn von Verantwortlichen der Kirche die von »Communio et Progressio« konstatierte Bedeutung einer gesellschaftlichen, freien, unabhängigen, an ihren Auftrag gebundenen Kommunikation öffentlich dargelegt, wenn sie gegenüber Politik, den anderen gesellschaftlichen Gruppen, gegenüber den sogenannten neuen Medien und nicht zuletzt für die Menschen innerhalb und außerhalb der Medien deutlich vertreten würde. Heute – 50 Jahre nach ihrem Erscheinen – wäre die Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« für die Medienarbeit der Diözese nicht nur ein willkommener, sondern sogar ein zwingender Anlass, sich mit diesen Gedanken in die derzeitige Diskussion um den Stellenwert der gesellschaftlichen Kommunikation in der deutschen Demokratie und in die Diskussion um den grundlegenden Auftrag des öffentlich-rechtlichen Mediensystems einzubringen: durchaus auch mit kritischen Äußerungen zu manchen Entwicklungen und Verhältnissen, auch zum Programm, und immer mit der Frage, ob das, was angeboten wird, dem Kriterium, im öffentlichen Interesse zu liegen, entspricht.

4. Eine Bilanz

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es den Kirchenvertretern heute primär um ihre speziellen, ihre Partikularinteressen in den Medien geht, herkömmlich gesprochen also um ihre Sendeplätze, um ihre Verkündigungssendungen. Im gesamtgesellschaftlichen Interesse wäre hier eine wahrnehmbare Korrektur der kirchlichen Medienaktivitäten angezeigt. Im Gegensatz zu früheren Zeiten ist diesbezüglich seit Jahren deutlich zu wenig zu vernehmen. Dies läge zudem letztlich auch im eigenen kirchlichen Interesse. Denn wenn die Relevanz des öffentlich-rechtlichen Rundfunks abnimmt, verlieren entsprechend auch Sendungen, die den Kirchen zustehen, an Bedeutung. Nicht nur deshalb, sondern in erster Linie im Interesse einer funktionierenden Gesellschaft, die heute in viel-

facher Weise gefährdet ist, wäre es zu begrüßen, ja zu fordern, wenn sich insbesondere wichtige gesellschaftliche Gruppen – und die katholische Kirche müsste sich doch als solche verstehen und als Anwalt zu erkennen geben – um die Möglichkeiten und Bedingungen der gesellschaftsnahen, der von den gesellschaftlichen Gruppen kontrollierten Medien annehmen würden.

Die Medienarbeit der Jahre 1970 bis 1985 hat diesbezüglich deutliche Prioritäten gesetzt, eine klare Ausrichtung verfolgt und auf diese Weise der beispielhaften Verlautbarung aus Rom entsprochen. Gerade Rottenburg war zu früheren Zeiten innerhalb des deutschen Episkopats in Sachen Medien immer führend: Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) war Vorsitzender der Publizistischen Kommission, Bischof Dr. Georg Moser hat in dieser Funktion eine deutliche, sehr vernehmbare Rolle gespielt.

Die Diözese Rottenburg-Stuttgart war viele Jahre zuständig für die Medienarbeit der katholischen Kirche in der Republik und deshalb war es nur folgerichtig, dass von dieser Diözese im eigenen Bereich entsprechend vorzeigbare Maßstäbe gesetzt und verfolgt wurden. Der öffentlich-rechtliche Rundfunk, insbesondere von den Briten und Amerikanern den Deutschen nach der Katastrophe der Diktatur des Nationalsozialismus als Feld der Demokratiefähigkeit gegen den Widerstand der deutschen Politiker verordnet, ist öffentlich-rechtlich verortet, weil die Maßgeblichen damals und später die Richter des Bundesverfassungsgerichtes konstatierten, dass dieser Rundfunk im öffentlichen Interesse liegt und die Gesellschaft mehr ist als der Staat. Er wurde bewusst und gezielt nicht unter die Kontrolle der Parlamente gestellt, sondern staatsfern den gesellschaftlich relevanten Gruppen und Kräften überantwortet – und zwar gemeinsam, ohne Vorrang einer oder einzelner Gruppe. Dieser Rundfunk ist ein Gemeinschaftseigentum dieser Gesellschaft und angesichts der abnehmenden Bindekräfte der großen gesellschaftlichen Gruppen von zunehmender Bedeutung für das Zeitgespräch einer gesellschaftlich verfassten Demokratie und damit für ihren Zusammenhalt.

Der öffentlich-rechtliche Rundfunk lag und liegt in der Verantwortung der relevanten Gruppen und Kräfte. Die katholische Kirche ist eine dieser Gruppen, ohne Zweifel eine große und bedeutende – und, wenn man die letzten 70 Jahre betrachtet, eine mit besonderem Stellenwert im Bereich des öffentlich-rechtlichen Rundfunks. Die diözesane Medienarbeit der in dieser Tagung thematisierten Jahre hat sich der damit übertragenen Verantwortung angenommen.

Am Ende des naturgemäß äußerst kurzen Überblicks über die Medienarbeit der Diözese in den Jahren 1970 bis 1985 soll an den erinnert werden, der in diesen Jahren letztlich die Verantwortung auch für diesen Bereich innehatte: an Bischof Dr. Georg Moser. Prof. Dr. Hans Bausch (1921–1991), der damalige Intendant des Süddeutschen Rundfunks, resümiert: »Wenn es eine Linie gibt, welche die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland verfolgt hat, so darf man sagen, es sei die Linie eines gemeinnützigen und öffentlich-rechtlichen Rundfunks gewesen, die den Rundfunk weder dem Staat noch der kommerziellen Privatwirtschaft ausgeliefert sehen möchte. Der »Medienbischof« Georg Moser hat mit Behutsamkeit und Bedacht die rundfunkpolitischen Auseinandersetzungen ohne spektakuläre Aktionen beobachtet und gesteuert.«⁶

Das ist ein Urteil, das man sich im Interesse von Kirche und Gesellschaft für jeden kirchlich Verantwortlichen in Gegenwart und für die Zukunft nur wünschen kann. Die wichtigste gesellschaftliche Kommunikationsinstitution darf mit kirchlich-katholischer Einmischung auch künftig nicht der Politik und auch nicht der kommerziellen Privatwirtschaft ausgeliefert werden.

6 Hans BAUSCH, Kirchliche Spuren in der Rundfunkgeschichte, in: Zeitgespräch (wie Anm. 2), 19.

Zum Abschluss einige wenige Sätze des langjährigen Vorsitzenden der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, des damaligen, allzu früh verstorbenen Rotenburger Bischofs Dr. Georg Moser:

»Ohne Kommunikation in den verschiedensten Formen kann menschliches Leben nicht gelingen. Daß Kommunikation in sich aber immer schon menschlich und in jedem Fall human geschieht, darf man nicht leichthin unterstellen. Kommunikation – damit sie menschlich wird – schließt ethische Implikationen wie Freiheit, Wahrheit und Offenheit der Kommunikation ein.

Besonderes Gewicht kommt den öffentlichen Medien zu [...] Man muß wirklich zunächst einmal das Großartige solcher Medien festhalten, die Möglichkeiten, die sie dem modernen Menschen eröffnen [...].

Die Medien [...] realistisch zu sehen heißt aber auch, ihre Ambivalenz zu erkennen [...].

Es gehört zu den wichtigen Anliegen der Kirche, in einer so weitreichenden Angelegenheit wie der gesellschaftlichen Kommunikation, sich an der öffentlichen Auseinandersetzung zu beteiligen, ihre eigenen Erfahrungen einzubringen und sie anzubieten im Rahmen der allgemeinen Überlegungen, die aus aktuellem Anlaß geboten sind [...].

Solche Forderungen und Aussagen ergeben sich aus dem Selbstverständnis der Kirche, als Anwalt des Menschlichen zur gesellschaftlichen Diskussion beizutragen⁷.

Mahnungen und Maßstäbe des unvergessenen großen Bischofs. – Grundlagen für die Medienarbeit der Diözese in den Jahren 1970 bis 1985.

⁷ Georg MOSER, Kommunikation und Menschlichkeit. Ausgewählte Zitate aus Veröffentlichungen von Bischof Georg Moser, in: Zeitgespräch (wie Anm. 2), 184ff.

JULIA HELMKE

Ein Abriss protestantischer Filmarbeit seit 1948

Religion im aktuellen Film

Religion im aktuellen Film – so lautet ein Schwerpunktthema der aktuellen Ausgabe der Filmzeitschrift *epd Film* und widmet sich vor allem der Frage, warum für aktuelle Filme und Serien religiöse Ideen und Topoi wichtig sind. »Sie benutzen Begriffe wie Schuld und Erlösung, um die Größe des Dilemmas der Figuren deutlich zu machen. Sie nehmen Religion ernst. Und andererseits spielen sie mit der Religion, um überraschende Szenarien zu entwickeln und komische Effekte zu erzielen. [...] Religion {ist} entweder der Schlüssel zu dunklen, verborgenen Räumen in der Seele oder ein Trampolin, auf dem eine Geschichte absurde Sprünge vollführen kann. In beiden Fällen bedeutet Religion für eine Serie oder einen Film, dass es hier um alles oder nichts geht, um Seelenheil oder Verdammnis, um Himmel oder Hölle.«¹ So reflektiert der Theologe Christian Engels, Leiter des filmkulturellen Zentrums im Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, im Angesicht von so unterschiedlichen Serientiteln wie »Good Omens«, »Breaking Bad«, »The Handmaid's Tale«, »The Good Place«, »Die Wege des Herrn« oder »Fleabag« über religiöse Spuren im Film und die Verwendung von Religion im Film. Das klingt gleichermaßen gut informiert, interessiert und auch entspannt – und ist keine Selbstverständlichkeit, wenn man sich die Geschichte von Kirche und Kino, Film und Religion in den letzten 100 Jahren einmal vergegenwärtigt. Es lohnt der Blick zurück, um zu verstehen, welche Fragen relevant bleiben, welche im jeweiligen Kontext und Zeitgenossenschaft unterschiedlich zu beantworten sind und auch, was sich grundlegend verändert hat.

1. Aus der Krise zum Aufbruch: Die Konferenz zu »Kirche und Film« in Bad Salzdetfurth 1948

Alles beginnt in der Krise, die zugleich Aufbruchsstimmung ist – im Jahr 1948. Filme emotionalisieren. Sie haben Macht, sie sind in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft als Propagandamittel eingesetzt worden, unmittelbar nach Kriegsende, schon in den Jahren der Besatzungsregime strömen die Menschen in die Kinos. Wie ist das theologisch einzuordnen, wie aus Sicht der Kirche?

Im niedersächsischen Bad Salzdetfurth findet im April 1948 die erste größere Tagung der wenige Jahre zuvor gegründeten Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt. Bereits der Titel der Zusammenkunft deutet die Relevanz des Kinos für die protestantische Kirche der Nachkriegszeit an: »Kirche und Film«. Zwei Fragen werden gestellt:

1 Christian ENGELS, Der älteste weißeste Mann, in: *epd Film* 5/2021, 13–17, hier: 13f.

»Was ist ein religiöser Film« und »Können und dürfen Filme die christliche Botschaft transportieren?«² Also: Kann Film als Medium der Verkündigung eingesetzt werden? Erstaunlich ist an dieser ersten Nachkriegskonferenz zweierlei: Zum einen kommen in einer Zeit, in der die konfessionelle Ökumene noch in den Kinderschuhen steckt, evangelische und katholische Filminteressierte zusammen und es wird darauf geachtet, dass bestimmte Entwicklungen ökumenisch abgestimmt bzw. mindestens in gegenseitiger Kenntnis geschehen. Zum anderen werden auch Regisseure und weitere Filmschaffende direkt einbezogen, das heißt, es wird nicht nur über, sondern mit denen gesprochen, die betroffen, beteiligt sind und am meisten davon verstehen. Beides sind Voraussetzungen, die auch für gegenwärtige Filmarbeit und den Dialog zwischen Theologie und Film unverzichtbar sind. Obwohl man genauer sagen muss: Um ein theologisches oder religionspädagogisches Ernstnehmen des Mediums Film ging es in der Anfangszeit der Beschäftigung von Kirche mit dem Film eher nicht. Hier stand im Vordergrund, dass Film als Chance, Herausforderung und Bedrohung wahrgenommen wurde. So ist auch die Aussage von Werner Hess zu verstehen, des ersten Filmbeauftragten der EKD: »Es darf und kann hinfort keine Gleichgültigkeit der christlichen Gemeinde gegenüber der Welt des Films geben. Als »Wächter und Gestalter« muss sie auf ihren Platz treten und damit einen neuen Abschnitt in der Entwicklung des Films einleiten und vielleicht dadurch auch in der kulturellen Entwicklung des Abendlandes.«³

Auf der Bad Salzdetfurther Tagung des Jahres 1948 werden die verschiedenen Facetten evangelischer Filmarbeit begründet, und ausdifferenziert, die zum großen Teil auch mehr als 70 Jahre später und bis heute Bestand haben.

Dies ist zum einen die evangelische Filmpublizistik mit den beiden Zeitschriften »Kirche und Film« und »Der Evangelische Filmbeobachter«. Während »Der Evangelische Filmbeobachter« jeden Film, der anläuft, beschreibt und bewertet (Wir raten ab! Wir raten zu!), fokussiert sich »Kirche und Film« auf filmpolitische Informationen und Einschätzungen und positioniert die evangelische Kirche als konstruktive Begleiterin der Filmkultur. Zum anderen wird als kirchenpolitisches Ergebnis im Anschluss an die Tagung 1949 von Seiten der EKD ein (nebenamtlicher) Filmbeauftragter installiert, dies ist von 1949–1960 der Theologe Werner Hess (1914–2003), der später erst Programmdirektor und dann Intendant des Hessischen Rundfunks wird⁴.

Die filmkritische Arbeit der beiden großen Kirchen hat sich in den ersten Nachkriegsjahren ähnlich, wenn auch weitgehend unabhängig voneinander entwickelt. So gab es neben einem Filmbeauftragten aus den Reihen der Fuldaer Bischofskonferenz den Leiter der »Kirchlichen Hauptstelle für Bild und Filmarbeit« (KHBF), seit 1947 Kaplan Anton Koch (1902–1984). Er entwickelte zusammen mit den Redakteuren der Monatszeitschrift »Filmdienst der Jugend« zum einen den »film-dienst«, der als katholisches Publikationsorgan bis heute Bestand hat (wenn auch nur noch online verfügbar) und 1949 die Gründung der katholischen Filmkommission, vergleichbar mit dem Vorstand der Evangeli-

2 Vgl. Julia HELMKE, Kirche, Film und Festivals. Geschichte sowie Bewertungskriterien evangelischer und ökumenischer Juryarbeit in den Jahren 1948–1988 (Studien zur christlichen Publizistik XI), Erlangen 2005, 81f.

3 Werner HESS, Evangelische Kirche und Film, in: Kirche und Film. Ein Zeitproblem, Sonderausgabe der Filmpost, Frankfurt 1948, 18f.

4 Vgl. HELMKE, Kirche, Film und Festivals (wie Anm. 2), 91. Das Amt des Filmbeauftragten ist 2005 in das Amt des/der Kulturbeauftragten des Rates der EKD aufgegangen. Im Gemeinschaftswerk Evangelischer Publizistik ist der Leiter der Abteilung Film und AV-Medien seit 2004 Leiter des Filmkulturellen Zentrums, das aus weniger als einer 0,5-Stelle besteht. Medienpädagogische Arbeit ist ausgelagert an RPIs und landeskirchliche Medienzentralen.

schen Filmgilde⁵. Beide zeichnen monatlich hervorragende und sehenswerte Filme aus dem aktuellen Kinoschaffen aus⁶.

Der Wunsch, selbst Filme zu produzieren, führt zur Gründung der evangelischen Matthias Filmgesellschaft. Diese konzentriert sich ab den 1960er-Jahren auf Filmbildung und hält als Matthias Film ein großes Angebot an Schulfilmen, Lehrfilmen und Unterrichtsfilmen bereit, das es weiter zu entdecken gilt.

Daneben wirken beide großen Kirchen ab Beginn der 1950er-Jahre an der Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft mit, in der es auch und vor allem um Jugendschutz geht – und um die in seit langem umstrittenen Kriterien zur Einteilung nach Altersgruppen. Für die praktische Filmbildung wird ein Filmreisedienst der Inneren Mission etabliert, der das Kino auf die Dörfer bringt, hier sind es jedoch vor allem auch Filme mit explizit christlichem Inhalt, die vorgeführt werden.

Worum es also geht, ist das Wahrnehmen und Bewerten von Filmen, um eine Positionierung einer Deutungshoheit über und weniger um das aktuelle Arbeiten mit Filmen.

2. Kontrolle und Neugier, Aufbruch und Ernüchterung. Die 1950er- und 1960er-Jahre

Im Jahr 1950 entsteht die sogenannte »Magna Charta der Evangelischen Filmarbeit«: die Schwalbacher Entschließung. Sie ist das Endergebnis einer intensiven Diskussion auf der zweiten »Kirche und Film«-Konferenz im hessischen Bad Schwalbach.

Aus den sieben Thesen sollen hier zwei der meines Erachtens folgenreichsten und die Verhältnisbestimmung am deutlichsten widerspiegelnde Haltungen vorgestellt werden:

1. Wir stimmen darin überein, dass die Gesundung des deutschen Filmes und die Herstellung von Qualitätsfilmen nicht allein oder vornehmlich von wirtschaftlichen Voraussetzungen abhängen: Vielmehr kommt es darauf an, in der Filmgestaltung das echt Menschliche zu bewahren und durch sie die heilenden Kräfte der Lebensgestaltung zu stärken. (...)
2. Wir wenden uns dagegen, dass Inhalt und Formen der christlichen Verkündigung in sogenannten »religiösen« Filmen lediglich als Humanität oder Sentimentalität oder gar sadistische Sensationen verfälscht werden. Wir müssen auch bitten, die filmische Darstellung der göttlichen Offenbarung (Christusleben, Vorgang des Wunders, Vollzug der Sakramente) zu vermeiden. (...) ⁷

Als praktische Folge entsteht die »Evangelische Filmgilde« (später: »Jury der Evangelischen Filmarbeit«), die seit 1951 durchgängig jeden Monat einen »Film des Monats« prämiiert. Es lohnt sich einmal ein Durchgang durch die vielen Jahrzehnte ausgezeichnete Filme und einer Jury, die zwischen ästhetischer, ethischer und transzendenter Perspektive hier vor allem auch zur Filmbildung hat beitragen wollen⁸.

Wiederum entsteht ein ökumenisches Projekt, das erst einmal einmalig ist und gut 50 Jahre später noch einmal aufgenommen wird. Es ist 1952 die sogenannte »Interkonfes-

5 Vgl. www.film-des-monats.de (Stand: 19.10.2021).

6 Vgl. für die katholische Filmarbeit in diesen Jahren: Christian KUCHLER, *Katholische Filmarbeit in Bayern, 1945–1965*, Paderborn u. a. 2006; Thomas SCHATTEN, *50 Jahre film-dienst. Ein Beispiel über das Verhältnis von Kirche und Kultur in der Bundesrepublik Deutschland*, Düsseldorf 1997.

7 Vgl. HELMKE, *Kirche, Film und Festivals* (wie Anm. 2), 94–96.

8 Vgl. www.film-des-monats.de (Stand: 19.10.2021).

sionelle Filmfestspielwoche«. Sie wird zum Vorläufer der konfessionellen und dann auch ökumenischen Tagungen der Medienzentralen und des Projektes »Kirchen und Kino: Der Filmtipp«, der seit über 15 Jahren in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen Filme auswählt, die dann in ausgewählten Kinos meist mit Filmnachgesprächen laufen⁹.

1955 wird in der Evangelischen Akademie zu Arnoldshain das »Evangelische Filmwerk« gegründet, doch die Idee, alle Kräfte für den Film von Seiten der Protestanten zu bündeln, hält nicht lange vor. Zu diesem Zeitpunkt beginnen auch Tagungen, die bis 2010 fortbestehen und zu einer hochkarätigen Publikationsreihe führen, die unter dem Titel »Arnoldshainer Filmgespräche« wertvolle Impulse für die Filmbildung (?) vorlegen konnten¹⁰. Schon in den 1950er-Jahren werden etwa Fragen zu »Der Publikumsgeschmack« (2. Tagung in Arnoldshain, 1957) gestellt. Um welche Art von Film soll sich die Kirche kümmern und wie bewertet sie Unterhaltungsfilme?

Ab dem Jahr 1960 verändert sich dann aber der Schwerpunkt evangelischer Filmarbeit. Die Pioniere wie Werner Hess, der Dokumentarfilmer Curt Oertel (1890–1960)¹¹ oder der Spielfilmregisseur Harald Braun (1901–1960) nehmen Abschied, die Frage nach der Filmkritik wird bestimmend. Genauer gesagt »die Richtung der Bestimmung zwischen Film, Theologie und Lebenswirklichkeit«¹².

In den 1960er-Jahren ist die evangelische Filmpublizistik, vor allem die hektographierten »Kirche und Film«-Blätter unter ihrem Chefredakteur Dietmar Schmidt (1911–1984)¹³, in Teilen eine Fürsprecherin der Nouvelle Vague und des künstlerischen Films an sich. So wird früh das Potential von Regisseuren wie Jean-Luc Godard (* 1930) oder Francois Truffaut (1932–1984) erkannt. Im Juli 1967 wird beispielsweise »Blow Up« als Film des Monats ausgezeichnet. Dies führt zu Verwerfungen auch innerhalb der evangelischen Kirche. Denn explizite religiöse Symbole oder Motive sind bei diesem Thriller über die Swinging Sixties in London nicht vorhanden. Es ist eine Anfrage an Realität und Illusion, Schein und Sein, Original und Reproduktion – doch genügt das als »evangelisches« Interesse?¹⁴

So offenbaren die 1960er-Jahre, ähnlich wie dies im katholischen Umfeld der Fall war, die wachsende Diskrepanz zwischen der Institution der evangelischen Kirche, in der der Film dem Glauben dienen und nutzen soll, und der protestantischen Filmarbeit.

Sehr deutlich wird dies bei dem Ratschlag, den Bischof Otto Dibelius (1880–1967) beim fünften Kirchlichen Berlinale-Empfang 1964 den Filmschaffenden zuruft: »Machen Sie anspruchslöse Filme, die zu nichts dienen, als die Menschen für eine halbe Stunde zu entspannen. Es kann ruhig auch ein bisschen Kitsch dabei sein.« Ein Ausspruch, der für Entsetzen sorgt und exemplarisch dafür steht, dass sich die verfasste Kirche und ihre Unterstützung für Filmarbeit stärker zurücknehmen, da Filme keinen klaren kirchlichen Nutzen zu haben scheinen. Nicht die Kirche und ihr Verhältnis zum Film stehen im Mit-

9 Vgl. www.kirchen-und-kino.de (Stand: 19.10.2021).

10 Es erscheinen insgesamt 26 Bände, der letzte Band wurde unter dem Titel »Geld und Kino« im Jahr 2011 im Schüren-Verlag Marburg publiziert.

11 Curt Oertel (1890–1960) hat einen einflussreichen protestantischen Lutherfilm gedreht: »Der gehorsame Rebell« (1952), bei dem er auf Spielfilmszenen komplett verzichtet hat. Harald Braun (1901–1960) war Regisseur des Films »Die Nachtwache«; in der ein evangelischer Pfarrer und ein katholischer Priester um Sinnfragen, Liebe, Schuld und Glauben ringen und der über 7 Millionen Zuschauende erreicht hat.

12 Vgl. Hans Werner DANNOWSKI, Interfilm, in: Kino und Kirche im Dialog, hrsg. v. Martin AMON u. Eckart GOTTWALD, Göttingen 1996, 195.

13 Der Journalist Dietmar Schmidt hat Kirche und Film von 1953–1981 als Chefredakteur geprägt und lange Jahre auch als Vorsitzender der Jury der Evangelischen Filmarbeit gewirkt.

14 www.filmdesmonats.de/archiv/1995-1951 (Stand: 27.4.2020).

telpunkt evangelischer Filmarbeit, sondern Positionsbestimmungen in zeitgenössischen Filmen als Teil gesellschaftlicher Wirklichkeit. Mit »Film in der Gesellschaft von morgen« ist beispielsweise eine Konferenz in Arnoldshain überschrieben, bei der Soziologieprofessor Alfons Silbermann (1909–2000) ein weit beachtetes Referat zu »Der Platz des Films im Kommunikationsprozess« hält¹⁵.

Der frühere Filmbeauftragte Werner Hess sieht deshalb im Jahr 1967 den »volksmissionarischen« Akzent protestantischer Filmarbeit als gescheitert an. Aus seiner Sicht geht es nicht mehr darum, Gemeindeglieder und Kirche an sich bei der Filmauswahl zu beraten, zu warnen, zu mahnen, zu empfehlen und zu fördern, sondern »in einem Bereich, der für die evangelische Kirche bisher ein absolut weißes Niemandsland gewesen ist, nämlich dem Bezirk kultureller Wertung künstlerischer Maßstäbe, durch Beispiele eine Linie zu erarbeiten.«¹⁶

Exkurs: Internationale protestantische Filmarbeit

1955 wird in Paris die internationale protestantische Filmorganisation INTERFILM gegründet. Der Film überschreitet Grenzen, ermöglicht eine Inkulturation und Kontextualisierung wie kein anderes Medium. Die Gründung mit Vertreter*innen aus acht europäischen Ländern geschieht, um mit evangelischer Filmarbeit Grenzen des Nationalismus zu überschreiten und über filmische Geschichten gemeinsame Werte und Ziele für ein gemeinsames Europa zu konstruieren. INTERFILM wird auch gegründet, da man wahrnimmt, dass das Medium Film grenzüberschreitend ist und damit der Wunsch verbunden wird, gemeinsam und damit stärker für den guten, christlichen Film einzutreten bzw. diesen zu ermöglichen. Als sichtbares Zeichen für eine Außenwirkung von INTERFILM wird, neben einer rasch einsetzenden Konferenztätigkeit, die Verleihung eines INTERFILM-Preises. Dieser wird erstmalig 1961 vergeben und zwar an »Wilde Erdbeeren« von Ingmar Bergman (1918–2007). Schnell wird deutlich, dass protestantische Filmarbeit auf Filmfestivals präsent sein sollte – da hier verdichtet das Miteinander von gesellschaftlicher und kultureller Öffentlichkeit, von hoher Sichtbarkeit und herausgehobener Filmkultur stattfindet und Filmfestivals als »Fenster zur Welt« zur Selbstdefinition von INTERFILM passt. Dazu kommt, dass die internationale katholische Film- und Medienorganisation OCIC bereits seit den 1950er-Jahren auf ausgewählten A-Festivals wie in Cannes oder Berlin präsent war. So beginnt ab 1963 auch die Präsenz von evangelischen Filmjuries, die ab Mitte der 1970er-Jahre verstärkt eine ökumenische Kooperation wird. Die ersten beiden ökumenischen Filmjuries finden 1973 in Locarno und 1974 in Cannes statt und aufgrund personeller und konzeptioneller Überlappungen gibt es seitdem bleibende Schnittmengen zwischen nationaler und internationaler protestantischer Filmarbeit¹⁷.

3. Zeiten des Übergangs und des Neuaufbruchs: Die 1970er- und 1980er-Jahre

In der nationalen protestantischen Filmarbeit in den 1970er-Jahren liegt der Schwerpunkt auf Sozial- und Gesellschaftskritik, vielfach wird die Bedrohung durch Aufrüstung und

15 Vgl. HELMKE, Kirche, Film und Festivals (wie Anm. 2), 157–159.

16 Kirche und Film 3/1967, 4.

17 Vgl. Kirche und Film im Dialog. Church and Film in Dialogue, Fifty Years INTERFILM 1955–2005, hrsg. v. Julia HELMKE, Hans HODEL u. Karsten VISARIUS, Frankfurt a. M. 2005.

der Umgang mit der Zeit des Nationalsozialismus begonnen zu thematisieren. Protestantische Filmarbeit wird emanzipatorisch, so schreibt der Filmbeauftragte Gerd Albrecht (1933–2008), der für eine lange Zeit filmpolitisch und in der FSK tätig ist: »Jurymentscheidungen im Bereich der Evangelischen Kirche sind nicht nur plural, sondern pluralistisch: Sie sollen von verschiedenen Gruppen legitimiert sein, sie sind erst dann evangelisch, wenn sie von verschiedenen, aber in ihren jeweiligen Entscheidungen sich einigenden Intentionen und Institutionen getroffen und getragen werden.«¹⁸ Für die immer stärker sich als wirkungsmächtigsten Moment der Filmarbeit erweisenden Arbeit mit Filmkriterien/-bewertung stellt Albrecht dies im selben Jahr vor: »Ihr Maßstab heißt also nicht in erster Linie: was kann ›die‹ Gemeinde (noch! noch?) verstehen, sondern vor allem: was muß (muß? müßte? muß, wen sie kann?) die Öffentlichkeit, die Gesellschaft, die öffentliche und die veröffentlichte Meinung als kirchliche Entscheidung pro und contra zur Kenntnis nehmen.«¹⁹

In dieser Perspektive beginnt mit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg 1979 eine neue Öffentlichkeit und Wahrnehmung von Film als Schnittpunkt von Theologie und Gesellschaft mit einer regelmäßigen Filmreihe. Dies wird beim Kirchentag 1983 in Hannover virulent, als Herbert Achternbuschs Film »Das Gespenst« als Abschlussfilm gezeigt wird.

Exkurs: Das Gespenst (Herbert Achternbusch, BRD 1983)

Die Jury der Evangelischen Filmarbeit zeichnet diesen Film im April 1983 als Film des Monats aus. Es ist eine Satire um einen wiedergekehrten Jesus, bei dem es zu Blasphemievorwürfen kam, der Bundesinnenminister zugesagte Fördergelder verweigerte und solidarische Kolleg*innen für die Kunstfreiheit demonstrierten. Die Jury stellt Achternbuschs Film dezidiert in die Kategorie und Tradition des religiösen Films und begründet ihre Entscheidung theologisch. Der Leiter der Zentralstelle Medien der katholischen deutschen Bischofskonferenz, Prälat Wilhelm Schätzler (1929–2018), erklärt, dass er für die Nominierung kein Verständnis habe und sie als »ernste Belastung« sehe²⁰. Kurze Zeit später distanzieren sich – und das ist einmalig – auch der Rat der EKD und der Vorstand des Gemeinschaftswerkes Evangelischer Publizistik von dieser Entscheidung. In den Auseinandersetzungen über den Film zeigt sich die bleibende Schwierigkeit, mit dem Begriff des religiösen Empfindens umzugehen. Dies führt jedoch mittelfristig nicht zu (ökumenischen) Konsequenzen, erschwert jedoch die institutionelle Anbindung von Filmarbeit und verfasster Kirche(nleitung).

»Man kann und sollte den Film nicht vor der Theologie schützen« und »Denn das Gespräch zwischen Kirche und Film liegt eigentlich noch vor uns, davon bin ich ganz fest überzeugt.«²¹ So formuliert es Hans Werner Dannowski, seit 1980 Stadtsuperintendent in Hannover und seit langen Jahren in der Predigtkunst und im Dialog von moderner und zeitgenössischer Kunst und Kirche mit den Kunstgottesdiensten im Sprengelmuseum engagiert. Mit ihm beginnt eine neue Epoche in der evangelischen Filmarbeit. Er ist ihr Nestor und Mentor. Es geht ihm darum, den Film wirklich theologisch zu würdigen,

18 Kirche und Film 7/1978, 26.

19 Ebd.

20 Vgl. HELMKE, Kirche, Film und Festivals (wie Anm. 2), 245.

21 Hans Werner DANNOWSKI, Den Film nicht vor der Theologie schützen, in: Film und Theologie. Diskussionen, Kontroversen, Analysen (epd Texte 20), hrsg. v. Wilhelm ROTH u. Bettina THIENHAUS, Frankfurt a. M. 1989, 29f.

Theologie mithilfe zeitgenössischer Filme neu zu interpretieren und anschaulich zu machen sowie Filmkunst mithilfe theologischer Perspektiven in ihren Tiefendimensionen auszuloten.

Hans Werner Dannowski ist ein begeisterter und begeisternder Prediger und zugleich traut er dem Bild mehr zu als vielen Worten. Kirche braucht den Kontakt mit Kultur und Künsten, sonst verkümmert sie. Er scheut sich nicht, Begriffe wie »Offenbarung«, »Unendlichkeit«, »Gnade« mit Filmerzählungen ins Gespräch zu bringen und beginnt mit dem Staunen. Er verteidigt »Die letzte Versuchung Christi« von Martin Scorsese (* 1942) ebenso wie er sich für osteuropäische Filme einsetzt, u. a. den lange verbotenen russischen Film »Die Kommissarin« von Alexander Askoldov (1967/1988) oder den Film »Esmas Geheimnis / Grbavica« von Jasmila Zbanic (2006), dem er eine Filmpredigt auf der Berlinale widmete und der sich zu einem Longseller der evangelischen Medienstellen entwickelte.

Mitte der 1980er-Jahre geschieht somit eine Neujustierung protestantischer Filmarbeit. Publizistisch werden der zwischenzeitlich eingestellte »Filmbeobachter« und »Kirche und Film« zusammengelegt zu dem bis heute existierenden Monatsmagazin »epd Film«. Die Arnoldshainer Filmgespräche werden wieder aufgenommen und publiziert. Es geschieht eine verstärkte Hinwendung zu Filmen aus Osteuropa, dem Iran und das Evangelische Zentrum für Entwicklungsbezogene Filmarbeit (EZEF) wird gegründet.

4. Öffnungen, Diversifizierungen und die Entdeckung der Verbindung von Theologie und Film – seit den 1990er-Jahren bis heute

In den 1990er-Jahren wird – im Kontext der gesellschaftspolitischen Veränderungen – die Perspektive Europa in die Filmarbeit eingetragen, in der internationalen protestantischen Filmarbeit, die stark auch von Deutschland her geprägt ist, finden Seminare statt, die regionale Perspektiven deutlich machen zum skandinavischen Film, zum südeuropäischen Film oder zur Frage von Integration-Disintegration in Riga/Lettland. Die konfessionellen Juries auf der Berlinale entscheiden sich zu einer ökumenischen Zusammenarbeit und es entstehen erste wissenschaftliche Qualifikationsarbeiten. Sie nehmen die Frage nach dem Populären Film, nach Unterhaltung (wieder) auf. 1996 erscheint »Erlösung im Film?« von Inge Kirsner, 2002 die »Sinnmaschine Kino« (2002) von Jörg Hermann, in der Blockbuster/Hollywood-Filme dezidiert in den Blick genommen werden.

Seit den 2000er-Jahren rückt »Kultur und Protestantismus« als Thema von Kirche und Gesellschaft weiter in den Fokus, und zwar in interdisziplinärer, wissenschaftlich wie anwendungsbezogener Perspektive. 2011 veranstaltet das Kulturbüro der EKD mit anderen Verantwortlichen einen »Kirche-Kultur-Kongress«, im Themenfeld FILM sind dies drei Bereiche: Filmkultur in der Mediengesellschaft, Film und Gesellschaft sowie Film und Religion²². Film-Gottesdienste und pastorale und religionspädagogische Fortbildungen in Filmästhetik stehen auf dem Plan, wiederum wird der Kreis jetzt noch weiter gezogen: Nicht mehr nur das Kino, sondern auch die Serienproduktionen und die Abgrenzung und Verbindung zur Comic- und Game-Kultur sind – noch etwas zögerlich – neue Felder evangelischer Filmarbeit. Filme sind Fenster zur Welt, zwischen der analogen und digitalen Welt, trans- und interkulturell. Sie stiften Gemeinschaft als Erzählgemeinschaft – auch als Erzählgemeinschaft mit der biblischen Erzähltradition. Spiritualität und Film-erleben

22 Vgl. KirchenKulturKongress – ein Nachlesebuch, hrsg. v. Petra Bahr u. a., Hannover 2012.

werden in Dialog gebracht, die ursprünglich katholischen Filmexerzitien verankern sich auch im protestantischen Bereich.

Der katholische Arbeitskreis Film und Theologie, der entstanden ist aus dem Zusammenschluss verschiedener wissenschaftlich arbeitender Theolog*innen an deutschsprachigen Universitäten in Österreich, Schweiz, Belgien und Deutschland und katholischen Akademien in Schwerte und Frankfurt, veranstaltet ab Mitte der 2000er-Jahre ökumenische Methodentagungen zum Film; die wissenschaftliche und praktische Zusammenarbeit wird dadurch gestärkt. Evangelischerseits zusammengehalten wird dies institutionell durch das »Filmkulturelle Zentrum« der EKD, das 1990 in Frankfurt im Gemeinschaftswerk Evangelische Publizistik begründet wird und faktisch aus einem Referenten besteht – der bis zu seinem Ruhestand 2017 intensiv die Filmarbeit, auch die Mitwirkung in der Filmförderung oder auch der Jury der Evangelischen Filmarbeit geprägt hat, der Journalist und Slawist Karsten Visarius (* 1952).

Evangelische Filmarbeit ist weiterhin tätig in den Bereichen, in denen sich ab 1945 Evangelische Kirche mit Film engagiert hat: Filmbildung, Filmpublizistik, Filmbewertung, Filmpolitik, filmkulturelle und filmtheologische Beschäftigung.

Evangelische Filmarbeit hat sich aus der Funktionalisierung von Film für kirchliche Verkündigung oder Einflussnahme auf gesellschaftliches Verhalten weitgehend gelöst, sie ist institutionell verankert, jedoch zum Teil recht fragil. Die evangelisch-lutherische Kirche als Institution hat sich hier, auch was zum Beispiel die Mitarbeit in der Filmförderung angeht, immer weiter zurückgezogen. Auf Gemeindeebene hat die Beschäftigung mit Filmen aber als kulturelle, intellektuelle und ästhetische Herausforderung eine Kontinuität erreicht, und auch die ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Film hat sich etabliert.

Die Zukunft evangelischer Filmarbeit ist in Zeiten zunehmenden Sparzwangs und daraus resultierender Reduzierungsnotwendigkeiten jedoch aktuell offen und konkret gefährdet.

Die historische Beschäftigung mit protestantischer Filmarbeit ist in jedem Fall weiter ausbaufähig und zeigt noch erhebliche Lücken. Das gilt gerade für die regionale Filmarbeit, ebenso fehlen bislang Untersuchungen zu der Wirkmächtigkeit der kirchlichen Filmarbeit, was pädagogische, journalistische, filmpolitische, und ethische Perspektiven betrifft. Nicht zuletzt ist die archivarische Verfügbarkeit von Material sträflich vernachlässigt.

Zugleich birgt die Öffnung protestantischer Filmarbeit hin zu interkulturellen und interreligiösen Fragestellungen sowie die immer stärkere digitale und digitalisierte Zukunft Möglichkeiten, die einen zuversichtlichen Blick in die Zukunft ermöglichen.

JÜRGEN KNIEP

Katholische Blicke auf die »Grenzen des Zeigbaren«

Konfessionelle Positionen zur Kontrolle des Films von 1945 bis 1990

Die Kirche ist die große Erzieherin der Menschheit, sinnierte 1954 der Rottenburger Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) vor Filmexperten. Daher könne sie *an einem Erziehungs- und Bildungsmittel von der Bedeutung und Wirkkraft des Filmes nicht achtlos vorübergehen. Sie muß sich ihm stellen, muß ja oder nein zu ihm sagen, muß ihn anerkennen oder ablehnen*¹. Für diese Anerkennung sowie die Ablehnung des Films trieb die katholische Kirche ab den frühen 1950er-Jahren erheblichen Aufwand. Durch eine ganze Reihe von Maßnahmen wollte sie entscheidend beeinflussen, was die Menschen im Kino zu sehen bekamen: Von der Mitarbeit in der »Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft« (FSK) bis hin zu Druck, der auf örtliche Kinobetreiber ausgeübt wurde – die katholische Kirche hatte zu dieser Zeit klare Vorstellungen davon, was auf der Kinoleinwand zu sehen sein sollte und wie sie ihre Vorstellung der »Grenzen des Zeigbaren« umsetzen konnte.

Im Jahr 1983, also rund drei Jahrzehnte später, urteilte der Rottenburger Bischof Georg Moser (1923–1988) über Filme auf dem damals neuen Medium Video: *Die Bildmedien haben eine außerordentliche Suggestivkraft*. Deshalb sehe die Kirche mit großer Sorge, dass zahlreiche sadistische und pornografische Darstellungen, die das bisherige Vorstellungsvermögen überstiegen, den Bestand der Familie in Deutschland gefährdeten. Dabei seien nicht nur Kinder und Jugendliche überfordert: *Leider fehlt vielen Erwachsenen, die selbst der Faszination der elektronischen Medien erliegen, ein entsprechendes Programmbewußtsein*. Eine wirksame Kontrolle des Films auch durch den Staat, so der Bischof weiter, sei deshalb unabdingbar².

Diese beiden Zitate aus den 50er- und den 80er-Jahren lassen sich zwar in eine Kontinuitätslinie bringen, dürfen jedoch nicht über den tiefgreifenden Wandel hinwegtäuschen, der zwischen 1945 und 1990 im Verhältnis von Kirche, Medien und Öffentlichkeit stattfand. Dies gilt mit Blick auf die Verfügbarkeit des Mediums Film in Kino, Fernsehen und Video ebenso wie hinsichtlich der angenommenen Wirkung des Films auf seine Zuschauer. Das Verständnis über gesellschaftliche Ordnungsentwürfe und die Aufgaben des Staates wandelte sich in Westdeutschland in dieser Zeit ebenso grundlegend wie die

1 Ansprache Carl Joseph Leiprechts bei den Studientagen der Organisation catholique internationale pour le cinémas (OCIC) in Köln, 20.6.1954, dokumentiert in: *Le cinéma dans l'enseignement de l'église*, hrsg. v. Commission Pontificale pour le Cinéma, la Radio et la Télévision, Vatikanstadt 1955, 135–138, hier: 136.

2 Georg MOSER: Herausforderung durch Video-Kassetten, in: *Video – Provokation ohne Antwort?*, hrsg. v. Annamaria RUCKTÄSCHEL u. Rudolf STEFEN (= Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg 1), Hamburg 1984, 135–138, hier: 135.

Rolle, die die Kirche in der Gesellschaft wahrnahm – und wahrnehmen wollte. Auf diese Entwicklungen will der vorliegende Beitrag Schlaglichter werfen und analysieren, wie sich das katholische Verständnis über Notwendigkeit und Ausmaß der Filmkontrolle in Westdeutschland zwischen 1945 und 1990 veränderte – und wie sich zugleich die »Grenzen des Zeigbaren« aus katholischer Sicht wandelten³.

1. Kirche, Teilöffentlichkeiten und Filmkontrolle

Wichtig ist der differenzierte Blick auf Akteure und Kommunikationskanäle. In Fragen des Films standen die katholische und evangelische Kirche in enger Wechselwirkung. Beide entwickelten »Teilöffentlichkeiten«, die allerdings mit weiteren Teilöffentlichkeiten und den Massenmedien in ständigem Austausch standen⁴. Dabei lassen sich innerhalb beider Kirchen verschiedene Akteure und Handlungsebenen ausmachen: zum einen hauptamtliche Kirchenfunktionäre (die »Amtskirche«), zum anderen die vielen Kirchengemeinden vor Ort und schließlich die vergleichsweise kleine Gruppe konfessioneller Filmexperten.

In der Geschichte der Zivilisation gibt es keine Erfindung, die Geist und Gemüt der Menschen so tiefgreifend verändert hätte wie der Film – dieses Urteil des Pädagogen Fritz Stückrath (1902–1974) von 1951 findet sich als Überzeugung in zahlreichen Publikationen der 50er-Jahre⁵. Die Macht der Films wurde seit seiner Erfindung gefürchtet und seit dem frühen 20. Jahrhundert entsprechend kontrolliert. Bestimmte Themen und Darstel-

3 Zum Verhältnis von Kirchen und Film allgemein: Christian KUCHLER, *Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965)*, Paderborn 2006. – Nach wie vor unverzichtbar, aber in der Analyse vielfach bestehende Konfliktlinien zwischen kirchlichen Filmexperten und Amtskirche replizierend: Peter HASENBERG, *Vom Film als Verführer zum Film als Lehrer. Entwicklungslinien in der katholischen Filmarbeit*, in: *Communicatio Socialis* 52, 2019, 457–467; DERS., *Mehr als Skandalfilme ... Geschichte und Ziele der katholischen Filmarbeit in Deutschland*, in: *Handbuch Theologie und Populärer Film*, Bd. 3, hrsg. v. Thomas BOHRMANN, Werner VEITH u. Stephan ZÖLLER, Paderborn 2012, 109–122; DERS., *Von Abwehrgefechten zu Dialogansätzen: Die Auseinandersetzungen um Skandalfilme in der katholischen Filmarbeit*, in: *Communicatio Socialis* 28, 1995, 8–46. – Zur evangelischen Seite: Anne Kathrin QUAAS, *Evangelische Filmpublizistik 1948–1968. Beispiele für das kulturpolitische Engagement der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit*, Erlangen 2007; Julia HELMKE, *Kirche, Film und Festivals. Geschichte sowie Bewertungskriterien evangelischer und ökumenischer Juryarbeit in den Jahren 1948 bis 1988*, Erlangen 2005. – Zur Verschränkung von Kirchen- und Mediengeschichte: Frank BÖSCH, *Kirchen, Religion und Medienmärkte. Interaktionen und Transformationen in der bundesdeutschen Geschichte*, in: *Religion, Moral und liberaler Markt. Politische Ökonomie und Ethikdebatten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Michael HOCHGESCHWENDER u. Bernhard LÖFFLER, Bielefeld 2011, 263–282; DERS., *Der Katholizismus in der Mediengesellschaft. Zeithistorische Forschungsperspektiven*, in: *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Karl-Joseph HUMMEL, Paderborn 2015, 79–92; Benjamin STÄDTER, *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980*, Frankfurt a. M. 2011; Frank BÖSCH/Lucian HÖLSCHER, *Die Kirchen im öffentlichen Diskurs*, in: *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, hrsg. v. DENS., Göttingen 2009, 7–30; Nicolai HANNIG, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010.

4 Konzipiert nach Jörg REQUATE, *Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse*, in: *GuG* 25, 1999, 5–32.

5 Fritz STÜCKRATH, *Der Film als Erziehungsmacht*, Hamburg 1953, 8.

lungsformen galten als so gefährlich für den einzelnen Zuschauer – und damit unmittelbar für die gesamte Gesellschaft –, dass sie nicht öffentlich auf der Leinwand gezeigt werden durften⁶. Um 1900 hatte sich in Deutschland eine scharfe Kritik an der Moderne und der Massenkultur etabliert, deren Denkfiguren und Metaphern auch noch in der Bundesrepublik das Denken und Sprechen über den Film bestimmten. So galt der Film nicht als Teil der Hochkultur, sondern als Medium, mit dem sich die »Masse« bei Laune halte⁷. Nach 1945 verstärkt wurde diese Denkfigur noch durch die Annahme einer übermächtigen NS-Filmpropaganda, die die Deutschen verführt habe.

Der Film galt mithin als Wertevermittler und Meinungsmanipulator, der damit gleichermaßen zum Thema und zum Konkurrenten der Kirche im Kampf um die Vermittlung von Normen und Werten avancierte – es war daher kein Zufall, dass der Münchner Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952) 1945 einen eigenen katholischen Spielfilm zur *Umschulung der Jugend* forderte⁸. Da beide Kirchen es angesichts der wahrgenommenen Orientierungslosigkeit der Deutschen als ihre Aufgabe betrachteten, auf Gesellschaft und öffentliches Leben richtungweisend einzuwirken, suchten sie nach Zugängen zu diesem Medium, dem sie bislang mehrheitlich ablehnend gegenüber gestanden hatten. Denn traditionell war die Haltung von Würdenträgern beider Kirchen gegenüber dem Film durch Modernekritik charakterisiert – für sie war der Kinofilm zuvorderst *Schmutz und Schund*. Nun wurde jedoch auf katholischer Seite die bereits 1936 veröffentlichte Enzyklika »Vigilanti cura« Pius' XI. (reg. 1922–1939) rezipiert, in der der Papst eine aktive Mitarbeit der Kirche in Filmfragen gefordert hatte⁹.

Eine vergleichbare Entwicklung fand bei den Protestanten statt, wo die Aneignung des Films gezielt der Modernisierung der Seelsorge dienen sollte. Beide Kirchen schufen neue Gremien und institutionelle Strukturen: »Evangelischer Filmbeauftragter« wurde 1949 Werner Hess (1914–2003), sein katholisches Pendant wurde Anton Kochs (1902–1984) als Direktor der neu errichteten »Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit«¹⁰. Kochs versuchte Mitstreiter um sich zu scharen, die dezentrale Organisation einzelner Filmwerke in den Diözesen zu vernetzen und durch regelmäßige Treffen, Konferenzen und eine eigene Zeitschrift eine stabile Teilöffentlichkeit zu schaffen.

Intention und Strategie der katholischen und der protestantischen Filmarbeit ähnelten sich. Beide Kirchen sahen ihre Aufgabe darin, wie der Evangelische Filmbeauftragte

6 Zur Geschichte der Filmkontrolle: Jürgen KNIEP, »Keine Jugendfreigabe!«. Filmzensur in Westdeutschland 1949–1990, Göttingen 2010; Gerrit BINZ, Filmzensur in der deutschen Demokratie. Sachlicher Wandel durch institutionelle Verlagerung von der staatlichen Weimarer Filmprüfung auf die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft in der Bundesrepublik?, Trier 2006. – Vergleichende Schlaglichter in: Johannes ROSCHLAU (Red.), Kunst unter Kontrolle. Filmzensur in Europa, München 2014; Yves Bernd PARTSCHEFELD/Sophie RUDOLPH, »Eine Zensur findet nicht statt.« Mechanismen der Filmzensur in DDR und BRD, in: Zensur und Medienkontrolle in demokratischen Gesellschaften, hrsg. v. Vincent KAUFMANN u. Christine HAUG, Wiesbaden 2017, 159–176.

7 Kaspar MAASE, Die Kinder der Massenkultur. Kontroversen um Schmutz und Schund seit dem Kaiserreich, Frankfurt a. M. 2012.

8 Zit. n. KUCHLER, Kirche (wie Anm. 3), 78.

9 Hierzu und zum Folgenden KUCHLER, Kirche (wie Anm. 3), passim, v. a. 96; Michael SCHMOLKE, Die Entwicklung der katholischen Publizistik im 20. Jahrhundert. Historische Positionen und Internationale Aspekte, in: *Communicatio Socialis* 10, 1977, 94–115, hier: 97, 108f. – Zur parallelen Entwicklung in der evangelischen Kirche: QUAAS, Filmpublizistik (wie Anm. 3).

10 Stefan PLETTENDORFF, Kochs, Anton, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 30, Nordhausen 2009, Sp. 799–801.

Werner Hess formulierte, als *Wächter und Gestalter* des Films aufzutreten¹¹. Katholische wie protestantische Filmexperten wollten die Gläubigen erziehen sowohl *mit* dem Film (indem das Medium für pastorale Zwecke verwendet wurde) als auch *über* den Film (in Form der Erziehung zum rechten Kinobesuch). Für die Gestaltung des Films entstanden in beiden Kirchen eigene Filmproduktionen und Filmverleihe, die mit »guten« Filmen die Menschen erreichen wollten¹². Zur Instruktion der Gläubigen brachten beide Kirchen eigene Zeitschriften heraus, den »Evangelischen Film-Beobachter« und den katholischen »Film-Dienst«¹³. Diese konfessionellen Filmzeitschriften wurden wichtige Transmissionsriemen zwischen den Teilöffentlichkeiten der Kirchen und den Massenmedien.

Der »Film-Dienst« erreichte dabei eine höhere Verbreitung sowie eine höhere Verbindlichkeit: Mit großem Aufwand besprach die Zeitschrift tatsächlich jeden neuen Film und versah ihn mit einer *sittlich-religiösen Wertung*, die in Abstufungen von 1 = *Für alle* bis hin zu 4 = *Abzulehnen. Bekämpft indirekt oder direkt Glauben oder Sitte* reichte¹⁴. Diese Bewertungen wurden in zahlreichen Kirchengemeinden öffentlich ausgehängt und beeinflussten damit nicht nur die innerkirchlichen Deutungen, sondern prägten zumindest in verschiedenen Regionen entschieden die Kino-Öffentlichkeit selbst: In einigen katholischen Gegenden erreichten Gemeindepfarrer in den frühen 50er-Jahren eine Abmachung mit dem örtlichen Kino, dass Filme mit den »Film-Dienst«-Noten »3« und »4« überhaupt nicht gespielt wurden¹⁵. Damit wurden jenseits der institutionalisierten Filmkontrolle an verschiedenen Orten ganz praktisch »Grenzen des Zeigbaren« gezogen.

Wirkmächtiger als dieser Versuch der Steuerung vor Ort war jedoch die Kontrolle des Films, ehe er überhaupt in die Kinos kam. Auch wenn das Grundgesetz 1949 verkündete, dass eine Zensur nicht stattfinden – der Film galt als zu gefährlich, als dass er unkontrolliert hätte bleiben dürfen. Es war daher nicht die Frage, ob, sondern nur: wer den Film kontrollieren sollte. Eine staatliche Filmzensur, wie sie in Deutschland seit 1920 bestanden hatte, lehnten die Alliierten strikt ab; vor allem die Amerikaner forderten eine reine Selbstkontrolle der Filmwirtschaft nach US-Vorbild. Die westdeutschen Länder sowie die Filmwirtschaft strebten jedoch ein korporatistisches Gremium an – die Länder im Glauben, dass nur eine starke Beteiligung der öffentlichen Hand moralisch einwandfreie Urteile garantiere; die Filmwirtschaft in der Annahme, dass gegen die Länder keine durchsetzungsfähige Filmkontrolle zustande kommen könne. Um die Autorität dieses Gremiums zu erhöhen, wünschten beide Seiten eine Beteiligung der Kirchen¹⁶.

11 Werner HESS, Die evangelische Kirche und der Film, in: Kirche und Film. Ein Zeitproblem. Sonderdruck des Filmpost Archiv, hrsg. v. Helmut MÜLLER, Frankfurt a.M. 1948, 19–24, hier: 24 (i. O. teilw. herv.); zum konfessionellen Ringen im Umgang mit dem Film s. KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 47.

12 Hierzu Wilhelm BETTECKEN, Dienst an Kirche und Welt. Katholisches Filmwerk 1953–1978, Frankfurt a.M. 1978; Wilhelm SCHÄTZLER, Kirchliche Filmarbeit, in: Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Günter GORSCHENK, München 1976, 338–343. – Zur evangelischen Entwicklung exemplarisch Herbert SPAICH, 50 Jahre Matthias-Film. Vom Filmverleih zum Medienbetrieb, Frankfurt a.M. 2000.

13 Hierzu QUAAS, Filmpublizistik (wie Anm. 3); Thomas SCHATTEN, Geschichte der katholischen Zeitschrift »film-dienst«, Düsseldorf 1999.

14 Anton KOCHS, Katholischer Filmdienst, in: Filmdienst der Jugend 1, 1948; Benotung zitiert nach Film-Dienst 2, 1949, H. 21, 1. Die Protestanten entschieden sich zwar gegen eine solche klare Einteilung, lehnten Filme aber ebenfalls mit nicht minder scharfen Worten ab, vgl. etwa Robert GEISENDÖRFER, Ein Jahr Filmbeobachter, in: Evangelischer Filmbeobachter 1, 1949, 107f.

15 KUCHLER, Kirche (wie Anm. 3), 94f., 211f.

16 Hierzu und zum Folgenden: KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 38–46.

Die Selbstverständlichkeit, mit der nicht nur Politiker und Publizisten, sondern auch Filmwirtschaftsfunktionäre auf eine Teilnahme der Kirchen drängten, zeigt, welche große moralische Autorität den Kirchen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft zugeschrieben wurde. Das entsprach zudem dem Selbstbild der Kirchen: Angesichts der bereits beschriebenen Annahmen über die Gefährlichkeit des Films forderten die Kirchen nun Teilhabe an der Filmkontrolle, gegenüber den Militärregierungen in den Besatzungszonen ebenso wie gegenüber den Landesregierungen¹⁷. Kirchen, Länder und Filmwirtschaft bildeten deshalb 1947/48 ein Interessenskartell, das sich mit seinen Vorstellungen einer korporatistischen Selbstkontrolle gegen die Alliierten durchsetzen konnte. Im Juli 1949 nahm schließlich die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft in Wiesbaden ihre Arbeit auf. Unter den Prüfern der öffentlichen Hand fanden sich auch Vertreter der katholischen und evangelischen Kirche, zunächst waren diese aber nicht in jeder Sitzung vertreten. Das änderte sich 1951, als die Kirchen die Geschehnisse rund um den Film »Die Sünderin« zu ihren Gunsten nutzen konnten.

2. Aneignung durch Kontrolle: die Kirchen und der Film in den 50er-Jahren

Eine Analyse der katholischen Positionen zum Film in den frühen 50er-Jahren kommt nicht an »Der Sünderin« vorbei. Dieser Film von 1951 mit Hildegard Knef (1925–2002) ist längst ein Erinnerungsort der Westdeutschen, der die spießige Prüderie der Adenauer-Ära vermeintlich zu verkörpern scheint. Konstitutiv hierfür ist die Annahme der ungeheuren Ausmaße der Proteste, ihrer Einzigartigkeit und der zentralen Rolle der Kirchen. Bei genauem Hinsehen erweisen sich diese Zuschreibungen allerdings rasch als revisionsbedürftig: Demonstrationen traten nur punktuell auf und brachten selten große Menschenmengen auf die Straße, zudem ging es zu keiner Zeit um Nacktheit auf der Leinwand – die Annahme, dass die Kirchen gegen die wenige Sekunden lang zu sehenden Brüste Hildegard Kneps zu Felde gezogen seien, ist eine Konstruktion erst der späten 60er-Jahre, an der die Schauspielerinnen eifrig mitstrickte¹⁸.

Dennoch entwickelten sich rund um »Die Sünderin« die Mechanismen und Strukturen der kirchlichen Teilöffentlichkeit sowie die Position der Kirchen zur Filmkontrolle entscheidend weiter. Das war so nicht zu erwarten gewesen – vor allem zu Beginn war das Vorgehen der Kirchen zunächst völlig unkoordiniert.

Zum Film selbst: Mit Prostitution, Selbstmord und Tötung auf Verlangen barg »Die Sünderin« jede Menge Sprengstoff¹⁹. Die FSK gab den Film am 18. Januar 1951 ohne Schnitte für Erwachsene frei, nachdem es hinter den Kulissen bereits einiges Hin und Her gegeben hatte. Tags darauf trat der Evangelische Filmbeauftragte Werner Hess

17 Exemplarisch: DAR, G 1.1, D 2.4 a, 763, Besprechung bei der amerikanischen Filmkontrolle der Militärregierung für Württemberg-Baden, Protokoll v. 27.2.1947; Historisches Archiv des Erzbistums Köln (fortan: AEK), DBK, KHBF (Teilbest. Kochs) 90, Kirchliche Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit: Filmzensur und Jugendschutz, 27.5.1948 (an die Erzbischöflichen und Bischöflichen Ämter).

18 KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 67f. – Eine Fallstudie zu einem der wenigen Großproteste bietet Manfred EDER, Die »Sünderin« in Regensburg. Demonstrationen für und gegen den »Skandalfilm« des Jahres 1951 unter Beteiligung von Studenten der Phil.-Theol. Hochschule, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 39, 2005, 495–512.

19 Stefan VOLK, Skandalfilme. Cineastische Aufreger gestern und heute, Marburg 2011, 91–99.

aus der FSK öffentlichkeitswirksam aus mit der Begründung, er könne einem Gremium, das derart entsittlichende Filme freigebe, nicht mehr angehören²⁰. Hess' Rückzug war nicht abgesprochen, vielmehr sah der Evangelische Filmbeauftragte hierin eine gute Gelegenheit, um in der Öffentlichkeit Staub aufzuwirbeln. Er setzte damit seinen Vorgesetzten Hanns Lilje (1899–1977), Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover, sowie die katholischen Verantwortlichen unter Druck. Die von Hess Überrumpelten zogen aber allesamt mit: Landesbischof Lilje erhob den Rückzug zur offiziellen Strategie seiner Kirche, ihm folgte rasch die katholische Seite.

Die beiden Kirchen traten also unter Getöse aus der FSK aus mit dem klaren Ziel, unter verbesserten Bedingungen wieder einzutreten. Da sowohl Filmwirtschaft als auch Länder dies ebenfalls wünschten, konnten sich die Verhandlungspartner der Freiwilligen Selbstkontrolle rasch auf eine grundsätzliche Weiterführung der gemeinsamen Arbeit einigen: Die »öffentliche Hand« – FSK-intern wurden so Bund, Länder, Kirchen und Bundesjugendring bezeichnet – erhielt die Parität in den Prüfausschüssen. Davon profitierten die beiden Kirchen am stärksten, da nun ein Kirchenvertreter an jeder Prüfung beteiligt war. Mit dieser Lösung waren alle Seiten zufrieden: Die Filmwirtschaft hatte die FSK stabilisiert, die Länder verbuchten das verbesserte Stimmverhältnis als Erfolg, und die Kirchen konnten nun bei jedem Film die »Grenzen des Zeigbaren« mitbestimmen.

Zugleich zeitigte »Die Sünderin« für die Kirchen weit mehr Folgen als nur einen vergrößerten Einfluss in der FSK. Vielmehr werteten die vorangegangenen Stellungnahmen und Boykottaufrufe von Bischöfen die Filmarbeit in den Kirchen selbst deutlich auf – innerkirchliche Kritiker verstummten, und die Diskussionen trugen ihren Teil dazu bei, dass die Filmarbeit in beiden Kirchen zum Arbeitsbereich einer »modernen« Seelsorge avancierte. Hierin zeigte sich, dass die Aneignung des Films durch die Kirchen maßgeblich über dessen Kontrolle lief: Der tatsächliche und empfundene Einfluss auf die Filmkontrolle schuf den Freiraum, sich dem Film auch konstruktiv zu nähern. Die katholischen Bischöfe, die auf den Film in ihren eigenen Diözesen noch im Frühjahr unkoordiniert und ohne einheitliche Linie reagiert hatten, fanden sich im Oktober 1951 zu einem gemeinsamen Hirtenwort zusammen. Hierin forderten sie ausdrücklich alle Katholiken auf, der neu geschaffenen Organisation »Filmliga« beizutreten – weil viele von ihnen *dem Film gegenüber noch nicht die notwendige Sicherheit und Selbständigkeit gewonnen hätten*²¹.

Vorbild der Filmliga war die von katholischen US-Bischöfen ins Leben gerufene »National Legion of Decency«, die es in den USA zu erheblichem Einfluss in der Filmwirtschaft gebracht hatte²². Dem entsprechenden Aufruf der deutschen Bischöfe folgten binnen eines Jahres über anderthalb Millionen Katholiken. Das war eine beachtliche Zahl – was die katholischen Verantwortlichen bereits von glänzenden Aussichten träumen, die deutsche Filmwirtschaft jedoch eine düstere Zukunft befürchten ließ²³. Bereits im Mai 1951 teilte Theo Aulich, Hauptgeschäftsführer der die FSK tragenden »Spitzenorganisation der Filmwirtschaft«, erzürnt Anton Kochs mit, dass die Gründung der Filmliga *die*

20 Hierzu und zum Folgenden ausführlich KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 53–68.

21 »Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Filmfrage« v. 21.8., verlesen am 14.10.1951, in: Film-Dienst 4, 1951, H. 38/39.

22 Gregory D. BLACK, *Morality Codes, Catholics and the Movies*, Cambridge 1996.

23 Zur anfänglichen Euphorie in der Kirche vgl. die Berichte: Kommentar überflüssig, in: Film-Dienst 23, 1951 (15.6.1951); Boshafte Schweinfurt, in: Film-Dienst 45, 1951 (1.12.1951); Die »gefährliche« Filmliga, in: Film-Dienst 47, 1951 (14.12.1951).

*Gefahr einer erheblichen Verschlechterung des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche in Deutschland und der deutschen Filmwirtschaft heraufbeschwören könne*²⁴. 1952 legte der Verband der Filmproduzenten dann eine 35 Seiten starke Denkschrift mit dem Titel *Die Filmzensur der katholischen Kirche in Deutschland* vor, in der die Filmproduzenten forderten, die Kirchen sollten sich auf *sittlich-religiöse Belange beschränken*. Die Argumente der Filmwirtschaft machten bei den katholischen Verantwortlichen durchaus Eindruck: Bei einem Spitzengespräch zwischen Anton Kochs und Bischof Carl Joseph Leiprecht im Juli 1952 fürchtete der Rottenburger Ordinariatsjurist (und spätere CDU-Landtagsabgeordnete) Gerd Weng (1916–1988), dass die Gerichte einen Teil der Filmliga-Aufrufe als rechtlich unzulässig beurteilen würden²⁵.

Wenngleich der »Film-Dienst«-Leiter Klaus Brüne (1920–2003) die Filmliga noch 1956 als *Die lautlose Macht der Millionen* feierte: Die Aufregung auf beiden Seiten legte sich schnell, denn im Weiteren zeigte sich, dass die Filmliga zwar über hohe Mitgliedszahlen verfügte, sich das aber an den Kinokassen nicht bemerkbar machte²⁶. Zudem erreichte die katholische Kirche in Deutschland, anders als in den USA, keine Möglichkeit zur grundlegenden Mitgestaltung bereits bei der Filmproduktion. Lediglich bei Filmen mit genuin religiösen Inhalten wandten sich einige Filmfirmen bereits während der Produktion an die kirchlichen Filmreferenten, um heikle Stellen bereits im Vorfeld zu schneiden und idealerweise die Unterstützung der Kirchen zu gewinnen. Vor allem amerikanische Christus-Filme stießen jedoch bei den westdeutschen Kirchenvertretern immer wieder auf heftige Kritik: Jene Monumentalfilme seien zu oberflächlich, zu reißerisch – und zeigten, was gerade für die wortfixierten deutschen Protestanten ein erhebliches Problem war, Christus in Großaufnahme²⁷. Im Film »König der Könige«, 1961 einem der ersten Filme, in denen Christus in Farbe und überhaupt von vorn zu sehen war, hatte die Produktionsfirma MGM daher die beiden kirchlichen Filmreferenten an der deutschen Synchronisation beteiligt. Auf deren dringendes Anraten wurde für die Synchronisation, wie Anton Kochs zufrieden bemerkte, *Kirchendeutsch* verwendet sowie fünf Schnitte für den deutschen Markt durchgeführt²⁸.

Wichtiger für die Frage nach den »Grenzen des Zeigbaren« wurde jedoch das Handeln der Kirchen in den Prüfausschüssen der Freiwilligen Selbstkontrolle.

3. Strategien der Kirchenvertreter in der FSK

Die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft prüfte tatsächlich alles Filmmaterial, das in der Bundesrepublik öffentlich aufgeführt werden sollte, vom Trailer bis zum Mo-

24 AEK, DBK, KHBf (Teilbest. Kochs) 92, Aulich an Kochs, 25.5.1951.

25 AEK, DBK, KHBf (Teilbest. Kochs) 98, Baum an Kochs, 20.8.1952 (mit Denkschrift); ebd., Aktenvermerk Kochs, 22.7.1952. – Weng beanstandete die Aufforderung der Filmliga an ihre Mitglieder, jene Kinos nicht zu besuchen, die regelmäßig von der katholischen Filmkommission abgelehnte Filme vorführen würden.

26 Klaus BRÜNE, *Die lautlose Macht der Millionen*, in: Kölner Pastoralblatt 1, 1956, 30–32.

27 QUAAS, *Filmpublizistik* (wie Anm. 3), 275f., 308 Anm. 355.

28 FSK-Archiv Wiesbaden (fortan: FSK-Archiv), Prüfnr. 26583, Arbeitsausschuss (fortan: AA) v. 23.11.1961. – MGM zog nach der Kritik amerikanischer Kirchen für zahlreiche europäische Synchronisationen Kirchenvertreter heran, s. Anton KOCHS, *Zum Film »König der Könige«*, in: *Film-Dienst* 15, 1961, 21. Die Schnitte dokumentiert in: FSK-Archiv, ebd., v. Hartlieb an den FSK-Hauptausschuss (fortan: HA), 13.12.1961.

numentalfilm. Im Arbeitsausschuss, der ersten Instanz, saßen nach der »Sünderin« acht Prüferinnen und Prüfer, von denen die Hälfte von der Filmwirtschaft, die andere von Bund, Ländern, Kirchen und Bundesjugendring gestellt wurden. Bei jeder Prüfung war mithin ein Vertreter der katholischen oder evangelischen Kirche anwesend, vereinzelt wurden auch Vertreter der jüdischen Gemeinden hinzugezogen. Die Kirchen verstanden sich in den FSK-Ausschüssen ausdrücklich als *das lebendige Gewissen der Selbstkontrolle* – und, wie der Limburger Weihbischof Walther Kampe (1909–1998) 1959 nicht ohne Selbstzufriedenheit festhielt: *ein Gewissen ist häufig unangenehm!* Sein Mitgefühl galt vielmehr den katholischen Prüferinnen und Prüfern: *Wenn ich bedenke – 15 Spielfilme durchschnittlich allein von Montag bis Freitag ansehen zu müssen – dann sind sie mir immer als die unblutigen Martyrer unserer Zeit vorgekommen!*²⁹

Mit Blick auf die Fülle der einzelnen Entscheidungen, die die FSK-Ausschüsse ab 1949 trafen, lassen sich analytisch sechs Kontrollbereiche benennen, die zwar klar in der Tradition der deutschen Filmzensur seit dem Kaiserreich standen, zugleich in den 50er-Jahren aber auch im internationalen Vergleich üblich waren: Sexualität, Gewalt, Kriminalität, Politik und Geschichtsbilder, gesellschaftliche Ordnungsentwürfe sowie Religion. Hinzu trat als siebter, spezifisch westdeutscher Kontrollbereich der Militarismus, der von den Alliierten geschaffen worden war, sich jedoch nicht dauerhaft etablieren konnte³⁰.

Die beiden Kirchen entsandten in die FSK von den späten 40er- bis in die frühen 70er-Jahre hinein zusammen nicht mehr als zwei Dutzend Prüfer. Diese waren sich einig in ihrer skeptischen Haltung gegenüber dem Film und in ihrer Sorge um dessen »verrohende« und »entsittlichende« Wirkung. Mit Blick auf das Image des Films als moralloser Massenunterhaltung wollten die Kirchenvertreter in der FSK ihrem »Wächteramt« vor allem in Fragen der Moral, zuvorderst der Sexualmoral, nachkommen. Dies galt ebenso bei den gesellschaftlichen Ordnungsentwürfen – mit den Worten der Zeit: das Kriterium der »gesellschaftlichen Tüchtigkeit«: Stellte ein Film etwa die christlich-konservativen Ideale von Ehe und Familie in Frage, votierten die Kirchenvertreter gegen eine Jugendfreigabe und forderten zum Teil auch gegenüber Erwachsenen weitere Schnitte.

Bis zur Mitte der 60er-Jahre war diese Kontrollkategorie in der Öffentlichkeit weiterhin unumstritten, FSK-intern standen die Kirchenvertreter hier sehr oft auf der Seite der Mehrheit. Gleiches galt für die Kategorien Gewalt und Kriminalität, in denen eine Vorbildwirkung des Films besonders befürchtet wurde. Im Bereich Politik und Geschichtsbilder sah die FSK bis in die frühen 60er-Jahre ihre Aufgabe darin, allzu negative Darstellungen der deutschen Geschichte zu entschärfen, zumal wenn sie aus dem westeuropäischen Ausland – oder noch schlimmer: aus dem »Ostblock« – kamen. Hier war der Konsens aber so groß, dass sich eine eigenständige Rolle der Kirchenvertreter nicht fassen lässt.

Anders stellte sich die Entwicklung in der Kategorie Militarismus dar, die von den Alliierten diktiert worden war. Die FSK verbot in der ersten Zeit nach 1949 rigoros Kriegsfilme, die sie für militaristisch hielt. Dies änderte sich im Lauf der 50er-Jahre in dem Maße, in dem die Wiederbewaffnung debattiert wurde und schließlich zur Gründung der Bundeswehr führte. Spätestens 1956/57 neigten die meisten Vertreter von Filmwirtschaft und öffentlicher Hand dazu, Kriegsfilme für Erwachsene grundsätzlich freizugeben. Immer seltener konzentrierte sich die Diskussion auf die ideologische Grundlage der Filme; vielmehr wurden Kriegsfilme nun stärker nach ihren Gewaltszenen beurteilt

29 AEK, DBK, KHBf (Teilbest. Kochs) 81: Walther Kampe, Zehnjahrsfeier der Filmselfstkontrolle, 20.8.1959.

30 Hierzu und zum Folgenden ausführlich: KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 158–190.

und zum Teil, bei entsprechender Harmlosigkeit, sogar für Jugendliche freigegeben. Diese Entwicklung kritisierten vor allem die Kirchen und die SPD scharf – sie forderten von der FSK ein hartes Durchgreifen und anfangs noch Totalverbote³¹. Durchsetzen konnten sich die Kirchen mit dieser Position Ende der 50er-Jahre aber nicht mehr.

Anders war dies bei der in den FSK-Grundsätzen als Kontrollbereich benannten »Verletzung des religiösen Empfindens«. Hier galten die Kirchenvertreter als Experten – in deren Selbstsicht und in der Wahrnehmung vieler Prüferinnen und Prüfer. Zusammenfassend lassen sich für die 50er-Jahre bei den Kirchenvertretern bei der Prüfung von Filmen mit religiösen Inhalten zwei Ziele benennen: den Film als Medium der Pastoral zu nutzen und zugleich das öffentliche Bild der Kirchen zu pflegen.

Ging es um das religiöse Empfinden, war die Rücksichtnahme der anderen Prüfer der öffentlichen Hand sowie der Filmwirtschaft gegenüber den Kirchenvertretern hoch: Beim Film »Sammelweis – Retter der Mütter« etwa beschloss der Arbeitsausschuss 1950, seine Entscheidung auszusetzen, bis sich der katholische Pfarrer – und spätere Mainzer Ordinariatsrat – Aloys Stapf die im Film gezeigte Spendung der Krankensakramente angesehen und befunden habe, dass *sie den kirchlichen Gepflogenheiten entsprechen*³².

Mit dieser weiten Deutung des religiösen Empfindens gerieten auch Filme in den Blick, die das Konfessionelle nur am Rande streiften. Ein Beispiel hierfür ist »Mit siebzehn beginnt das Leben« aus dem Jahr 1953. Der Film erzählt die rührselige Geschichte der 14-jährigen Madeleine (Sonja Ziemann [1926–2020]), die sich in den ehemaligen Geliebten ihrer verstorbenen Mutter verliebt, von diesem um zwei Jahre vertröstet und nach inneren Wandlungen aller Beteiligten schließlich geheiratet wird. Die Prüfer des Arbeitsausschusses, darunter Anton Kochs, hielten den Film für *ein typisches Produkt der »Traumfabrik«*, das Jugendlichen ein falsches Bild von der Liebe vermittele, und gaben den Film deshalb grundsätzlich nur für Erwachsene frei. Lange diskutierten die Prüfer über eine Beichtszene, in der die 14-jährige »Mad« einem Priester ihre Liebe zu dem älteren Mann beichtet. Die Mehrheit der Prüfer war sich sicher, dass diese Szene das religiöse Empfinden der Zuschauer verletzen würde, denn der *Pfarrer – ob es ein bäuerlicher Pfarrer sei, spiele dabei keine Rolle – benehme sich wie ein geistlicher Trottel, also unwürdig*. Überhaupt fehle der Beichtszene die *Substanz*:

Man erkenne bei Mad nicht das innere Bedürfnis, die seelische Not, die eine Beichte rechtfertige. [...] Normalerweise würde bei einem derartigen Verhalten der Priester die Beichte nicht durchführen. Das Benehmen Mad's widerspreche außerdem insofern der Wirklichkeit, als gerade Jugendliche (Ziemann soll hier 14 Jahre alt sein) einen besonderen Respekt einem Pfarrer gegenüber zeigen und keine dumm-dreisten Bemerkungen wagen würden. Formal sei das Umlegen der Stola falsch und, dass der Priester erst nach der Absolution die Buße erteile. Zudem könne man keine Buße auferlegen, wenn es anschließend heiße: »Du hast ja keine Sünden!« Infolge dieser Einzelheiten, des Verhaltens des Priesters und des Beichtkinds, werde das Sakrament der Beichte herabgewürdigt und gleichzeitig die katholische Geistlichkeit durch die Gestaltung des Priesters, der das Sakrament erteile. Die Szene würde eindeutig für katholische Kreise das »religiöse Empfinden verletzen«.³³

31 Entsprechende Positionen der evangelischen Kirche bei Werner Hess, Filmgeschäft mit dem Krieg, in: Kirche und Film 11, 1958, H. 7, 2–5; der katholischen Seite differenziert bei Werner JUNGBLODT, Kriegsfilm – noch und noch (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt 47), Rottenburg 1960.

32 FSK-Archiv, Wiesbaden, Prüfnr. 1289, AA v. 9.5.1950.

33 Dies und das Folgende aus FSK-Archiv, Prüfnr. 6914, AA v. 4./5.11.1953, HA v. 12.11.1953.

Ob die Wirkungsannahme stimmte, sich also 1953 ein Katholik hiervon wirklich verletzt gefühlt hätte, kann dahingestellt bleiben. Neben diesem prophylaktischen Schutz war Anton Kochs jedoch die religiöse Instruktion mindestens genauso wichtig – das Sakrament der Beichte musste korrekt dargestellt werden, von den theologischen Voraussetzungen über den Ritus bis hin zum priesterlichen Gewand. Daneben trat der Wunsch, sich recht ins Bild zu setzen: Ein trotteliger Priester und ein frecher Teenager mit Widerworten entsprachen nicht dem Bild, das sich die Kirche in der Öffentlichkeit wünschte. Der Ausschuss folgte dieser Argumentation und entschied sich einstimmig dafür, diese Szene für Erwachsene zu schneiden³⁴.

Ähnlich rigide ging die FSK bei älteren Filmen aus der NS-Zeit vor, denen *Kirchenfeindlichkeit* unterstellt und die vielfach erst nach Schnittaufgaben freigegeben wurden. Als 1950 der FSK der Film »Jugend« von Veit Harlan (1899–1964) aus dem Jahr 1938 vorgelegt wurde, kam der Ausschuss schnell überein, die kirchenfeindlichen *Naziverfälschungen [...] völlig zu beseitigen*. Bei einer Letzten Ölung sahen die Prüfer *ein Sakrament der Kirche, wenn auch in versteckter Form, angegriffen oder zumindest in Frage gestellt*; die Darstellung eines Kaplans, der sich der Beichte verweigert, was *nicht dem katholischen Dogma entspricht, wirkt deshalb religiös verletzend*; eine bestimmte Aussage eines Pfarrers stelle *in ihrer unbarmherzigen Härte ein zweifellos unchristliches Verhalten eines Priesters* dar – alle drei Szenen wurden geschnitten³⁵.

Das Entgegenkommen in der FSK gegenüber katholischer und evangelischer Kirche entsprach nicht der Bereitwilligkeit, auch den Argumenten etwa der jüdischen Gemeinden zu folgen. Als z. B. 1953 das französische Passionsdrama »Das Kreuz von Golgatha« von 1935 geprüft wurde – der erste Tonfilm, in dem Jesu Stimme zu hören war –, betonte zunächst der katholische Vertreter,

*den Vertretern der beiden Kirchen für Filmfragen sei der Film in Originalfassung von der Antragstellerin vorgeführt worden. Die von beiden Kirchen angeregten Änderungen seien wohl berücksichtigt worden (z. B. Vorspanntitel, der zum Ausdruck bringt, dass der Film nur die äusseren Geschehnisse um den Tod Christi aufzeigen will, ohne auf das Mysterium einzugehen; Entfernung von Grossaufnahmen), es seien aber seiner Ansicht nach noch immer einige Grossaufnahmen der Figur Christi im Film enthalten, die u. U. das religiöse Empfinden verletzen könnten. Er würde die Entfernung dieser Grossaufnahmen vorschlagen und auch, schon im Hinblick auf die Jugendfreigabe, die Einstellung nach der Geißelung, in der Christus zu Boden fällt. Der Ausschuss war bereit, sich dem Vorschlag des Kirchenvertreters anzuschliessen.*³⁶

34 Solche Befindlichkeiten gab es auch auf evangelischer Seite: Bei der Prüfung des Films »Buddenbrooks« 1959 kam sich der evangelische Pfarrer Zeiss *vor wie ein Prügelknabe*, denn: *Die religiösen Szenen würden den Eindruck erwecken, als ob der gesamte ev. Kirchenvorstand nur für Könige da gewesen wäre. Es werde ein Lied gesungen »Wer weiss wie nahe mir mein Ende!« Dieses Lied könne man nicht in dieser Weise ganz einfach in einem Film singen. [...] Der Pfarrer fragte weiter das Mädchen: »Bist du auch brav, bist du auch fromm, liebst du den Herrn?«. Diese Bemerkung wirke unerhört negativ, vor allem auf junge Menschen. Die gesamte ev. Kirche schneide in diesem Film schlecht ab.* FSK-Archiv, Prüfnr. 21033, HA v. 23.11.1959.

35 FSK-Archiv, Prüfnr. 1575, AA v. 30.8.1950; vgl. *Capriccio* (Deutschland 1938), Prüfnr. 723, AA v. 11.1.1950. – Zum Umgang mit Filmen der NS-Zeit nach 1945 nun Johanne HOPPE, Von Kanonen und Spatzen. Die Diskursgeschichte der nach 1945 verbotenen NS-Filme, Marburg 2021.

36 Dies und das Folgende nach: FSK-Archiv, Prüfnr. 6837, AA v. 26./29.10.1953; zu Willner s. Max WILLNER, Würdigung eines verdienten Mannes, hrsg. v. Moritz NEUMANN, Frankfurt a. M. o. J. [1991].

In der anschließenden Diskussion kam eine naheliegende Frage mit einem gewagten Argument auf: ob – da namhafte Historiker als Ursache des Antisemitismus die Passionsgeschichte anführen würden – nicht auch die jüdische Kultusgemeinde gehört werden solle. Daraufhin sah sich Max Willner (1906–1994), Vorsitzender der jüdischen Gemeinde Offenbach, den Film an und war entsetzt: Er habe *zunächst versucht, Einzelheiten aufzuschreiben, habe es dann aber sein lassen, weil der ganze Film seiner Gestaltung wegen abzulehnen sei. Man wisse nicht, wie weit der Antisemitismus in Deutschland noch wach sei und unbewusst durch den Film neue Nahrung fände.* Die Prüfer waren nun jedoch mehrheitlich der Ansicht, dass *doch die Mentalität des deutschen Volkes sich in dieser Richtung in den letzten Jahren gewandelt habe und man den Film mit Änderungen (Entfernung der fatalsten Stellen) freigeben solle.* Deshalb wurden nicht nur die von Anton Kochs geforderten Schnitte vorgenommen; um die *antisemitische Haltung* des Films zu mindern, die *hauptsächlich in der Bildwirkung zum Ausdruck komme*, wurden noch zwei Szenen entfernt: die Verteilung von Bestechungsgeldern des Hohepriesters nach der Verurteilung Christi und die Steinigung Christi durch jüdische Kinder.

In einer selbst gewählten *Oppositionsstellung* sahen sich die Kirchen jedoch bei der Freigabe für die »Stillen Feiertage« (wie Karfreitag). Nach gängiger Spruchpraxis musste ein Film ein ernstes Thema ernsthaft behandeln und zu einer positiven Lösung bringen, um an den Stillen Feiertagen in den Kinos laufen zu dürfen. Die Kirchen legten hier jedoch strengere Maßstäbe an und wünschten nur solche Filme, wie Anton Kochs mit einem vielsagenden bildungsbürgerlichen Vergleich ausdrückte, *die beispielsweise den Eindruck eines Beethoven-Konzertes hinterließen*³⁷.

Diese Kritik der konfessionellen Vertreter an der Spruchpraxis der FSK änderte jedoch nichts daran, dass die Kirchen über das Kriterium des verletzten religiösen Empfindens ihre beiden Ziele – religiöse Erziehung und Imagepflege – in der Regel erreichen konnten. Noch 1964 befand der Hauptausschuss, dass bereits *der bloße Eindruck*, bei einem *hochstehenden kirchlichen Würdenträger* könne es sich *nicht um eine integrale Persönlichkeit* handeln, das religiöse Empfinden der katholischen Bevölkerung verletzen könne und verfügte die Entfernung der Szene³⁸. Im Jahr darauf verbot der Hauptausschuss den tschechoslowakischen Puppenfilm »Der Erzengel Gabriel und Frau Gans«, der in Anlehnung an Giovanni Boccaccio (1313–1375) einen Gauner in die Rolle des Erzengels schlüpfen lässt und nach Meinung der katholischen Filmkommission das Beichtsakrament verunglimpft – Belege dafür, wie restriktiv die FSK-Prüfer noch Mitte der 60er-Jahre das Kriterium des religiösen Empfindens auslegten³⁹.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Kirchen in der FSK ab den frühen 50er-Jahren großen Einfluss hatten und die »Grenzen des Zeigbaren« mitprägten. Zu einem tiefgreifenden Wandel kam es jedoch ab der Mitte der 60er-Jahre.

37 Beim Film *Mit siebzehn beginnt das Leben* (wie Anm. 33).

38 Im Film »Erstens – zweitens – drittens«, einem Episodenfilm dreier italienischer Jungregisseure, s. FSK-Archiv, Prüfnr. 32057, HA v. 4.6.1964. – AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs), 249, v. a. Bettecken an Leiprecht, 26.3.1965; Bettecken an Kochs, 26.3.1965; Kochs an Warlo, 21.5.1965.

39 Vgl. hierzu AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs), 249, v. a. Bettecken an Leiprecht, 26.3.1965; Bettecken an Kochs, 26.3.1965; Kochs an Warlo, 21.5.1965. Kritisch zum Auftreten der Kirche: uwe: Katholischer Protest, in: *Die Zeit*, 26.2.1965; Werner KLISS, Quo vadis Oberhausen?, in: *Film (Velber)* 3, 1965, H. 4, 42f.

4. Zeiten des Wandels: Die Kirchen und die Kontrolle des Films ab den frühen 60er-Jahren

Alle rechneten schon mit einem Skandal, als 1963 der Film »Das Schweigen« des schwedischen Regisseurs Ingmar Bergman (1918–2007) nach Deutschland kam. Bergman war zu dieser Zeit ebenso berühmt wie berüchtigt für seine Filme im Spannungsfeld von Kunst und Sexualität (oder, in den Augen seiner Kritiker, der Pornografie). Seine Filme hatten zuvor in der FSK stets zu ausführlichen Diskussionen in allen Instanzen geführt. Es kam daher einer Sensation gleich, dass der Arbeitsausschuss einstimmig »Das Schweigen« im Dezember 1963 ohne Schnitte ab 18 Jahren freigab. Dieses Ergebnis war mehr als ungewöhnlich, zumindest ein oder zwei Gegenstimmen aus den Reihen der öffentlichen Hand, gerade etwa des Kirchenvertreters, wären eigentlich zu erwarten gewesen. Der Film galt den Prüfern jedoch als Kunstwerk, das als solches auch Grenzen überschreiten dürfe⁴⁰.

Als der Film Ende Januar 1964 anlief, stimmten nahezu alle Filmkritiker der westdeutschen Presse dieser Einordnung als Filmkunst zu, zum Teil in hymnischen Lobreden auf den Film. Dies änderte jedoch nichts an der Tatsache, dass die FSK tatsächlich zum ersten Mal in ihrer Geschichte Sex-Szenen in unzweideutiger Direktheit auf der Leinwand zugelassen hatte. Dies zwang vor allem die beiden Kirchen zu einer klaren Position gegenüber dem »Schweigen«, zumal ein Vorspann in den deutschen Kinos das im Titel genannte Schweigen als Schweigen Gottes interpretierte. Durch die religiöse Deutung konnte der Film kirchlichen Kreisen entweder als akzeptabel erscheinen – oder als noch unerträglichere Provokation⁴¹.

Bei beiden Kirchen lässt sich eine ganz ähnliche, für die Mitte der 60er-Jahre charakteristische Situation erkennen: Die konfessionellen Filmexperten folgten der allgemeinen Deutung und bewerteten »Das Schweigen« positiv als Kunstwerk, weshalb etwa die Katholische Filmkommission den Film nicht mit »4« ablehnte, sondern nach langen Diskussionen in der Revisionsinstanz als »2 EE« einstuft, also »Für Erwachsene, mit erheblichen Einschränkungen«.

Die Vertreter der jeweiligen Amtskirchen standen dem Film jedoch skeptisch bis ablehnend gegenüber und waren von der Haltung ihrer eigenen Experten irritiert. Diese Verunsicherung führte dazu, dass sich die Leitungen beider Kirchen in ihrer öffentlichen Ablehnung oder gar Protestaufrufen gegenüber Bergmans Film zunächst bedeckt hielten, was wiederum die Gemeindeglieder vor Ort ratlos zurückließ. Damit stellte sich die Situation rund um »Das Schweigen« gerade umgekehrt dar als bei der »Sünderin«: 1951 hatten die Kirchen bei der »Sünderin« zwar unkoordiniert, aber mit einer gemeinsamen Aussage gesprochen. 1964 reagierten die katholischen Bischöfe zwar vergleichsweise rasch mit einer gemeinsamen Stellungnahme, in der sie vor der drohenden *Zerstörung der sittlichen Ordnung* warnten – einen inhaltlichen Konsens über die Beurteilung des Films oder gar ein konzertiertes Vorgehen gab es jedoch nicht mehr⁴².

40 Hierzu und zum Folgenden KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 129–135; HASENBERG, Abwehrgedächtnis (wie Anm. 3), 20–26; VOLK, Skandalfilme (wie Anm. 19), 147–157.

41 Philipp von HUGO, »Eine zeitgemäße Erregung«. Der Skandal um Ingmar Bergmans Film »Das Schweigen« (1963) und die Aktion »Saubere Leinwand«, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 3, 2006, 210–230 (<https://doi.org/10.14765/zzf.dok-1965> [zuletzt aufgerufen 09.09.2021]), hier: 219.

42 SPIO-Archiv, Wiesbaden (fortan: SPIO-Archiv), Histor. Bestand, 6.4, Bischof Carl Joseph Leiprecht: Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu aktuellen Fragen des Films, 10.6.1964.

Diese innerkirchlichen Verunsicherungen können im Kontext der allgemeinen Veränderungen jener Jahre gesehen werden: Vieles geriet ab Mitte der 60er-Jahre in Fluss, alte Gewissheiten wurden hinterfragt – innerkirchlich ebenso wie gesamtgesellschaftlich⁴³. Als Teil dessen veränderten sich bisherige Konstanten der westdeutschen Filmkontrolle: Bislang hatte die Kontrolle des Mediums gegenüber Erwachsenen als politische und moralische Notwendigkeit gegolten. Nun mehrten sich jedoch – zunächst in Cineastenzirkeln, rasch jedoch in der Medienöffentlichkeit insgesamt – Stimmen, die in der FSK nicht mehr eine notwendige Kontrolle, sondern eine unbotmäßige Zensur sahen⁴⁴. Auch innerhalb der kirchlichen Filmarbeiten begannen sich alte Selbstverständlichkeiten aufzulösen: So hatte der Evangelische Filmbeauftragte Hermann Gerber (1910–2009) 1964 über das Thema »Die Kirche und der umstrittene Film« räsoniert und den Film im Brustton der Überzeugung scharf angegriffen. Gerade einmal zwei Jahre später veröffentlichte er jedoch einen Artikel unter dem Titel »Der Film und die umstrittene Kirche« – das Verhältnis beider Größen zueinander hatte sich in der Wahrnehmung des Geistlichen in der Zwischenzeit von Grund auf gewandelt, Kritiker und Kritisierte die Rollen vertauscht⁴⁵.

Wie sehr sich das Umfeld der Filmkontrolle verändert hatte, lässt sich am Film »Die Wechsler im Tempel« aufzeigen. Dieser gut 15-minütige Kurzfilm von Horst Manfred Adloff (1927–1989) rechnete mit der katholischen Kirche ab und rückte das Papsttum in die Nähe zahlreicher Untaten, von den Kreuzzügen über Auschwitz bis hin zum Vietnamkrieg – alles in allem ein *recht lebendiges und präzises kleines Pamphlet*, wie die Zeitschrift »Filmkritik« notierte⁴⁶. Der Arbeitsausschuss der FSK prüfte den Film im Februar 1966 in zwei Sitzungen, nahm dabei, in bewährter Tradition, größte Rücksicht auf die Argumente der Kirchenvertreter und gab ihn mit 4:2 Stimmen nicht frei, weil er geschichtliche Tatsachen verfälsche und vor allem das religiöse Empfinden verletze. Der von der Filmfirma angerufene Hauptausschuss hielt dies nicht für zutreffend und traute den Film erwachsenen Kinobesuchern mit 7:6 Stimmen zu; die überstimmten Kirchenvertreter wiederum wandten sich an den Rechtsausschuss, der nach fünfständiger Beratung schließlich die Argumente der ersten Instanz übernahm und den Film zur öffentlichen Vorführung nicht freigab⁴⁷. Landauf, landab skandalisierten nun die Medien diese Entscheidung – der »Sender Freies Berlin« sah darin einen *krasse[n] Akt der Zensur*; schlimmer noch sei allerdings, befand die »Frankfurter Rundschau«, dass hier den unberechtigten Interessen der Kirchen nachgegeben worden sei – *ein Zeichen, daß die Bundesrepublik sich entgegen aller Prognosen doch am Beginn einer neuen Meinungsdictatur befinden könnte*⁴⁸.

43 Vgl. hierzu die Überblicke v. Antonius LIEDEGENER, Demokratie – Pluralismus – Zivilgesellschaft. Gesellschaftspolitischer Wandel und deutscher Katholizismus in den 1960er Jahren, in: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hrsg. v. Wilhelm DAMBERG u. Karl-Joseph HUMMEL, Paderborn u. a. 2015, 49–66; Detlef POLLACK: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er Jahren, in: Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre, hrsg. v. Claudia LEPP, Harry OELKE u. Detlef POLLACK, Göttingen u. a. 2016, 31–63.

44 Hierzu und zum Folgenden KNIEP, Filmzensur (wie Anm. 6), 214f.

45 Hermann GERBER, Die Kirche und der umstrittene Film: Bericht für die Synode [der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau am 4. November 1964], Pfungstadt 1964; DERS., Der Film und die umstrittene Kirche, in: Kirche und Film 19, 1966, H. 7, 2–5.

46 Enno PATALAS, Zensur, in: Filmkritik 10, 1966, 223.

47 FSK-Archiv, Prüfnr. 35220, AA v. 3.2. u. 7.2., HA v. 23.2., RA v. 26.2.1966. Zum Verhalten der katholischen Vertreter vgl. die Unterlagen in AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs), 244.

48 SFB nach SPIO-Archiv, Histor. Bestand, 62/13, »Pressestimmen zu dem Film »Die Wechsler im Tempel«, undat. [1966]; Die Wechsler im Tempel, in: Frankfurter Rundschau, 4.3.1966.

Die Reaktionen auf »Die Wechsler im Tempel« und weitere Filme bewirkten innerhalb der FSK in kurzer Zeit in tatsächlich allen thematischen Bereichen eine grundlegende Neubewertung der eigenen Maßstäbe. Bei der Frage der Verletzung religiösen Empfindens zeigte sich dies, als Regisseur Horst Manfred Adloff 1971 einen neuen kirchenkritischen Film vorlegte: »Ketzler«, der von den Kirchenprozessen gegen Giordano Bruno (1548–1600) und Galileo Galilei (1564–1642) eine Verbindung zu Antisemitismus, Bücherverbrennungen und Sexualfeindschaft der Gegenwart zog. »Ketzler« stellte eine ebenso polemische Attacke gegen die katholische Kirche dar wie »Die Wechsler im Tempel« vier Jahre zuvor – der katholische Sachverständige im FSK-Ausschuss urteilte daher bündig: *Ein böser Film*. Anders als 1967 befanden die Prüfer aber nun mit deutlicher Mehrheit, dass der Film zwar *einseitig und unvollständig* sei, für Erwachsene sei dies jedoch *nicht angreifbar*. Daher machten sie auch keine Änderungen zur Auflage – vielmehr empfahlen sie lediglich, drei als besonders diffamierend empfundene Textstellen zu modifizieren. Selbst die Freigabe ab 16 Jahren scheiterte nur knapp mit drei zu vier Stimmen; hier setzte sich die Mehrheit mit dem Hinweis durch, die *Erzeugung von Vorurteilen behindert aber die Erziehung zu gesellschaftlicher Tüchtigkeit wesentlich*. Hierin zeigte sich, dass das bereits seit der Mitte der 60er-Jahre immer seltener angewandte Kriterium der Verletzung des religiösen Empfindens endgültig in den Hintergrund getreten war zugunsten des Argumentes der bedrohten »gesellschaftlichen Tüchtigkeit«⁴⁹.

Auch die Ordnungsentwürfe der Kirchen für den Bereich des Films wandelten sich, parallel zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Selbstverständnisses der kirchlichen Filmarbeit in den 60er-Jahren⁵⁰. Die offensichtlichste Veränderung war zum Ende des Jahrzehnts die Abschaffung des katholischen Bewertungssystems, das allen Filmen eine Note zwischen 1 und 4 verpasst hatte. Für Wilhelm Schätzler (1929–2018), den neuen Leiter der katholischen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit, war der Verzicht hierauf eine Reaktion auf die *größere Selbständigkeit*, die sich die *Menschen der westlichen Gesellschaft [...] erobert* hätten. Das alte Notensystem sei von vielen Christen abgelehnt worden, *da man sich als erwachsener Mensch schließlich und endlich eine solche Bevormundung, ausgedrückt in Ziffern, nicht gefallen ließ*. Die Kirchen wollten zwar weiterhin moralisch-weltanschaulich Stellung nehmen, ihre Wertungen aber *befreien von einer penetranten Lehrhaftigkeit, die den Zeigefinger drohend erhebt*⁵¹.

Insgesamt lassen sich für die Filmkontrolle die Jahre zwischen etwa 1966 und 1972 als Phase tiefgreifenden Umbruchs verstehen. Die FSK galt in den Medien zunehmend als unzeitgemäß und den stattfindenden gesellschaftlichen Veränderungen nicht angemessen. Dies hinterließ auch bei führenden Vertretern von Filmwirtschaft und Kirchen Eindruck. Bei einer Krisensitzung 1967 befand beispielsweise der katholische Pfarrer Aloys Stapf mit Blick auf zeitgenössische gesellschaftliche Entwicklungen, *daß sich die Situation ge-*

49 FSK-Archiv, Prüfnr. 43406, AA v. 23.3.1971.

50 Zur zeitgenössischen Standortdiskussion s. Reinhold IBLACKER, Katholische Filmarbeit auf neuen Wegen, in: Stimmen der Zeit 182, 1968, 343–346; Alfred PFAFFENHOLZ, Katholische Filmbewertung in der Diskussion, in: Communicatio Socialis 2, 1969, 5–12; Wilhelm SCHÄTZLER, Organisationsstrukturen kirchlicher Filmarbeit. Ein Vorschlag zur Neuordnung, in: Stimmen der Zeit 186, 1970, 329–337; Klaus BRÜNE, Bemerkungen über das Ende der katholischen Filmbewegung und die Fortsetzung der kirchlichen Filmpublizistik, in: Jahrestagung Katholische Filmarbeit in Deutschland, hrsg. v. d. Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit, Köln 1970, 24–48.

51 Wilhelm Schätzler in einem Radiointerview, zit. n. der Niederschrift in: Evangelisches Zentralarchiv Berlin (fortan: EZAB), 2/16665, Graf Porno und seine Wächter. Die veränderte Situation des Films und die Reaktion der Kirchen, gesendet am 28.2.1970 in NDR 2; vgl. hierzu HASENBERG, Abwehrgefechten (wie Anm. 3), 28 f.

ändert hat und man gewissen Dingen etwas liberaler und aufgeschlossener gegenübersteht. Die Frage, die wir uns stellen sollten, ist, wo liegt die Grenze. Aus seiner Sicht hatten sich die Verhältnisse dabei bereits so sehr geändert, dass es nur noch darum gehen könne, ein gemeinsames Minimum dieser Dinge zu erreichen⁵².

5. Neue Ordnungen für den Film

In der FSK war die Zeit zwischen dem Ende der 60er- und den frühen 70er-Jahren geprägt von dieser Suche nach diesem »gemeinsamen Minimum«. Umstritten war dabei zum einen der grundlegende Ordnungsentwurf der Filmkontrolle, also die Frage, wer wessen Filmbesuch kontrollieren sollte. Zum anderen mussten die FSK-Prüfer angesichts ungewohnt brutaler und unsittlicher Filme auch die »Grenzen des Zeigbaren« neu ziehen.

Was wird heut' wohl präsentiert, / Sexuelles ungeniert, / freie Liebe, Coitüsse / oder Schläge, Tritte, Schüsse? – solche Gedanken würden ihn morgens vor Beginn einer neuen Prüfsitzung beschleichen, reimte der FSK-Leiter Ernst Krüger (1898–1995) 1973. Selbst in diesem humorvollen Gedicht wird deutlich, als wie radikal die Protagonisten in der FSK den Wandel in der eigenen Spruchpraxis empfanden – und wie sehr ihnen eine Erklärung fehlte, *wie das wohl gekommen ist / in nur wen'ger Jahre Frist, / was dereinst war streng verboten / Sex und Porno, grobe Zoten, / heute dreist wird präsentiert, / ja, man kaum ein Wort verliert*⁵³.

Vor allem die vielen Sexfilme aus deutscher Produktion verschoben die »Grenzen des Zeigbaren« deutlich, alleine 1968/69 passierten über 60 einschlägige Streifen die FSK. Innerhalb der Filmwirtschaft gingen Funktionäre deshalb davon aus, dass die Kirchen bald aus der FSK austreten würden: Diese könnten angesichts der vielen Sexfilme *eigentlich kaum noch mitwirken. Früher habe es aller Jahre oder halben Jahre einen Grenzfall gegeben, heute fast in jeder Sitzung*⁵⁴. Hinter den Kulissen drängten die Kirchen deshalb auf eine Neufassung der FSK-Grundsätze, durch die ein *festerer Boden* für die Filmprüfung geschaffen werden sollte⁵⁵. Doch während diese Verhandlungen FSK-intern liefen, legte die Bundesregierung einen Entwurf für eine Strafrechtsreform vor, in dem jedwede Form der Pornographie erlaubt sein sollte. Bei Bund und Ländern ging man davon aus, dass dies das Ende der FSK bedeuten würde, weil damit für die Filmwirtschaft der bedrohlichste Strafrechtsparagraf und damit der Nutzen der Selbstkontrolle entfallen würden⁵⁶. Eine umfassende Reform schien daher nur eine Frage der Zeit zu sein.

Die katholischen Verantwortlichen waren hin- und hergerissen: Auf der einen Seite gelte es, wie bei einem Spitzengespräch zwischen Bischof Carl Joseph Leiprecht und der

52 SPIO-Archiv, Histor. Bestand, 6.4, Ergebnis- und Rohprotokoll des Erweiterten Aussprachegremiums v. 24.1.1967.

53 Bibliothek des Deutschen Filminstituts Frankfurt a. M., Sign. A 9/32: Ernst KRÜGER, Einiges über die FSK und drum herum. Von ihrem Leiter, Ernst Krüger, bei Gelegenheit seines 75. Geburtstages, o. O. 1973, S. 5f.

54 Aussage des SPIO-Geschäftsführers Ulrich Pöschke, dokumentiert in: Bundesarchiv Koblenz, B 106/40400, Aktenvermerk Fuchs, 12.9.1969; hierzu auch AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs), 103, Aktenvermerk Schätzler, 1.9.1969.

55 Vgl. EZAB, 2/16756, Schätzler an Wilkens, 12.8.1969; das Schreiben erhielten die Länder zur Kenntnis (SPIO-Archiv, Histor. Bestand, 6.4, Dörffeldt an den KMK-Filmunterausschuss, 2.10.1969).

56 HStAS, EA 3/203, Bü 412, Protokoll des KMK-Filmunterausschusses v. 24.9.1970.

Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit im März 1970 betont wurde, *mit einem eventuellen Ausscheiden aus der Erwachsenenfreigabe nicht zu lange [zu] zögern*; auf der anderen Seite wollte man unbedingt vermeiden, sich *mit Ausscheiden aus der Erwachsenenfreigabe auch aus der Jugendfreigabe hinaus[zu]katapultieren*⁵⁷.

Zwar war Filmwirtschaft, Bund, Ländern und Kirchen klar, dass die Prinzipien und Kriterien der Kontrolle des Films gegenüber Erwachsenen an einen toten Punkt gekommen waren. Dennoch hielt zunächst dieses Interessenskartell, das die FSK rund zwei Jahrzehnte zuvor begründet hatte, noch immer. Der Grund ist, wie das Zitat zeigt, in der Jugendfreigabe zu suchen: Die Kirchen wollten nicht mehr für Sexfilme in den Kinos verantwortlich gemacht werden, wohl aber bei der Alterseinstufung für Kinder und Jugendliche mitreden. Die Länder, die formal für die Jugendfreigabe zuständig waren, wollten die Jugendfreigabe aber nicht in eigener Regie übernehmen – sie fürchteten drohende Angriffe und Verwaltungsgerichtsklagen der Filmfirmen, die sich bislang gegenüber der »eigenen« FSK stets zurückgehalten hätten. Die Filmwirtschaft wiederum wollte unbedingt an der Jugendprüfung beteiligt sein und hätte am liebsten die öffentliche Hand auch bei der Erwachsenenfreigabe im Boot gehalten: Die damit verbundene größere Autorität der Entscheidungen gerade gegenüber der Justiz hätte die inhaltlichen Zugeständnisse für die Filmwirtschaft leicht aufgewogen.

Dieser Interessenskonflikt blieb bis ins Spätjahr 1971 ungeklärt, weshalb die FSK einfach weiter arbeitete. Schließlich erklärten die beiden Kirchen in einer konzertierten Aktion im November 1971, auch die modifizierten FSK-Grundsätze hätten keine Verbesserung in der Spruchpraxis gebracht, weshalb sie sich aus der Erwachsenenfreigabe zurückzögen, die Kontrolle über den Filmbesuch Jugendlicher aber weiterhin gerne ausüben wollten⁵⁸. Damit hatten führende Filmwirtschaftsfunktionäre gerechnet und wussten, dass Bund und Länder hier nachziehen würden, um nicht in den Ruch der Staatszensur zu geraten. Die Filmwirtschaft schlug daraufhin vor, aus der *beschränkenden Kontrolle* gegenüber Erwachsenen eine *informierende Kontrolle* zu machen: Die Filmwirtschaft werde selbstständig Filme mit eindeutig sexuellem oder brutalem Inhalt als solche klassifizieren, woraufhin der mündige Erwachsene selbst entscheiden könne, ob er entsprechende Filme besuchen wolle oder nicht⁵⁹.

Dieses Modell befriedigte die Erwartungen aller Beteiligten: Die Filmwirtschaft blieb an der Jugendfreigabe beteiligt; Bund, Länder und Kirchen wirkten ebenfalls an der Jugendkontrolle mit und sahen beruhigt, dass die Erwachsenenfreigabe nicht ersatzlos wegfallen würde – denn, wie der evangelische Pfarrer Stöhr betonte: Die *Mündigkeit des Erwachsenen* sei zwar zu achten, doch letztlich gebe es einfach Filme, bei denen *eine regulierende Institution aufpassen* müsse⁶⁰. Den Ländern schließlich bot der Fortbestand der FSK die Gewähr, die Jugendfreigabe zwar maßgeblich bestimmen zu können, nach außen hin jedoch nicht selbst verantworten zu müssen. Wie so häufig in der Geschichte der FSK zeigte sich hier wieder eine weit reichende Interessenskongruenz zwischen den

57 AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs) 4, Treffen des Vorstands der Katholischen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit (KHBF), Protokoll v. 17.3.1970; das zweite Zitat ebd., Gemeinsame Sitzung KHBF und katholische FSK-Prüfer, Protokoll vom 27.4.1970.

58 AEK, DBK, KHBF (Teilbest. Kochs) 105, Gemeinsame Erklärung der Kirchenvertreter in der FSK am 25.11.1970.

59 HORST VON HARTLIEB, Informierende Kontrolle, in: Kirche und Film 24, 1971, H. 9, 6–10; DERS., Informationszweck und Schutzfunktion. Zur Neuregelung der FSK-Prüfung, in: Film und Recht 16, 1972, 132–134.

60 SPIO-Archiv, Histor. Bestand, 6.5, Aktenvermerk Krüger v. 1.9.1971.

unterschiedlichen Akteuren, die letztendlich den Fortbestand des modifizierten Filmkontrollsystems sicherte.

Insgesamt ist für die 70er-Jahre jedoch festzuhalten, dass im westdeutschen Mediengefüge der Kinofilm immer mehr an Bedeutung verlor. Dies hinterließ auch bei den kirchlichen Teilöffentlichkeiten deutliche Spuren. Das betraf zunächst die Zeitschriften, die unter großen wirtschaftlichen Druck gerieten. Der »Evangelische Film-Beobachter« versuchte Mitte der 60er-Jahre erfolglos, durch eine Erweiterung um Fernseh- und Plattenkritik die Abonnentenzahlen zu erhöhen und lieferte 1971 schließlich seine letzte Nummer aus; starke Rückgänge verzeichneten auch die kirchlichen Filmwerke⁶¹. In beiden großen Kirchen nahm die Fernseharbeit ab der Mitte der 60er-Jahre immer größeren Raum ein, der Film trat hier in den Hintergrund.

Eine weitere Entwicklung hatte sich schon bei den Diskussionen um den Film »Das Schweigen« angedeutet: Die kirchlichen Filmreferenten übernahmen zusehends Themen und Vokabular der Cineasten und der zeitgenössischen Medienwissenschaft. Damit bezogen sie nicht nur andere Positionen, sondern sprachen zusehends eine andere Sprache als die Vertreter der Amtskirchen.

Unter den meisten nicht filmbegeisterten Theologen und Kirchenfunktionären galt der Film hingegen nach wie vor als suspektes Medium, was weiterhin publizistischen Niederschlag fand. Prominent geschah dies im katholischen Gesangbuch »Gotteslob«, das in seiner Erstfassung von 1975 auch den Film erwähnt – im »Gewissensspiegel« zur Beichtvorbereitung unter der Überschrift *Mein Verhältnis zur Geschlechtlichkeit*: Der gläubige Katholik sollte sich nach Meinung führender Moraltheologen fragen, ob er bei der Wahl seiner Filme den Anstand gewahrt habe oder sich *von der sexuellen Begierde* habe beherrschen lassen⁶². Diese selbstverständliche Verknüpfung von Film und Unsittlichkeit war ganz tradierten Deutungsmustern verhaftet, die es unter den Filmexperten beider Kirchen zu diesem Zeitpunkt in dieser Schärfe nicht mehr gab – bei den Vertretern der Amtskirche, die mit den zeitgenössischen Sexfilmen hingegen ihre alten Vorurteile bestätigt sahen, jedoch durchaus nahe lagen.

Für die 70er-Jahre lässt sich resümieren, dass der Film in allen bislang relevanten Teilöffentlichkeiten – den Kirchen, den Wissenschaften und der Politik – nachdrücklich an Bedeutung verlor und in den Massenmedien viel seltener erwähnt wurde als noch im Jahrzehnt zuvor. Der Film hatte seine Rolle als Leitmedium abgegeben und dadurch an wahrgenommener Bedrohlichkeit verloren. Dies verlieh der Filmarbeit beider Kirchen größere Freiräume. Zugleich veränderte sich dadurch die Sprache, mit der über den Film in der Kirche geredet wurde: Von der Kanzel wurde nun kaum mehr gegen »Schmutz und Schund« im Kino gewettert, hingegen eigneten sich die Protagonisten der katholischen Filmarbeit vollends Sprache und Denkfiguren der zeitgenössischen Filmkritik an.

Zudem verstärkten sich zwei Entwicklungen gleichzeitig: Zum einen wurde Religion individualisiert, mithin nicht mehr als Sache der Öffentlichkeit, sondern als Angelegenheit der Privatsphäre des Einzelnen betrachtet.⁶³ Zum anderen stuften Meinungsmacher

61 QUAAAS, Filmpublizistik (wie Anm. 3), 175–181; SPAICH, Matthias-Film (wie Anm. 12).

62 Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Stammausgabe, hrsg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stuttgart 1975, Nr. 62, Ziff. 7; zur Entstehung dieses Abschnittes vgl. Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch »Gotteslob«, hrsg. v. Paul NORDHUES u. Alois WAGNER, Paderborn/Stuttgart 1988, 399–410.

63 Vgl. hierzu die Deutungen bei Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013; Heiner MEULEMANN, Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012, Wiesbaden 2015; Gert PICKEL, Religiosität in Deutschland und Europa

und -multiplikatoren das Recht der freien Meinungsäußerung nun höher ein als die mögliche Verletzung des religiösen Empfindens. Beide ineinander verschränkten Tendenzen ließen in der Spruchpraxis der FSK das Kriterium des verletzten religiösen Empfindens rapide an Bedeutung verlieren.

Das führte schließlich dazu, dass Kirchenfunktionäre neuen Skandalisierungsversuchen sehr skeptisch gegenüberstanden. Bei in kirchlichen Kreisen durchaus als empörend empfundenen Filmen – etwa »Das Leben des Brian« (1979) – kam es nur zu vereinzelten Protesten, während sich die Filmkritik ambivalent positionierte und sich die Amtskirche zurückhielt⁶⁴.

6. Herausforderung Video: die 80er-Jahre

Zur großen Herausforderung der 80er-Jahre wurde der Film dank einer technischen Innovation – der Videorekorder brach mit den bisherigen Prinzipien des Filmkonsums im Kino oder im Fernsehen: Indem Zuschauerinnen und Zuschauer Filme im Fernsehen aufnehmen, in Videotheken ausleihen und im eigenen Wohnzimmer ansehen konnte, erhielt der Film räumliche Freiheit gegenüber dem Kino und zeitliche Flexibilität gegenüber dem Fernsehprogramm. Dadurch erlangten Filmkonsumenten inhaltliche Autonomie, da sie Filme selbst auswählen und beliebig oft ansehen konnten. Zunächst wurde die Videotechnik deshalb als emanzipatorisches Medium durchaus begrüßt⁶⁵.

Damit war der Film jedoch zugleich den tradierten Formen der Kontrolle entzogen – die »Grenzen des Zeigbaren« waren plötzlich individualisiert und privatisiert. Als Videorekorder 1982 und 1983 innerhalb kurzer Zeit weite Verbreitung in Westdeutschland fanden, entstand rasch eine große Nachfrage nach Videofilmen. Dem folgte ein sehr schnell wachsendes Angebot an Videotheken, die in kurzer Zeit entstanden, und an Filmen, die nun auf Video erhältlich waren⁶⁶. Weil sich die großen Produktionsfirmen jedoch mit der Veröffentlichung ihrer Filme auf Video noch zurückhielten, kamen nun in großer Zahl drittklassige Filme in die Regale, bei denen es oft um Sex oder Gewalt ging. Ende 1983 und Frühjahr 1984 skandalisierten zunächst Presse und Rundfunk die große Gefahr, die vom unregulierten Videokonsum ausgehe; rasch griff auch die Politik diesen Punkt auf⁶⁷.

Dabei erlebten Begriffe und Denkfiguren eine Renaissance, die in den 70er-Jahren nicht mehr verwendet worden waren, darunter *Schmutz* und *Schund*: Das evangelische »Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt« schrieb gegen den *Video-Schmutz* an, während Bundesfamilienminister Heiner Geißler (CDU) (1930–2017) in der »Bild« den Kampf gegen das *Schundzeug* ankündigte⁶⁸. Im Frühjahr 1984 verdichteten sich diese Argumen-

– Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 1, 2017, 37–74.

64 HASENBERG, Abwehrgedächtnis (wie Anm. 3), 30f.

65 Hierzu und zum Folgenden KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 277–303; vgl. auch Knut HICKETHIER, Dispositiv Kino und Dispositiv Fernsehen, in: Film im Zeitalter neuer Medien, Teil 1: Fernsehen und Video, hrsg. v. Harro SEGEBERG, München 2011, 21–42.

66 Hierzu Tobias HAUPTS, Die Videothek. Zur Geschichte und medialen Praxis einer kulturellen Institution, Bielefeld 2014.

67 KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 290–294.

68 Wilfried LÜLSDORF, Schutz vor Video-Schmutz, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 27.5.1984; Geißler nach: »Zum Frühstück ein Zombie am Glockenseil«, in: Der Spiegel, 12.3.1984. –

tationslinien zu einem Gesamtbild, das in vielen Aspekten den düsteren Bildern der Filmgefahr in den 50er-Jahren glich. Die scharfe Kritik an der fehlenden Kontrolle des Films wurde dabei zwar über den Jugendschutz ausgetragen, zugleich wurde Film auf Video als Bedrohung der gesamten Gesellschaft, also auch der Erwachsenen, geschildert. Hierin glichen die schrillen Töne der Videodebatte den Denkfiguren früherer Zeiten. War in den 70er-Jahren die Kontrolle des Films durch den Staat entschieden als »Zensur« abgelehnt worden, so erschallte in den 80er-Jahren wieder der Ruf nach dem starken Staat, der den Filmmarkt regulieren sollte.

Die Kirchen und kirchennahe Publikationen stimmten hier mit ein. Doch wenn nun Bischof Georg Moser (1923–1988), wie eingangs zitiert, für die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz warnend seine Stimme erhob, oder im evangelischen »Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt« mit einem drastischen Vergleich gefordert wurde: *Der Staat muß den Video-Terroristen das Handwerk legen!* – dann waren das keine besonders lauten oder originellen Forderungen, sondern entsprachen einem breiten gesellschaftlichen Konsens⁶⁹. Wichtiger noch: Die Kirchen wurden nur noch als eine Stimme unter vielen wahrgenommen; die politische Teilöffentlichkeit oder die mediale Berichterstattung deutlich zu beeinflussen, gelang ihnen zu diesem Thema nicht mehr.

Im Zuge der erhitzten Diskussion über die Notwendigkeit der Kontrolle des Films auf Video etablierten sich in Westdeutschland rasch neue Ordnungsvorstellungen. Im Videobereich geschah dies über eine Anpassung des Verhältnisses von Jugendschutz, Freiwilliger Selbstkontrolle und der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften: Im Zuge der Novellierung des Jugendschutzgesetzes von 1985 wurde die FSK endgültig von einer Selbstkontrolle zu einer von den Ländern dominierten Institution umgebaut. In den FSK-Ausschüssen lässt sich zudem in den öffentlich skandalisierten Bereichen Sexualität und Gewalt in Folge der Videodebatte eine striktere Spruchpraxis der Prüferinnen und Prüfer ab 1984/85 feststellen⁷⁰.

In den FSK-Grundsätzen bestand die Kategorie »Verletzung des religiösen Empfindens« zwar nach wie vor, wurde aber auch in den 80er-Jahren selten bemüht. Eine prominente Ausnahme war »Das Gespenst« von Herbert Achternbusch (1938–2022) im Jahr 1983. In diesem Film kehrt Jesus, gespielt durch Achternbusch, in die heutige Welt wieder und erlebt skurrile Situationen, die visuell und inhaltlich ungewöhnlich herausfordernd waren – eine Reihe von Zeitgenossen nahm den Film als blasphemisch wahr. Auch deshalb entwickelten sich rund um »Das Gespenst« in der FSK, den Kirchen und in der Politik kontroverse Diskussionen⁷¹.

Die Filmfirma beantragte bei der FSK für »Das Gespenst« nur die Freigabe ab 18 Jahren, weshalb lediglich zwei Vertreter der Filmwirtschaft zu entscheiden hatten – also ohne »öffentliche Hand«, wozu die Kirchenvertreter zählten. Die beiden Prüfer verweigerten dem Film die Freigabe, weil er durch seine *Attacken auf die Gegenwart der Kirche [...] ein nur noch pessimistisches und nihilistisches Grundmuster der Welt erzeuge, was dem religiösen Empfinden eines nach Millionen zählenden Teils der Bevölkerung in öffentlichen Vorführungen nicht zugemutet werden könne*. Hiergegen legte die Filmfirma Berufung

Zur Figur des Zombie, der damals in der öffentlichen Wahrnehmung der Videoproblematik prominent figurierte, nun Immanuel FICK, Filmzombies und Kinokannibalen. Die Zensur gewalthaltiger Videofilme in Großbritannien und Deutschland seit 1980, Marburg 2010.

69 Renate FAERBER-HUSEMANN, Das Geschäft mit dem Grauen, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 1.4.1984.

70 Hierzu ausführlich KNIEP, Jugendfreigabe (wie Anm. 6), 325–338.

71 VOLK, Skandalfilme (wie Anm. 19), 215–221.

ein und erhielt von der nächsten FSK-Instanz Recht: Mit einer Mehrheit von 2:1 Stimmen befanden die Vertreter der Filmwirtschaft hier, es müsse im Sinne *demokratisch-pluralistischer Meinungs- und Informationsfreiheit* dem Einzelnen überlassen bleiben, wie er mit dem Film umgehe. Dies zeigt, dass die ab den späten 60er-Jahren entstandene Haltung, die Meinungsfreiheit höher zu bewerten als den Schutz des religiösen Empfindens, in der FSK in den 80er-Jahren noch Bestand hatte⁷².

Als der Film in den Kinos anlief, musste sich die katholische Kirche mit dem »Gespenst« unter unerwarteten Vorzeichen auseinandersetzen: Im April 1983 hatte die Jury der Evangelischen Filmarbeit den Film zum »Film des Monats« gekürt, weil, so die Begründung, er zu Widerspruch und Reflexion auffordere. Das setzte sowohl die katholischen Filmexperten, als auch die katholische und evangelische Amtskirche unter Zugzwang. Wilhelm Schätzler, Leiter der Zentralstelle Medien, reagierte verschnupft und sah eine *ernste Belastung* der ökumenischen Zusammenarbeit beim Film. Aufgrund der evangelischen Jury-Entscheidung konnten die Kirchen im Folgenden nur begrenzt mit der erfolgten Verletzung des religiösen Empfindens argumentieren. Schätzler und die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz bemühten sich deshalb um eine differenzierte Argumentation und monierten in ihren Stellungnahmen, die Kunstfreiheit dürfe nicht über anderen Grundrechten wie der Religionsfreiheit stehen und den Glauben verunglimpfen. Die Publizistische Kommission betonte zudem ausdrücklich, dass die Filmförderung nicht dazu genützt werden dürfe, politisch unliebsame Filme von der Förderung auszuschließen⁷³.

Diese letzte Forderung war eine Positionierung in einer aktuellen politischen Debatte, die sehr viel lauter geführt wurde als die Frage einer möglichen Gotteslästerung: Der neue CSU-Innenminister Friedrich Zimmermann (1925–2012) wünschte im Sinne der von Bundeskanzler Helmut Kohl (1930–2017) angekündigten »geistig-moralischen Wende« ein Exempel an der aus seiner Sicht verfehlten Kulturpolitik zu statuieren und versagte Achternbusch die Auszahlung der letzten Rate der staatlichen Filmförderung⁷⁴. Dank dieser Symbolpolitik gelang Zimmermann eine klare Positionierung, die erwartbare Reaktionen nach sich zog: Die deutschen Filmemacher und die politische Opposition sahen die Kunstfreiheit verletzt. Die Fragen nach der Auszahlung an Achternbusch – der Regisseur erhielt das Geld nach jahrelangem Rechtsstreit – oder der Verletzung religiösen Empfindens traten schnell in den Hintergrund. In der öffentlichen Wahrnehmung dominierte die Diskussion über die Freiheit der Kunst.

Umso bemerkenswerter ist, dass sich die Bischofskonferenz mit der erwähnten Stellungnahme nicht einseitig auf die Seite der konservativen Kulturpolitik schlagen wollte. Die Kunstfreiheit war inzwischen auch hier offenbar ein so hoch gewertetes Gut, an dem man alleine mit dem Argument des religiösen Empfindens in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr vorbeizukommen glaubte. Nicht zuletzt deshalb fanden die kirchlichen Stimmen in den Medien nur geringen Widerhall.

Die zurückhaltende Haltung der Bischöfe war sicher auch auf die abwägende Position der kirchlichen Filmexperten zurückzuführen. Dies deckte sich manches Mal jedoch

72 FSK-Archiv, Prüfnr. 53791, Arbeitsausschuss v. 29.3.1983, hier: FSK an Filmwelt-Verleih, 29.3.1983; Hauptausschuss v. 20.4.1983.

73 Zu den Stellungnahmen Schätzlers (April 1983) und der Publizistischen Kommission (Juli 1983) s. HASENBERG, *Abwehrgedächtnis* (wie Anm. 3), 32–36; zur geringen Resonanz in der Öffentlichkeit vgl. die Randnotiz zur Stellungnahme der Publizistischen Kommission in: *Communicatio Socialis* 17, 1984, 85.

74 Hester BAER, *German Cinema in the Age of Neoliberalism*, Amsterdam 2021, 53 f.; KNIEP, *Jugendfreigabe* (wie Anm. 6), 280–283.

nicht mit individuellen Wahrnehmungen der Gläubigen vor Ort. Diese Diskrepanz zeigte sich noch einmal 1988, als in den westdeutschen Kinos der Film »Die letzte Versuchung Christi« anlief. Regisseur Martin Scorsese (* 1942) zeichnete hier ein Jesus-Bild, das deutlich von traditionellen Vorstellungen abwich: Jesus zögert und zaudert, will aus der Verantwortung fliehen und fühlt sich zu Frauen hingezogen⁷⁵. Bei der Freiwilligen Selbstkontrolle gingen schon vor der Prüfung über 1.200 Zuschriften ein, die auf ein Verbot des Films drängten. Steffen Wolf, Direktor der Filmbewertungsstelle Wiesbaden – die dem Film das Prädikat »besonders wertvoll« verlieh –, hatte für diese Proteste nur Verständnislosigkeit und Spott übrig. Dies galt umso mehr, als seiner Beschreibung nach fast 98 % aller Schreiben noch vor Kinostart bei FSK und FBW eingingen, die Gegner des Films denselben also noch nicht hatten sehen können⁷⁶.

Dies offenbart ein bezeichnendes Detail: In den 50er- und 60er-Jahren war der Protest gegen einen persönlich nicht gesehenen Film noch als legitim betrachtet worden. In den 80er-Jahren hingegen galt dies nur noch für Sex- und Gewaltfilme. Religiöse Themen galten in der Öffentlichkeit jedoch als ein Diskussionsthema unter vielen; nicht diskutierbare Glaubensgrundsätze wurden in die Privatsphäre verwiesen. Es verwundert daher nicht, dass die Medien die Proteste gegen »Die letzte Versuchung Christi« in ähnliches Licht rückten: Der »Spiegel« spottete über den *Sturm im Weihwasserglas*, den weltfremde *Christen-Fundis* entfacht hätten; die »Zeit« beschrieb die Demonstranten als Gruppe engstirniger alter Frauen, die lieber monoton Vaterunser murmelnd vor Kinos protestierten, statt sich den Film anzusehen und sich eine eigene Meinung zu bilden⁷⁷.

7. Resümee

Als Carl Joseph Leiprecht 1954 sagte, dass die Kirche sich gegenüber dem Film positionieren müsse, war das innerkirchlich ein verhältnismäßig neuer Konsens. Der Rottenburger Bischof konnte das auch tun im Wissen um den großen Einfluss, den die Kirche auf die »Grenzen des Zeigbaren« hatte: Über die angenommene Macht der Filmliga, über ganz konkrete »Film-Dienst«-Wertungen im Schaukasten neben vielen Pfarrkirchen – und vor allem über die diskrete, aber erfolgreiche Arbeit in der Freiwilligen Selbstkontrolle.

Als Bischof Georg Moser 1983 inmitten der Video-Diskussionen das Eingreifen des Staates forderte, hatte sich das Gefüge von gesellschaftlichen Ordnungsentwürfen, Rolle der Kirchen und Bedeutung des Films stark gewandelt. Die katholische Stimme war nur noch eine unter vielen. Mancher Kirchenfunktionär und mancher Gläubige vor Ort hätte sich sicherlich gewünscht, dass die »Grenzen des Zeigbaren« anders gezogen würden, doch fehlte den Kirchen nun nicht nur die Möglichkeit dazu – in vielen Fällen mangelte es sogar an einer eindeutigen Position.

Es griffe jedoch zu kurz, wenn die Geschichte der katholischen Kirche und der Filmkontrolle nur in ein Narrativ schwindenden Einflusses gefasst würde – dies würde verkennen, wie sehr die Teilhabe an der Filmkontrolle für die Kirche Voraussetzung für eine konstruktive Filmarbeit war: Erst die Gewissheit, die »Grenzen des Zeigbaren« mitbestimmen zu können, schuf den Freiraum auch für die Filmarbeit als Mittel der Pastoral.

75 VOLK, Skandalfilme (wie Anm. 19), 227–231.

76 Martin Scorseses Film »Die letzte Versuchung Christi«. Dokumentation/Analyse von Zuschriften an FBW und FSK, hrsg. v. Steffen WOLF, Wiesbaden 1989, 3, 7.

77 *Sturm im Weihwasserglas*, in: *Der Spiegel*, 14.11.1988; Frank DRIESCHNER, *Kruzifix vorm Kino*, in: *Die Zeit*, 18.11.1988.

Mit Blick auf diese Grenzziehungen wird deutlich, dass die Kirchenvertreter in der Freiwilligen Selbstkontrolle ab 1949 vor allem bei Fragen der Sexualität, der gesellschaftlichen Leitbilder und des Kriegsfilms Haltungen einnahmen, die manches Mal strenger waren als die Mehrheitsmeinungen, sie sich im Großen und Ganzen aber vielfach durchsetzen konnten. Dies entsprach auch ganz ihrer Selbstdeutung als *Gewissen der Selbstkontrolle*. Zur Instruktion der Gläubigen und zur Imagepflege in eigener Sache diente dabei der Bereich der »Verletzung des religiösen Empfindens«, bei dessen Beurteilung die anderen FSK-Prüfer den Kirchenvertretern in den 50er- und frühen 60er-Jahren oft folgten.

In historisierenden Selbstbetrachtungen der kirchlichen Filmarbeit findet sich vielfach die Denkfigur, dass sich ab den frühen 60er-Jahren die katholische Filmarbeit durch die Öffnung zur cineastischen Filmkritik professionalisiert habe – und dadurch in Widerspruch zur Amtskirche gekommen sei, die an überkommenen Ansichten festgehalten und dadurch pastorale Chancen verpasst habe⁷⁸. Dieses Narrativ der verpassten pastoralen Möglichkeiten droht jedoch den Blick auf das komplexe Gefüge von Film, Medien, Politik, Gesellschaft und den verschiedenen Akteuren zu verstellen.

Der tiefgreifende gesellschaftliche und soziokulturelle Wandel, der sich in Westdeutschland insgesamt und auch im deutschen Katholizismus ab Mitte der 60er-Jahre vollzog, spiegelt sich im Bereich der Filmkontrolle unmittelbar wider: Bei der Kontrolle des Filmkonsums Erwachsener akzeptierten die Verantwortlichen in der Kirche den Vorwurf der unbotmäßigen Zensur, was zu einer immer laxeren Spruchpraxis und schließlich zum Rückzug der Kirchen aus der Erwachsenenfreigabe führte. Das ist umso bemerkenswerter, als gerade die Sexfilme in den deutschen Kinos der späten 60er-Jahre mit Sicherheit für Kirchenfunktionäre wie für Gläubige in den Kirchengemeinden eine erhebliche Herausforderung darstellten – und das bei einem Medium, das noch wenige Jahre zuvor von Kanzeln und in Aushängen scharf kritisiert worden war.

Ob es nun Überzeugung oder Rücksichtnahme auf die öffentliche Meinung war: Innerhalb sehr kurzer Zeit fanden evangelische und katholische Kirche einen neuen Platz im Ordnungsgefüge des Films. Meinungsfreiheit und Kunstfreiheit wurden als zentrale Güter akzeptiert. Aufgrund der zeitgleichen Tendenzen der Individualisierung und Privatisierung des Religiösen gab es innerhalb der Kirchen in den 80er-Jahren jedoch keinen Konsens mehr darüber, die »Grenzen des Zeigbaren« in der Öffentlichkeit oder gegenüber der Politik zu definieren. Während die kirchliche Filmkritik inhaltlich-ästhetisch argumentierte, scheuten Kirchenfunktionäre mit Blick auf den veränderten Stellenwert von Meinungs- und Kunstfreiheit vor allzu einfachen Skandalisierungsversuchen zurück, wie sich bei »Das Gespenst« zeigte. Als es wenig später in der Videodebatte auch viele Warnungen von katholischer Seite gab, waren das nur noch einige Stimmen unter vielen.

Die Veränderungen der 80er-Jahre im Bereich der Filmkontrolle, etwa die Renaissance des Jugendschutzes und der endgültige Wandel der FSK von einer Branchenkontrolle der Filmwirtschaft hin zu einem länderdominierten Gremium des Jugendschutzes, erwiesen sich jedoch als sehr langlebig: Als sich 1989/90 im Zuge der deutschen Einheit prinzipiell die Frage nach der zukünftigen Form der Filmkontrolle stellte, wurde der Fortbestand des westdeutschen FSK-Systems zu keiner Zeit in Frage gestellt. Und so prüfen in Wies-

78 Prominent vertreten durch HASENBERG, Abwehrgefechten (wie Anm. 3), passim, etwa zu Jean-Luc Godards »Maria und Joseph« (1985), in Abgrenzung zu »Vertretern der kirchlichen Hierarchie«: »Die große Chance, die der Film nach Auffassung der kirchlichen Filmexperten bot, über den Film eine zeitgemäße Annäherung an wichtige Glaubensinhalte zu versuchen, wurde letztlich nicht genutzt [...]« (S. 36, 38).

baden noch immer Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen in den Ausschüssen der FSK und beteiligen sich auf diese Weise daran, nicht mehr für Erwachsene, aber für Kinder und Jugendliche die »Grenzen des Zeigbaren« zu ziehen.



EDITH BLASCHITZ

Lenkung, Kontrolle und Identitätskonstruktion

Katholische Filmarbeit in Österreich (1946–1970)¹

In Österreich wurde die Basis für die katholische Filmarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg bereits in den Jahren nach 1918 und vor allem in den frühen 1930er-Jahren gelegt, sowohl in institutioneller als auch in personeller Hinsicht. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zusammenbruch der Donaumonarchie wurden vor allem vom Bildungsbürgertum und von katholischer Seite Maßnahmen des Schutzes der »Sittlichkeit« verlangt – Forderungen, die symptomatisch für krisenhafte Zeiten und eine ins Wanken geratende Gesellschaftsordnung sind. Die Dominanz katholisch-bürgerlicher Kultur, die durch ein festes Gebäude von Pflichten, Vorstellungen, Verhaltens- und Sexualvorschriften konstituiert war, schien ebenso wie die Vormachtstellung ihrer Repräsentanten bedroht. Die dominierenden katholisch-bürgerlichen Moralvorstellungen wurden als »natürlich« und »rein«, als die richtige Lebensweise und der richtige Geschmack, angesehen. Davon Abweichendes wiederum wurde als »minderwertig« stigmatisiert und moralisch abgewertet. Ins Zentrum der Kritik gerieten populäre Vergnügungen, insbesondere die neuen populären Medien wie Zeitschriften, Unterhaltungsromane und der Film. Diese seit Ende des 19. Jahrhunderts als »Schmutz und Schund« bezeichneten sichtbaren Repräsentationen der Moderne würden ausschließlich der »Affekterregung«, dem »Lustgewinn« und nicht der Erbauung, der Bildung und der moralischen Läuterung dienen, so die Gegner der populären Medien. Sie würden das »Triebhafte« fördern, zu unmoralischem Verhalten verführen und damit letztendlich den gesellschaftlichen Niedergang bewirken. Als Opfer von »Schmutz und Schund« wurden vor allem Frauen, Jugendliche und das städtische Proletariat benannt – also Bevölkerungsgruppen, die zunehmend Gleichberechtigung und Mitbestimmung einforderten.

Verbal angefeuert von kirchlichen Autoritäten fanden in Österreich bereits nach dem Ersten Weltkrieg Straßenproteste der »Katholischen Jugend« gegen »Schmutz und Schund« statt. Im politischen Katholizismus des autoritären Ständestaates zwischen 1934 und 1938, der christliche Werte in der Gesellschaft (re-)implementieren wollte, wurden wichtige Grundlagen für die katholische Filmerziehung nach 1945 gelegt. Insbesondere der Film war von der katholischen Kirche mittlerweile als mächtiger »Gegenspieler« »sittlicher« Erziehung ausgemacht worden und sollte dementsprechend bekämpft werden. 1936 verurteilte Papst Pius XI. (reg. 1922–1939) in der Enzyklika »Vigilanti Cura« den »schlechten Film« und rief zu Filmboykotten und einer eigenen katholischen Filmproduktion auf.

1 Für den vorliegenden Text wurde der Vortragsstil beibehalten. Die Ausführungen basieren auf den Befunden der Monographie: Edith BLASCHITZ, *Der »Kampf gegen Schmutz und Schund«. Film, Gesellschaft und die Konstruktion nationaler Identität in Österreich (1946–1970)*, Berlin/Münster/Wien/Zürich 2014.

In Wien war bereits 1934, auf Initiative des späteren Prälaten Karl Rudolf (1886–1964), das »Institut für Filmkultur« eingerichtet worden, das die programmatische Zeitschrift »Der gute Film« herausbrachte und sich in der Filmernährung engagierte. Die hier erarbeiteten theoretischen Konzepte und Richtlinien wurden nach 1945 – oftmals in personeller Kontinuität – weitgehend umgesetzt. Führende Mitglieder des Instituts waren auch nach 1945 für den »guten«, d. h. katholischen Werten entsprechenden Film tätig, so etwa der spätere Unterrichtsminister Heinrich Drimmel (1912–1991).

Die Phase nach 1945 war in Österreich durch Instabilität, gesellschaftliche Spaltung und Desorientierung gekennzeichnet – und dies nicht nur verursacht durch Krieg und Zerstörung. Nach dem Ende der Donaumonarchie, der demokratisch geführten Ersten Republik, dem autoritären Ständestaat und der Einbindung in das Deutsche Reich musste innerhalb von knapp 30 Jahren abermals ein neues Staatswesen und die Grundlage für eine nationale Identität geschaffen werden. Für die Lebensfähigkeit der Zweiten Republik war die Konstruktion des »österreichischen Menschen«, der an den neuen Staat glaubte, eines der wichtigsten Projekte – waren doch die Zerrissenheit der Gesellschaft und der Zweifel an der Eigenständigkeit zentrale Gründe für das Scheitern der Ersten Republik.

Die politischen Autoritäten, die vielfach schon im autoritären Ständestaat tätig gewesen waren, versuchten, die neue Republik auf Grundlage traditioneller katholisch-bürgerlicher Werte aufzubauen, also die »alte Ordnung« wiederherzustellen. Ziel war der »neue österreichische Mensch«, der für das Gemeinwohl arbeitet, an die Zukunft glaubt, moralisch gefestigt ist und katholisch-bürgerliche Werte vertritt. Während Jugendliche und Erwachsene bereits als durch Krieg, Indoktrinierung und Involvierung in den Nationalsozialismus verloren galten, sollten Kinder und kommende Generationen auf Basis »hochkultureller« katholisch-bürgerlicher Werte zum »Wahren, Guten, und Schönen« geführt und somit die österreichische Gesellschaft geistig erneuert werden. In Ermangelung gemeinschaftsbildender Ereignisse erfolgte auf der Suche nach identitätsstiftenden Werten und einem gemeinsamen historischen Gedächtnis der Rückgriff auf kulturelle Traditionen. Wie schon in der Ersten Republik sah man in der Betonung von Geschichte, Kultur und der landschaftlichen Schönheiten Österreichs identitätsgebende Kraft. An der Konstruktion von »Österreich-Bewusstsein« wurde in vielfältiger Weise gearbeitet: »Nation Building« fand in der Schule, in außerschulischen Organisationen, über Medien, Gedenkfeiern und andere zur Verfügung stehende Kommunikationskanäle statt.

Dem Versuch der gesellschaftspolitischen Restauration liefen jedoch die veränderten Lebenswelten zuwider. Nach 1945 kamen vor allem über die westlichen Alliierten neue Lebensweisen, kulturelle Praktiken und Medien ins Land. Alltag und öffentlicher Raum erlebten einen Visualisierungsschub. Die neuen Bilderwelten wurden von den Autoritäten und katholisch-bürgerlichen Bildungsverantwortlichen jedoch als offensichtliche Zeichen der Moderne und der Veränderung abgelehnt. Bilder würden zu »Primitivisierung« führen, so der Vorwurf. Dem oben genannten »Schmutz und Schund«-Diskurs folgend wurde dem Bild an sich (nicht nur der Darstellung von »Unsittlichem«) vorgeworfen, »Triebe« wie Gewalt zu wecken und zu »Unsittlichkeit« zu führen. Das (bewegte) Bild galt als d a s Symbol des Untergangs von Geistes- bzw. Hochkultur. Warum gerade das Bild? Das Bild ist nicht kontrollierbar – es ist nicht möglich, eine »Grammatik« des Bildes vorzugeben, die ein Bild eindeutig – in der erwünschten Weise – lesbar macht. Die Unkontrollierbarkeit des verdunkelten Kinoraumes, die Inanspruchnahme des öffentlichen Raumes, die neuen Bilderwelten und Lebensweisen, die durch Filme vermittelt wurden, machten den Film in der Nachkriegszeit zum zentralen Angriffsobjekt konservativ-restaurativer Kräfte.

Die erste institutionelle Nachkriegsaktivität der katholischen Filmarbeit in Österreich erfolgte im Oktober 1947 mit der Gründung der »Katholischen Filmkommission«, wiederum initiiert von Karl Rudolf, der in den 1930er-Jahren das »Österreichische Filminstitut« ins Leben gerufen hatte. Die Pläne der »Katholischen Filmkommission« waren ehrgeizig. In allen Diözesen sollten eigene Filmstellen errichtet und Filmreferenten in jeder Pfarre installiert werden. In der »Katholischen Filmkommission« wurden Filmbewertungen neu angelaufener Filme erstellt, die in Kirchenblättern abgedruckt und in den Schaukästen der Kirchen ausgehängt wurden. Die Filme wurden ausschließlich nach ihrem »sittlichen Wert« beurteilt: Empfehlungen gab es nur, wenn dem Film eine einwandfreie, den katholischen Werten entsprechende Haltung zugesprochen wurde.

Ganz im Sinne der genannten, 1936 erschienenen päpstlichen Enzyklika wurden in Österreich mindestens drei Filmproduktionsgesellschaften für religiöse Dokumentar- und Kulturfilme gegründet (u. a. »Humanitas Filmgesellschaft« und »Stephanus-Filmproduktion«), die allerdings sehr kurzlebig waren. Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich die katholische Kirche in Österreich nach 1945 sehr eng an den jeweiligen päpstlichen Vorgaben und den Entschlüssen des »Internationalen katholischen Filmbüros« (OCIC) orientierte, die Maßnahmen gegen den Film aber stets aus österreichischer Perspektive kommunizierte, d. h. als Reaktion auf nationale Vorkommnisse (wie etwa steigende Kriminalität) und nicht als Teil einer gesamtkirchlichen Vorgabe.

Wenige Monate nach Gründung der »Katholischen Filmkommission« starteten 1948 öffentliche Demonstrationen der »Katholischen Jugend« gegen »Schmutz und Schund«. Argumentiert wurde mit bekannten »Schmutz und Schund«-Vorwürfen, die jedoch mit aktuellen Gegebenheiten in Verbindung gebracht wurden: Vergnügungen aller Art, aber insbesondere die populären Medien würden die »Triebhaftigkeit« der durch Nationalsozialismus, Krieg und Hungerjahre moralisch beschädigten österreichischen Nachkriegsjugend fördern. Wiederum wird »Unsittlichkeit« pathologisiert, also als »Volksseuche« bezeichnet, die die Gesellschaft schwächt – oder gar in den Abgrund führt.

Den ersten Straßenaktionen der »Katholischen Jugend« folgten Boykottaufrufe und weitere Proteste: Buchhändler und Kinobesitzer wurden aufgefordert, »minderwertige« Medien aus dem Verkehr zu ziehen, von Politikern restriktive Maßnahmen verlangt und lautstarke Demonstrationen vor oder in Kinos und Zeitungsredaktionen durchgeführt – einige davon endeten mit Polizeieinsätzen. Aus heutiger Sicht ist unklar, wer die Protestaktionen im Jahr 1948 tatsächlich initiierte – aufgrund ähnlicher Aktionen nach dem Ersten Weltkrieg und personeller Kontinuitäten kann zumindest eine Anregung von katholischen Funktionären angenommen werden. Die »Katholische Jugend« selbst deklarierte die Aktionen als notwendige Selbsthilfe aufgrund der hohen Zahl von Kriminaldelikten und Geschlechtskrankheiten.

Neben populären Zeitschriften, die etwa Sexualaufklärungskolumnen beinhalteten, wurde vor allem der Film beanstandet. Ein früh skandalisierter Film war der österreichische Aufklärungsfilm *Schleichendes Gift* (A 1946, R.: Hermann Wallbrück), der sehr drastisch die Folgen von Geschlechtskrankheiten verdeutlichte, und Schülerinnen und Schülern der höheren Klassen gezeigt werden sollte. Während *Schleichendes Gift* in Wien zunächst unbeanstandet anlief, wurde der Film in den konservativen westlichen Bundesländern Vorarlberg, Tirol und Salzburg verboten. Nicht das Problem der hohen Zahlen von Geschlechtskrankheiten, sondern der Film, der das Problem sichtbar machte, wurde also zum Skandal.

Die seichte Bauernkomödie *Die Verjüngungskur* (A 1948, R.: Harald Röbbeling) wurde ebenfalls in den westlichen Bundesländern verboten: Sie würde das Bauerntum herabsetzen, so die Begründung. Das Verbot wurde später vom Österreichischen

Verfassungsgerichtshof aufgehoben. Dieses Urteil sollte richtungweisend für den Umgang mit unerwünschten Filmen werden, da damit klar war, dass Filmverbote und Filmzensur verfassungswidrig sind. Viele der als »Schmutz und Schund« abgelehnten Filme stammten aus den Herkunftsländern der alliierten Besatzer. Französische Filme wurden von den österreichischen Bildungsverantwortlichen oft als unmoralisch, US-amerikanische Filme als »verrohend« und Gewalt verherrlichend eingestuft.

In der Nachkriegsöffentlichkeit wurde das Thema »Gewalt« am meisten diskutiert. Es herrschte die Ansicht, dass Jugendliche die in Filmen oder Romanen präsentierte Gewalt nachahmen würden. Der Zusammenhang zwischen Medienkonsum und »Jugendkriminalität« sowie »Jugendverwahrlosung« wurde als gegeben angesehen und ohne jegliche Evidenz auch von Medizinern und Pädagog/-innen bestätigt.

Besonders irritierte der Film *Noir* die Öffentlichkeit, der Durchschnittsmenschen zeigt, die Verbrechen begehen. Eine klare Zuordnung von »gut« und »böse«, die zentrale Forderung der katholischen Filmerziehung, ist hier nicht möglich. Nicht zuletzt im Hinblick auf die Verstrickung von Österreicher/-innen in NS-Verbrechen stellten die mörderischen Taten von »normalen« Bürger/-innen eine unerwünschte Parallele zur österreichischen Wirklichkeit dar. Der Titel des britischen Films *Der perfekte Mörder* (*Dear Murderer*, UK 1947, R.: Arthur Crabtree) wurde zur oft gewählten Bezeichnung für Jugendliche, die angeblich durch Kriminalfilme kriminell geworden waren (die Presse verweist immer wieder auf solche Fälle, die allerdings nie konkret benannt werden können).

Die öffentliche Ablehnung populärer Medien nahm nach den Protestaktionen der »Katholischen Jugend« schnell Fahrt auf. Begonnen von katholisch-konservativer Seite wurde der »Kampf« gegen »Schmutz und Schund« bald von allen Gesellschaftsschichten getragen, auch von den linken Parteien: Für die »Kommunistische Partei Österreichs« (KPÖ) war die Ablehnung »minderwertiger« Medien ein anti-imperialistischer Kampf. In ihrer Diktion stammte »Schmutz und Schund« ausschließlich aus den USA und den anderen westlichen Alliierten. Die sozialdemokratische SPÖ war zunächst noch zurückhaltend, da sie eigentlich für Zensurfreiheit und die Liberalisierung des Sexualstrafrechtes eintrat, konnte sich aber der öffentlichen Mehrheitsmeinung bald nicht mehr entziehen. Mit den populären Medien wird also ein über alle ideologischen Grenzen hinweg geltender, gemeinsamer »Außenfeind« bekämpft: Auf den Straßen demonstrierten unterschiedliche ideologische Jugendgruppierungen gemeinsam gegen »Schmutz und Schund«. Es kam sogar vor, dass in ländlichen Gemeinden der katholische Pfarrer und der kommunistische Funktionär gemeinsam bei einem örtlichen Kinobesitzer gegen einen unerwünschten Film intervenierten – ein Bündnis, wie es sonst in der gespaltenen österreichischen Gesellschaft kaum möglich erschien.

Gegenüber den alliierten Medienbehörden konnte die österreichische Politik argumentieren, dass es österreichischer Instanzen bedurfte, um zu beurteilen, welche Filme dem österreichischen Publikum zumutbar seien und damit die Forderung nach einem Ende der alliierten Medienzensur verstärken. Der »Kampf gegen Schmutz und Schund« wurde von politischer Seite stets als »Bewegung von unten« dargestellt, als »Selbstreinigungsprozess« des österreichischen Volkes, wie es Unterrichtsminister Heinrich Drimmel 1956 rückblickend nannte.

Schon bald wurden staatliche Regulative und Maßnahmen umgesetzt: 1950 wurde im österreichischen Parlament von allen Parteien das sogenannte »Schmutz und Schund«-Gesetz zum »sittlichen Schutz von Kindern und Jugendlichen« beschlossen. Darin enthalten waren Verbote der Produktion und des Verkaufs »unzüchtiger« Schriften und Bilder. Gegen unerwünschte Filme konnte das Gesetz allerdings nicht eingesetzt werden, da

Kino Ländersache war. Der »Kampf« gegen die unliebsamen populären Medien war mittlerweile zur »res publica« geworden, wie Unterrichtsminister Drimmel 1955 ausführte. Die Jugend sei »Schmutz und Schund« »einem Atomkrieg« gleich ausgesetzt und müsse davor geschützt werden. Eine Forderung nach Verschärfung des »Schmutz und Schund«-Gesetzes sollte 1956 nach Angaben der außerstaatlichen Initiatoren gar eine Million Unterschriften erhalten – eines der erfolgreichsten Volksbegehren in Österreich, das zeigt, wie sehr das Thema mobilisierte.

Die katholische Kirche hatte in den ersten Nachkriegsjahren in Österreich also erreicht, dass ihre Sichtweise auf die populären Medien und insbesondere auf den Film von der österreichischen Gesellschaft weitgehend übernommen wurde. Das Unterrichtsministerium wurde zur »Schaltzentrale« im »Kampf gegen Schmutz und Schund« bzw. den »schlechten Film« und handelte ganz im Sinne der katholischen Filmerziehung. Vertreter/-innen der katholischen Filmerziehung dominierten auch die Besetzung der Filmerziehungsorganisation »Aktion der Gute Film« (gegründet 1951), die ebenfalls im Unterrichtsministerium angesiedelt war. Die Kriterien eines »guten«, also »künstlerisch und kulturell wertvollen« Films waren vom Postulat der »Gut-Schönheit« geprägt. Ein »guter Film« sollte die anerkannten moralischen und gesellschaftlichen Werte transportieren. Den Vorgaben der katholischen Kirche folgend sei echte Ästhetik ohne Ethik nicht denkbar, argumentierten die Vertreter/-innen der »Aktion der Gute Film«.

Über die staatliche Verankerung hinaus war die katholische Filmarbeit ebenso sehr aktiv. Im Zuge der Diskussionen um den Film *Die Sünderin* (BRD 1951, R.: Willi Forst), der in Österreich aufgrund vorangegangener »Filmaufreger« weit weniger als in der Bundesrepublik skandalisiert wurde, ersuchte die katholische Kirche 1951 die Kirchgänger/-innen mit einem unterzeichneten »Filmversprechen« zu bestätigen, nur von der Kirche gut geheißene Filme zu besuchen. 500.000 Menschen sollen nach Angaben der katholischen Kirche dieses »Filmversprechen« unterschrieben haben. Des Weiteren investierte die katholische Kirche in Österreich in den Ausbau ihrer filmerzieherischen Strukturen. 1951 wurden in den Bundesländern Diözesanfilmreferate ins Leben gerufen und Filmschulungen für Filmreferent/-innen angeboten. Auch hier folgte man erneut der Aufforderung der Enzyklika »Vigilanti Cura« (1936): Eine Elite sollte herangebildet werden, die über den (moralischen) Wert eines Filmes urteilt und deren Urteil normativen Charakter haben sollte. Filmrezipient/-innen wurde eine eigene Urteils- und Kritikfähigkeit abgesprochen.

1957 erschien mit »Miranda prorsus« eine neue päpstliche Enzyklika, die sich auf den Film bezog: Nun wurden keine Boykotte mehr gefordert, sondern ganz auf die »Erziehung zum guten Film« gesetzt. Dieser Enzyklika folgend wurde in Österreich von Seiten der katholischen Kirche der »richtige« Kinobesuch als Verpflichtung eines jeden Gläubigen propagiert. Die Gläubigen wurden angehalten, »Agenten« für den »guten Film« zu sein. Aktive Einmischung und Protest waren erwünscht und dazu wurden sehr konkrete Anleitungen geliefert. Kinder und Jugendliche sollten durch Filmerziehung gegen »schlechte Filme« »immunisiert« werden und sich selbst – nach entsprechender Anleitung durch Filmerzieher/-innen – für den »guten Film« entscheiden. Das in den 1930er-Jahren im »Institut für Filmkultur« definierte Ziel »filmsehen zu lernen«, d. h. den von katholisch-bürgerlicher Seite entwickelten »richtigen« Blick auf den Film in die Gesellschaft zu implementieren, wurde also wiederaufgenommen.

Erst nach einem weiteren päpstlichen Konzilsdekret, »Inter mirifica« im Jahr 1963, wurden Filmbesucher/-innen mehr Eigenständigkeit in der Filmauswahl zugestanden sowie der künstlerische Wert eines Filmes anerkannt, selbst wenn dieser moralisch bedenklich erschien. *Das Schweigen* (S 1963, R.: Ingmar Bergman) war der erste Film in

Österreich, den die »katholische Filmkommission« als künstlerisch wertvoll beurteilte, obgleich der darin transportierte Moralbegriff abgelehnt wurde.

Die Phase des großen Einflusses der katholischen Filmarbeit ging jedoch langsam zu Ende. Obgleich bis Mitte der 1950er-Jahre der schädliche Einfluss des Films auf – mittlerweile durch Konsum und Langeweile gefährdete – Jugendliche öffentlich teils heftig diskutiert wurde, konnten keine weiteren staatlichen Maßnahmen zur Beschränkung des Filmes mehr erreicht werden. Der Weg der legislativen Kontrolle von Filmen für Erwachsene war versperrt, wie entsprechende Urteile des Verfassungsgerichtshofes gezeigt hatten. Filmbeschränkungen konnten nur noch über Jugendschutzbestimmungen ausgesprochen werden. Diese indirekte Form von Zensur wurde in Österreich allerdings erfolgreich zur Lenkung des Filmwesens genutzt. Mit Jugendverbot belegte Filme mussten mit wirtschaftlichen Einbußen rechnen, während als »wertvoll« prädikatisierte Filme höhere Besucher/-innenzahlen erwarten konnten. Dies hatte zur Folge, dass in Österreich bis in die 1960er-Jahre vorwiegend jugendfreie Filme auf den Markt gebracht wurden.

Ab den 1960er-Jahren entfernten sich internationale Filmgenres immer mehr von den Normen der katholischen Filmkritik. Als die »Sexfilmwelle« auch nach Österreich schwappte, kam zwar von der katholischen Kirche noch einmal Widerstand auf, die restriktive Sicht der katholischen Filmarbeit hatte aber ihre Verankerung in der Mehrheitsgesellschaft verloren. Mittlerweile hatte sich auch in Österreich ein gesellschaftlicher Wandlungsprozess vollzogen. US-amerikanische Populärkultur war zur Norm des Freizeitverhaltens geworden, Tabugrenzen hatten sich verschoben, Jugendliche und Frauen als klassische Opfer von »Schmutz und Schund« waren zu umworbenen Trägern von Konsumkultur geworden. Nicht mehr bildungsbürgerliche und katholische Ideale, sondern kulturelle Gegensätze, die über Pluralisierung der Lebensstile und Konsum sichtbar wurden, waren die neuen Mittel gesellschaftlicher Distinktion. Auch die Kirche selbst hatte sich verändert. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hatte auch in Österreich liberale Tendenzen innerhalb der Kirche gestärkt.

Der »Kampf gegen Schmutz und Schund« als Mittel zur Einigung einer gespaltenen Gesellschaft war ebenfalls obsolet geworden. Der Prozess der nationalen Identitätsbildung war bis Ende der 1960er-Jahre weitgehend abgeschlossen. Die Mehrheit der Österreicher/-innen hegte keine Zweifel am Bestand der Zweiten Republik und an einer eigenen österreichischen Identität. Der »Kampf gegen Schmutz und Schund« hatte politische Autoritäten und katholisch-konservative Bildungsverantwortliche bei der Bewältigung einer krisenhaften Situation unterstützt, er hatte Orientierung geboten, indem er das »Richtige« und das »Falsche« benannte. Die angestrebte Restauration katholisch-bürgerlicher Vorkriegskultur und Werte war allerdings gescheitert, zu sehr hatten sich mittlerweile die Lebenswelten verändert.

TIM SCHAFFARCZIK

Ein Fenster zum Pfarrkino

Historisch-ethnographische Erkundungen im Diözesanarchiv Rottenburg

Nicht Rottenburg, sondern die rund zehn Kilometer entfernte Universitätsstadt Tübingen steht am Beginn meiner Erkundungen zum Phänomen des Pfarrkinos. Dort brannte Ende März 2017 die Außenstelle des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft aus, die einen Teil der institutseigenen Lehrsammlung beherbergte. Das sogenannte Archiv der Alltagskultur umfasst neben Objekten, Zeitschriften, Dokumenten zur Instituts- und Fachgeschichte und Nachlässen auch Fotografien, Dias, Tonbandaufnahmen und Filme. Während ein Großteil der archivierten Dokumente aus der Brandruine gerettet werden konnte, wurden die audio-visuellen Medien stark in Mitleidenschaft gezogen. Nur ein kleiner Teil konnte geborgen, restauriert und später mit Bestandslisten abgeglichen werden. Darunter befanden sich elf Schmalfilmrollen, deren Herkunft eine Notiz auf den Filmrollen verriet: Das Katholische Filmwerk e. V. mit Sitz in Rottenburg am Neckar.

Die Spur der Filme führte deshalb in das Diözesanarchiv Rottenburg (DAR), das einen umfangreichen Aktenfundus zur Katholischen Filmarbeit bewahrt. Dort lassen sich nicht nur Akten zum Katholischen Filmwerk finden, sondern auch allgemeine Dokumente zum Thema Kino und Film, zu anderen kirchlichen Institutionen und kommerziellen Auskopplungen oder zu den diversen Film-Publikationen. Diese Aufzählung lässt erahnen, wie umfangreich und verzweigt die katholische Filmarbeit in der Nachkriegszeit war. Das in dieser Zeit gegründete Katholische Filmwerk hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den Film als Erziehungsinstrument für die einzelnen Kirchengemeinden nutzbar zu machen. Nachdem das Wanderkino in den 1950er-Jahren große Erfolge feierte, setzte das Filmwerk in den 1960er-Jahren auf die Etablierung einer stationären Infrastruktur – das sogenannte Pfarrkino. In diesem wurden die Filme aus der Sammlung des Ludwig-Uhland-Instituts als Beifilme vor dem Hauptfilm gezeigt, um dessen Inhalt tiefer zu erläutern oder weiter zu diskutieren. Das Filmwerk besaß eine große Menge solcher Beifilme, die von anderen Institutionen produziert, im hauseigenen Filmarchiv gesammelt und mit den Hauptfilmen verliehen wurden. Auch wenn nur zwei der elf Filme zweifelsfrei dem Filmarchiv zugeordnet werden konnten, führt ihre Spur weit über dieses hinaus – in die Welt des Pfarrkinos, in der die Faszination an einer innovativen Technik zu Veränderungen in der katholischen Erziehungsarbeit führte. Diese Welt lässt sich mit Hilfe der historischen Ethnographie in abgesteckten Grenzen und aus der zeitlichen Ferne inspizieren. Mit den im Folgenden herausgearbeiteten exemplarischen Erkundungen des Pfarrkinos wird es möglich, immanente Sinnstrukturen zu rekonstruieren, die das Denken und Handeln in der katholischen Filmarbeit gelenkt haben. Zunächst werden

die Anfänge der katholischen Filmarbeit, das Pfarrkino und die historische Forschung in der Empirischen Kulturwissenschaft umrissen, bevor verschiedene Einblicke in die Welt des Pfarrkinos dargestellt und zum Schluss in ihren kulturhistorischen Zusammenhang eingeordnet werden.

1. Die Anfänge der katholischen Filmarbeit in Deutschland

»Es gehört also zu den dringlichsten Aufgaben unserer Zeit, zu wachen und zu wirken, daß der Film nicht ferner eine Schule der Verführung sei, sondern daß er sich umgestalte in ein wertvolles Mittel der Erziehung und der Erhebung der Menschheit.«¹

Die Katholische Kirche erkannte das Potenzial von Filmen als Hilfsmittel religiöser Erziehung schon Mitte der 1930er-Jahre. Im Juni 1936 veröffentlichte Papst Pius XI. (1922–1939) die Enzyklika *Vigilanti cura über die Lichtspiele*. In dieser warnte er nicht nur vor dem schlechten Film, der Gelegenheit zur Sünde biete, sondern er hob gleichzeitig hervor, dass gute Filme einen »tiefgehenden moralischen Einfluss auf die Zuschauer ausüben«². Um den guten Film zu fördern und dem schlechten Einhalt zu gebieten, schlug er die Einrichtung zentraler nationaler Institutionen der Filmbildung vor. Er ebnete so den Weg zur strukturierten katholischen Filmarbeit, die zunächst aus der Beurteilung von Filmen hinsichtlich katholischer moralischer Werte und der Beschaffung bzw. der Vermittlung dieser Filme bestand. Die weit verzweigten organisatorischen Strukturen, die Vielzahl der einzelnen katholischen Filminstitutionen und die Vielfältigkeit ihrer Publikationen machen es an dieser Stelle unmöglich, ein detailliertes Bild der institutionalisierten katholischen Filmarbeit zu zeichnen. So wird die Entwicklung anhand einzelner Einrichtungen und ihrer Aufgaben nur umrissen.

In Deutschland wurde eine zentrale katholische Institution der Filmbildung erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs geschaffen, obwohl es Filmarbeit und auch Forderungen nach einer solchen zumindest regional schon vor dem Zweiten Weltkrieg gab. Doch die Umstände der nachfolgenden Jahre ließen eine flächendeckende Beschäftigung mit dem Thema nicht zu. Im Frühjahr 1946 wurde die Kirchliche Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit in den deutschen Diözesen (KHBF) als überdiözesanes Gremium für die Filmarbeit in das Kirchliche Referat für Rundfunk und Film integriert. Die Aufgabe des Vereins, der unter dem Vorsitz des ehemaligen Leiters des Katholischen Lichtspielverbandes Anton Koch stand, bestand darin, die gemeinsame kirchliche Filmarbeit zu koordinieren und die päpstlichen Vorgaben umzusetzen. Die sittliche Beurteilung der Spielfilme übernahm als Teil der KHBF seit 1949 die Katholische Filmkommission für Deutschland, die bis heute aktiv ist und ihr Aufgabenfeld im Kern nie verändert hat. Publiziert wurden die Bewertungen in der Zeitschrift *film-dienst*³. Damals wie heute bewertete die Katholische Filmkommission nicht nur Filme, sondern hatte zudem die Aufgabe, die Deutsche Bischofskonferenz in Filmfragen zu beraten. Um die Ziele der päpstlichen Enzyklika

1 PAPST PIUS XI., *Vigilanti cura über die Lichtspiele*, Vatikan 1936.

2 Ebd.

3 Die seit 2016 nur noch als Online-Magazin bestehende Zeitschrift *film-dienst* wurde bereits 1947 das erste Mal als Filmdienst der Jugend herausgegeben und ist somit die älteste Zeitschrift für Filmkritik in Deutschland. In der Datenbank, die über die Internetseite abgerufen werden kann, sind Kritiken zu über 90.000 Filmen zu finden. Weitere Informationen unter: <https://www.film-dienst.de/suche/filme> (Stand: 28.06.2021).

auch im Kleinen verfolgen zu können, regte die KHBF die Gründung von Diözesanfilmstellen an, die als Abteilungen der Diözesanbildungswerke (DBW) die kirchliche Filmarbeit innerhalb der Diözesen vorantreiben sollten. Auch wenn die Strukturen der Diözesanbildungswerke nicht überall einheitlich organisiert waren, blieb die Aufgabe der Filmabteilungen stets dieselbe: Sie organisierten Filmvorführungen in den einzelnen Gemeinden und stellten Kopien sehenswerter Filme zur Verfügung. Ihre Interessen wurden in der überregionalen Vereinigung der deutschen Diözesanfilmstellen gebündelt.

Diese beauftragte 1952 ihren Vorsitzenden Dr. Eugen Semle (1896–1965), eine Satzung für einen Verein auszuarbeiten, der die Vermittlung von Spielfilmen an kirchliche Spielstellen als zentrales Organ übernehmen konnte. Im März 1953 wurde das Katholische Filmwerk e. V. (KFW) mit Sitz in Rottenburg am Neckar gegründet, dessen Leitung Semle übernahm. Die Entscheidung, den Sitz des Filmwerks in Rottenburg einzurichten, hatte mehrere Gründe: Zum ersten war der damalige Rottenburger Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981, 1949–1974 Bischof von Rottenburg) Referent für das Filmwesen und das Filmapostolat. Zum zweiten verfügte Eugen Semle als Leiter des dortigen Diözesanbildungswerkes über weitreichende Erfahrung sowie die nötigen Strukturen⁴ in der Arbeit mit Filmen. Zu guter Letzt besaß das Bistum Rottenburg ein modernes Filmstudio. Zu Beginn beschränkten sich seine Aufgaben auf die Vermittlung kommerzieller Spielfilme in deutscher Sprache, die Synchronisation ausländischer Spielfilme und die Produktion eigener Beiträge⁵.

Bis 1960 wuchs der Aufgabenbereich des Filmwerks rasant. Zur Vermittlung von Spielfilmen kamen die Beratung bei der Anschaffung von technischen Geräten, die Vermittlung von vergünstigten Filmprojektoren, deren Reparatur und Wartung sowie Hilfe bei der Gestaltung von Filmprogrammen⁶. Auch die Mitgliederzahlen stiegen kontinuierlich: So verzeichnete das Filmwerk im Jahr 1960 über 2.500 Spielstellen in ganz Deutschland. Mit der steigenden Zahl an Mitgliedern wuchsen auch die Strukturen: 1956 wurde mit der Materna GmbH ein eigener Filmverleih gegründet, der diejenigen Filme verlieh, die für andere gewerbliche Verleiher ein zu großes finanzielles Risiko darstellten, die aber von der Katholischen Filmkommission als besonders wertvoll für die kirchliche Filmarbeit erachtet wurden. Ebenfalls im Jahr 1956 bezog das bis dahin mehrfach ausgebaute Filmstudio sein neues Domizil. Drei Jahre später wurde das bereits erwähnte Lehrfilm-Archiv eingerichtet, das Erwin Ried⁷ im Laufe der 1960er-Jahre zu einer imposanten Sammlung

4 Eugen Semle erkannte das Potential von Filmen für die Seelsorge schon früh und beschäftigte sich bald nach seiner Priesterweihe mit dem neuen Medium. Er versuchte den Film in der Diözese bekannt zu machen, noch bevor es eine kirchliche Infrastruktur gab, und lehrte den Umgang mit diesen für die Seelsorge. Sogar im Zweiten Weltkrieg konnte er seine Arbeit fortsetzen und wurde nach dem Krieg Leiter des Diözesanbildungswerkes in Rottenburg am Neckar.

5 Neben Spiel- und Dokumentarfilmen produzierte das Katholische Filmwerk im Rottenburger Filmstudio den *Spiegel der Zeit*. Die monatlich erscheinende Sendung, die zunächst Zeitschau und dann Monatsschau hieß, vereinte kurze Beiträge zu aktuellen Themen der Kirche, die meist aus dem Umfeld der Diözese Rottenburg kamen. Zwischen 1953 und 1962 sind insgesamt 109 Folgen erschienen, die vor einigen Jahren vom Erzbistum Köln ausgewertet und digitalisiert wurden.

6 Die Aufgaben des Filmwerks sind in einer Broschüre zu lesen, die versucht, neue Mitglieder für den Verein zu werben. Vgl. DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 28 Broschüre Filmwerk, 1 Blatt.

7 Erwin Ried war ab 1951 als Filmvorführer mit einem Wanderkino in der Diözese Rottenburg unterwegs. Von seinen Erfahrungen berichtet er 2008 in einem Beitrag in der Sendung Alpha & Omega der Redaktion Katholische Kirche im Privatfernsehen. Vgl. KiP TV: Alpha & Omega, Vom Areopag bis zum »World Wide Web« – Bischof Fürst über Kirche und Medien, Stuttgart 2008.

kurzer Beifilme ausbaute. Und schließlich ergänzte 1960 eine eigene Produktionsfirma das Portfolio des Filmwerks. Die Tellux-Film-GmbH produziert bis heute Filme und Fernsehsendungen für das öffentlich-rechtliche und private Fernsehen. Neben der strukturellen Erweiterung der kirchlichen Filmarbeit betätigte sich das Filmwerk auch publizistisch: Mit der Schmalfilmtruhe gab es ab 1961 einen eigenen Schmalfilmkatalog im Karteikartenformat und die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *filmrunde* heraus, die Themen rund um die kirchliche Filmarbeit in den Spielstellen enthielt.

Das Katholische Filmwerk hat sich innerhalb von nicht einmal zehn Jahren von einem kleinen Verein zu einer zentralen Anlaufstelle der kirchlichen Filmarbeit in Deutschland entwickelt und sein Aufgabenfeld mit der Gründung des eigenen Verleihs, der Produktionsfirma, der Einrichtung des Archivs sowie dem Neubau des Filmstudios stetig erweitert. Eng verbunden mit dem Filmwerk ist die Geschichte des Pfarrkinos, das Anfang der 1960er-Jahre seine Blütezeit erreichte. Einen nicht zu vernachlässigenden Anteil daran hatte Eugen Semle.

2. Die Praxis des Pfarrkinos

»In den pfarreigenen Räumen wird der Geschmack für den guten Film eher als im Kino gepflegt werden, weil die Filme intern besprochen werden können.«⁸

Nachdem vor 1945 nur vereinzelt Filmvorführungen in Pfarrräumen stattfanden⁹, entwickelte sich die katholische Filmarbeit nach dem Krieg durch die Arbeit des Filmwerks zu einer festen Größe in der katholischen Erziehungsarbeit. Bis in die 1950er-Jahre hinein fanden die Filmvorführungen in sogenannten Wanderkinos statt, die meist von den Diözesanfilmstellen betrieben wurden. Filmvorführer zogen mit ihrer Ausrüstung durch die Gemeinden der Diözese und führten Spielfilme gegen ein geringes Eintrittsgeld an verschiedenen Orten vor. Dies war aufwändig und meist so teuer, dass viele Diözesanfilmstellen den Betrieb einstellen mussten¹⁰. Um die Wirkmächtigkeit des Films weiterhin für die kirchliche Erziehung nutzen zu können, suchte das Katholische Filmwerk fest installierte Spielstellen – sogenannte Pfarrkinos – zu etablieren¹¹. In dem kurzen Merkblatt »Zur Praxis des Pfarrkinos« schreibt Semle, das Pfarrkino sei »eine kirchliche Spielstelle, die im Auftrag oder wenigstens im Einverständnis des Pfarramtes oder der Internatsleitung für Kinder, Jugendliche und Erwachsene Filme vorführt«¹² Diese allgemeine

8 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

9 Filmvorführungen in Gemeinderäumen fanden vermehrt zu Beginn des Krieges statt. Allerdings waren dies regionale Phänomene, die nicht zentral gesteuert wurden. 1941 gab das NS-Regime der katholischen Filmarbeit den Todesstoß, indem es die Vorführgeräte verstaatlichte.

10 Der Betrieb lohnte sich oft deswegen finanziell nicht mehr, weil die Besucher ausblieben. Die mobiler werdende Freizeitgestaltung und die Einführung des Fernsehens machten die improvisierten Wanderkinos zunehmend unbeliebter. Vgl. Christian KUCHLER, Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945–1965), Paderborn u. a. 2006, 255–262.

11 Je nach Region ging der Wandel vom mobilen Wanderkino zum fest installierten Pfarrkino unterschiedlich schnell voran. Beide Formen des kirchlichen Kinos existierten in dieser Zeit nebeneinander. In Bayern waren die Wanderkinos der großen Diözesen beispielsweise länger im Einsatz als in der Diözese Rottenburg. Zur Entwicklung des Wanderkinos vgl. KUCHLER, Kirche und Kino (wie Anm. 10), 120–127.

12 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 49 »Zur Praxis des Pfarrkinos« von Eugen Semle, 1 Blatt.

Beschreibung führt er in seiner Denkschrift »Das Pfarrkino. Erwägung zur kirchlichen Schmalfilmarbeit« weiter aus: Neben öffentlichen Spielstellen würden auch nicht öffentliche Einrichtungen wie Privatschulen, Internate, Klöster, Krankenhäuser, Gefängnisse und Flüchtlingslager zu den Pfarrkinos zählen. Außerdem dürften öffentliche Vorführungen höchstens einmal in der Woche stattfinden. Die Bedienung der Filmprojektoren sollten nicht mehr professionelle Filmvorführer, sondern Mitglieder der Gemeinde übernehmen¹³. Diese Charakterisierung grenzte das Pfarrkino sowohl von den mobilen Wanderkinos als auch von den öffentlichen Filmtheatern ab.

Die Aufgabe des Pfarrkinos sei es, mit Hilfe des Films Anschauung aus dem Leben zur Verkündigung des Glaubens zu geben¹⁴. Hier ist auch die Gestaltung der Vorführstunden beschrieben, die sich je nach gewähltem Filmformat voneinander unterscheidet. Spielfilmen soll eine Einleitung vorausgehen oder eine Diskussion folgen, für Dokumentarfilme soll eine gemeinsame Auswertung des Films stattfinden und für Unterrichtsfilme die zugehörige Lehreinheit wiederholt werden. Vorgesehen ist nicht nur das Zeigen der Filme, sondern vor allem die Ergänzung durch einen Dialog der Vorführenden mit den Zuschauenden. Die Definition geht also über den bloßen Ort hinaus. Der Begriff Pfarrkino beschreibt sowohl den stationären Vorführort als auch den Ablauf der Vorführstunden. Deswegen wird das Pfarrkino hier als Praxis begriffen. Diese Definition verschiebt den Fokus vom Ort der Durchführung auf die Durchführung selbst. Diese Praxis des Pfarrkinos gilt es aus unterschiedlichen Perspektiven historisch-ethnographisch zu beleuchten.

3. Zur empirischen Erforschung historischer Lebenswelten

Die Empirische Kulturwissenschaft¹⁵ versucht kulturelle Prozesse in historischen wie in gegenwärtigen Lebenswelten nachzuzeichnen. Die auf der Basis empirischer Forschung erdachten, mikroperspektivischen Analyseergebnisse bindet sie an übergeordnete historische Kontexte zurück. Gegenüber anderen Disziplinen bietet die kulturwissenschaftliche Betrachtung des Pfarrkinos einen entscheidenden Vorteil: Sie macht das Selbstverständliche in alltäglichen Situationen sichtbar, indem sie implizite Sinnzusammenhänge und -strukturen an die Oberfläche spült. Dazu werden Zeuginnen befragt und Handlungen beobachtet. Wie aber ist das möglich, wenn die Zeuginnen stumm sind? Wenn sich Handlungen nicht mehr beobachten lassen?

Um diese Überlegungen hat sich in der Kulturwissenschaft ein Diskurs entwickelt, der die gegenwartsbezogene Ethnographie auf historische Forschungsfelder zu übertra-

13 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

14 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 49 »Zur Praxis des Pfarrkinos« von Eugen Semle, 1 Blatt.

15 Die Abkehr von der Volkskunde hat in den 1970er-Jahren zu einer Ausdifferenzierung der Fachbezeichnungen geführt. Neben der Empirischen Kulturwissenschaft sind die Bezeichnungen Europäische Ethnologie oder Kulturanthropologie geläufig.

gen sucht¹⁶. Die historische Ethnographie¹⁷ adaptiert das Werkzeug einer Ethnographin an die Anforderungen der historischen Forschung. Mit dieser Konzeption lassen sich die Interaktionen historischer Akteure als Teile eines symbolischen Beziehungsgeflechts analysieren. Die untersuchten Texte verweisen auf Handlungen und diese wiederum auf Deutungsmuster, die mal mehr und mal weniger kohärent sind, deren Lesarten aber plausibel sein müssen¹⁸. Um die Wahrnehmungen und Interpretationen der sozialen Welt durch die Akteure sichtbar zu machen, versucht die historische Ethnographie, einen Rahmen in Form von Sinnstrukturen zu rekonstruieren, in dem die Handlungen dieser stattfanden.

Voraussetzung dafür ist das Bewusstsein der Forschenden, dass erstens die eigenen Sinnhorizonte nicht deckungsgleich mit denen der historischen Akteure sind und dass diese zweitens immer nur als Ausschnitt betrachtet werden können. Dazu ist eine detaillierte Quellenkritik genauso notwendig wie eine Reflexion der Archiverfahrung¹⁹, wie die folgenden drei Punkte zeigen: Zum ersten unterliegt der Inhalt der Akten einer perspektivischen Gewichtung, die verschiedene Personen über die Jahre geprägt haben: Die Verfasserin, die bestimmte Dinge aufschreibt und andere nicht. Die Mitarbeiterin, die Akten wegwirft oder behält. Die Archivarin, die entscheidet, was archiviert wird. Und zu guter Letzt die Forscherin, die manche Schriftstücke interessanter findet als andere. Zum zweiten manifestieren sich in den Akten sowohl Intention und sozialer Hintergrund der Schreibenden als auch spezifische Konventionen des Schreibens und Verwaltens. Sie müssen demzufolge als »Vertextungen sozialer Ereignisse und kultureller Praktiken«²⁰ in ihrem Entstehungskontext betrachtet werden. Zum dritten können Archivalien die Forschenden durch ihre Materialität beeinflussen, sie können ihren Blick lenken und sie können ihnen bestimmte Sichtweisen auferlegen. Die Materialität gibt aber genauso Aufschluss über die vergangene Nutzung und Wichtigkeit der Akten. Die drei Ausführungen machen deutlich, warum dieser Ansatz einem repräsentativen Anspruch nicht gerecht werden kann. Die Ergebnisse bleiben exemplarisch. Um schließlich erkennen zu können, ob sie plausibel sind, müssen die rekonstruierten Interpretationen kontextualisiert wer-

16 Es wurde vor allem die Frage verhandelt, inwieweit das Archiv als Forschungsfeld zu denken ist und wie die sinnliche Wahrnehmung der Forschenden im Archiv ihren Erkenntnisprozess beeinflussen kann bzw. darf. Zur Felderfahrung im Archiv vgl. Michaela FENSKE, Mikro, Makro, Agency. Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis, in: Zeitschrift für Volkskunde 102, 2006, 151–177; Gesa INGENDAHL/Lioba KELLER-DRESCHER, Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 106, 2010, 241–253. – Im Gegensatz dazu schlägt Jens Wietschorke eine an die Geschichtswissenschaft angelehnte Kulturanalyse vor, die sich weitestgehend abseits sinnlicher Erfahrungen im Archiv bewegt. Vgl. Jens WIETSCHORKE, Historische Ethnographie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts, in: Zeitschrift für Volkskunde 106, 2010, 197–223.

17 Erstmals plädiert Kaspar Maase 2001 für eine historische Ethnographie. Vgl. Kaspar MAASE, Das Archiv als Feld. Überlegungen zu einer historischen Ethnographie, in: Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse, hrsg. v. Katharina EISCH u. Marion HAMM, Tübingen 2001, 255–271.

18 Für eine umfassendere Darstellung von Deutungsmustern in der Analyse historischer Felder vgl. Silke GÖTTSCHE, Archivalische Quellen und die Möglichkeiten ihrer Auswertung, in: Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie, hrsg. v. DERS. u. Albrecht LEHMANN, 2. überarb. Aufl., Berlin 2007, 15–32, hier: 26f.

19 Diese zielt nicht darauf ab, wie in der gegenwärtigen Forschung die Erfahrung mit den historischen Akteuren zu reflektieren, sondern vor allem darauf, den Einfluss der Quellen auf den Prozess des Erkenntnisgewinns deutlich zu machen. Dieser ist meist in der Auswahl der Quellen am größten.

20 GÖTTSCHE, Archivalische Quellen (wie Anm. 18), 23.

den. Erforderlich sind präzise Kenntnisse der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Strukturen der damaligen Lebenswelt²¹. Diese Kontextualisierung ist eine (Re)Konstruktion der sozialen Wirklichkeit, neben der noch andere Darstellungen existieren können²².

Auch in Bezug auf die hier genutzten Quellen lohnt es sich genauer hinzuschauen: Das Diözesanarchiv bewahrt diejenigen Akten im Generalaktenbestand auf, die Teil des Schriftverkehrs der Diözese waren. Es lassen sich hier also Schriftstücke aus der Verwaltung und den Korrespondenzen der Bischöfe finden. Die Dokumente, die das Filmwerk betreffen, sind entweder Briefe vom Filmwerk an die Diözese oder vice versa. Alle Korrespondenzen, in die die Diözese nicht involviert war, sind im Laufe der Zeit verloren gegangen²³. Der Quellenfundus weist also immense Lücken auf und beinhaltet zudem eine eingeschränkte Perspektive. Im Allgemeinen vermitteln die Akten die Sicht einer institutionalisierten kirchlichen Filmarbeit. Im Speziellen schreibt Eugen Semle als Direktor des Filmwerks aus bestimmten Gründen an die Diözese oder an Vereinsmitglieder: er nimmt Stellung, präsentiert einen aktuellen Stand, legt Finanzen offen, bittet um weitere Finanzierung oder vermittelt eine Vorführausstattung. Es ist also davon auszugehen, dass er bestimmten Dingen mehr Gewicht verlieh als anderen, um seine Arbeit zu legitimieren und die Finanzierung des Filmwerks weiterhin zu sichern. Die ideologische Färbung und individuelle Intention, die für die Entstehung der Quellen im Konvolut des Filmwerks vorausgesetzt werden kann, schließt bestimmte Sichtweisen aus. Wir erfahren zum Beispiel wenig bis gar nichts zur evangelischen Filmarbeit oder zur nicht-kirchlichen Filmarbeit. Ebenso bleiben die tatsächliche Vorführpraxis in den Gemeindesälen sowie die Rezeption des Pfarrkinos durch Gemeindemitglieder weitestgehend im Dunkeln²⁴.

Aus dem Aktenkonvolut zum Filmwerk²⁵ wird hier die schon erwähnte Denkschrift »Das Pfarrkino. Erwägungen zur kirchlichen Schmalfilmarbeit in Deutschland« genauer unter die Lupe genommen. Sie beinhaltet einen umfassenden Bericht über die Möglichkeiten und Chancen des Pfarrkinos innerhalb der kirchlichen Erziehungsarbeit. Eugen Semle adressiert seine neun Seiten umfassende Denkschrift, die auf den 20. Mai 1960 datiert ist, an die Diözesanfilmstellen sowie die einzelnen Spielstellen innerhalb des Vereins – insgesamt also an mehr als 2.500 Spielstellen in ganz Deutschland. In fünf Punkten plädiert er für eine Abschaffung des seiner Meinung nach überholten Wanderkinos und schlägt vor, die dafür vorgesehenen Mittel in Pfarrkinos zu investieren. Der Inhalt ist also gleichermaßen werbend wie programmatisch. Semle selbst erklärt zu Beginn: »Sinn

21 Ebd., 26.

22 Peter L. Berger und Thomas Luckmann beschreiben die Wirklichkeit der Alltagswelt als eine von bestimmten Ordnungsaspekten (wie Sprache, soziale Beziehungen, Routinen, Zeitstrukturen) abhängige Konstruktion. Das bedeutet, dass nicht nur die Wahrnehmungen der historischen Akteure einer konstruierten Wirklichkeit unterliegen, sondern auch die Darstellungen dieser durch die Forschenden. Vgl. Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Berlin 1980.

23 Aufgrund einer Neuordnung der Strukturen der kirchlichen Filmarbeit wurde der Sitz des KFW 1973 nach Frankfurt verlegt. Die Akten des Vereins sind weder in Frankfurt noch in Rottenburg zu finden und so ist anzunehmen, dass sie beim Umzug vernichtet wurden.

24 Im Diözesanarchiv existieren überdies durchaus Akten, durch die Forschende auf die Vorführpraxis in den einzelnen Pfarreien blicken können. Diese stammen zum Beispiel aus aufgelösten Pfarrarchiven. Nur in den Generalakten lässt sich dazu nichts finden.

25 Im DAR befinden sich im Generalaktenbestand zwei Aktenbüschel zum Filmwerk, die die Zeit zwischen 1953 und 1970 abdecken. Vgl. DAR, Generalakten G1.1, D 2.4d Kath. Filmwerk Rottenburg, 1953–1958. DAR, Generalakten G1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., 1959–1970.

der Werbeaktion war, alle Pfarreien, namentlich solche, die mit fremden Vorführgeräten arbeiten, auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, verbilligt einen Schmalton-Apparat zu beschaffen.«²⁶ Neben der Intention, die eigenen Filmprojektoren zu bewerben, lässt sich hier auch ein Umbruch erkennen. Die Denkschrift zum Pfarrkino markiert den Wandel vom mobilen zum stationären kirchlichen Kino. Genau diese spürbare Veränderung bringt verborgene Sinnstrukturen an die Oberfläche, weil dort die Legitimation des eigenen Handelns besonders wichtig erscheint²⁷ – dies zeigen die folgenden vier historisch-ethnographischen Erkundungen.

4. Historisch-Ethnographische Erkundungen des Pfarrkinos

Die Filmarbeit hatte vor allem ein Ziel, wie der erste Einblick in die Denkschrift zum Pfarrkino zeigt: »[M]it den Filmen werden Ansatzpunkte gewonnen, um auf die Besucher belehrend und erzieherisch einzuwirken.«²⁸ Eugen Semle betont auch an anderer Stelle wiederholt den erzieherischen Charakter von Filmen: Filmarbeit sei zugleich Filmernerziehungsarbeit.²⁹ Im Gegensatz zum heutigen Verständnis von Erziehung meint dies im zeitgenössischen Duktus die moralische Erziehung Jugendlicher und Erwachsener. Im Fall der kirchlichen Filmarbeit ist also die Vermittlung und Festigung kirchlicher Werte und Normen durch das oder mit dem Medium Film gemeint. Dies geschieht zum einen durch die partizipative Aushandlung von Wertvorstellungen im Dialog. Vielfältige Formen der Besprechung des Spielfilms fördern eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Inhalten desselben mehr als der bloße Konsum im kommerziellen Filmtheater. Zum anderen sensibilisiert die Filmarbeit die Christen für den Umgang mit dem neuen Medium Film selbst. Sie regt zur Reflexion des Inhalts im Rahmen kirchlicher Wert- und Normvorstellungen an und stellt Lösungsansätze für konfligierende Inhalte bereit. Der zweite Punkt gilt vorrangig für Filme, die die Filmkommission ablehnt oder von deren Besuch sie abrät. Semle beschreibt die dargestellte Reflexionsarbeit folgendermaßen: »Vielleicht ist bisher zu wenig beachtet worden, daß Filmernerziehung nicht nur darin besteht, die Christen und besonders die jungen Christen gegenüber dem Film kritisch zu machen, also von den schlechten Filmen wegzubringen«³⁰. Die Filmarbeit gipfelte so in den oft herangezogenen Dualismus vom guten und schlechten Film³¹, der schon für die Bemühungen der Filmliga³² konstitutiv war. Auf der einen Seite steht die Vermittlung der Inhalte aus moralisch wertvollen Filmen. Auf der anderen Seite

26 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

27 Vgl. GÖTTSCHE, Archivalische Quellen (wie Anm. 18), 26.

28 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

29 Ebd.

30 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

31 Der Dualismus »guter« und »schlechter« Film wird oft zur Beschreibung der katholischen Filmarbeit in ihren Anfangsjahren (unter Papst Pius XI. [1922–1939]) herangezogen. In zeitgenössischen Quellen ist das Begriffspaar vor allem als theoretisches Konstrukt zu fassen, das Filme aufgrund der sittlichen Eignung ihres Inhaltes klassifiziert. Künstlerische Maßstäbe spielen hier keine Rolle.

32 Die 1951 gegründete Filmliga machte den Gegensatz von guten und schlechten Filmen zu ihrer Existenzgrundlage, indem sie ihre Mitglieder ein Versprechen ablegen ließ, dass sie den guten Film fördern und den schlechten meiden würden. Strukturell war die Filmliga an die KHBf angegliedert und damit Teil der institutionellen katholischen Filmarbeit.

sollten moralisch kritische Filme gar nicht erst gesehen werden. Während also der konträr zu kirchlichen Werten und Normen stehende schlechte Film gemieden werden sollte, konnte der gute Film zur Festigung dieser beitragen.

Dieser aufklärerische Impetus führt in der Theorie nicht nur zu einer Grenzziehung zwischen den beurteilten Filmen, sondern auch – allgemeiner gesprochen – zwischen einer kirchlichen Filterblase und anderen Weltanschauungen. Dies macht der zweite Einblick in die Beschreibung der Funktion des Pfarrkinos für Institutionen deutlich, die nicht in das öffentliche Gemeindeleben eingebunden waren: »Für sie ist unter Umständen der Film als Erziehungsmittel noch wichtiger als in einer Pfarrei, weil er für sie ein Tor zur Welt ist und zwar ein Tor, das sie nach Belieben öffnen und schließen können, auf das sie dann gewiß nicht verzichten werden, wenn sie die ihnen anvertrauten Menschen für eine anders geartete Welt immun machen wollen.«³³ Eugen Semle stellt hier die Wichtigkeit des Mediums Film für nicht öffentliche kirchliche Spielstellen wie Privatschulen, Internate, Gefängnisse, Krankenhäuser und Flüchtlingslager heraus. Diese Institutionen entzogen sich zwar als abgeschlossene Einheiten weitestgehend dem Einfluss der Öffentlichkeit, die Kirche hatte aber durchaus einen privilegierten Zugang³⁴. Sie konnten die Insassen auf die von Semle beschriebene »anders geartete Welt« außerhalb der Einrichtungen vorbereiten. Diese soll kritisch betrachtet werden, aber nicht im Sinne einer kritischen Reflexion, sondern im Sinne einer Ablehnung sich wandelnder Denk- und Verhaltensmuster. Die Erziehungschance liegt dabei in der institutionalisierten Ablehnung einer sich wandelnden Gesellschaft mit dem Ziel, den eigenen kirchlichen Habitus zu stärken.

Eine Chance für die kirchliche Erziehungsarbeit sieht Semle auch in der Wirkkraft des Mediums an sich, wie der dritte Einblick nahelegt: »Entspricht ein Film-Leitbild, das nicht einmal ein Heiligenbild sein muß, dem christlichen Ideal, dann strahlt davon eine größere Wirkkraft aus als von noch so vielen, gut gemeinten Ratschlägen ernster Erzieher.«³⁵ Der Diskussion um das Pfarrkino war eine zunehmende Kirchenmüdigkeit der ansässigen Christen vorausgegangen³⁶. Konventionelle Bildungsangebote wurden von jungen wie alten Christen genauso wenig angenommen wie der Besuch der Messe. Die 1950er-Jahre waren durch die schnelle Regeneration der Wirtschaft geprägt, die darüber hinaus mit einem nachhaltigen Wachstum verbunden war und so oft zur Beschreibung des soziokulturellen Wandels dieser Zeit herangezogen wird. Das Wirtschaftswunder ermöglichte die Nutzung populärer Vergnügungsangebote für eine breite Bevölkerungsschicht. In den frühen 1950er-Jahren gehörte dazu vor allem das Kino, bevor es ein paar Jahre später dem Fernsehen weichen musste. Diese Anziehungskraft des Films erkannte auch Eugen Semle. Er schrieb Bewegtbildern eine größere Wirkung zu als den bisherigen Erziehungsmitteln, weil der Film die fehlende Erfahrung der Rezipienten mit möglichst realitätsnahen Bildern ausgleicht. Der Film biete »dort die lebendigste Anschauung, wo persönliche Erlebnisse fehlen«³⁷. So sollte das Pfarrkino neue Zugänge innerhalb der kirchlichen

33 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

34 Entweder waren die Institutionen in kirchlicher Trägerschaft oder kirchliche Seelsorger waren in Institutionen in kommunaler Trägerschaft eingebunden. Über diese nicht öffentlichen Spielstellen existieren allerdings kaum Aufzeichnungen.

35 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

36 DAR, Generalakten G1.1, D 2.4a »Film, Allgemeines«, Nr. 267 Brief »Schlechte Filme und Filmreklame in Stuttgart« vom 15.12.1953, 1 Blatt.

37 DAR, Generalakten 1.2, 577 Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg., Nr. 29 »Das Pfarrkino« von Eugen Semle vom 20. Mai 1960, 9 Blatt.

Erziehungsarbeit ermöglichen. Die katholische Filmarbeit machte sich die Faszination für das Medium Film zunutze und deklarierte die Erziehungsarbeit durch den Film zum Erlebnis.

Um die neuen Möglichkeiten, die die Filmernziehung eröffnete, gewinnbringend und flächendeckend nutzen zu können, musste das Netz an Spielstellen erweitert werden. Den Vorteil eines eigenen Pfarrkinos für die Pfarreien erläutert Semle ebenfalls, wie der vierte Einblick zeigt: »*Warum aber soll sie sich nicht in Filmvorführungen unabhängig machen, wenn sie dies unter den heutigen Umständen ermöglichen kann? Und dies ist möglich mit Hilfe des sogenannten PFARRKINOS [sic!]*.«³⁸ Ohne eine eigene Vorführinfrastruktur waren die Gemeinden von der Filmstelle der Diözese abhängig. Diese betrieben meist ein eigenes Wanderkino, dessen Vorführbetrieb allerdings stark von der finanziellen Situation abhängig war. Oft konnten nur die größeren Gemeinden und auch nur in größeren zeitlichen Abständen bespielt werden. Semle bilanziert, man könne »von einer intensiven Filmernziehungsarbeit [...] unter solchen Umständen nicht reden«³⁹. Um diese strukturellen Defizite auszugleichen, bot das Katholische Filmwerk eine vergünstigte Vorführ-ausrüstung an, mit der sich Filme unabhängig vom Wanderkinobetrieb zeigen ließen. Gerade kleine Pfarreien profitierten so stärker von den Möglichkeiten der Filmernziehungsarbeit. Im eigenen Pfarrkino konnten die Filme nicht nur regelmäßiger gezeigt werden, auch die inhaltliche Programmgestaltung oblag größtenteils den Gemeinden. Dazu verlieh das Filmwerk Filmkopien zur öffentlichen oder nicht öffentlichen Nutzung in den Pfarrkinos. Gänzlich unabhängig waren die Spielstellen allerdings nicht, denn sie mussten bestimmte Auflagen bei der Vorführung der Filme und zur Unterstützung von Aktionen der Diözese erfüllen. So durfte beispielsweise nur ein Film pro Woche gezeigt werden und die Diözesanfilmstellen konnten Themen für den Spielplan vorschlagen. Dass diese Abhängigkeitsbeziehung ein gewisses Konfliktpotential bot, zeigt ein Brief von Heinrich Berresheim (1908–1993), dem Generalsekretär der Filmliga, an Eugen Semle⁴⁰. Er warnt vor der Entwertung der Diözesanfilmstellen und offenbart dabei die Angst vor ihrer schwindenden Einflussnahme auf die kirchliche Filmernziehung im Kleinen. Denn mit der steigenden Anzahl unabhängiger Spielstellen wurde der direkte Einfluss der Diözesanfilmstellen auf die kirchliche Filmarbeit geringer. Die Einführung des Pfarrkinos offenbart an dieser Stelle einen aufkeimenden Interessenkonflikt in der Programmgestaltung konfessioneller Spielstellen. Verallgemeinert bedeutete das, dass sich die durch das Pfarrkino transportierten Grundsätze kirchlicher Erziehungsarbeit aus den Vorstellungen und Zielen mehrerer Institutionen zusammensetzten. Kirchliche Filmernziehung ist also immer auch – im Großen wie im Kleinen – ein machtvoller Prozess der Aushandlung verschiedener Interessen. Das Pfarrkino als Erziehungspraxis ist demnach nicht als statisches Konzept sondern als Prozess zu denken, der von äußeren Faktoren beeinflusst wird und sich über die Zeit verändert.

Insgesamt sollte die Filmarbeit dazu beitragen, kirchliche Wert- und Normvorstellungen zu vermitteln und zu festigen. Dabei kann die Ablehnung schlechter Filme als Chance gesehen werden, den kirchlichen Habitus durch den guten Film nachhaltig zu stärken. Das funktionierte wiederum, weil Eugen Semle den Erlebnischarakter des Films zur Erziehung zu nutzen wusste. Damit möglichst viele Christen in den Genuss dieses Filmernlebnisses kamen, versuchte Semle, die technische Infrastruktur zu dezentralisieren. Dies

38 Ebd.

39 Ebd.

40 DAR, Generalakten 1.2, 577 »Katholisches Filmwerk e.V. Rottenbg.«, Nr. 36, Brief von Dr. Berresheim an Eugen Semle vom 31.05.1960, 2 Blatt.

führt wiederum zu Konflikten zwischen den einzelnen Institutionen, der zeigt, dass das Pfarrkino als Erziehungspraxis als Prozess der Aushandlung gedacht werden muss. Diese Aushandlung geschieht allerdings in fest gesteckten Grenzen. Das Pfarrkino bleibt bis in die 1960er-Jahre hinein Ausdruck sich lange haltender kirchlicher Erziehungspraktiken. Sichtbar wird dies vor allem, weil sich die Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Gründung der Bundesrepublik, der Währungsreform und dem damit beginnenden Wirtschaftswunder massiv verändert. In den 1960er-Jahren haben die Studierendenproteste mit ihrer Forderung nach einer Demokratisierung der Gesellschaft am Ende einen Wertewandel eingeleitet. Von diesem soziokulturellen Wandel versucht sich die Katholische Kirche in ihrer Erziehungsarbeit abzugrenzen, deshalb kann Semles Denkschrift zum Pfarrkino an der Schwelle zu den aufwühlenden 1960er-Jahren als Antwort auf die sich wandelnden gesellschaftlichen Denk- und Verhaltensmuster gesehen werden.

5. Chancen einer historisch-ethnographischen Betrachtung

Die hier exemplarisch vorgestellten Erkundungen rücken die Praxis des Pfarrkinos in ihren kulturhistorischen Kontext und leisten so einen Beitrag zur Erforschung der Idee des Pfarrkinos, wie es sich Eugen Semle vorgestellt hat. Die lückenlose Darstellung ist als »notwendige Konstruktionsleistung«⁴¹ zu sehen, die dem Gegenstand erst seine Bedeutung verleiht. So zeigt sich, dass die Betrachtung von Sinnstrukturen nicht nur abhängig ist von den Funden im Archiv, sondern auch von den Betrachtenden selbst. Diese prägen die Darstellung derselben durch ihre Wahrnehmung der Alltagswelt. Das bedeutet, dass neben dieser Darstellung weitere mögliche Interpretationen des Pfarrkinos existieren. Es ist also möglich, einzelne Sinnstrukturen zu rekonstruieren, eine holistische Darstellung der Lebenswelt lässt sich aber nicht mehr zeichnen. Und so sind aus historisch-ethnographischer Perspektive allenfalls Erkundungen möglich.

Schon vor dem Erscheinen der hier forcierten Denkschrift zum Pfarrkino leitete Papst Pius XII. (1939–1958) eine Wende in der katholischen Medienarbeit ein. In der zweiten Hälfte der 1950er-Jahre öffnete er den Blick für die kritische Vermittlung von Massenmedien unabhängig von der Bewertung des Inhalts. Er klassifizierte die Filme nicht mehr in »gut« und »schlecht«, sondern stellte die Medienkompetenz der Menschen in den Mittelpunkt⁴². Durchgesetzt hat sich diese Sichtweise allerdings erst nach der Kirchenreform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Zu Beginn der 1970er-Jahre wurde die kirchliche Medienarbeit neu strukturiert und diversifizierte sich von da an zunehmend. Heute steht eine breite Palette der Medienbildung zur Verfügung – von einfachen Texten über Audioaufnahmen und Spielfilmen bis hin zu 360-Grad-Filmen und Virtual-Reality-Angeboten. Sowohl das Katholische Filmwerk als auch einzelne Pfarrkinos existieren bis heute. Und so erweist sich die katholische Medienarbeit immer noch als gewinnbringendes Forschungsfeld. Weitere Darstellungen des Pfarrkinos könnten die historisch-ethnographischen Erkundungen ergänzen und so ein dichteres Netz an Beschreibungen aufspannen – sowohl in historischer als auch in gegenwärtiger Perspektive.

Die eingangs erwähnten Filme aus der Sammlung des Ludwig-Uhland-Instituts boten Anlass, die katholische Filmarbeit in der Nachkriegszeit genauer zu betrachten. So

41 Jens WIETSCHORKE, Historische Kulturanalyse, in: Methoden der Kulturanthropologie, hrsg. v. Christine BISCHOFF, Karoline OEHME-JÜNGLING u. Walter LEIMGRUBER, Bern 2014, 160–176, hier: 168.

42 Für eine detailliertere Ausführung vgl. KUCHLER, Kirche und Kino (wie Anm. 10), 249–253.

fragmentarisch wie die Informationen zu den Filmen sind, so ausschnitthaft ist auch der Blick in die rekonstruierte Lebenswelt, in der sie einst gesehen wurden. Deshalb ist die historische Ethnographie – um es mit Kaspar Maase zu sagen – allenfalls ein Instrument zur »punktuelle[n] Korrektur gängiger Außendeutungen«⁴³. Die Archivalien bieten also die Chance, dort ein Fenster zu öffnen, wo die Tür schon lange verschlossen ist.

43 MAASE, Das Archiv als Feld (wie Anm. 17), 261.

RONALD FUNKE

Zwischen Kontrolle und Kooperation

Die Kirchen und der öffentlich-rechtliche Rundfunk in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

»Kaum waren die Schöpfungen der Technik in Anwendung gekommen, als auch die Kirche sich ihrer mit großer Freude, aber auch mit wacher Sorge annahm, um ihre Gläubigen auf der Straße des Fortschritts vor allen Gefahren zu schützen.«

Papst Pius XII., *Miranda Prorsus* (Über Film, Funk und Fernsehen), 1957¹.

Die öffentlich-rechtlichen Rundfunkmedien, vor allem das Anfang der 1960er-Jahre zum Leitmedium der Bundesrepublik aufgestiegene Fernsehen, besaßen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine enorme Bedeutung für die Verhandlung und Verbreitung öffentlicher Deutungen von Kirche und Religion. Bei der Beschäftigung mit der Beziehung zwischen den Kirchen und dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk fällt allerdings auf, dass je nach Perspektive sehr unterschiedliche und mitunter einseitige Vorstellungen zu deren Verhältnis existierten. Während aus einer kirchenkritischen Sicht, die mitunter auch im Rundfunk verbreitet war, die Kirchen als rigide Überwacher und Kontrolleure erschienen, fand sich bei manchen Kirchenvertretern und Teilen des christlichen Publikums der Eindruck eines vermeintlichen Ausgeliefertseins gegenüber den öffentlich-rechtlichen Massenmedien. Beide Vorstellungen sind zu relativieren. Stattdessen zeigt der genauere Blick auf die kirchlichen und medialen Akteure und Institutionen ein ambivalentes Verhältnis, das Formen der Kontrolle und der Kooperation ermöglichte und zugleich begrenzte.

Der Ausgangspunkt dafür lag in der überwiegend aus der Nachkriegszeit stammenden Organisation des öffentlich-rechtlichen Rundfunks. Doch waren die Formulierungen der Rundfunkgesetze und Regelungen vielfach so vage, dass die Zusammenarbeit in der Praxis vor allem auf Gewohnheitsrechten und informellen Vereinbarungen beruhte, deren Verbindlichkeit und Auslegung wiederholten Aushandlungsprozessen unterworfen war. Um dies nachvollziehbar zu machen, werden im Folgenden statt eines chronologischen Überblicks schlaglichtartig einzelne Kooperationen, Konflikte und Diskussionen an verschiedenen Anstalten herausgegriffen und daran das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk sowie dessen wiederkehrende Neuaushandlung dargestellt. Der Fokus liegt dabei nacheinander auf mehreren Schwerpunkten. So wird zunächst beschrieben, welche herausragende Bedeutung die Rundfunkmedien in der Bonner

¹ Pius XII., *Miranda Prorsus* (Über Film, Funk und Fernsehen), 1957. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html (Zugriff: 25.05.2021).

Republik für die Verbreitung religiöser Informationen und Botschaften hatten und wie sich die Kirchen früh zu einer aktiven Rundfunk- und Fernseharbeit entschieden (1). Anschließend werden dann die wichtigsten institutionellen Akteure betrachtet, die eine enge Kooperation zwischen den Kirchen und den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten sowie unterschiedliche Formen des kirchlichen Einflusses auf die Sender und ihr Programm ermöglichten: die kirchlichen Rundfunkräte (2), die kirchlichen Beauftragten (3), die Kirchenredaktionen (4) sowie die kirchlichen Produktionsgesellschaften (5).

1. Die Kirchen und die Rundfunkmedien

Die Erfolgsgeschichte der Rundfunkmedien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien im genauen Gegensatz zu den Entwicklungen der beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik zu stehen. So hatten die Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg und in den ersten zwei Nachkriegsjahrzehnten in ihren Gemeinden zunächst noch über 90 % der westdeutschen Bevölkerung vereint und den Höhepunkt ihres Ansehens erlebt. Denn sowohl bei den Bürgerinnen und Bürgern, als auch bei den Alliierten, galten sie als die einzigen deutschen Organisationen, die nicht moralisch diskreditiert waren. Freilich beruhte dieses Bild nicht nur auf den vielfachen kirchlichen Akten der Menschlichkeit und des Widerstandes, sondern auch auf der Verdrängung der gleichzeitigen Formen von Tatenlosigkeit und Kollaboration. Doch war die Mehrheit der Deutschen in den Jahren des Nachkriegsumbruchs und Neuanfangs dankbar für die Kontinuität der religiösen Institutionen, die Stabilität und Verlässlichkeit boten². Die in dieser Zeit erlangten Privilegien und rechtliche Sonderstellungen – etwa in den Bereichen Bildung, Arbeitsrecht und nicht zuletzt gegenüber dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk – blieben vielfach auch in den folgenden Jahrzehnten und zum Teil bis in die Gegenwart bestehen³. Trotz dieser rechtlichen und institutionellen Kontinuitäten zeigten sich jedoch seit den 1960er-Jahren dramatische Veränderungen in den religiösen Einstellungen der bundesdeutschen Gesellschaft, die zu einem innerkirchlichen und medialen Krisendiskurs über die Stabilität und Verbreitung traditioneller Vorstellungen von Kirchlichkeit führten. Die Kirchen waren bereits seit einigen Jahren durch die deprimierenden Ergebnisse eigener Untersuchungen aufgeschreckt worden⁴. Zum breit diskutierten öffentlichen Thema wurde dies jedoch in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre. Denn Magazine wie *Stern* und *Spiegel* berichteten nun ausführlich über demoskopische Untersuchungen, denen zufolge die Akzeptanz zentraler christlicher Glaubenslehren und die Bereitschaft zum regelmäßigen Kirchgang bei großen Teilen der nominellen Gemeindeangehörigen kaum noch vorhanden waren⁵.

2 Vgl. dazu etwa die Beiträge in: Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hrsg. v. Joachim KÖHLER u. Damian VAN MELIS, Stuttgart 1998. – Mit der Einbettung der deutschen Vorgänge in vergleichbare Entwicklungen in anderen europäischen Ländern: Klaus GROSSE KRACHT, Die katholische Welle der ›Stunde Null‹. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960, in: Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 163–186.

3 Vgl. dazu kritisch die Beiträge in: Politik ohne Gott. Wieviel Religion verträgt die Demokratie?, hrsg. v. Stefana SABIN u. Helmut ORTNER, Springe 2014.

4 Vgl. dazu ausführlich: Benjamin ZIEMANN, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975, Göttingen 2007.

5 Vgl. Ulrich SCHNIPPKE, Warum treten sie nicht aus der Kirche aus?, in: Stern 1967, Nr. 13, 26.03.1967, 66; Was glauben die Deutschen? Diesseits und Jenseits, in: Der Spiegel 1967, Nr. 52, 18.12.1967, 38–58; dazu ausführlich: Nicolai HANNIG / Benjamin STÄDTER, Die kommunizierte Kri-

Dass die Rundfunkmedien und vor allem das Fernsehen ihren Aufstieg zur gleichen Zeit erlebten, in der die Kirchen von einem zunehmenden Bedeutungsverlust bedroht schienen, wurde von kirchlicher Seite durchaus wahrgenommen. So beschrieb beispielsweise 1967 der Vorsitzende der Evangelischen Kirche im Rheinland, Präses Joachim Beckmann (1901–1987), eindrücklich die einflussreiche Rolle der elektronischen Medien mit den Worten: *Rundfunk und Fernsehen sind heute die Kanzeln unserer Gesellschaft, die Stellen, die in Jahrhunderten die Kirchen ausgeübt haben*⁶. Einerseits schwang hier die Befürchtung mit, die Medien könnten zentrale Funktionen der Kirchen ersetzen. Zum anderen eröffnete die massive Bedeutungszunahme der Rundfunkmedien aber auch eine einmalige Chance zur Verkündung kirchlicher Botschaften. So war es nur folgerichtig, dass sich auch Beckmann selbst schon länger dem Fernsehen zugewandt hatte und als Sprecher der Sendung *Das Wort zum Sonntag* auftrat.

Umgekehrt ging man auch von Seiten der Rundfunksender aktiv auf die Kirchen zu. So stellte der als tief religiös geltende Intendant des NDR, Walter Hilpert (1908–1962), einen 1960 überwiegend vor Pastoren gehaltenen Vortrag zwar zunächst unter die vermeintlich provokante Frage: *Fernsehen und Kirche, Partner oder Gegner?*⁷ In der anschließenden Rede bekräftigte er allerdings, sein Urteil sei *uneingeschränkt ja zu der Partnerschaft*⁸. Ganz in diesem Sinne hatte man schon in den 1950er-Jahren beim *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* nicht nur die Notwendigkeit erkannt, sich aktiv auf das Fernsehen einzulassen, sondern auch gefordert, durch soziographische Untersuchungen Klarheit über die Mediennutzung der christlichen und nichtchristlichen Zuschauerinnen und Zuschauer zu gewinnen⁹.

Die Ergebnisse solcher Studien zeigten in den folgenden Jahrzehnten sowohl die enorme Bedeutung der Massenmedien für die religiöse Information und Kommunikation als auch die Entwicklung des Fernsehens zum »religiösen Leitmedium«. Dabei offenbarten die Untersuchungen mitunter auffällige Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken. So stellte etwa eine Befragung in den 1960er-Jahren heraus, dass die Evangelische Kirche sogar ihre eigenen Gemeindeglieder häufiger über die Nutzung von Medien als über Kirchenbesuche erreichte. Katholiken nutzten die kirchlichen Angebote in den Medien zwar ähnlich oft, gingen jedoch darüber hinaus deutlich häufiger als ihre evangelischen Glaubensschwestern und -brüder regelmäßig zur Kirche¹⁰. Zudem zeigte sich, dass die Protestanten von den zur Auswahl stehenden Medien vor allem das Fernsehen zur Information über kirchliche Vorgänge nutzten. So berichteten rund drei Viertel aller Protestanten, zumindest gelegentlich kirchliche Sendungen im Fernsehen zu sehen. Die

se. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101, 2007, 151–183.

6 Joachim BECKMANN, Die Kirche und die Massenmedien, in: *Medium* 4, 1967, 246–252, hier: 247.

7 Walter HILPERT, Fernsehen und Kirche. Partner oder Gegner?, Bearbeitete Fassung eines Referats vom 21. April 1960, Hamburg 1964, 23.

8 Ebd.

9 Vgl. Aus den Entschlüssen des Arbeitskreises VIII »Rundfunk und Fernsehen« im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Köln 1956, in: *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, hrsg. v. Karl BECKER u. Karl August SIEGEL, Frankfurt a. M. 1957, 130f.

10 So gaben 35 % der befragten Protestanten und 36 % der Katholiken an, »häufig« kirchliche Informationsangebote in den Massenmedien zu nutzen, während 22 % der Protestanten und 50 % der Katholiken bekannten, »regelmäßig« zur Kirche zu gehen (vgl. Die Nutzung des kirchlichen Informationsangebots in Hörfunk und Fernsehen, einschließlich der Überschneidung mit anderen Massenmedien, Analysenband (Infratest), München 1969, 14, Deutsches Rundfunkarchiv (DRA), A 53/294).

Fernsehnutzung der Katholiken war zwar ähnlich groß, doch nahmen bei ihnen Hörfunk und Kirchenpresse in den 1960er-Jahren noch einen nahezu ebenso starken Rang ein¹¹. Umso bedeutender war, dass sich das Fernsehen als das wichtigste Medium erwies, um kirchenferne Kreise mit religiösen Informationen zu erreichen. So gaben etwa zwei Drittel der Befragten aus dieser Gruppe an, im letzten Jahr im Fernsehen religiöse Inhalte gesehen zu haben¹².

Ein Jahrzehnt später bestätigten erneute Befragungen die dominierende Rolle des Fernsehens. Konfessionsübergreifend wurde für das Jahr 1979 festgestellt, dass knapp zwei Drittel der Deutschen in der Bundesrepublik und West-Berlin über 14 Jahren religiöse Inhalte über das Fernsehen erhalten hatten, während der Hörfunk und vor allem die christliche Presse gegenüber vorherigen Studien drastisch an Bedeutung verloren¹³. Zwar wurde die steigende Anziehungskraft des Fernsehens auch verantwortlich gemacht für den Einbruch der Mitgliederzahlen traditioneller christlicher Gemeinschaften wie etwa organisierter Jugendgruppen und kirchlicher Vereine¹⁴, doch festigte das Fernsehen zugleich seinen Status als wichtigstes Massenmedium für die Verbreitung religiöser Informationen. Vor allem für das Erreichen von nur noch lose mit ihrer Kirche verbundenen Protestanten sowie von kirchenfernen Gruppen erwies es sich sogar als nahezu alternativlos.

Eine andere Untersuchung zeigte 1970, dass die Rundfunkmedien nicht nur in der Lage waren, die Menschen zu erreichen, sondern von vielen auch als willkommene Lebenshilfe empfunden wurden. So stellte eine Umfrage von *Allensbach* unter Katholiken der BRD über 16 Jahre die Frage, was für sie die beste Hilfe in Glaubensdingen und im Alltagsleben sei. Die Antworten ergaben eine überraschende Reihenfolge. So wurden »Rundfunk und Fernsehen« nicht nur weit vor anderen Medien wie »Zeitschriften und Zeitungen« sowie »Büchern« genannt, sondern vor allem auch vor dem »persönlichen Gespräch« und der »Aussprache mit dem Priester«¹⁵. Solche Ergebnisse gaben keinen Aufschluss über die Qualität der vermittelten Inhalte. Doch zeigte sich eindrücklich, dass eine große Zahl der befragten Katholiken die Rundfunkmedien offensichtlich nicht nur als bloße Unterhaltungs- und Nachrichtenmittel empfand, sondern ihnen eine hohe Bedeutung für die persönlichen Fragen des Lebens und Glaubens zumaß.

Die deutschen Kirchen standen diesen geänderten Bedürfnissen vieler bundesdeutscher Bürgerinnen und Bürger durchaus nicht hilflos gegenüber. Denn sie hatten ihre Bereitschaft und Fähigkeit, die neuen technischen Möglichkeiten der elektronischen Massenmedien relativ rasch und aktiv zu nutzen, schon seit der kirchlichen Rundfunkarbeit in der Zeit der Weimarer Republik unter Beweis gestellt. So war nach dem offiziellen Programmstart des deutschen Rundfunks im Oktober 1923 schon am Karsamstag 1924 die erste kirchliche Radio-Ansprache gesendet worden, immerhin noch vor der allerersten deutschen Live-Kommentierung eines Fußballspiels Ende desselben Jahres. Dem folgten innerhalb weniger Jahre regelmäßig gesendete kirchliche Morgenfeiern und religiöse An-

11 Vgl. ebd., 15.

12 Vgl. Das Wort zum Sonntag: Eine Untersuchung über Struktur und Reaktion des Publikums kirchlicher Sendungen im Fernsehen 1968 (Infratest), o.J. [München 1969], 12, DRA, A53/217.

13 Vgl. Die kirchlichen Sendungen im Hörfunk des Hessischen Rundfunks: Berichtsband (Infratest Medienforschung), München 1980, 66, DRA, A53/508.

14 Vgl. Erwin GATZ, Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 2009, 185f.

15 Vgl. Fernsehen größere Hilfe als Bibel und Gespräch mit Priester: 28,9% der Katholiken bevorzugen Rundfunk als beste Hilfe in Glaubensdingen, in: *Epd/Kirche und Fernsehen* 23, 1971, Nr. 10, 7f.

sprachen, während die Übertragung von Gottesdiensten und Predigten zwar diskutiert, letztlich jedoch von den Kirchenvertretern abgelehnt wurde. Nachdem es bereits ab 1933 zu strengeren Vorgaben für das religiöse Programm gekommen war, wurden allerdings seit 1939 sämtliche kirchlichen Sendungen aus dem Rundfunk gestrichen¹⁶.

Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte man an die Bereitschaft der Kirchen, den Rundfunk zu nutzen, anknüpfen und auf einen in der Radioarbeit erfahrenen kirchlichen Mitarbeiterkreis aus der Vorkriegszeit zurückgreifen. Während zeitweise die Einführung eigenständiger konfessioneller Radiosender gefordert wurde, etwa 1948 in einer Resolution des 72. *Deutschen Katholikentags* in Mainz, wurde die künftige kirchliche Rundfunkarbeit letztlich maßgeblich durch die Mitarbeit am öffentlich-rechtlichen Rundfunk der Bundesrepublik geprägt¹⁷. Neben dem Hörfunk umfasste dies vor allem das Fernsehen, das ab Juni 1950 Versuchssendungen und ab Weihnachten 1952 ein regelmäßiges Programm ausstrahlte¹⁸. Es wurde aus kirchlicher Sicht zunächst vor allem als ein Medium im Aufbruch wahrgenommen, das erst über kurz oder lang gleichberechtigt neben Film und Funk stehen werde¹⁹. Allerdings wuchs die Zahl der Zuschauerinnen und Zuschauer sowie der verkauften Empfangsgeräte so rasant, dass das Fernsehen spätestens Anfang der 1960er-Jahre zum unumstrittenen Leitmedium der Bundesrepublik aufstieg²⁰.

Mit Papst Pius XII. (1939–1958) hatte das Fernsehen zudem von Beginn an einen enthusiastischen Fürsprecher und Förderer. Noch vor dem Sendestart in Deutschland war am 27. Oktober 1948 die erste im Fernsehen übertragene Messfeier der Kirchengeschichte vom katholischen Kardinal Emmanuel Suhard (1874–1949) in Paris zelebriert worden. Dieser folgten wenige Monate später eine vor Fernsehkameras abgehaltene Christmette Suhards

16 Vgl. dazu: Rolf SCHIEDER, *Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995; Günther BAUER, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924–1939*, Frankfurt a.M. 1966; Will SANDERS, *Gottesdienstübertragungen im Rundfunk*, in: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, hrsg. v. Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER u. Karl-Heinrich BIERITZ, Leipzig 1995, 904–915, hier: 905.

17 Ausführlich zur kirchlichen Rundfunkarbeit in der Nachkriegszeit: Dieter ALTMANNSPERGER, *Der Rundfunk als Kanzel? Die evangelische Rundfunkarbeit im Westen Deutschlands 1945–1949*, Neukirchen-Vluyn 1992; Heinz GLÄSSGEN, *Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962*, Berlin 1983. – Aus damaliger zeitgenössischer Perspektive zur katholischen Rundfunkarbeit: Karl BECKER, *Die Aufgaben der katholischen Rundfunkarbeit in Deutschland*, in: *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, hrsg. v. Karl BECKER u. Karl August SIEGEL, Frankfurt a.M. 1957, 13–31.

18 Vgl. Knut HICKETHIER, *Geschichte des deutschen Fernsehens*, Stuttgart/Weimar 1998, 68. – Zur Frühzeit des Fernsehens ausführlich: Joan K. BLEICHER, *Mediengeschichte des Fernsehens*, in: *Handbuch der Mediengeschichte*, hrsg. v. Helmut SCHANZE, Stuttgart 2001, 490–518. – Zum Verhältnis von Radio und Fernsehen innerhalb des frühen bundesdeutschen Rundfunks einfühlend: Ansgar DILLER, *Öffentlich-rechtlicher Rundfunk*, in: *Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. Jürgen WILKE, Köln 1999, 146–166.

19 Vgl. Paul BOLKOVAC SJ, *Die kirchliche Messe und das Fernsehen (I). Scharfe Fronten im Für und Wider der Übertragung kultischer Handlungen*, in: *Die neue Zeitung*, 25./26.07.1953.

20 Vgl. Konrad DUSSEL, *Vom Radio- zum Fernsehzeitalter. Medienumbrüche in sozialgeschichtlicher Perspektive*, in: *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften*, hrsg. v. Axel SCHILDT, Detlef STEGFRIED u. Karl Christian LAMMERS, Hamburg 2000, 673–694; Marie Luise KIEFER, *Hörfunk- und Fernsehnutzung*, in: *Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. Jürgen WILKE, Köln 1999, 426–446, hier: 431–434; Axel SCHILDT, *Der Beginn des Fernsehzeitalters. Ein neues Medium setzt sich durch*, in: *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, hrsg. v. Axel SCHILDT u. Arnold SYWOTTEK, Bonn 1998, 477–492.

aus der Pariser Kathedrale Notre-Dame sowie eine in der gleichen Weihnachtsnacht übertragene Mitternachtsmesse des amerikanischen Kardinals Francis Spellman (1889–1967) aus der New Yorker Kathedrale St. Patrick²¹. Als Zeichen seiner Zustimmung zu den kirchlichen Fernsehausstrahlungen sandte der Papst anlässlich des folgenden Osterfestes ein Glückwunschsreiben an das französische Fernsehen, in dem es hieß:

Man hat der Welt verkündet, die Religion sei im Absterben, jedoch durch dieses neue Wunderwerk wird die Welt die herrlichen Triumphe der Eucharistie und der Mutter Gottes erblicken²².

Statt die völlige Neuheit des Mediums zu betonen, zeichnete er eine Traditionslinie zu seinem Amtsvorgänger Pius XI. (1922–1939) und erinnerte daran, dass dieser bereits seit 1931 durch den Rundfunk mit den Gläubigen gesprochen habe. Das Fernsehen könne diesen Erfolg nun aufgreifen und durch den technischen Fortschritt die bisherige Blindheit des Radios überwinden²³. Die ausgesprochen positive und optimistische Sicht des Papstes auf das Fernsehen zeigte sich auch 1954 in einer anlässlich des Pfingstfestes gehaltenen Ansprache an die europäischen Fernsehzuschauer. Sie wurde als zweite Sendung der im gleichen Jahr gegründeten *Eurovision* aus dem Vatikan in acht westeuropäische Länder übertragen. Darin hob Pius XII. die technische Möglichkeit hervor, nun zum Publikum persönlich sprechen²⁴ und einen unmittelbaren Kontakt²⁵ herstellen zu können. Neben den Chancen des Mediums für die Völkerverständigung wies er vor allem darauf hin, die Kranken und Gebrechlichen könnten so von ihrem Heim aus an den religiösen Zeremonien teilnehmen und ihr Gebet mit dem der Kirche vereinigen²⁶.

Ermutigt von den internationalen Vorbildern beschlossen auch die beiden deutschen Kirchen Probesendungen. So erfolgten am 4. Dezember 1952 die Übertragung einer Adventsvesper aus einer evangelischen Kirche in Hamburg-Ochsenzoll in den benachbarten Gemeinderaum²⁷ sowie wenig später am 24. März 1953 eine ähnliche katholische Versuchssendung aus der Krypta von St. Gereon in Köln, die auf einem Bildschirm in der Sakristei gezeigt wurde²⁸. Es folgte eine intensive öffentliche Debatte²⁹, wobei sich die Kirchen trotz einiger prominenter Kritiker – auf katholischer Seite etwa Karl Rahner (1904–1984) und Romano Guardini (1885–1968) – grundsätzlich für die Möglichkeit von Gottesdienstübertragungen im Fernsehen entschlossen. Für die Katholische Kirche spielte vor allem die wiederholte Zustimmung des Papstes eine wichtige Rolle, die 1957 in der Medienenzyklika *Miranda Prorsus* nochmals bekräftigt wurde:

21 Vgl. Anton BÖHM, *Mysterium im optischen Potpourri. Gottesdienst und Fernsehen*, in: *Rheinischer Merkur*, 26.06.1953.

22 *An das Französische Fernsehen, Ostern (17. April) 1949*, in: *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, hrsg. v. Karl BECKER u. Karl August SIEGEL, Frankfurt a. M. 1957, 301–303, hier: 302.

23 Vgl. ebd., 301–303.

24 *Ansprache des Papstes zur Eurovision. Fernsehen – Dienst an der Völkerverständigung*, in: *Fernsehen 2, 1954*, 359–363, hier: 359.

25 Ebd.

26 Ebd., 363.

27 Vgl. Hans Erich THOMÉ, *Gottesdienst frei Haus? Fernsehübertragung von Gottesdiensten*, Göttingen 1991, 16. – Dazu auch: *Gottesdienst: Nur das Kreuz*, in: *Der Spiegel* 1952, Nr. 52, 24.12.1952, 25.

28 Vgl. BOLKOVAC SJ, *Messe* (wie Anm. 19).

29 Überblicke zu den Positionen und den vorgebrachten Argumenten finden sich bei: Karl RAHNER, *Die Diskussion um das Fernsehen der hl. Messe*, in: *Orientierung* 17, 1953, Nr. 17, 177–179; sowie in Beiheft 5 von *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, hrsg. v. Karl BECKER u. Karl August SIEGEL, Frankfurt a. M. 1957.

*Die überreichen Früchte aber, die zur Stärkung ihres Glaubens und zu ihrer Heiligung die im Fernsehen übertragenen liturgischen Feiern jenen bringen, die ihnen sonst nicht beiwohnen können, veranlassen uns, derartige Darbietungen immer mehr zu empfehlen*³⁰.

Dies führte im deutschen Fernsehen zu einer Entwicklung, die, beginnend mit der Übertragung von Gottesdiensten zu besonderen Anlässen, über verschiedene Zwischenschritte und Ausweitungen schließlich bis zu der seit 1986 anhaltenden Praxis führte, regelmäßig jeden Sonntag Fernsehgottesdienste zu übertragen³¹. Darüber hinaus waren die wiederholten Aufrufe des Papstes aber auch eine grundsätzliche Ermutigung zu einer aktiven Mitwirkung an der Organisation und Produktion des öffentlich-rechtlichen Rundfunks.

2. Die kirchlichen Rundfunkräte

Die Möglichkeiten der kirchlichen Funk- und Fernseharbeit wurden maßgeblich durch die alliierte Neuorganisation des Rundfunks in der Nachkriegszeit geprägt. Wenngleich mit dem später aufgespaltenen NWDR nach dem Vorbild der BBC zunächst eine weitgehend zentralistische Sendeanstalt für die britische Besatzungszone entstanden war, etablierte sich in der frühen Bundesrepublik relativ rasch eine von den USA von Anfang an favorisierte föderale Organisation. Dabei wurden die Gremien der Sender in unterschiedlicher Weise von Angehörigen der sogenannten gesellschaftlichen Kräfte besetzt. Neben Personen aus der Politik und anderen Gruppierungen, wie beispielsweise Gewerkschaften, Bildungseinrichtungen oder Vertriebenenverbänden, umfasste dies auch bei fast allen Rundfunkanstalten Vertreter der beiden Kirchen sowie der jüdischen Kultusgemeinden³². Da die Kirchen letztlich auch nur eine Stimme in diesem Kreis waren, wäre es falsch, ihren Einfluss zu überschätzen, doch ermöglichte die Mitarbeit in den Gremien durchaus einigen Einfluss auf die Personalpolitik und die Entwicklung der Sendeanstalten. Dafür musste es jedoch gelingen, den informellen Zugang zum Intendanten zu nutzen oder im Rundfunkrat eine Mehrheit der übrigen Gremienmitglieder auf die eigene Seite zu ziehen.

Wie dies aussehen konnte, zeigt sich an der Kontroverse um Gerhard Szczesny (1918–2002), der nicht nur als streitbarer Journalist des Bayerischen Rundfunks galt, sondern auch als führende Stimme des Atheismus in der Bundesrepublik. Auf seine Anregung und unter seinem Vorsitz hatte sich im August 1961 die *Humanistische Union (HU)* ge-

30 PIUS XII., Miranda Prorsus (wie Anm. 1).

31 Vgl. dazu ausführlich: Ronald FUNKE, Mediale Kirchenräume. Katholische und evangelische Fernsehgottesdienste seit den 1950er Jahren, in: Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren, hrsg. v. Frank BÖSCH u. Lucian HÖLSCHER, Göttingen 2013, 203–240; THOMÉ, Gottesdienst (wie Anm. 27).

32 Grundlegend: Hans BAUSCH, Rundfunkpolitik nach 1945. Erster Teil: 1945–1962, München 1980; DERS., Rundfunkpolitik nach 1945. Zweiter Teil: 1963–1980, München 1980. – Zur Organisation der Rundfunkgremien ausführlich: Konrad DUSSEL, Die Interessen der Allgemeinheit vertreten. Die Tätigkeit der Rundfunk- und Verwaltungsräte von Südwestfunk und Süddeutschem Rundfunk 1949 bis 1969, Baden-Baden 1995; Rüdiger HOFFMANN, Rundfunkorganisation und Rundfunkfreiheit. Die Entwicklung von Organisations- und Machtstrukturen im Westdeutschen Rundfunk Köln und das Selbstverständnis der Programmierer, Berlin 1975; Roland FRITZ, Massenmedium Rundfunk. Die rechtliche Stellung der Rundfunkräte und ihre tatsächliche Einflussnahme auf die Programmgestaltung, Frankfurt a. M. 1977; Hans Mathias KEPPLINGER/Thomas HARTMANN, Stachel oder Feigenblatt? Rundfunk- und Fernsehräte in der Bundesrepublik Deutschland. Eine empirische Untersuchung, Frankfurt am a. M. 1989.

gründet, die aufgrund ihrer religionskritischen Haltung von der *Katholische[n] Nachrichtenagentur (KNA)* als *Kampfbund gegen das Christentum*³³ angegriffen wurde. Es sollten nur wenige Monate vergehen, bis es im Rundfunkrat des BR zu Diskussionen um seine Person kam. Den Anstoß lieferte der katholische Vertreter des Gremiums, der Würzburger Diözesanpräses Max Rößler (1911–1992). Er verschaffte sich zunächst Einblick in das Manuskript eines von Szczesny verantworteten Hörfunkbeitrags über den Katholizismus im sozialistischen Polen und intervenierte anschließend erfolgreich beim Intendanten Christian Wallenreiter (1900–1980) gegen dessen Ausstrahlung. Als Reaktion auf die Absetzung erklärte Szczesny selbstbewusst, er werde sich von *klerikalen Scharfmachern*³⁴ nicht einschüchtern lassen. Als sich der Rundfunkrat jedoch einige Wochen später mit der Absetzung beschäftigte, zeigte sich, dass der katholische Kirchenmann durchaus nicht allein war. Während einzelne Stimmen, wie Margarete Kempe (1911–1994) vom *Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB)* sowie die damalige FDP-Landtagsabgeordnete Hildegard Hamm-Brücher (1921–2016), das Vorgehen gegen Szczesny scharf verurteilten, unterstützte eine deutliche Mehrheit aus Vertreterinnen und Vertretern der CSU und ihr nahestehender Gruppen die Entscheidung des Intendanten und schloss sich dem kritischen Urteil ausdrücklich an. Szczesny wurde nun neben Religionsfeindlichkeit auch Verklärung des Kommunismus vorgeworfen. Zudem kamen im Rundfunkrat ähnliche Unterstellungen gegen zwei weitere von ihm verantwortete Sendungen auf, so dass Szczesny weitgehend isoliert noch im November um seine Entlassung bat³⁵.

Zwar zeigte sich hier der Einfluss, den kirchliche Vertreter in den Rundfunkgremien ausüben konnten, aber auch dessen Grenzen. Denn der Erfolg war nur möglich gewesen, weil sich bei den gegen Szczesny vorgebrachten Vorwürfen religiöse und politische Argumente vermischt hatten und auf diese Weise eine ausreichende Mehrheit im Rundfunkrat zustande gekommen war. Der Fall Szczesny war mit seinen weitgehenden Konsequenzen kaum beispielhaft für die Macht der Kirchen, sondern eher eine Ausnahme. So erklärte Ende der 1970er-Jahre der katholische Beauftragte Monsignore Hans Dieter Schelauke (1936–2012) ernüchtert, die kirchlichen Mitglieder in den Kontrollgremien hätten in den vergangenen Jahren regelmäßig Beschwerden gegen einzelne Sendungen vorgebracht und vielfach auch deren Verurteilung erreicht, allerdings habe dies in der Regel keinerlei personelle Konsequenzen gehabt³⁶. In der Praxis waren die Gremien vor allem durch parteipolitische Konflikte der sogenannten »Freundeskreise« geprägt³⁷. Unter diesen Umständen wurden die von den Religionsgemeinschaften in die Rundfunkräte entsandten Per-

33 Zit. n. Siegfried VON KORTZFLEISCH, Gerhard Szczesny und die Humanistische Union, EZW-Arbeitstext 4, Stuttgart o. J. [1965], 12.

34 Zit. n. Michael SERTENBERG, Kesten-Sendung eine Gotteslästerung. Sonderprogrammchef Dr. Szczesny beschäftigt wieder den Programmausschuß, in: Deutsche Tagespost, 01.11.1961.

35 Vgl. die Diskussion im Rundfunkrat: Protokolle der Rundfunkratssitzungen des Bayerischen Rundfunks: 215. Sitzung des Rundfunkrates am 23.11.1961, Historisches Archiv Bayerischer Rundfunk (HA BR), PR/37.2; zur damaligen Pressediskussion, kritisch gegenüber dem BR u. a.: Szczesny verteidigt sich. Der Leiter des Rundfunk-Sonderprogramms zu den umstrittenen Sendungen, in: Süddeutsche Zeitung, 31.10./01.11.1961. Deutlich kritisch gegenüber Szczesny u. a.: Josef RUSSEWURM, Der »Fall Szczesny«: Kolakowski und Mater et Magistra, in: Deutsche Tagespost, 18.10.1961. – Zum Rücktritt: Atheist und Meinungsfreiheit: Zum Abtreten von Dr. Gerhard Szczesny in: Bonner Rundschau, 28.11.1961.

36 Vgl. Hermann A. GRIESSER, Der Sendebeauftragte der katholischen Kirche bei WDR, DLF und DW fordert: Mehr Zeit für Verkündigung, in: Die Welt, 30.08.1979.

37 Vgl. KEPPLINGER/HARTMANN, Stachel (wie Anm. 32), 57f.

sonen mitunter sogar als die einzige völlig unabhängige Gruppierung wahrgenommen³⁸. Bei unsicheren Mehrheitsverhältnissen und gegenseitigen Blockaden der Lager konnten kirchliche bzw. kirchennahe Vertreter dadurch aber auch an Einfluss gewinnen, zu ›Königsmachern‹ werden oder sogar an die Spitze einzelner Anstalten gelangen. So wurden etwa als neutrale Kompromisskandidaten Klaus von Bismarck (1912–1997), christlicher Sozialpolitiker und langjähriges Mitglied des Präsidiums des *Deutschen Evangelischen Kirchentages*, von 1961 bis 1976 Intendant des Westdeutschen Rundfunks und Werner Hess (1914–2003), Pfarrer sowie Film- und Fernsehbeauftragter der Evangelischen Kirche, von 1962 bis 1980 Intendant des Hessischen Rundfunks.

Die beschriebene Dominanz der parteipolitischen Lager war in den nordwestdeutschen Rundfunkanstalten der ursprünglich britischen Besatzungszone sogar noch rascher eingetreten. Denn die Briten hatten wie erwähnt ein Modell ohne die Mitwirkung der gesellschaftlichen Kräfte nach Vorbild der BBC eingeführt. Die zugleich von der Besatzungsmacht angestrebte politische Unabhängigkeit war jedoch von den deutschen Parteien von Anfang an so konsequent hintertrieben worden, dass die Rundfunkräte hier schließlich die jeweils aktuelle politische Machtverteilung in den entsprechenden Senderegionen widerspiegeln. Die Kirchen sahen sich durch ihre Nichtberücksichtigung bei der Gremienbesetzung in WDR und NDR benachteiligt. Sie strebten daher über mehrere Jahrzehnte aktiv nach einer Neuordnung und drohten zeitweise offen mit einer Klage vor dem Bundesverfassungsgericht³⁹. Die Forderung wurde von den Christdemokraten unterstützt, um die als »Rotfunk« geschmähte sozialdemokratische Dominanz in den vermeintlich allzu linksliberalen nordwestdeutschen Sendern zu beenden. So kam es schließlich, dass der 1980 neu formulierte Staatsvertrag für den NDR sowie das 1985 beschlossene WDR-Gesetz eine Erweiterung des Rundfunkrates und eine stärkere Berücksichtigung der kirchlichen Interessen vorsahen⁴⁰.

Zu diesen Interessen gehörte auch das bei den meisten Rundfunkanstalten ohnehin schon von Beginn an gewährte Recht auf eigene selbstverantwortete Sendezeiten. Der Anspruch auf die so genannten Drittsendungen galt sonst nur für eindeutig außerhalb des eigentlichen Programms stehende Beiträge wie Regierungsverlautbarungen oder politische Wahlwerbung⁴¹. Zudem wurden die Kirchen von den Übertragungskosten befreit, da eine kirchliche Finanzierung als ebenso unangemessen betrachtet wurde, wie die Ab-

38 Vgl. dazu mit Blick auf den ZDF-Fernsehrat: Günter VERHEUGEN, Wesen und Wirken der Rundfunk-Gremien in Deutschland, in: Rundfunk-Gremien in Deutschland. Namen, Organe, Institutionen, hrsg. v. Hans Joachim BERG, Berlin 1999, 115–130, hier: 123.

39 Vgl. Michael HAMERLA, Wer kontrolliert Rundfunk und Fernsehen? Von den Rechten und Pflichten der Aufsichtsgremien, in: Hinweise: Nachrichten, Berichte, Anregungen für die Medienarbeit in den Gemeinden, hrsg. von der Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit in Zusammenarbeit mit der Diözesanstelle für Film, Funk und Fernsehen, Presse im Bistum Essen, der Arbeitsstelle für Medienpädagogik im Erzbistum Köln, 1975, 15–17; Wilhelm A. KEWENIG, Rechtsgutachten der Kirche zur Gesetz- und Verfassungsmäßigkeit der Kollegialorgane des NDR, in: Funk-Korrespondenz 22, 1974, Nr. 40, Beilage, 1f. – Zur publizistischen Debatte u.a.: Kirchen gegen NDR-Staatsvertrag, in: Die Welt, 22.10.1974; Kirche betont Anspruch auf Mitsprache in den Medien, in: KNA Katholische Nachrichten Agentur, Aktueller Dienst Kultur 1978, Nr. 260, 08.11.1978, Archiv Katholische Nachrichtenagentur (A KNA), 80/XI/78.

40 Vgl. Christoph LINK / Armin PAHLKE, Kirchliche Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen, in: Archiv des öffentlichen Rechts 108, 1983, Nr. 2, 248–287; Hans Werner STUIBER, Medien in Deutschland, Bd. 2: Rundfunk, Teil 2, Konstanz 1998, 726.

41 Vgl. Albrecht HESSE, Rundfunkrecht. Die Organisation des Rundfunks in der Bundesrepublik Deutschland, 3., neu überarb. Aufl., München 2003, 156f.

hängigkeit von Werbeeinnahmen⁴². Die entsprechenden Formulierungen über die kirchlichen Drittsenderechte in den verschiedenen Anstalten unterschieden sich teilweise, so dass bei einigen nur die Übertragung von Gottesdiensten und Feierlichkeiten genannt wurde, während bei anderen auch von sonstigen religiösen Sendungen die Rede war⁴³. Es war auch wenig eindeutig formuliert, wie weitgehend die kirchliche Selbstverantwortung reichte, so dass es durchaus Potential für unterschiedliche Auslegungen und Konflikte gab. Bis weit in die 1960er-Jahre hinein war die Unabhängigkeit der eingeräumten Sendezeiten meist sehr großzügig im Sinne der Kirchen interpretiert worden. Vielfach wurde von kirchennahen Stimmen ein recht hohes Maß an Autonomie und ein breiter Ermessensspielraum der Kirchen gegenüber den Intendanten der Rundfunkanstalten behauptet. So erklärte etwa Friedrich Wilhelm Hymmen (1913–1995), Chefredakteur des Informationsdienstes *Kirche und Rundfunk* beim *Evangelischen Pressedienst* (epd):

Wem Sendezeit »einzuräumen« ist und wer »Anspruch auf Sendezeit« hat, der hat nach aller Rechtslogik – auch selbständig und in eigener Verantwortung über diese Sendezeit zu verfügen, und zwar außerhalb der Verantwortung des Intendanten⁴⁴.

Auch Gruppen, die der Privilegierung der Kirchen wenig wohlgesonnen waren, interpretierten die Rechtslage und übliche Verfahrenspraxis in diesem Sinne. Ein in der Fachzeitschrift *Hörfunk und Fernsehen* des *Deutschen Gewerkschaftsbundes* (DGB) publizierter Artikel, der später auch in der Zeitschrift *Vorgänge* der kirchenkritischen *Humanistischen Union* (HU) abgedruckt wurde, stellte etwa fest, die Kirchen könnten sich im Rahmen der ihnen zugewiesenen Sendezeiten unmittelbar und ohne »Filter« an das heimische Fernsehpublikum wenden: *Der Rundfunk ist nur als technischer Träger beteiligt; der Kirchenfunkredakteur tritt nur als Berater auf, der die funkische Form der Sendung mitbestimmt, jedoch sonst keine Verantwortung hat⁴⁵.*

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der ARD-Anstalten und der Kirchen sehr viel komplexer und stärker von Aushandlungen geprägt war, da die knappen und wenig konkreten Formulierungen der Rundfunkgesetze keine vollkommen eindeutige Vorgabe lieferten. Mitte der 1960er-Jahre erklärte etwa der WDR-Hörfunkdirektor Fritz Brühl (1909–1982), es entspreche nicht der Realität, wenn der Anschein entstände, *als gebe es, mit Tinte und Siegel beglaubigt, [...] Verträge, die von einem oder anderen Partner einklagbar seien, mit Abnahmezwang oder ähnlichem⁴⁶.* Der vor allem in den ersten Nachkriegsjahrzehnten erhobene Anspruch beider Kirchen, das gesamte religiöse Rundfunkprogramm eigenständig zu verantworten, wurde daher vielfach nicht durch eindeutige Rechtsvorgaben gestützt.

42 Vgl. Ludwig RENCK, Das gesetzliche Drittsendungsrecht der Bekenntnisgemeinschaften, in: *Zeitschrift für Urheber- und Medienrecht* 45, 2001, 104–116, hier: 114.

43 Vgl. Siegfried WUNSCH, Rundfunk und Fernsehen zwischen Staat und Kirche. Die Einräumung von Sendezeiten an Religionsgemeinschaften als staatsrechtliches und staatskirchenrechtliches Problem, Regensburg 1972, 18–55.

44 Friedrich Wilhelm HYMMEN, Der Rechtsanspruch der Kirche auf Sendezeit – und die Frage, wer die Verantwortung für deren Inhalt trägt, in: *Medium* 4, 1967, 42–46, hier: 45.

45 H. B., Die kirchliche Rundfunk- und Fernseharbeit. Sonderfall des instrumentalen Programms, in: *Hörfunk und Fernsehen* 5, 1964, 7–, hier: 7; H. B., Die kirchliche Rundfunk- und Fernseharbeit, in: *Vorgänge* 3, 1964, Nr. 11, 420–422.

46 Fritz BRÜHL, Der Beitrag der Kirche im Hörfunk (Rede auf der Jahreskonferenz der Evangelischen Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland, 2./3.11.1966 in Bremen), in: *Medium* 3, 1966, 279–293, hier: 279.

3. Die kirchlichen Beauftragten

In vergleichbarer Weise waren auch die konkreten Rechte und Pflichten der kirchlichen Beauftragten bei den Sendern kaum juristisch geklärt. Stattdessen hatte sich die Praxis etabliert, dass Rundfunk- und Fernsehbeauftragte zur Beratung der Redaktionen, zur Betreuung der kirchlichen Sendungen sowie zur Durchsetzung der kirchlichen Interessen an die einzelnen Rundfunkanstalten entsandt wurden. Umgangssprachlich vielfach als »Rundfunkpfarrer« oder »Fernsehpfarrer« bezeichnet, mussten sie nicht zwingend Geistliche sein, waren dies jedoch vor allem in den ersten Jahrzehnten sehr überwiegend. Es zeigte sich in der Praxis, dass die Ausgestaltung des Amtes sehr stark von der individuellen Persönlichkeit und deren Interessen bestimmt wurde. Die zum Arbeitsfeld gehörenden Aufgaben der Beratung, Kontrolle und praktischen Mitarbeit wurden daher mitunter recht unterschiedlich ausgefüllt. Während etwa der langjährige evangelische Beauftragte beim BR, Pfarrer Martin Lagois (1912–1997), neben seiner sonstigen Tätigkeit selbstständig für den Sender Dokumentarfilme in Ländern wie Neuguinea und Brasilien drehte, hatte der evangelische Beauftragte beim ZDF, Pfarrer Robert Geisendörfer (1910–1976), einen wesentlichen Anteil an der Planung des Konzepts der kirchlichen Fernsehspielserie⁴⁷. Diese Serien, die von den kirchlichen Produktionsgesellschaften *Eikon* (evangelisch) und *Tellux* (katholisch) von den späten 1960er-Jahren bis in die 1980er-Jahre vor allem für das ZDF hergestellt wurden, stellten lange die wohl innovativste Zusammenarbeit zwischen den Fernsehbeauftragten, den Redaktionen und der kirchlichen Fernseharbeit dar⁴⁸.

Statt völlig eindeutiger gesetzlicher Regelungen entstand bei den Rundfunkanstalten mit der Zeit vielfach ein System, das eher auf traditionellen und informellen Vereinbarungen, Beziehungspflege sowie gegenseitigem Vertrauen beruhte⁴⁹. So erklärte 1978 der verantwortliche Redakteur beim BR, Klaus Müller-Gräffshagen, gegenüber dem Fernsehchefredakteur Rudolf Mühlfenzl (1919–2000):

Ich selbst bin natürlich bemüht, die Unabhängigkeit der Redaktion auch gegenüber den Kirchen zu wahren. Ich möchte hier nur generell auf das Problem hinweisen, das ohnehin ein sehr personales ist, da das System der kirchlichen Beauftragten ja nirgends rundfunkrechtlich verankert ist. Es ist aus der Praxis entstanden und in der ARD zum Gewohnheitsrecht geworden⁵⁰.

Beispielhaft für den Umgang ist etwa, dass der BR 1974 seinen Korrespondenten in Rom darüber informierte, der Vertreter der katholischen Kirche habe *aufgrund traditioneller Privilegien*⁵¹ die Beteiligung an der Kommentierung der Mitternachtsmesse aus dem Petersdom und der Eröffnung des Heiligen Jahres gefordert. Zwar liege die Nominierung der Sprecher grundsätzlich in der Verantwortung der Anstalten, doch stehe in den ent-

47 Vgl. Heiner MICHEL, Die Fernseh- und Rundfunkbeauftragten, in: *Medium* 7, 1970, 186–195, hier: 189–195.

48 Zu den Familienserien der kirchlichen Produktionsgesellschaften ausführlich: Ronald FUNKE, Bilder des Glaubens. Das Fernsehen und der Wandel des Religiösen in der Bonner Republik, Göttingen 2020, 295–359.

49 Vgl. Karl-August SIEGEL, Geschichte und heutige Situation des Fernsehens, in: *Lebendige Seelsorge* 14, 1963, Nr. 3, 69–73, hier: 72.

50 Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Helmut MÜHLFENZL vom 06.03.1978, 1–3, hier: 3, HA BR, FS 11690.

51 Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Dr. Reinhard RAFFALT vom 25.10.1974, HA BR, FS 7595.

sprechenden ARD-Protokollen, die Mitwirkung der Kirchen sei *wünschenswert*⁵². Beim BR war man bestrebt, der Kirche entgegenzukommen, Fernsehchefredakteur Mühlfenzl bemühte sich aber zu betonen, man folge *dem besonderen Status der Kirchen entsprechend*⁵³ freiwillig deren *Empfehlungen*⁵⁴. Da das Verhältnis rechtlich nicht eindeutig war, kam es im Verlauf der Jahre jedoch immer wieder zu Konflikten und Neuaushandlungen. So mahnte die evangelische Kirche 1978 eine sehr viel stärkere Einbindung der Beauftragten in die Arbeit der Kirchenredaktion des BR an⁵⁵. Zugleich umging der Vertreter der katholischen Kirche mehrfach die Redaktion, um direkt mit höher positionierten Sendervertretern zu verhandeln⁵⁶ und zum Missfallen der Verantwortlichen im Sender eigenmächtig Programmankündigungen gegenüber der Presse zu machen⁵⁷. Die Verschlechterung der persönlichen Beziehungen gipfelte schließlich sogar im öffentlich erhobenen Vorwurf des Verschickens anonymer Denunziationsbriefe⁵⁸. Umgekehrt erreichten den Fernsehdirektor des BR, Helmut Oeller (1922–2016), Beschwerden aus dem eigenen Haus, die für Kirchenfragen zuständige Redaktion würde sich nicht entschieden genug gegenüber den kirchlichen Beauftragten durchsetzen und Senderinterna an diese weiterreichen⁵⁹. Für die Redaktion entgegnete Armin Thieke, er habe überzogene Forderungen der Kirchen stets zurückgewiesen, müsse aber aufgrund der bei den Rundfunkanstalten üblichen Regelungen festhalten, dass die kirchlichen Beauftragten bei den Drittsendungen als Interne anzusehen wären, die die volle inhaltliche Verantwortung trügen. Darum ließen sich *das Interesse des Hauses und das des Beauftragten sicher nicht von einander trennen*⁶⁰.

Insbesondere wenn das Amt des kirchlichen Beauftragten bei einer Rundfunkanstalt neu besetzt wurde, zeigte sich, dass traditionell gepflegte Praktiken auf der Basis allgemeiner Formulierungen zu sehr unterschiedlichen Vorstellungen über die Rechte und Pflichten kirchlicher Mitarbeiter führen konnten. Beim Hessischen Rundfunk forderte etwa 1975 der neu ins Amt gekommene katholische Fernsehbeauftragte Pfarrer Ernst Kirchgässner (1914–1989), dass ihm künftig die Drehbücher einzelner von der Redaktion geplanter Sendungen zugesandt würden, um noch vor der Produktion Stellungnahmen und Änderungswünsche abgeben zu können⁶¹. Der verantwortliche Redaktionsleiter Carl Bringer (1929–2017) lehnte eine solche Einmischung ab und erklärte gegenüber Kirchgässner, ein solches Vorgehen sei im Verhältnis zwischen Redaktion und Kirchenvertretern absolut nicht üblich. Der katholische Beauftragte urteilte freilich anders und

52 Ebd.

53 Schreiben von Rudolf MÜHLFENZL an Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN vom 07.11.1974, HA BR, FS 7595.

54 Ebd.

55 Vgl. Schreiben von Dr. Walter ALLGAIER (Presse- und Öffentlichkeitsreferat, Evang.-Luth. Landeskirchenamt) an Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN vom 16.03.1978, ABR, FS 7613.

56 Vgl. Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Rudolf MÜHLFENZL vom 11.04.1978, HA BR, FS 11690.

57 Vgl. Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Rudolf MÜHLFENZL vom 28.08.1978, HA BR, FS 11690.

58 Vgl. Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Dr. Willibald LEIERSIEDER vom 16.05.1978, HA BR, FS 11690.

59 Vgl. Schreiben von Helmuth HASELMAYR an Dr. Helmut OELLER vom 05.02.1982, HA BR, FS 11690.

60 Vgl. Schreiben von Armin THIEKE an Dr. Helmut OELLER vom 09.03.1982, HA BR, FS 11690.

61 Vgl. Schreiben von Walter BRÖCKERS an Carl BRINGER, 06.02.1975, Historisches Archiv Hessischer Rundfunk (HA HR), FS-Dok 19279.

formulierte in einem Schreiben an die Katholische Fernseharbeit selbstbewusst: *Nach Lage der Dinge hiesse es wohl besser: sei früher nicht üblich gewesen*⁶². Aus seiner Sicht hatte sein Vorgänger beim HR die Zügel schleifen lassen und der Redaktion unnötig freie Hand gelassen. Dies wollte er nun ändern und die kirchliche Position deutlicher durchsetzen. Im Verlauf der Machtprobe bemühte sich die Redaktion sichtlich darum, eine Lösung zu finden, die formal korrekt war und Kirchgässner durch Entgegenkommen in Detailfragen vermittelte, ernst genommen worden zu sein. Wenngleich man bemüht war, eine kirchliche Beeinflussung der laufenden Produktion möglichst gering zu halten, wurde jedoch klar, dass sich die kirchliche Mitarbeit durchaus nicht nur auf vollkommen eindeutig der kirchlichen Verantwortung zuzuordnende Sendungen, wie die Fernsehgottesdienste, reduzieren ließ⁶³.

Dieser Einfluss der kirchlichen Beauftragten auf das Programm des öffentlich-rechtlichen Rundfunks schien auch nichtkirchlichen religiösen Gruppen attraktiv. Seit Anfang der 1970er-Jahre erreichten die Sendeanstalten daher vermehrt Anfragen kleiner Religionsgemeinschaften, die darum baten, bei den Sendezeiten und Gremienbesetzungen berücksichtigt zu werden⁶⁴. Als Voraussetzung für eine Programmberücksichtigung legten die Kirchenfunkredakteure der verschiedenen ARD-Anstalten 1970 fest, die Gemeinschaften müssten als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt sein und über eine zahlenmäßig hinreichende Repräsentanz im Sendegebiet verfügen⁶⁵. Eine Beteiligung in den Rundfunkgremien war dagegen praktisch ausgeschlossen und wurde erst in jüngerer Zeit mit Blick auf den Islam ernsthaft diskutiert⁶⁶.

Dessen ungeachtet bemühten sich in den 1970er-Jahren allerdings die Evangelikalen um eine stärkere Berücksichtigung ihrer Interessen im Rundfunk. Sie sahen sich nicht nur in Glaubensfragen zunehmend im Widerspruch zu den Positionen der Evangelischen Kirche in Deutschland, sondern stellten auch das Prinzip in Frage, von deren Beauftragten im Rundfunk mitvertreten zu sein. So trat etwa Heinz Matthias (*1927), Religions- und Sportlehrer sowie späterer Gründer des *Arbeitskreises christlicher Publizisten (ACP)*, sendungsbewusst gegenüber den Intendanten der Funkhäuser als Vertreter der evangelikalen Bewegung auf. Ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben der prominenten Evangelikalen Rudolf Bäumer (1912–1993), Mitbegründer der *Bekennnisbewegung »Kein anderes Evangelium«*, dem ebenfalls bei der Bekennnisbewegung aktiven Paul Deitenbeck (1912–2000) sowie dem konservativen Missionstheologen Peter Beyerhaus (1929–2020) bezeichnete er sich ab 1974 als »Funk- und Fernsehbeauftragter der Konferenz Bekennender Gemeinschaften der BRD«⁶⁷.

62 Schreiben von Ernst KIRCHGÄSSNER an Walter BRÖCKERS, 02.03.1975, HA HR, FS-Dok 19279.

63 Vgl. FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 288–295.

64 Vgl. Protokoll der ARD-Kirchenfunk-Konferenz am 22. und 23. März 1972 in Hannover, 4, DRA, A07 149.

65 Vgl. Protokoll der ARD-Kirchenfunkkonferenz am 22. und 23. April 1970 in Saarbrücken, 7, DRA, A07 149.

66 Vgl. zur Debatte über die Repräsentanz in Programm und Gremien des öffentlich-rechtlichen Rundfunks: Tim KARIS, Religiöse Pluralität als Herausforderung. Öffentlicher Rundfunk zwischen Krise und Neudefinition, in: Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, hrsg. v. Ulrich WILLEMS, Astrid REUTER u. Daniel GERSTER, Frankfurt a.M./New York 2016, 523–552; Raphael RAUCH, Muslime auf Sendung. Das »Türkische Geistliche Wort« im ARD-»Ausländerprogramm« und islamische Morgenandachten im RIAS, in: Rundfunk und Geschichte 41, 2015, Nr. 1/2, 9–21.

67 Vgl. Schreiben von Heinz MATTHIAS an Carl BRINGER (HR) vom 12.02.1974; Fotokopie des Empfehlungsschreibens ohne Datum, HA HR, FS-Dok 18409.

Durch sein Engagement und sein Sendungsbewusstsein konnte Matthias eine gewisse Berücksichtigung evangelikaler Interessen bei mehreren Rundfunkanstalten durchsetzen, etwa in der Form von Sendungen über die Bewegung, zu denen er als Diskussionsgast hinzugezogen wurde. Matthias brachte sich jedoch letztlich durch ein zu konfrontatives Auftreten ins Abseits. Zugleich gelang es den evangelischen Beauftragten mit Zugeständnissen gegenüber den gemäßigeren Evangelikalen, die gemeinsame Vertretung aller protestantischen Gruppen bei den Anstalten weitgehend aufrechtzuerhalten. So versicherten die evangelischen Vertreter als Anwälte berechtigter evangelikaler Interessen gegenüber den Sendern aufzutreten, etwa durch die Berücksichtigung evangelikaler Stimmen bei der Sendereihe *Das Wort zum Sonntag*. Im Gegenzug strebten die wichtigsten evangelikalen Gruppen nicht länger danach, bei den Funkhäusern Parallelstrukturen zu den kirchlichen Beauftragten zu etablieren⁶⁸.

4. Die Kirchenredaktionen

Ganz ähnlich wie bei den kirchlichen Beauftragten war auch das Verhältnis zwischen den Kirchen und den für kirchliche und religiöse Themen zuständigen Redaktionen in der Praxis vielfach komplexer und widersprüchlicher, als dies nach den offiziellen Bestimmungen zu erwarten gewesen wäre. Wenngleich rechtlich vollkommen getrennt von den Kirchen, sahen sich die Redaktionen recht unterschiedlichen Erwartungen ausgesetzt. Während die Rundfunkanstalten die redaktionelle Unabhängigkeit betonten, waren die kirchlichen Vertreter an einer engen Zusammenarbeit interessiert. So erklärte Prälat Wilhelm Schätzler (1929–2018), Leiter der *Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz*, die Rolle der Journalistinnen und Journalisten im öffentlich-rechtlichen Rundfunk reduziere sich durchaus nicht nur auf den Bereich der bloßen Berichterstattung über die Kirchen:

*Die Kirchenfunkredakteure sind Mittler von religiös-kirchlichen Informationen und Mittler von in der Kirche vertretenen Meinungen. In dieser Position sind sie der Gesellschaft und damit auch der Kirche als relevanter Kraft dieser Gesellschaft verantwortlich*⁶⁹.

Zwar sollten die Redaktionen die Kirchen kritisch begleiten, zugleich aber auch *Verkünder*⁷⁰ ihrer Botschaften sein. Dieser Doppelrolle entsprach auch, dass vielfach Kirchen- und Ordensangehörige für die Redaktionen tätig wurden, darunter beispielsweise die Jesuitenpater Reinhold Iblacker (1930–1996) und Gregor Alexander Heussen (* 1939). Dies garantierte nicht nur eine gewisse Vertrautheit mit dem jeweiligen Thema, sondern auch gute Kontakte zu den Kirchen. Insbesondere bei kritischeren Stoffen konnte zudem mit einer gewissen Sensibilität gerechnet und so das Risiko nachträglicher Kritik minimiert werden. So hieß es aus der für Kirchenfragen zuständigen Redaktion des BR zur Auswahl des verantwortlichen Filmemachers für eine Fernsehsendung zur katholischen Eheberatung: *Ich halte bei der Sprengkraft, die in diesem Thema liegt, für richtig, hier*

68 Vgl. FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 119–136. – Kritisch zu den damaligen und weiteren Aktivitäten von Heinz Matthias auch knapp: Uwe BIRNSTEIN, Wenn Gottes Wort zur Waffe wird. Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen, Gütersloh 1999, 128f.

69 Vgl. Zurück zu den Fundamenten – Katholische Medienpolitik: Besinnung auf alte Grundsätze und neue Formen [Interview mit Prälat Wilhelm Schätzler], in: Rheinischer Merkur, 11.05.1979.

70 Ebd.

*einen Kleriker einzusetzen, der von vorne herein größeren Vertrauensvorschuß seitens der Amtskirche besitzt*⁷¹.

Ein gewisses Entgegenkommen gegenüber den Kirchen galt auch vielfach bei der Personalbesetzung der entsprechenden Redaktionen. Zwar hatten die Kirchen kein offizielles Mitspracherecht, doch fand die Entscheidungsfindung, wie es etwa beim BR intern hieß, *unter kirchlicher Mitüberlegung*⁷² statt. Auf diese Weise wurde eine für alle Seiten einträgliche Praxis gefunden, die nachträgliche und vor allem öffentliche Konflikte vermied. Im Gegensatz dazu war es 1977 beim WDR zu einem Eklat gekommen, der den *Spiegel* von einem *Kölner Kirchenkampf*⁷³ sprechen ließ. Der Intendant des Senders, Friedrich-Wilhelm von Sell (1926–2014), der sein Amt ein Jahr zuvor vom gegenüber kirchlichen Interessen um Ausgleich bemühten Klaus von Bismarck (1912–1997) übernommen hatte, ernannte den als Journalisten tätigen kirchenkritischen Theologen und wenig später laiierten Priester Jürgen Keimer (*1943) zum Redakteur der für kirchliche und religiöse Themen zuständigen Hörfunkabteilung.

Der bei seiner Wahl zum Intendanten als Kandidat der Sozialdemokraten geltende Jurist war dem offiziellen Wortlaut gefolgt, wonach die Kirchen keinen Einfluss auf die Personalpolitik der Rundfunkanstalten hätten, und hatte die traditionell übliche informelle Konsultation der kirchlichen Meinung ignoriert. Im Namen der durch das Verfahren und die Auswahl doppelt brüskierten Bischöfe protestierte der katholische Beauftragte Schelauske entschieden gegen die Ernennung und drohte offen mit der kirchlichen Boykottierung der Zusammenarbeit. Beim WDR sah man sich dadurch in einer heiklen Lage. Einerseits war die Arbeit der Redaktion offensichtlich auf ein Mindestmaß an Kooperation und Wohlwollen durch die kirchlichen Vertreter angewiesen. Da es aber längst eine öffentliche Diskussion um den Fall gab, war andererseits auch der Eindruck zu vermeiden, man folge im Kölner Funkhaus willfährig den Anweisungen der Bischöfe. Als gesichtswahrende Lösung wurde Keimer daher in eine andere Redaktion versetzt und zugleich betont, das neu eröffnete Personalverfahren für die Kirchenredaktion werde erneut ohne kirchliche Konsultation erfolgen. Allerdings konnten die Bischöfe davon ausgehen, dass man bei der Neubesetzung auf eine erneute kontroverse Personalie verzichten würde⁷⁴. In den übrigen Rundfunkanstalten bemühte man sich ohnehin, ähnliche öffentliche Auseinandersetzungen zu vermeiden. So konnte Schelauske einige Jahre später zum allgemein üblichen Verfahren erklären, die Funkhäuser hätten zwar bei der Besetzung stets das letzte Wort, in der Praxis sei es aber allgemein *guter Brauch im Eigeninteresse des Senders, sich bei den Kirchenbeauftragten über die einzustellenden Redakteure zu informieren*⁷⁵.

Die Verbreitung recht unterschiedlicher Vorstellungen von den Aufgaben der Redaktionen wurde noch dadurch gefördert, dass umgangssprachlich und teilweise auch in den offiziellen Bezeichnungen vielfach von »Kirchenredaktionen« bzw. dem »Kirchenfunk« gesprochen wurde. Um missverständlichen Zuschauererwartungen entgegenzutreten und zugleich auch symbolisch die eigene Unabhängigkeit von den Kirchen auszudrücken,

71 Schreiben von Armin THIEKE an Dr. Karl Herbert MANDEL vom 17.10.1980, HA BR, FS 7606.

72 Vgl. Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Luitpold A. DORN vom 28.07.1978, HA BR, FS 7601.

73 Vgl. Kölner Kirchenkampf, in: Der Spiegel 1977, Nr. 3, 09.01.1977, 16.

74 Vgl. zur parallelen öffentlichen Debatte kirchenkritisch: ebd.; sowie aus kirchennaher Perspektive: Marius PERMANN, Die »Urchristen« des WDR. Wie der Kirche »Ausgewogenheit« bekommt, in: Rheinischer Merkur, 25.02.1977.

75 Zit. n. Hermann A. GRIESSER, Der Sendebeauftragte der katholischen Kirche bei WDR, DLF und DW fordert: Mehr Zeit für Verkündigung, in: Die Welt, 30.08.1979.

kam es in den 1970er-Jahren zu Umbenennungen bei verschiedenen Redaktionen. Statt der Verwendung von »Kirchenfunk« entschied man sich etwa im NDR für »Kirche und Gesellschaft«, während die Abteilung beim WDR in »Religion, Theologie und Kirche« umbenannt wurde. Auch wenn diese neuen Bezeichnungen rückblickend wenig provokant erscheinen, wurden sie zeitgenössisch von kirchlicher Seite als Symbol der zunehmenden Entfremdung empfunden. In einer Veröffentlichung der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* hieß es 1977 dem entsprechend:

*In der Umbenennung [...] kommt die zunehmende Distanzierung nicht zwischen Kirche und Institution Rundfunk, sondern zwischen Kirche und manchen Gestaltern journalistischer Rundfunkaussage zum Ausdruck*⁷⁶.

Besonders debattiert wurde die 1972 beschlossene Namensänderung beim NDR. Denn aufgrund ihrer zu dieser Zeit noch anhaltenden Nichtvertretung in den Gremien der Anstalt warfen die Kirchenvertreter dem Sender ohnehin eine latente Nichtbeachtung kirchlicher Interessen vor⁷⁷. Während der evangelische Fernsehbeauftragte Geisendörfer die Umbenennung angesichts der sich gewandelten Funktionen der Redaktion sogar eher begrüßte, wurde die Entscheidung von den Verantwortlichen der katholischen Kirche abgelehnt und die Leiter der katholischen Rundfunkarbeit, Prälat Franz Hermann (1904–1993), sowie der katholischen Fernseharbeit, Pfarrer Werner Brüning (1929–2003), äußerten ihre ausdrücklichen Bedenken⁷⁸.

Der NDR erklärte, der bisherige Titel habe Missverständnissen Vorschub leisten können, denn »Kirchenfunk« suggeriere eine unmittelbare Verantwortung der kirchlichen Beauftragten und erwecke den Eindruck, es handele sich um Sendungen im Auftrag der Kirchen. Da es sich bei der Redaktion aber um eine unabhängige Fachredaktion handele, die neben den kirchlichen Themen inzwischen auch vermehrt religiöse Sendungen nichtchristlicher Thematik produziere, umfasse der neue Titel »Religion und Gesellschaft« sehr viel besser das ausgeweitete Spektrum der redaktionellen Arbeit⁷⁹. Der katholische Beauftragte beim NDR erklärte in einem Schreiben an den Programmdirektor jedoch, die Umbenennung könne als Verdrängung der Kirche gedeutet werden⁸⁰. Er bekannte sich durchaus zur formalen Unabhängigkeit der Redaktion, erklärte jedoch, die mögliche irrtümliche Wahrnehmung als Auftragnehmer der Kirche durch Teile der Öffentlichkeit sei im Zweifel hinnehmbar. Die Kirchen wären für die Redaktion eben nicht nur Thema oder Objekt der Berichterstattung, sondern müssten stets aktiver Gesprächspartner bleiben. Wenn die Redaktion inzwischen eine thematische Ausweitung erfahren habe, wäre es darüber hinaus nötig, auch diese Themen zukünftig unter christlicher Perspektive zu betrachten. Denn die gleichberechtigte Einreihung des Christentums unter die zahlreichen weiteren Glaubensformen und Ideologien sei strikt

76 Kirche und gesellschaftliche Kommunikation, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, Offizielle Gesamtausgabe II, hrsg. v. Ludwig BERTSCH u. a., Freiburg i. Br. 1977, 215–246, hier: 226.

77 Vgl. NDR-Stellungnahme in Sachen »Kirchenfunk«, in: *Funk-Korrespondenz* 20, 1972, Nr. 6, 13–13a, hier: 13a (verfasst vom Beauftragten der katholischen Kirche beim NDR Pater Hinze SJ).

78 Katholische Bedenken gegen Umbenennung des Kirchenfunks, in: *Epd/Kirche und Rundfunk* 24, 1972, Nr. 4, 10.

79 Vgl. NDR-Stellungnahme zur Umbenennung der Abteilung »Kirchenfunk«, in: *Funk-Korrespondenz* 22, 1974, Nr. 4, 11a–11b.

80 Vgl. Manfred LINZ, Notwendige und nutzlose Konflikte: Aktuelle Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und »Kirchenfunk«, in: *Funk-Korrespondenz* 20, 1972, Nr. 29/30, 1–4, hier: 1.

abzulehnen⁸¹. Wie sehr sich diese Position inzwischen vom Selbstbild der für religiöse Themen zuständigen Redaktion im NDR entfernt hatte, wurde durch die öffentlichen Reaktionen durch deren Leiter Manfred Linz (* 1927) deutlich. Er argumentierte mit der im bisherigen Staatsvertrag garantierten Unparteilichkeit der Rundfunkredakteure und erklärte zur Unabhängigkeit der Redaktion:

*Ich sehe ihr Verhältnis zu den Kirchen in genauer Analogie zu dem Verhältnis, das etwa die Redaktion Politik zu den Parteien und die Redaktion Wirtschaft bzw. Sozialpolitik zu den Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbänden hat*⁸².

Eine Orientierung der journalistischen Arbeit am kirchlich gebundenen Glauben wies Linz entschieden zurück und forderte zudem eine deutliche Trennung zwischen den rechtlich garantierten Verkündigungssendungen unter kirchlicher Verantwortung und den thematisch an Religionsfragen orientierten übrigen Produktionen seiner Redaktion⁸³. Allerdings konnte sich Linz nicht in der Hamburger Kirchenredaktion halten und wechselte wenig später zur Abteilung »Familie und Gesellschaft« beim WDR. Denn gegen ihn war parallel zu den geschilderten Diskussionen der Vorwurf erhoben worden, unter dem Deckmantel des religiösen Auftrags die politische Neutralität zu verletzen⁸⁴. So verurteilte die Hamburger CDU einen von Linz stammenden Kommentar über die Baader-Meinhof-Gruppe als *kaum verhüllte Sympathie*⁸⁵ für die Terroristen, so dass sich der Kirchenfunkredakteur sowohl kirchlicher als auch politischer Kritik ausgesetzt sah⁸⁶.

Entgegen den kirchlichen Befürchtungen hatten die Umbenennungen jedoch letztlich keinen bevorstehenden Bruch mit den Kirchen angekündigt. Stattdessen waren sie im Gegenteil nur der öffentlich sichtbare Abschluss eines schon länger andauernden Emanzipationsprozesses gewesen. Wenngleich weit weniger offen und konfrontativ geäußert als beim NDR, hatte sich das Selbstbild auch bei den übrigen Rundfunkanstalten längst gewandelt von Organen der kirchlichen Verlautbarung zu Institutionen eines unabhängigen Journalismus⁸⁷.

5. Die kirchlichen Produktionsgesellschaften

Parallel zur zunehmenden Emanzipation der Redaktionen von den Kirchen entwickelte die kirchliche Fernseharbeit jedoch durch die Gründung eigener Produktionsgesellschaften zusätzliche Handlungsmöglichkeiten. Aus Kostengründen vergaben die öffentlich-rechtlichen Landesrundfunkanstalten und vor allem das ZDF ohnehin seit Anfang der 1960er-Jahre viele Aufträge an private Produktionsgesellschaften⁸⁸. Mit Blick auf die be-

81 Vgl. Zur NDR-Stellungnahme in Sachen »Kirchenfunk«, in: Funk-Korrespondenz 20, 1972, Nr. 6, 13–13a, hier: 13 (verfasst vom Beauftragten der katholischen Kirche beim NDR Pater Hinze SJ).

82 LINZ, Konflikte (wie Anm. 80), 2.

83 Vgl. ebd.

84 Vgl. Alexander Christian WIDMANN, Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2013, 349.

85 Zit. n. Fetzen fliegen, in: Der Spiegel 1972, Nr. 25, 12.06.1972, 73–75, hier: 74.

86 LINZ, Konflikte (wie Anm. 80), 1.

87 Vgl. dazu auch: Nicolai HANNIG, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010, 129–149.

88 Das ZDF setzte von Beginn an deutlich stärker auf externe Auftragsproduktionen, deren Vergabe in § 22 des ZDF-Staatsvertrages geregelt war (vgl. Staatsvertrag über die Errichtung der Anstalt

vorstehende Gründung des ZDF waren 1960 auch die kirchlichen Gesellschaften *Tellux* und *Eikon* geschaffen worden. Es handelte sich durchaus nicht um reine Tochterfirmen der beiden Amtskirchen, doch bestand eine deutliche kirchliche Dominanz, da den Unternehmen weitgehend kirchliche und kirchennahe Gesellschafter angehörten.

Zu den Gründern der *Tellux* gehörten ursprünglich etwa die katholischen Bistümer Rottenburg und München, das für die katholische Filmarbeit zuständige *Katholische Filmwerk*, der katholische *Sebaldus-Verlag* in Nürnberg, das *Winfried-Werk* in Augsburg (Vorgänger des späteren Verlages *Weltbild*) sowie der katholische Verleger Georg Fürst von Waldburg zu Zeil und Trauchburg (1928–2015)⁸⁹. Der schwerreiche Unternehmer hatte in den 1950er-Jahren als einflussreicher Geldgeber die Organisation katholisch-rechtskonservativer Kreise in der jungen Bundesrepublik gefördert⁹⁰, bevor er später begann, sich finanziell an den kirchlichen Film- und Fernsehaktivitäten zu beteiligen. Nach der Gründung schlossen sich in den folgenden Jahrzehnten sowohl weitere deutsche Diözesen als auch zusätzliche Gesellschafter der *Tellux* an, sodass die Besitzverhältnisse gelegentlichen Wechseln unterworfen waren. Wenngleich die katholische Kirche nur zu den Mitbesitzern gehörte, nahm sie dennoch eine führende Stellung ein. So befanden sich etwa in den 1980er-Jahren über die Hälfte der Unternehmensanteile in direktem kirchlichen Besitz, während private Gesellschafter zu nicht ganz einem Drittel beteiligt waren und die übrigen Anteile von weiteren kirchennahen Gesellschaftern wie etwa katholischen kirchlichen Werken getragen wurden⁹¹.

Bei der einige Monate nach der *Tellux* ebenfalls 1960 gegründeten evangelischen *Eikon* gab es hingegen keine vergleichbare private Beteiligung. Die Anteile gehörten ausschließlich den Landeskirchen sowie einigen evangelischen Körperschaften und kirchlichen Werken. Ähnlich wie bei den Katholiken spielten allerdings auch hier die kircheneigene Filmarbeit und die evangelische Publizistik eine wichtige Rolle bei der Gründung. So gehörten neben dem evangelischen Fernsehbeauftragten Geisendörfer, der Direktor der evangelischen *Matthias-Film*, Johannes Stuhlmacher (1900–1980), sowie der Vorsitzende des *Evangelischen Presseverbandes für Westfalen und Lippe*, Focko Lüpsen (1898–1977), zu den Initiatoren der neuen Produktionsgesellschaft⁹².

Die kirchlichen Firmen erwarben sich mit der Zeit den Ruf, im Vergleich zu anderen externen Anbietern zwar durchaus nicht günstig zu sein, sich aufgrund ihres ›offiziösen‹ Charakters jedoch bestens für kirchliche Themen zu eignen⁹³. Der *Tellux* standen im Vergleich zur *Eikon* ein größeres Budget und auch mehr Beschäftigte zur Verfügung. Nicht zuletzt aufgrund der heterogenen Zusammensetzung der Gesellschafter hatte man sich von katholischer Seite für ein breiteres Wirkungsfeld entschieden, das – neben den Fernsehaktivitäten für das ZDF sowie zunehmend auch die Sender der ARD – von der Herstellung von Dia-Serien bis hin zur Produktion von Kinofilmen reichte. Einer der Höhepunkte war hierbei etwa der von der *Tellux*-Tochter *Provobis* koproduzierte Spielfilm *Der Aufstand* über den Bürgerkrieg in Nicaragua. Der Film des Regisseurs Peter

des öffentlichen Rechts »Zweites Deutsches Fernsehen«, in: ZDF-Jahrbuch 1962/1964, Mainz 1965, 19–29, hier: 26).

89 Vgl. Friedrich Wilhelm HYMMEN, *Tellux*, in: *Medium* 14, 1984, Nr. 6, 63.

90 Vgl. Axel SCHILDT, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999, 56f. und 71. – Ausführlich zu Aufstieg, Aktivitäten und Niedergang der katholischen ›Abendland‹-Bewegung in den 1950er-Jahren: Ebd., 21–82.

91 Vgl. HYMMEN, *Tellux* (wie Anm. 89), 63.

92 Vgl. Friedrich Wilhelm HYMMEN, *Eikon*, in: *Medium* 14, 1984, Nr. 5, 51.

93 Vgl. Schreiben von Klaus MÜLLER-GRÄFFSHAGEN an Dr. Helmut OELLER vom 14.02.1977, 1–3, hier: 3. HA BR, FS 7612.

Lilienthal (* 1929) nahm 1980 am Wettbewerb der *Internationalen Filmfestspiele von Venedig* teil und wurde im gleichen Jahr mit dem *Bundesfilmpreis* ausgezeichnet⁹⁴. Gemeinsam mit der katholischen Kirchenredaktion des ZDF produzierte die *Tellux* seit Mitte der 1970er-Jahre auch einige Spielfolgen, wobei es nicht zu einer Konzentration auf ein relativ festes, regelmäßiges und langlebiges Fernsehformat kam. Stattdessen wurden verschiedene fiktionale Elemente ausprobiert und unter gemeinsamen Reihentiteln auch Kurzfernsehfilme und Literaturverfilmungen gezeigt⁹⁵.

Gegenüber diesen sehr unterschiedlichen und zum Teil finanziell relativ ambitionierten Projekten konzentrierte sich die evangelische *Eikon* vor allem auf eine enge Zusammenarbeit mit dem ZDF. Nach dem Mainzer Sendestart 1963 produzierte man zunächst Berichte aus dem kirchlichen Leben und kurze Dokumentarsendungen. 1968 gelang es dem evangelischen Fernsehbeauftragten Geisendörfer jedoch, bei ZDF-Programmdirektor Joseph Viehöver (1925–1973) die Produktion einer mehrteiligen gesellschaftskritischen Fernsehserie durch die *Eikon* und die evangelische Kirchenredaktion durchzusetzen⁹⁶. Mit dem Erfolg der 1969 ausgestrahlten Reihe *Familie Mack verändert sich* etablierte sich Ende der 1960er-Jahre das Genre christlicher, gesellschaftskritischer Serien, die mit dem Mittel der Unterhaltung soziale Botschaften zu vermitteln suchten. Trotz einiger Variationen begründete die *Eikon* damit ein bis in die Mitte der 1980er-Jahre erfolgreich angewandtes Formatkonzept. Um verschiedene Randgruppen oder aktuelle soziale Probleme in den Blick zu nehmen, entwickelte man jedes Jahr in Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirchenredaktion des ZDF eine neue sechs- bis sieben-teilige Miniserie über Themen wie Resozialisierung, Obdachlosigkeit, Arbeitslosigkeit, Alkoholerkrankung, kinderreiche Familien, Menschen mit Behinderung oder ausländischer Herkunft sowie jugendliche Gangs. Bei der Darstellung dominierten Unterhaltungsqualität und Gesellschaftskritik. Zwar zeigte sich dabei eine deutlich christliche Prägung, doch war diese nicht zu aufdringlich, sodass den Kirchen eher indifferent gegenüberstehende Zuschauergruppen nicht von vornherein abgeschreckt wurden⁹⁷.

Dieses Vorgehen erscheint bemerkenswert, denn gewöhnlich wurde und wird mit Blick auf die Darstellung von Religion vielfach von einer durch mediale Aufmerksamkeitslogiken geprägten unfreiwilligen ›Unsichtbarkeit‹ und ›Unauffälligkeit‹ gesprochen⁹⁸. Im Gegensatz dazu lässt sich die Strategie der neuen Serien als bewusste ›Sichtbarkeit durch Unsichtbarkeit‹ beschreiben. Die kirchliche Zurückhaltung erhöhte die Aufmerksamkeit für die thematisierten sozialen Probleme, während im Hintergrund der örtliche Gemeindepfarrer sowie christliche Rituale wie Kirchgang und Konfirmation als selbstverständlicher Teil des familiären und gesellschaftlichen Lebens der Bundesrepublik erschienen. Die Strategie führte zu einem hohen Publikumserfolg und die Serien schnitten sowohl bei den Quoten als auch bei der qualitativen Bewertung durch

94 Vgl. Peter LILIENTHAL, *Der Aufstand*, Independent Film u.a., Deutschland/Costa Rica 1980. Die damalige Kritik bemängelte allerdings die wenig differenzierte Darstellung (vgl. u.a.: Michael SCHWARZE, Ruf nach dem anderen Christus. Filmfestspiele Venedig. Glauber Rocha und Peter Lilienthal zeigen Lateinamerika, in: FAZ, 04.09.1980; Gaston SALVATORE, Das Heldenlied des Sandinismus, in: Der Spiegel 1980, Nr. 41, 06.10.1980, 233–238).

95 Vgl. FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 299.

96 Vgl. HYMMEN, Eikon (wie Anm. 92), 51.

97 Vgl. dazu ausführlich: FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 295–359.

98 Vgl. Bernd TROCHOLEPCZY, Von der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Religion in den Medien, in: Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, hrsg. v. Markus WITTE, Würzburg 2003, 411–416.

befragte Zuschauerinnen und Zuschauer sehr viel besser ab als das traditionelle kirchliche Programm⁹⁹.

Gemäß der verfolgten Logik wurde im Abspann der Serien zwar auf die Herstellung durch die Produktionsgesellschaft *Eikon* hingewiesen, aber weder deren kirchlicher Hintergrund noch die Beteiligung der evangelischen Kirchenredaktion erwähnt. Zu einer bemerkenswerten Ausnahme kam es wegen massiver Kritik an der 1972 ausgestrahlten Reihe *Tribunal 82*, deren Grundidee *Eikon*-Chefredakteur Heiner Michel (1932–2006) mit den Worten beschrieb:

*In einem Gerichtsverfahren, ähnlich dem Nürnberger Tribunal und bekannten Fernsehprozessen, werden nach einer weltweiten Katastrophe in naher Zukunft die Fehler und Versäumnisse der Entwicklungspolitik unserer Zeit verhandelt*¹⁰⁰.

Wenig differenziert wurden neben Politik und Kirchen vor allem die westlichen Konzerne als Nutznießer und Verursacher der Ausbeutung der unterentwickelten Staaten verantwortlich gemacht und zugleich bewaffnete linke Widerstandsbewegungen in Südamerika recht wohlwollend betrachtet. Dies führte zu harscher Kritik aus konservativen Kreisen und der Forderung, die Sendereihe vorzeitig abzusetzen. Demgegenüber verwies der evangelische Fernsehbeauftragte Geisendorfer auf die kirchliche Verantwortung und intervenierte gegenüber dem ZDF-Intendanten Karl Holzamer (1906–2007) entschieden gegen jede Kürzung oder Absetzung. Daraufhin beschloss Holzamer, die beiden bislang noch nicht gezeigten Episoden der Reihe wie geplant zu zeigen, ließ bei der Ausstrahlung allerdings eine Einblendung voranstellen, in der ausdrücklich auf die Verantwortung der evangelischen Kirche für die Produktion hingewiesen wurde¹⁰¹. Auf diese Weise wird deutlich, dass die kirchliche Fernseharbeit nicht nur die Möglichkeit besaß, religiöse Formate im Sinne der Kirchen zu produzieren, sondern durch ihre größere Unabhängigkeit auch als Schutz für politisch unbequeme gesellschaftskritische Inhalte fungieren konnte.

6. Fazit

Das Verhältnis der Kirchen gegenüber dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk konnte an dieser Stelle nur knapp dargestellt und anhand einzelner Beispielfälle angerissen werden, wobei sich der ambivalente und mitunter auch widersprüchliche Charakter der kirchlichen Rundfunkarbeit zeigte. So lässt sich die Rolle der Kirchen nicht nur auf die Vorstellung eines bloßen »Wächteramtes« reduzieren. Die kirchlichen Rundfunkräte und Beauftragten konnten Personal- und Programmentscheidungen in den Sendeanstalten durchaus mitprägen. Ihr Einfluss wurde dabei offiziell mit den zumeist aus den ersten Nachkriegsjahrzehnten stammenden Rundfunkgesetzen und Regelungen begründet, basierte jedoch, aufgrund deren allgemeiner Formulierungen, in der Praxis vor allem auf traditionell gewährten Privilegien, Gewohnheitsrechten und gegenseitigem Wohlwollen. Größere Konflikte und vor allem deren öffentliche Eskalation waren nicht die Regel, sondern erfolgten vielfach wenn nach Personalwechseln in den Rund-

⁹⁹ Vgl. FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 345–349.

¹⁰⁰ Heiner MICHEL, Die Dritte Welt auf unseren Mattscheiben, in: Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit 8, 1972, 3–7, hier: 3.

¹⁰¹ Vgl. Heiner MICHEL, Kleinen [sic] Geschichte des »Tribunal 82«, in: Alex STUDTHOFF, Fernsehen in Deutschland. Programm ohne Zukunft, Berlin 1982, 174–176, hier: 175; FUNKE, Bilder (wie Anm. 48), 352–355.

funkanstalten oder bei den kirchlichen Vertretern bisherige informelle Regelungen neu ausgehandelt wurden.

Zugleich kam es selbst bei den für kirchliche und religiöse Themen zuständigen Redaktionen, trotz der engen Zusammenarbeit mit den kirchlichen Beauftragten, spätestens seit den 1970er-Jahren zu einer gewissen Emanzipation von den Kirchen. Ein grundsätzlich wohlwollendes Verhältnis und der Wille zu einer möglichst einträglichen Kooperation blieben zwar bestehen, doch festigte sich zugleich das Selbstbild eines weitgehend unabhängigen Journalismus. Ab 1960 traten zudem die kirchlichen Produktionsgesellschaften *Tellux* und *Eikon* als weitere Akteure der kirchlichen Fernseharbeit auf. Im Auftrag der Rundfunkanstalten und in enger Kooperation mit den Redaktionen sowie den kirchlichen Beauftragten stellten sie Dokumentationen, Fernsehfilme und fiktionale Serien her. Dadurch erweiterten sie nicht nur das bislang von klassischen Verkündigungssendungen wie den Fernsehgottesdiensten geprägte Bild religiöser Programme, sondern erreichten auch ein breiteres Publikum. Die kirchliche Verantwortung ermöglichte dabei Einfluss auf die Inhalte vergleichsweise populärer Formate, eröffnete und verteidigte aber auch Freiräume für Gesellschaftskritik.



REINHOLD ZWICK

Hundert Jahre deutsche Jesusfilme

Unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der jüdischen Gegner Jesu

Der erste Held des narrativen Films war Jesus von Nazareth, und er ist bis heute auch die mit Abstand am häufigsten bearbeitete Figur der Filmgeschichte¹. Die »Passionsfilme« stehen überhaupt am Anfang des Erzählkinos und wurden auf internationaler Ebene zum ersten Erfolgsgenre der »7. Kunst«. Ungeachtet seiner Popularität ist der Jesusfilm ein besonders schwieriges, ja heikles Genre, bei dem etliche Fallstricke lauern und bei dem schon viele große Regisseure gescheitert sind. Wie etwa soll man im Filmmedium mit dem Mysterium der Auferstehung umgehen? Wie mit den Wundern? Wie inszeniert man einen Protagonisten, der nicht nur als »wahrer Mensch«, sondern den Gläubigen auch als »wahrer Gott« gilt? Welcher Zugang ist erfolgversprechender: Eine Historisierung? Eine Aktualisierung? Oder eine Transfiguration? – Ein besonderes Problem ist auch die Darstellung der Juden, vorab der Gegner Jesu im Hohen Rat. Hier droht, dass ein Film anti-jüdischen oder gar antisemitischen Stereotypen zuarbeitet und er die ebenso alte wie verhängnisvolle Stigmatisierung »der« Juden als der Gottesmörder reaktiviert. Oder gelingt ihm eine differenzierte Darstellung der Frage nach der Schuld am Tode Jesu, die gerade auch die (Mit)Verantwortung der römischen Besatzungsmacht deutlich macht? Nachdem im Schatten der Shoah die Darstellung der Juden gerade für Jesusfilme deutscher Provenienz von erheblicher Brisanz ist, wird auf ihr nachfolgend ein besonderes Augenmerk liegen, sofern sie im jeweiligen Film eine Rolle spielt und nicht durch Aktualisierungen oder andere Brechungen, etwa eine Konzentration auf das Motiv der Wiederkunft Christi, umgangen wird. Mit diesem Akzent soll auch dem großen Jubiläum »1700 Jahre Juden in Deutschland«, das 2021 begangen wird, Rechnung getragen werden, zumal das Jahresthema, das der »Deutsche Koordinierungsrat« der »Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit« für 2021 ausgegeben hat, gerade auch für die Filmkunst von besonderer Relevanz ist: »... zu Eurem Gedächtnis: Visual History«².

Um die Wandlungen in der Judendarstellung vor und nach dem Holocaust kenntlich zu machen, muss die nachfolgende Darstellung bereits mit der Stummfilmzeit einsetzen. Da die Zahl der deutschen Jesusfilme verglichen mit anderen Ländern (v. a. den USA und Italien) sehr überschaubar ist, kann die Entwicklung von den Anfängen bis in die Gegenwart auch im Format des vorliegenden Beitrags nachgezeichnet werden. Neben der Aufmerksamkeit für die Judendarstellung sollen im Folgenden auch andere übergreifende

1 Für einen breit gefächerten Überblick vgl. Peter MALONE, *Screen Jesus. Portrayals of Christ in Television and Film*, Lanham/Toronto/Plymouth, UK 2012.

2 Vgl. <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/node/10955> (Stand: 28.04.2021).

Tendenzen transparent werden. Zu diesen gehört seit der Stummfilmzeit und bis heute eine merkbliche *Distanz zu historisierenden Inszenierungen*, wie diese ansonsten so beliebt sind. Die deutschen Jesusfilme sind demgegenüber durch ein hohes Maß an Stilisierungen und Verfremdungen unterschiedlichster Art charakterisiert, einschließlich satirischer bis religionskritischer Brechungen. Natürlich können dennoch nicht alle Filme dieselbe Aufmerksamkeit erhalten. Die für den Schwerpunkt ›Darstellung der jüdischen Gegner Jesu‹ relevanten Produktionen werden eingehender vorgestellt und kritisch gewürdigt, die anderen nur im Aufriss. Berücksichtigt werden nur die sog. »abendfüllenden« Spielfilme mit Jesus in der oder einer der Hauptrolle(n), wogegen die einschlägigen Kurzfilme weithin ausgeblendet bleiben müssen. Zwecks Profilierung der Entwicklungen im Laufe der 100 Jahre des deutschen Jesusfilms erfolgt die Darstellung in chronologischer Folge und wird von einer systematisierenden Anordnung der Filme (z. B. nach Sub-Genres) abgesehen.

1. Die Stummfilmzeit

Maßgeblichen Einfluss auf die Anfänge des Genres des Jesusfilms übte die weitaus ältere Tradition der Passionsspiele aus, allen voran die 1634 begründete und bereits im 19. Jahrhundert weltberühmte Oberammergauer Passion³. Sie war gerade auch in den Vereinigten Staaten populär geworden: durch religiöse Abende mit Oberammergauer Lichtbildern, welche mit ihren wechselnden ›Einstellungsgrößen‹ und in ihrer Bildinszenierung bereits protofilmisch anmuten⁴. Doch als die frühen Filmproduktions-Gesellschaften schon kurz nach der Erfindung des neuen Mediums in Oberammergau vorstellig wurden und die Gemeinde bedrängten, einer Verfilmung ihres Spiels zuzustimmen, wurden sie beharrlich abgewiesen – und so blieb es bis heute. Also verlegten sich manche Produzenten aufs Fälschen. Der bekannteste und früheste Oberammergau-Fake war die schon 1898 erschienene amerikanische Produktion »Passion Play of Oberammergau« (1898) von Richard G. Hollaman. Der Schwindel flog zwar gleich am Premierenabend auf, aber das tat dem Aufblühen des Jesus-Genres keinen Abbruch.

1.1 »Der Galiläer« (1921) von Dimitri Buchowetzki

Obgleich gerade die deutschsprachige Passionsspieltradition (neben Oberammergau vor allem das böhmische Hörtitz⁵) einen überaus prominenten Platz an der Wiege des Jesusfilms hatte, dauerte es von den ersten öffentlichen Kinovorstellungen im Winter 1895⁶ und vom ersten Jesusfilm, der nur eineinhalb Jahre später, im Sommer 1897,

3 Vgl. Von Oberammergau nach Hollywood. Wege der Darstellung Jesu im Film, hrsg. v. Reinhold Zwick u. Otto Huber, Köln 1999.

4 Vgl. die Bildbeispiele ebd., 178–190.

5 Vgl. Charles Musser, Leidenschaften und das Spiel vom Leiden, in: Zwick/Huber (Hg.), Von Oberammergau nach Hollywood (wie Anm. 3), 29–79, hier: 49–55.

6 Anders als weithin angenommen, waren die Gebrüder Auguste (1862–1954) und Louis Lumière (1864–1948), die am 28.12.1895 in Paris ihre erste öffentliche Filmvorführung veranstaltet hatten, damit nicht die ersten. Diese Ehre gebührt den Brüdern Max (1863–1939) und Emil Skladanowsky (1866–1945), die bereits am 1.11.1895 im Berliner »Wintergarten«-Variété erste Kurzfilme zeigten (vgl.: https://www.deutschlandfunk.de/vor-125-jahren-in-berlin-als-die-brueder-skladanowsky-die.871.de.html?dram:article_id=486714 (Stand: 28.04.2021)). – Ihnen widmete sich Wim Wenders (* 1945) 1995 in seinem biographischen Spielfilm »Die Brüder Skladanowsky«.

entstanden ist⁷, ein Vierteljahrhundert, bis der erste deutsche Jesusfilm veröffentlicht wurde: »Der Galiläer« von Dimitri Buchowetzki (1885–1932)⁸. Dabei handelt es sich um eine Filmbearbeitung eines kurzlebigen Passionsspiels in Freiburg im Breisgau, das sich – wie könnte es anders sein – wieder fälschlich auf den Oberammergauer Text als Spielvorlage berief und in Amerika unter dem Label »Oberammergau« zu vermarkten gesucht wurde. Dem schob allerdings die bayerische Gemeinde mit juristischen Schritten einen Riegel vor. Die Initiatoren der Freiburger Passion waren die Gebrüder Adolf und Georg Faßnacht, die jahrelang mit einer Wanderbühne die Passion Jesu vorgestellt hatten und in Freiburg einen festen Spielort zu etablieren suchten. In der Hoffnung auf zahlreiche Besucher und eine Belebung des nach dem 1. Weltkrieg darniederliegenden Fremdenverkehrs unterstützte die Stadt Freiburg das Unternehmen. Am Stadtrand wurde eine gigantische Freilichtbühne von 200 Metern Breite und 100 Metern Tiefe und mit etwa 3000 Zuschauerplätzen errichtet, die als die größte der Welt beworben wurde. Allein schon die Größe der Anlage wurde aber dem Spiel zum Verhängnis: Die Bühne war zu weit weg, was den Zuschauern erhebliche optische und akustische Probleme bereitete. Und da es keine Überdachung gab, waren sie auch dem Wetter schutzlos ausgesetzt, vor allem der kräftigen oberrheinischen Sonne. Zu diesen Widrigkeiten kamen noch die Getränke- und Imbissbuden mit Alkohollizenz im Eingangsbereich, an denen viele Besucher Anstoß nahmen. Und schließlich kamen auch noch Gerüchte über sexuelle Belästigungen in der Garderobe in Umlauf. Alles zusammen führte zum raschen Kollaps des Spiels nach nur einer Saison. Gleichwohl überlebten die Spiele in Gestalt ihrer Filmbearbeitung durch den Exilrussen Dimitri Buchowetzki, der seinerzeit einen ausgezeichneten Ruf als Regisseur genoss und fast in einem Atemzug mit Ernst Lubitsch (1892–1947) genannt wurde. Buchowetzki ergänzte die Riege der Passionsdarsteller um einige professionelle Filmschauspieler und drehte nicht nur in den Bauten der Freilichtbühne, sondern auch in der näheren Umgebung Freiburgs – alles unter freiem Himmel. Vermutlich war die Verfilmung bei der Etablierung des Passionsspiels und der Einrichtung der Bühne vorgesehen, denn letztere war von Anfang an auf die Lichtanforderungen der Kameras hin konzipiert worden.

Die Filmszenierung weist etliche ansprechende Szenen auf, vor allem jene in der freien Natur. Weithin wurde eine dezidiert *filmische* Umsetzung mit wechselnden Kamerapositionen und -perspektiven angestrebt. Nur ganz selten, etwa bei der Abendmahl-Szene, findet sich die für die ersten Filmpassionen typische Frontalität und Statik eines von einer Position im Zuschauerraum abgefilmten Bühnenstücks. In Kostümen und im Setting bewegt sich »Der Galiläer« durchaus im Modus der Historisierung. Diese wird aber zumindest in zweierlei Hinsicht von markanten *Sti-*

7 Der heute verschollene, in Paris gedrehte Film trug den Titel »La Passion du Christ«, produziert und unter der Regie von »Léar« (Pseudonym für Albert Kirchner [1840–1902]). Zu diesem Film vgl. Carlos FERNANDEZ CUENCA, *Cine religioso. Filmografía crítica*, Valladolid 1960, 45. – Ferner: David J. SHEPHERD, Introduction, in: *The Silents of Jesus in the Cinema (1897–1927)*, (Routledge Studies in Religion and Film, 5), hrsg. v. David J. SHEPHERD, New York/London 2016, 1–14, hier: 3f. – Zu Léar/Kirchner vgl. Richard ABEL, *Encyclopedia of Early Cinema*, London 2005, 518.

8 Eingehend zu diesem Film: Reinhold ZWICK, Oberammergau in Freiburg für Amerika. Dimitri Buchowetzki's DER GALILÄER (1921), in: ZWICK/HUBER (Hrsg.), *Von Oberammergau nach Hollywood* (wie Anm. 3), 135–175 (dort auch alle Belege zu den folgenden Ausführungen). – Ferner: Reinhold ZWICK, »Der Galiläer« (Express-Film, 1921) and »I.N.R.I.« (Neumann-Film, 1923): *The Silence of Jesus in the German Cinema*, in: SHEPHERD (Hrsg.), *The Silents of Jesus* (wie Anm. 7), 211–235.

lisierungen überwölbt⁹. Die eine betrifft die Zeichnung der Hauptfigur. Diese wird von dem Willen regiert, den Christus, den Gottessohn, auf der Leinwand sichtbar zu machen. Dazu wird die Jesusfigur in ihren Bewegungen und Gesten unnatürlich verlangsamt, was Würde und ein ›Nicht-von-dieser-Welt-Sein‹ ausstrahlen soll, tatsächlich aber nur extrem maniert wirkt.

Die andere Stilisierung betrifft die *Inszenierung der Gegner Jesu*. Diese finden sich ausschließlich in der gegen Jesus geschlossenen Phalanx des Hohen Rats, wogegen die Römer keinerlei Interesse an Jesus zeigen. Seine Verurteilung zum Tode ist allein dem Betreiben der jüdischen Autoritäten und ihrem Druck auf Pilatus geschuldet. Mit Blick auf die Darstellung des Hohen Rats bedeutet ›Stilisierung‹ eine krasse Verzerrung der Akteure im Geiste antijüdischer, ja antisemitischer Klischees. Die Hohenpriester erhalten fratzenhafte, hakennasige Gesichter, schiefe Zähne, unordentliches Haar und hörnerartig auslaufende Hauben, die wohl ihre Verbundenheit mit dem Teufel signalisieren sollen.



Abb. 1: Bildnachweis: Katholisches Filmwerk (Frankfurt a. M.)

Und sie agieren so perfide und verschlagen, wie es ihnen die unheilvolle Tradition der antijüdischen Hetze zuschreibt. Diese Verzeichnung ist sicher auch ein Erbe der Passionsspiel-Tradition, und wenn man Buchowetzki's Judendarstellung sieht, begreift man, weshalb jüdische Gemeinden einstmals Passionsspiele in ihren Städten fürchteten, weil sie immer wieder zu pogromartigen Übergriffen gegen die vermeintlichen ›Gottesmörder‹ anspornten. Der ungenierte Antijudaismus von »Der Galiläer« steht natürlich noch nicht unter dem Eindruck der Shoah und war seinerzeit auch keineswegs ein spezifisch deutsches, sondern ein geradezu ubiquitäres Phänomen. Aber es war damals nur wenige Jahre her, dass zahllose jüdische Mitbürger in den Schützengräben des 1. Weltkriegs ihr Leben gelassen hatten. Wer sich eingedenk dessen eine differenziertere, von visuellen und narrativen Denunzierungen befreite Darstellung erhofft hatte, sah sich enttäuscht. Selbiges gilt

⁹ Für eine detaillierte Szenenübersicht des Films vgl. ZWICK, Oberammergau in Freiburg (wie Anm. 8), 160.

auch für die Filmkritiken zu Buchowetzkis Film. »Der Galiläer« stieß zwar auf viel Gegenwind und vielfältige, meist filmkünstlerische Einwände, aber mir ist keine Kritik bekannt, die an der Darstellung des Hohen Rats, der ja ein herausragender Repräsentant des Judentums schlechthin ist, Anstoß genommen hätte. Der Caritas-Verband in Freiburg, den die Filmproduzenten um ideelle Unterstützung bei der Vermarktung des Films gebeten hatten, verweigerte sich dieser, obwohl er das Passionsprojekt anfangs befürwortet hatte. Der Grund dafür war allerdings nicht die eklatant anti-jüdische Tendenz des Films, sondern die aufgrund der zuvor genannten Umstände schlechte öffentliche Meinung von dem Unternehmen, die vom Bühnenstück auch auf dessen Verfilmung übersprang. Auch der Versuch, den Film groß in den Vereinigten Staaten herauszubringen, scheiterte nicht an der Darstellung der jüdischen Gegner Jesu, sondern an der Enthüllung der nur vorgepiegelten Oberammergauer Herkunft. Für die Auswertung im Ausland hatte man nämlich dem »Galiläer« einen Dokumentarfilm über Oberammergau vorgeschaltet, um das Publikum auf den angeblichen Ursprungsort einzustimmen. Als diese Täuschung durch die energisch betriebenen Unterlassungsklagen seitens Oberammergaus publik wurde, geriet auch der eigentliche Jesusfilm in Misskredit.

1.2 »I.N.R.I.« (1923) von Robert Wiene

Nur zwei Jahre nach »Der Galiläer« wurde in Deutschland ein zweiter Anlauf unternommen, mit einem Jesusfilm aus eigener Produktion den Weltmarkt zu erobern¹⁰. Für die Regie zeichnete der durch »Das Kabinett des Dr. Caligari« (1919) berühmt gewordene Robert Wiene (1873–1938) verantwortlich¹¹. Die Hauptrollen wurden mit großen Stars des deutschen Stummfilms besetzt: mit Henny Porten (1890–1960) als Mutter Jesu, Werner Krauss (1884–1959) als Pilatus, Asta Nielsen (1881–1972) als Maria Magdalena, und mit dem seinerzeit überaus erfolgreichen ukrainisch-stämmigen Grigori Chmara (1878–1980)¹² als Jesus. Als werbewirksam war dabei wohl auch gedacht, dass Asta Nielsen, die berühmt-berüchtigte »femme fatale« des deutschen Stummfilms, zu dieser Zeit mit Chmara liiert war und ihre Beziehung die Regenbogen-Gazetten mit immer neuen Aufregern versorgte. »I.N.R.I.« erhielt den Untertitel »Ein Film der Menschlichkeit«, in dem sich die Intention des Produzenten Hans Neumann (1886–1962), der das Unternehmen mit großem Engagement verfolgte, verdichtete. Neumann wollte mit diesem Jesusfilm dazu beitragen, dass Deutschland nach dem 1. Weltkrieg wieder in der Weltöffentlichkeit an moralischer Reputation gewinnt.

10 Ausführlich zu diesem Film: Reinhold ZWICK, »Un film d'humanité«. La figure du Christ dans *I.N.R.I.* (1923) de Robert Wiene, in: *Jésus en représentations. De la Belle Époque à la postmodernité*. Sous la direction d'Alain BOILLAT, Jean KAEMPFFER et Philippe KAENEL, hrsg. v. Nathalie DIETSCHY, Gollion (CH) 2011, 221–246; Reinhold ZWICK, »Der Galiläer« and »I.N.R.I.« (wie Anm. 8), 218–227.230–232.

11 Unterschiedlich lange Fragmente des Films (immer mit tschechischen Zwischentiteln) finden sich auf »Youtube«, darunter auch eine spanisch untertitelte Version. – Hier verwendet wurde eine Arbeitskopie des »Bundesarchiv/Filmarchiv« in Berlin.

12 Grigori Chmara (1893–1970) hatte kurz vor »I.N.R.I.« in der Titelrolle der Dostojewski-Verfilmung »Raskolnikow« (DE 1922/23), ebenfalls unter der Regie von Robert Wiene, reüssiert. Der Kritiker des »Film-Kurier« (Nr. 243, 29.10.1923) attestierte dem Film, trotz mancher kritischer Anmerkungen zum Verfilmungskonzept: »Von diesem Film geht eine bannende Kraft aus, denn die Beseeltheit dieser Darsteller schafft die Atmosphäre, die besondere Dostojewski-Welt, der jeder für immer verfallen ist, der einmal ihren Hauch verspürt.« (Zit. n.: www.filmportal.de/node/32921/material/634394 [Stand: 28.04.2021]).

In der Weihnachtsnummer der »Filmwoche«¹³ aus dem Jahr 1923 meinte der Neumann gewogene Kritiker Paul Ickes (1889–1967): »Die Menschheit steht in innerer Zerrissenheit vor Golgotha und weiß nicht, woran sie sich halten, in welcher Vorstellung sie sich zusammenfinden soll.« Die Antwort des Evangeliums sei eindeutig: »Nicht durch Gewalttat und rohe Kraft errang Jesus den Sieg über seine Widersacher, sondern durch das still-demütige Selbstopfer. Die Umwälzung überfiel die Menschheit nicht mit der Schärfe des Schwertes, sondern mit der Sanftheit der inneren Überzeugung.« Im selben Beitrag ergänzte Hans Neumann zur Intention des Projekts:

»Wir brauchen eine neue Aktion, um die Menschen, die sich durch Kriege, Revolutionen, Gewalttaten und politische Aufwiegelungen verirrt haben, zur wahren Moral der Lehre zurückzuführen; denn nicht die Verhetzung, nicht der Kampf aufs Messer, der Zwist unter den Nationen, die Rivalität der Völker können zum guten Ende führen, – dorthin gelangen wir allein durch die Besinnung auf das Opfer, das jeder einzelne zu bringen hat! Dazu jedoch ist erforderlich, daß wir das Leben Jesu allen Beiwerkes entkleiden, daß wir das Leben und Leiden des Heilandes so sehen, wie unsere Augen heute die Existenz eines hervorragenden Menschen, einer leuchtenden Gestalt zu sehen gewohnt sind. Ein solcher Film soll kein religiöser sein, er hat nur die Aufgabe, an die unzerstörbare Heilsbotschaft und ihren moralischen Inhalt zu erinnern und damit überall zur Einkehr zu mahnen. [...] Wir sind ein im Kriege unterlegenes Volk, ein großer Teil des Auslandes wirft uns Barbarei und Unverträglichkeit vor, wir sind verleumdet! Da hoffe ich, daß der Film »I.N.R.I.« der Welt die Augen darüber öffnet, daß wir den wahren Sinn christlicher Menschlichkeit erfaßt haben: die Unversöhnlichkeit muß aus den Nationen verschwinden, wir haben gemeinsame Menschheitsziele vor uns, wir alle! [...] Am ersten Weihnachtsfeiertag soll er, das ist mein Wunsch, in allen größeren Städten der Welt zur selben Zeit abgerollt werden, in New York und Buenos Aires ebenso wie in Berlin und London, und zu dieser einen selben Stunde soll er einen Appell an das menschliche Fühlen richten: seid menschlich vor allem! Übt nicht Gewalt, weil ihr die Mittel zur Gewalt zur Hand habt, sondern besinnt euch auf das hohe Gebot des Opfers, denn nur durch das Opfer werden wir geläutert und kommen zu dem, was uns vor dem unverständigen Tier auszeichnet: zur Würde!«

Im Gegensatz zu Buchowetzki's Open Air-Inszenierung war »I.N.R.I.« eine reine Studioproduktion, gedreht in einer umfunktionierten riesigen Luftschiffhalle in Staaken bei Berlin. Nicht nur die Studio-Atmosphäre, sondern auch die Bauten, die Kostüme, die stark geschminkten Gesichter und die Darstellerführung verliehen dem Unternehmen eine ausgesprochen theatralische Aura. Diese entsprach ganz offensichtlich der Grundintention Robert Wienes, und sie regierte auch seine ebenfalls 1923, nur zwei Monate vor »I.N.R.I.« uraufgeführte Dostojewski-Bearbeitung »Raskolnikow«. In der Handlung seines Jesusfilms, die den Bogen von der Krippe bis zur Auferstehung spannt¹⁴, zeigen sich innerhalb des artifiziellen Gesamtduktus nochmals zwei Felder, in denen diese grundlegende Stilisierung nochmals zusätzlich intensiviert wird: Wie schon bei Buchowetzki sind dies die Zeichnung Jesu Christi und die seiner Gegner. Anders als sein Vorgänger, der alles auf eine königliche Aura der Christusfigur im Geist der romanischen Kunst abgestellt hatte, bricht Wiene in der Passionshandlung mit der zuvor recht konventionel-

13 Im Archiv des. Vf.s.

14 Für eine detaillierte Szenen-Übersicht vgl. ZWICK, »Der Galiläer« and »I.N.R.I.« (wie Anm. 8), 230–232.

len Darstellung im Nazarener-Stil und inszeniert mit maximal expressivem Gestus eine Art ›gotischen‹ Christus: eine Leidensgestalt mit derart vom Schmerz verzerrtem Antlitz, dass dessen Züge bisweilen ins Wahnsinnige spielen.

Wie in »Der Galiläer« sind es auch in »I.N.R.I.« einzig die Juden unter Führung des Hohen Rats, die voller Ingrimm, ja Hass die Verhaftung und den Tod Jesu betreiben. Bei der Darstellung der Hohenpriester begegnet erneut das ganze Ensemble antijüdischer Stereotypen, sowohl physiognomisch wie in ihrem Agieren. Dies wird auch dadurch akzentuiert, dass die Anhänger Jesu nach Manier der alten Deutschen Meister (wie z. B. Albrecht Dürer [1471–1528] oder Lucas Cranach der Jüngere [1515–1586]) ins Bild gesetzt und dadurch visuell aus dem Judentum herausgenommen werden. Besonders erschreckend ist eine in dieser Form nicht biblisch belegte Szene, in der Jesus nach seiner Verurteilung auf einem öffentlichen Platz sitzt und von einer aufgewühlten, wütenden jüdischen Volksmenge verspottet, bespuckt und mit Ruten geschlagen wird.



Abb. 2: Bildnachweis: Bundesarchiv/Filmarchiv (Berlin)

Einige Frauen aus dem Mob hatten auch die Dornenkrone geflochten, die dann die römischen Soldaten Jesus aufs Haupt drücken. Überraschenderweise gebieten die Römer dem wüsten Treiben keinen Einhalt, obwohl sie am Tod Jesu kein eigenes Interesse gezeigt hatten. Pilatus nimmt beim Prozess zunächst sogar Partei für Jesus, kapituliert dann aber vor dem Anbränden der vom Hohenpriester angestachelten Menge, die Jesu Kreuzigung fordert. Dass auch für Wien allein die Juden die Hinrichtung Jesu zu verantworten haben, unterstreicht auch die in ihrer ›Choreographie‹ sehr stilisierte Golgotha-Szene: Eine große Abteilung festlich gerüsteter römischer Soldaten hat sich in sauberer Aufstellung – im Kontrast zum ›jüdischen Gewimmel‹ – zu einem Ehrensparier formiert, näherhin zu einer Art Trapez, in dessen oberer, schmalerer Horizontale die drei Kreuze stehen. Als Jesus stirbt, senken die Römer respektvoll ihre Lanzen¹⁵, während gleichzeitig im Tempel der ›Thron‹ des Hohenpriesters und ein großes Relief des Davidsterns zerbrechen.

15 Die Youtube-Fassungen des Films brechen alle schon vor dieser Szene ab.



Abb. 3: Bildnachweis: Bundesarchiv/Filmarchiv (Berlin)

Die markanten Antijudaismen finden Eingang in einen Film, der ein »Film der Menschlichkeit« sein will, der die moralische Reputation Deutschlands aufbessern und ein Plädoyer für Gewaltlosigkeit, Nächsten- und Feindesliebe sein soll! Die denunzierende Darstellung der Juden hielt man hier offensichtlich nicht für dem abträglich.

Trotz des guten Namens von Robert Wiene und trotz der Starbesetzung, des Aufwands bei den Dreharbeiten und des erkennbaren Kunstwillens blieb »I.N.R.I.« der große internationale Erfolg, von dem der Produzent Hans Neumann geträumt hatte, versagt. Zwar lief er tatsächlich, wie erhofft, zu Weihnachten 1923 in einigen Hauptstädten Europas und des amerikanischen Kontinents, aber er fiel bei Kritik und Publikum durch und verschwand bald in der Versenkung bzw. in den Archiven. Der Film ist nur in Fragmenten erhalten¹⁶. Das mit 60 Minuten Spieldauer umfangreichste Material befindet sich im Bundesarchiv/Filmarchiv in Berlin. Würde es mit dem ebenfalls umfangreichen Fragment im Besitz der »Cineteca del Friuli« in Gemona (Italien) kombiniert, dem anderes fehlt, das aber just fast alle der im Berliner Exemplar fehlenden Teile enthält, könnte der Film nahezu vollständig rekonstruiert werden. Das wäre filmhistorisch, kulturgeschichtlich und auch mit Blick auf die Geschichte des Antijudaismus eminent bedeutsam. Dazu müssten freilich erst die für eine Restaurierung erforderlichen finanziellen Mittel bereitgestellt werden.

2. »Pilatus und andere« (1972) von Andrzej Wajda

Nach den Stummfilmen von Buchowetzki und Wiene dauerte es ein halbes Jahrhundert (!), bis wieder in einer deutschen Filmproduktion Jesus in der Hauptrolle zu sehen war, allerdings nicht im Kino, sondern nur im Fernsehen: in der ZDF-Produktion »Pilatus und

¹⁶ Näheres zu den Archivkopien: ZWICK, »Der Galiläer« and »I.N.R.I.« (wie Anm. 8), 230, 232.

Andere. Ein Film für Karfreitag«, gedreht an (west)deutschen Schauplätzen unter der Regie des großen polnischen Filmkünstlers Andrzej Wajda (1926–2016). Über die Gründe der großen Lücke zwischen 1923 und 1972 kann nur spekuliert werden. Vielleicht ließ der Misserfolg der beiden Jesus-Stummfilme deutscher Provenienz das Risiko eines neuen Anlaufs scheuen? Vielleicht überließ man das schwierige Bibel-Genre, das gleichwohl in den 1950er-Jahren in höchster Blüte stand und ein Kassenmagnet sondergleichen war, lieber amerikanischen oder italienischen Studios? Vielleicht wollte man in den Jahren nach der Nazidiktatur, in der Jesusfilme ohnehin undenkbar waren, und nach der Shoah die Evangelien erzählung meiden, um der jetzt historisch enorm aufgeladenen Frage nach der Inszenierung der Juden auszuweichen? Vielleicht passte ein Bibelfilm aber auch einfach nicht in die in großen Umbrüchen befindliche deutsche Kulturlandschaft der sog. »langen Sechziger Jahre«? Eine plane historisierende Inszenierung wäre damals in Deutschland sicher erheblichen Reserven begegnet, wo nicht bespöttelt worden. Und einen Regisseur wie Pier Paolo Pasolini (1922–1975), dem mit »Das erste Evangelium – Matthäus« (1964) ein gleichzeitig »sozialistischer« und »katholischer« Film gelang, gab es in Deutschland nicht. Jedenfalls wagte sich lange Zeit niemand an das schwierige Sujet. Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund kommt es jedenfalls nicht überraschend, als alle deutschen Jesusfilme nach dem 2. Weltkrieg andere Wege zu beschreiten suchten als die bisweilen zu Unrecht als »Bibelschinken« abgestempelten amerikanischen und (in Europa zuvorderst) italienischen Produktionen.

»Pilatus und andere«, die erste in der Bundesrepublik Deutschland entstandene Film-erzählung über Jesus, überträgt dessen Passion in die Gegenwart, also in das Deutschland der frühen 1970er-Jahre. Neben dem vom ZDF, der für die Produktion verantwortlichen Fernsehanstalt, eingeladenen polnischen Regisseur Andrzej Wajda wirken auch in einigen Hauptrollen polnische Darsteller¹⁷ mit. Obgleich ausschließlich vom ZDF produziert, ist der Film so zugleich ein bemerkenswertes Dokument deutsch-polnischer Kooperation aus der Frühzeit der Aussöhnung zwischen Polen und Deutschland, die mit dem berühmten Kniefall von Willy Brandt (1913–1992) in der Warschauer Ghetto-Gedenkstätte am 7.12.1970 symbolisch ihren Anfang genommen hatte.

Wajdas Film ist eine sehr freie Adaption der Jesus-Pilatus-Handlung in Michail Bulgakows (1892–1940) berühmtem allegorischem Roman »Der Meister und Margarita«¹⁸ (erste Ausgabe 1966). Im selben Jahr wie Wajda, 1972, drehte auch der jugoslawischstämmige Aleksandar Petrovic eine Bearbeitung von Bulgakows Roman (mit einem außergewöhnlichen »hässlichen« Jesus)¹⁹. Und unlängst beeinflusste dieser Roman auch den algerisch-französischen Film »Histoire de Judas« von Rabah Ameur-Zäimeche (* 1966), der bei den Berlinale 2015 den Preis der ökumenischen Jury gewann.

2.1 Kommentierte Synopse des Inhalts

Da »Pilatus und andere« schwer greifbar ist, zumindest was die deutschsprachige Originalfassung anbelangt²⁰, sei er in seiner inhaltlichen Entwicklung etwas genauer nach-

17 Wojciech Pszoniak (Jeshua Ha-Nocri), Jan Kreczmar (Pontius Pilatus), Daniel Olbrychski (Matthäus), Wladyslaw Sheybal (Kaiphäs). Angaben nach: <https://www.filmdienst.de/film/details/31741/pilatus-und-andere-ein-film-fur-karfreitag> (Stand: 28.04.2021).

18 Hier benutzte Ausgabe: Michail BULGAKOW, Der Meister und Margarita, München, vollständige Ausgabe 2014, 2015.

19 Aleksandar PETROVIC, »Der Meister und Margarita« (Jugoslawien/Italien 1972).

20 Es gibt derzeit keine DVD- oder Video-Edition des Films. Grundlage der folgenden Ausführungen ist ein privater Video-Mitschnitt der Ausstrahlung des Films im ZDF am 29.06.1989.

gezeichnet: Den Film eröffnet ein parabelhafter Prolog, der eine Gleisanlage und eine Schafherde zeigt, die in einen Schlachthof trabt. Damit steht der Partitur des Films wie ein Notenschlüssel ein in seiner Symbolik leicht dechiffrierbarer Hinweis auf das Schicksal der Juden im Holocaust voran. Die Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus wird von Wajda auch später nochmals akzentuiert, indem er Teile des Prozesses gegen Jesus auf dem Nürnberger Reichsparteitag-Gelände gedreht hat. Dies gerät freilich insofern widersprüchlich, als Pilatus, der dort Gericht hält, mit Jesus sympathisiert und auch von keinerlei rassistisch motiviertem Judenhass erfüllt ist. Insofern erschließt sich nicht recht, weshalb Wajda seinen Pilatus das Todesurteil gegen Jesus von der Nürnberger »Führer«-Tribüne sprechen lässt.



Abb. 4: Bildnachweis: Digitalisierter Mitschnitt der Sendung von »Pilatus und andere« im ZDF am 29.06.1989

Nach dem Prolog mit den Schafen beginnt die eigentliche Erzählung mit dem Prozess Jesu vor dem römischen Prokurator und endet mit einem Ausblick auf die erste Zeit nach Jesu Tod. Durch drei Zwischentitel ist der Film in drei große Kapitel von fast gleicher Länge unterteilt. Diese Zwischentitel, die jeweils ein Makrosegment eröffnen, zeigen die Namen »Pilatus«, »Matthäus« und »Judas«, wogegen die ebenfalls zentralen Charaktere Kaiphas und Jesus fehlen.

Als Jeshua Ha-Nozri, wie Jesus sowohl im Roman als auch im Film genannt wird, zu Pilatus gebracht wird, bestreitet er, jemals zu Gewalt oder zur Zerstörung des Tempels aufgerufen zu haben, und er spielt auch den Einzug in Jerusalem zu einem unbedeutenden

– Der Film ist auch auf »Youtube« zu finden: in einer polnisch übersprochenen Fassung, bei der im Hintergrund noch leise der deutsche Originalton hörbar ist: https://www.youtube.com/watch?v=ijC8zAM0_wM (Stand: 28.04.2021).

Ereignis herab. Jesus zufolge kann Levi Matthäus, ein ehemaliger Zuhälter und jetzt sein einziger Jünger, hierfür nicht als ernsthafter Zeuge angesehen werden. Denn in seinem Tagebuch, in dem Matthäus die Taten und Worte Jesu aufzeichnet, verzerrt er immer die Realität. – Es war Judas, ein bezahlter Agent des Hohen Rats, der Jesus denunziert hatte, nachdem er ihn zwei Tage vor der Verhandlung vor einer Spielhalle erstmals kontaktiert hatte. Mit großem Freimut, der in dieser Situation auch als Naivität angesehen werden könnte, wiederholt Jesus vor Pilatus, wie er Judas seine Ideen zum Staat erklärt hatte:

»Ich habe ihm erklärt, dass jede Macht dem Menschen Gewalt zufügt, und dass die Zeit kommen wird, in der es keine Macht mehr gibt, weder eine römische noch eine andere. Und dass alle Menschen in einem Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit leben werden.« (00:18:04)²¹

Obgleich Pilatus am Ende das Todesurteil des Hohen Rats über Jesus ratifiziert, hält er ihn für harmlos und unschuldig, will ihn eigentlich freilassen und bietet ihm sogar Schutzhaft in Caesarea an. Der Prokurator setzt darauf, dass bei der Alternative, ob er bei der anstehenden Pascha-Amnestie Barabbas oder Jesus freigeben soll, die Wahl auf Jesus fällt. Doch Kaiphas, der das Votum übermittelt, enttäuscht diese Erwartung und besteht auf der Hinrichtung Jesu. Dies sei der feste und einmütige Wille des Sanhedrins (Hoher Rat). Deshalb setzt er Pilatus – wie im Johannesevangelium – mit dem Hinweis unter Druck, dass es einer Auflehnung gegen den Kaiser gleichkomme, wenn er sich einem Todesurteil gegen den Aufrührer Jesus widersetze (vgl. Joh 19,12). Entmutigt und gegen sein Gewissen verurteilt Pilatus schließlich Jesus zum Kreuzestod.

Beim Weg nach Golgotha steht Jesus, das Kreuz geschultert, auf der Ladefläche eines von einem Traktor gezogenen Anhängers und fährt so durch das werktägliche Frankfurt am Main der Gegenwart. Dabei wird er nicht nur von römischen Soldaten in antiker Rüstung, sondern auch von einer Motorrad-Eskorte der Polizei begleitet. – Matthäus, Jesu einziger Jünger, beobachtet den Zug und würde seinen Meister gerne auf dem Karren erdolchen, um ihn von seinem Leiden zu erlösen. Aber er sieht diese Tat nur vor seinem inneren Auge; in der Realität ist er zu schwach dafür. Der Kreuzweg führt aus der Stadt hinaus zu einer großen Müllkippe, wo Jesus gekreuzigt wird. Matthäus verfolgt weiterhin das Geschehen und betet verzweifelt zu Gott, er möge doch seinen Sohn retten. Wegen Gottes anhaltendem Schweigen, während Jesus Qualen leidet, verfällt der Jünger in heftige Klagen, die sich bis ins Blasphemische steigern. Wieder sieht er sich in einer Vision zu Jesus auf das Kreuz springen und ihn erdolchen. Tatsächlich aber sinkt er in dumpfe Resignation, bereut seine lästerlichen Klagen und führt seine Aufzeichnungen fort. Nach Jesu Tod, der wie in den synoptischen Evangelien (Mk, Mt, Lk) von einer großen Finsternis begleitet ist (vgl. Mk 15,33 parr.), und nachdem die Soldaten dieses seltsame Golgotha auf der Müllkippe verlassen haben, holt Matthäus den toten Jesus vom Kreuz und versteckt seinen Leichnam in einem Steinbruch.

Im Wissen darum, dass Jesus nach seinem Tod als Märtyrer verehrt und so gefährlicher als zu Lebzeiten werden könnte, will Pilatus alle Spuren von ihm vernichtet sehen. Deshalb befiehlt er, Judas zu töten, wogegen er Matthäus zu korrumpieren sucht, indem er ihm eine Bibliothekars-Stelle in seinem Palast in Cäsarea anbietet, wo er auch an seinen Aufzeichnungen über Jesus arbeiten könne, freilich außerhalb der Öffentlichkeit. Denn Pilatus ist weiterhin tief bewegt von seiner Begegnung mit Jesus. Sie hat ihn verändert, und in einer Traumvision sieht er sogar einmal Jesus über das Wasser auf ihn zuschreiten.

21 Die Timecode-Angaben markieren immer den Startpunkt eines Dialogs. – Zit. n. meinem privaten Video-Mitschnitt (s. Anm. 20).

Matthäus akzeptiert zunächst das Stellenangebot und in der vorletzten Einstellung des Films sitzt er in einem stylischen Büro, das mit den bekannten Fetisch-Möbeln ausgestattet ist, die 1969/70 der britische Künstler Allen Jones (*1937) in seiner Serie »Hatstand, Table and Chair« entworfen hatte. Doch Matthäus besinnt sich wieder auf seine Jesusnachfolge: In der letzten Einstellung trägt er ein großes Kreuz neben einer deutschen Autobahn entlang.

2.2 Die Zeichnung des Hohepriesters Kaiphas

Wajdas gesamte Inszenierung ist wegen der permanenten Wechsel bzw. des Neben- und Ineinanders von Aktualisierung und Historisierung von vielen Spannungen und Brüchen zerfurcht. Auch die *Darstellung der Juden* und Wajdas Haltung ihnen gegenüber ist inkonsistent. Einerseits akzentuiert er durch das Intro mit der Schafherde, die zur Schlachtbank geführt wird, und durch die Location »Reichsparteitags-Gelände« die Erinnerung an den Holocaust und bekundet so seine Solidarität mit den Leiden des jüdischen Volkes. Andererseits belastet er bei der ausgedehnten Sequenz über den Prozess gegen Jesus ausschließlich die jüdischen Autoritäten mit der Schuld am Todesurteil und reaktiviert so eine Vorstellung, die von alters her zur Stigmatisierung der Juden als »Gottesmörder« geführt und Antijudaismus und Antisemitismus befeuert hat.

Die Juden kommen in »Pilatus und andere« ausschließlich in Gestalt des Hohenpriesters Kaiphas auf die Bühne der Erzählung; in der langen, dicht am Roman orientierten²² Sequenz über dessen Unterredung mit Pilatus in Sachen »Verurteilung Jesu« (00:20:16–00:26:14). Bei der Fokussierung auf Kaiphas ist zu bedenken, dass aus jüdischer Sicht ein Hoherpriester als Repräsentant des gesamten jüdischen Volkes gilt und eine denunzierende Darstellung seiner dementsprechend einer Schmähung des ganzen Volkes gleichkommt²³. Die Rolle des Kaiphas ist bei Wajda mit einem Darsteller besetzt, dessen hagere Gestalt, scharfe Gesichtszüge und eng beieinander stehende, dunkel blitzende Augen so ins Bild gesetzt werden, dass er schon äußerlich unsympathisch wirken muss.



Abb. 5: Bildnachweis: Digitalisierter Mitschnitt der Sendung von »Pilatus und andere« im ZDF am 29.06.1989

²² Vgl. BULGAKOW, *Der Meister* (wie Anm. 18), 44–50.

²³ Vgl. dazu eingehend die Monographie der jüdischen Neutestamentlerin Adele REINHARTZ, die viele nahe Angehörige in der Shoah verloren hat: *Caiaphas the High Priest (Studies on Personalities of the New Testament)*, Columbia, SC 2011. – Umfassend auch Paula FREDRIKSEN u. Adele REINHARTZ, *Jesus, Judaism, Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust*, Louisville, KY 2002.

Kaiphas' Worte und Gesten verstärken den Eindruck des Verschlagenen und Hinterhältigen. Physiognomisch wie auch in seinem Agieren ordnet sich damit auch dieser Kaiphas in die lange Tradition der antisemitischen Stereotypen ein. Dass das Haupt von Kaiphas nicht wie im Roman mit einer »dunklen Kapuze«²⁴ bedeckt ist, sondern ausgerechnet mit einem Schtreimel, dem typischen Pelzhut der osteuropäischen orthodoxen Juden, die die mit Abstand größte Gruppe unter den Opfern der Shoah waren, intensiviert die merkwürdige Spannung zwischen der Kaiphas-Figur und der projüdischen Haltung, die dem Film durch das Intro und die Nazi-Location eingezeichnet ist.

Wajdas Kaiphas ist von einem tiefen Hass gegen Jesus erfüllt und auch sein Glaube wirkt heuchlerisch, besonders als er einmal theatralisch auf die Knie fällt und seine Gottverbundenheit vorzugaukeln sucht.



Abb. 6a und 6b: Bildnachweis: Digitalisierter Mitschnitt der Sendung von »Pilatus und andere« im ZDF am 29.06.1989

Kaiphas war es auch, der Judas angestiftet hatte, Jesus ausfindig zu machen, mit ihm Kontakt aufzunehmen und ihn an den Hohen Rat zu überliefern. Ebenso bemerkenswert wie bedenklich ist, was Pilatus zu Kaiphas sagt, nachdem er wegen der Drohungen des Hohenpriesters seine Verteidigung Jesu aufgegeben hat: »Du wirst künftig keine Ruhe mehr finden. Du nicht, und auch Dein Volk nicht!« (00:24:09). Und weiter: »Sie werden es bereuen, einen Mann, der nichts als den Frieden verkündet, In den Tod geschickt zu haben« (00:24:56). erinnert die erste Aussage an die Verfluchung des Brudermörders Kain, der wegen seiner Blutschuld von Gott zu ewiger Unrast verurteilt wird (vgl. Gen 4,14), so wirkt der zweite Satz wie eine Drohung, die sich dann in der Geschichte der Judenverfolgung bewahrheiten wird. Für Pilatus findet sie ihren Quellgrund in der Schuld am Tode Jesu.

Natürlich kann man dem entgegenhalten: Was Pilatus im Film sagt, stehe eben in der Vorlage von Bulgakow. Aber es ist hier wie im gesamten Film immer die Entscheidung

24 BULGAKOW, Der Meister (wie Anm. 18), 49.

des Regisseurs, was er von dieser Vorlage übernimmt und was er auslässt. Im Schatten des Holocaust wäre zu erwarten gewesen – zumal in einer Produktion von einer öffentlich-rechtlichen deutschen Fernsehanstalt –, dass der verhängnisvolle Vorwurf des Gottesmordes und der damit verbundenen ›Blutschuld‹ der Juden konsequent vermieden und nicht (nur leicht kaschiert) wieder aufgegriffen wird.

Dass die Rezeption von Bulgakows Roman auch ganz anders gespürt sein kann als bei Wajda, zeigt der bereits erwähnte Spielfilm »Histoire de Judas« (2015). Mit ihm wollte dessen Initiator und Regisseur Rabah Ameur-Zäimeche (* 1966) als Muslim (!) dezidiert gegen die Stigmatisierung des Judas und damit zugleich generell gegen Antisemitismus anarbeiten²⁵. Auch Ameur-Zäimeche greift wiederholt, und oftmals wörtlich auf Bulgakow-Dialoge zurück, aber er wählt seine Zitate so, dass sie nicht mit dem Anliegen, die Juden von der Schuld am Tode Jesu zu entlasten, kollidieren. Bei ihm liegt diese Schuld und auch bereits die Initiative zur Ergreifung Jesu ausschließlich auf Seiten der Römer. Den jüdischen Autoritäten könnte dabei nur vorgeworfen werden, dass sie nicht zugunsten Jesu beim Prokurator interveniert haben. Bei Wajda hingegen wird durch die von ihm zitierten Passagen neben der Kain-Motivik auch der unheilvolle sog. »Blutruf« umschrieben, der sich nur im Matthäusevangelium findet: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« (Mt 27,25). Dieser Satz kann zwar theologisch durchaus als eigentlich frei von Antijudaismus erklärt werden²⁶, aber faktisch wurde er in seiner Wirkungsgeschichte zu einer der wichtigsten Parolen der Judenfeindschaft: Man verstand ihn dahingehend, dass mit ihm die Juden selbst ihr Todesschicksal auf sich herabgerufen hätten. Deshalb kämpften die jüdischen Interessensverbände in den Vereinigten Staaten so hartnäckig darum, dass dieser Bibelvers aus dem Text der Oberammergauer Passion getilgt wird. Gegen den Widerstand der Traditionalisten, die kein Jota am überkommenen Spieltext verändert sehen wollten, strichen der Spielleiter Christian Stückl und sein Dramaturg Otto Huber bei der grundlegenden Neuinszenierung der Oberammergauer Passion im Jahr 2000 den inkriminierten Vers²⁷. – Das Gegenbeispiel zum Oberammergauer Reformwillen, der sich einer für die jüdischen Belange sehr sensiblen Theologie verdankt, ist Mel Gibsons (* 1956) umstrittener Film »Die Passion Christi« (US 2004). Es passt zur ausgesprochen antijüdischen Haltung dieses Films, dass Gibson demonstrativ den »Blutruf« im Film belassen und nur auf dessen Übersetzung in den Untertiteln verzichtet hat²⁸. Aber natürlich wurde eifrig in der Presse lanciert, dass da, wo die Untertitel pausieren, der »Blutruf« gesprochen wird.

25 Vgl. Rabah AMEUR-ZÄIMECHE, »Director's Note«, in: [Short] Press dossier, hrsg. v. Sarrazink Productions; online unter: <https://medias.unifrance.org/medias/44/47/143148/presse/story-of-judas-presskit-english.pdf> (Stand: 28.04.2021).

26 Bei der Oberammergauer Inszenierung von 1990 wurde der »Blutruf« noch beibehalten und dies durch einen eigens dazu geschriebenen Beitrag des bekannten Neutestamentlers Rudolf Pesch (1936–2011) zu verteidigen gesucht, der in das allen Zuschauern zur Verfügung gestellte Textbuch aufgenommen wurde. Vgl. Rudolf PESCH, »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder«. Nachwort, in: Das Oberammergauer Passionsspiel 1990. Textbuch, hrsg. v. der GEMEINDE OBERAMMERGAU, Oberammergau 1990, 111–115.

27 Für diese und viele andere Modifikationen des Spiels im Geist des christlich-jüdischen Dialogs wurde Christian Stückl bei der Eröffnung der »Woche der Brüderlichkeit« 2021 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille geehrt: vgl. den Bericht unter: <https://www.katholisch.de/artikel/28992-buber-rosenzweig-medaille-an-passionsspiele-regisseur-stueckl-verliehen> (Stand: 28.04.2021).

28 In Mel Gibsons »Die Passion Christi« sprechen die Juden immer Aramäisch, die Römer Latein, weshalb alle Dialoge untertitelt sind.

2.3 Zur Rezeption des Films

Insgesamt erscheint »Pilatus und andere« in Sachen Judendarstellung sehr zwiespältig: In den Spielszenen durchgreift ihn mit der massiven Entlastung des Pilatus und der Zeichnung von Kaiphas als sinistere Figur ein deutlich antijüdischer Zug, der die positiven Momente des Eingedenkens an den Holocaust nachhaltig schwächt. Es überrascht, dass das sehr problematische Kaiphas-Bild Wajdas seinerzeit beim ZDF durchgehen konnte. Auch nahm keine der mir bekannten Filmbesprechungen daran Anstoß, so viel auch sonst an dem Film kritisiert wurde. Die Hauptzielscheibe der Filmkritiker war stattdessen der Wajdas Inszenierung beherrschende Zusammenprall von antiker und moderner Welt, der Reigen der Anachronismen und die Einflechtung manch rätselhafter Szenen – beispielsweise, dass der gekreuzigte Jesus zwischenzeitlich einmal kurz als Passagier in einem Flugzeug sitzt: So kam es nicht von ungefähr, dass »Pilatus und andere« keine Kinoauswertung erhielt – sehr zum Leidwesen von Andrzej Wajda. Denn der Regisseur selbst hielt diesen Film sogar für einen seiner besten: Als er bei der Berlinale 2006 mit einem ›Goldenen Bären‹ für sein Lebenswerk geehrt wurde und sich zu diesem Anlass einen seiner Filme für eine festliche Wiederaufführung auf dem Festival aussuchen konnte, fiel seine Wahl auf »Pilatus und andere«²⁹. Schon einige Jahre zuvor hatte Wajda seine hohe Wertschätzung dieses Films unterstrichen:

»Von allen Filmen, die ich im Westen gedreht habe, sind aus meiner Sicht zwei besonders gut gemacht. Dies waren zuerst *Danton* [FR/PL/DE 1983] und dann *Pilatus und andere*, den ich unglücklicherweise für das deutsche Fernsehen gedreht habe, für das ZDF. Diese Institution war so ›sozialistisch‹ wie das damalige polnische Kino. Sie konnten das Produkt nicht richtig verwenden. Wenn der Film damals eine Chance in den Kinos gehabt hätte, hätte er meiner Meinung nach ein Erfolg werden können.«³⁰

Trotz Wajdas recht enthusiastischer Selbsteinschätzung war die zeitgenössische Filmkritik, wie gesagt, von seiner Bulgakow-Aktualisierung wenig angetan, ja manche Kritiken waren förmlich vernichtend. Unter dem Titel »Kein Film für Karfreitag« – und damit den Untertitel des Films ins Negative wendend – sprach beispielsweise Walter Jens in seiner Kritik für die Wochenzeitung »DIE ZEIT« abwertend von »kulinarischen Gags« und »Monstrositäten«³¹. Bei all seiner kritischen Schärfe verlor aber selbst Walter Jens kein Wort über die Fragwürdigkeit der Darstellung des Kaiphas und die einseitige Schuldzuweisung für den Tod Jesu allein an die Juden³².

29 Vgl. die Pressemitteilung der Berlinale vom 30.01.2006 unter: https://www.berlinale.de/de/archiv/jahresarchive/2006/08_pressemitteilungen_2006/08_Pressemitteilungen_2006-Detail_2863.html (Stand: 28.04.2021).

30 Zit. n. Bodo FRÜNDE, Mut zum Konflikt mit allen. Gespräch mit dem polnischen Regisseur Andrzej Wajda, in: Süddeutsche Zeitung vom 8./9. Mai 1991, 14.

31 MOMOS [= Walter Jens], Kein Film für Karfreitag, in: DIE ZEIT vom 07.04.1972; online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/1972/14/kein-film-fuer-karfreitag> (Stand: 28.04.2021).

32 Beim Ringen der Oberammergauer Spielmacher mit den jüdischen Interessensverbänden war immer der größte und weitreichendste Konfliktpunkt, dass nach Ansicht der jüdischen Vertreter von Jesus keine für das zeitgenössische Judentum todeswürdigen Worte oder Taten bekannt seien, weshalb seine Hinrichtung einzig und allein auf Betreiben der römischen Besatzer erfolgt sein müsse. Im Unterschied zur christlichen Exegese, die auch heute noch von einer Verstrickung zumindest des Hohen Rats in die Verurteilung Jesu ausgeht (v. a. wegen Jesu für die Priesterschaft gefährlicher Kritik am Tempel), beherrscht diese Auffassung auch die jüdische exegetische und historische Forschung. Vgl. pars pro toto immer noch: Chaim COHN, Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Berlin 2017 (engl. Erstausgabe 1971).

3. Erster Zwischengang: Die Skandalfilme der 1980er-Jahre

Nach den erfolgreichen Kämpfen gegen die Filmzensur in den 1960er-Jahren begann das Kino, die Grenzen des Erzähl- und Zeigbaren auszuloten. Ende der 1970er-Jahre eröffnete dann »The Life of Brian« (GB 1979) der englischen Comedy-Gruppe »Monty Python« das Jahrzehnt der Jesus-Skandalfilme. Das bedeutet freilich nicht, dass die dann oftmals als »blasphemisch« zu inkriminieren gesuchten Filme auch tatsächlich einer solchen Absicht und nicht anderen, sogar durchaus theologisch interessanten Motiven entsprangen. Das gilt mit Sicherheit für die ebenso heftig wie zu Unrecht als lästerlich attackierten Filme »Maria und Joseph« (FR/CH 1982) von Jean-Luc Godard (*1930) und »Die letzte Versuchung Christi« (US 1988) von Martin Scorsese (*1942). In den drei skandalträchtigen deutschen Produktionen mit Jesus als zentraler Figur war hingegen stets die Provokation intendiert: Den Auftakt machte Werner Schroeter (1945–2010) mit »Das Liebeskonzil« (1982), der Filmbearbeitung einer Inszenierung von Oskar Panizza (1853–1921) »Himmelstragödie« (Untertitel gleichen Titels aus dem Jahr 1894, für die der Autor wegen Gotteslästerung zu einer Freiheitsstrafe verurteilt wurde. Schroeter übernahm anschließend auch eine Rolle (den »Bischof«) in dem wenig später angelaufenen Film »Das Gespenst« (1982) von Herbert Achternbusch (*1938). Dieses Gespenst ist für den Regisseur nicht nur Jesus, den er selbst karikierend als weltfremden Narren spielt, sondern auch das Christentum als Ganzes. Wie Wajdas Film ist auch die heftige religionskritische Satire Achternbuschs von einem literarischen Werk inspiriert und zitiert dieses teilweise wörtlich: von der Kurzgeschichte »Heute ist Freitag« (1927) von Ernest Hemingway (1891–1961). Doch Achternbusch löst sich stark von der Vorlage und entwickelt eine teilweise in Bild und Dialog sehr anstößige Geschichte, um mit ihr, wie er einmal ironisch sagte, »das Christentum sanft zu verabschieden«, wobei das »sanft« als »besonders unsanft« zu lesen ist.

Für den dritten Film verantwortlich zeichnet der dem Underground- und Experimentalfilm zuzurechnende Michael Brynntrup (*1959). Dieser hatte viele befreundete Filmemacher und Filmkollektive eingeladen, jeweils eine Episode zu einem – wieder ironisch – »Monumentalfilm« über Jesus beizusteuern, der dann 1986 unter dem Titel »Jesus – Der Film« im Programm des »Forum[s] des jungen Films« bei der Berlinale Premiere hatte. Die verbindenden Momente in diesem stilistisch sehr heterogenen Kompilationsfilm sind zum einen, dass durchgängig Brynntrup selbst Jesus spielt, und zum anderen die Ungeuerlichkeit und oftmals polemische Schärfe, mit der der biblischen Überlieferung zu Leibe gerückt wird. Einzig bei Brynntrup spielt kurz auch der Prozess gegen Jesus und damit das Agieren der Hohenpriester eine Rolle, aber wie alle Figuren sind auch diese derart klamaukig gezeichnet, dass sich eine nähere Diskussion erübrigt.

4. »Es wäre gut, daß ein Mensch würde umbracht für das Volk« – Johannes-Passion« (1991) von Hugo Niebeling

Auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Jesusgeschichte musste man im deutschen Film nach Wajdas Versuch zwei Jahrzehnte warten: Im Jahr 1991 legte der Theater- und Filmregisseur Hugo Niebeling (1931–2016) eine bemerkenswerte Filmbearbeitung der »Johannes-Passion« von Johann Sebastian Bach (1685–1750) vor – unter dem Titel »Es wäre gut, daß ein Mensch würde umbracht für das Volk – Johannes-Passion«

(DE 1991)³³. Niebeling inszenierte seinen Film hauptsächlich in der grandiosen Architektur des romanischen Doms zu Speyer, ergänzt um einige Szenen, die im Kloster Maulbronn gedreht wurden. Zu den via Playback eingespielten Klängen der berühmten Aufführung der Johannes-Passion von Karl Richter (1926–1981) und dem Münchener Bach-Ensemble aus dem Jahre 1964³⁴ entstand durch Niebelings ausgefeilte Bild- und Lichtregie ein auch visuell eindrucksvoller, komplexer Film, eine Art ›geistliches Musical‹ – eine Synthese aus Musik, Schauspiel und Tanz³⁵. Merkwürdigerweise blieb bislang in der Rezeption des Films die nicht unproblematische Darstellung der jüdischen Gegner Jesu unbeachtet.

4.1 Die Juden im Johannesevangelium

Mit dem Johannesevangelium als Vorlage kam bereits bei Bach jenes Evangelium zum Zuge, das schon lange antijüdischer Tendenzen verdächtigt wird³⁶. Zwar können diese nach dem heutigen Stand der Exegese ›entschärft‹ und plausibilisiert werden³⁷, sie bleiben aber bei einer ›unbefangenen‹ Lektüre des vierten Evangeliums deutlich wahrnehmbar. Entstanden in einer Zeit vertiefter Spannungen zwischen den christlichen Gemeinden und dem Judentum haben die realen Konflikte im biblischen Text deutliche Spuren hinterlassen. Am dichtesten zeigen sich diese in der johanneischen Passionshandlung: Verglichen mit den (älteren) synoptischen Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas wird Pontius Pilatus bei Johannes mit Abstand am stärksten von jeder Schuld am Tod Jesu entlastet, mehr noch: er wird zu dessen Fürsprecher und Anwalt. Pilatus macht mehrere Anläufe, Jesus freizulassen, muss am Ende aber der Agitation und Erpressung seitens ›der Juden‹ nachgeben. Mit der kollektivierenden Bezeichnung ›die Juden‹ ist nach heutiger Auffassung nicht das jüdische Volk als solches gemeint, sondern nur die hohepriesterliche Machtelite, deren Gefolgsleute und der von ihnen aufgehetzte Mob von Jerusalem. Anders als in der historischen Realität, in der Jesus von der römischen Besatzungsmacht als politisch gefährlicher Messiasprätendent angesehen werden musste, hat der Prokurator der johanneischen Erzählung zufolge keinerlei Interesse an einer Strafverfolgung des Pro-

33 Der Film ist verfügbar auf einer DVD von »Kinowelt Home Entertainment« (2009).

34 Die Aufnahme ist u. a. verfügbar in einer CD-Edition der »Deutsche Grammophon«.

35 Einen sehr guten Überblick über die Gestaltung und die innovativen Momente des Films gibt die »Filmdienst«-Kritik von Peter HASENBERG (44. Jg., Nr. 24, 1991, 22f., FD-Nr. 292499). – Für weitere Kritiken und Zeugnisse zu Niebelings Film vgl.: Hugo Niebeling – »Es wäre gut, daß ein Mensch würde umbracht für das Volk«. Programmheft zu den Vorstellungen am 12. u. 29.03.2013, hrsg. v. ZEUGHAUSKINO – DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM, Redaktion: Helma SCHLEIF (unpaginiert; 10 S.); online verfügbar unter: https://www.dhm.de/fileadmin/medien/relaunch/zeughauskino/Filmblatt_3-12Johannespasion-kurz.pdf (Stand: 28.04.2021).

36 Vgl. einführend: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, 2), hrsg. v. Martin STÖHR, München 1967; Dagmar HENZE / Claudia JANSSEN / Stefanie MÜLLER, Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997. – Speziell zur Judendarstellung im Johannesevangelium: Reinhold LEISTNER, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (Theologie und Wirklichkeit), Frankfurt a. M. u. a. 1974; s. auch die jüngste eingehende Verteidigung des Johannesevangeliums gegen den Vorwurf des Antisemitismus: Lars KIERSPEL, The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context (WUNT, 2. Reihe, 220), Tübingen 2019.

37 Vgl. einführend: Ludger SCHENKE, Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt, Stuttgart / Berlin / Köln 1992 (Kap. 2.2.2 »Die verstockten Gegner«, 52–56).

pheten aus Nazareth, sondern kommt das Todesurteil gegen ihn allein auf die Initiative und das energische Betreiben des Hohen Rats zustande. Immerhin attestiert das Evangelium den Juden dafür ein anderes Motiv als bloßen Hass oder Neid gegenüber Jesus. Es ist die von Niebeling (in der Luther-Übersetzung) zum Filmtitel erhobene Überlegung des Kaiphas, dass es besser wäre, Jesus als Unruhestifter auszuschalten, als dass unter dem Eindruck seines Wirkens ein Volksaufstand gegen Rom losbrechen könnte, der dann für alle Juden verheerende Folgen haben würde, wenn ihn die Römer mit ihrer überlegenen Militärmaschinerie niederwerfen (wie das dann beim jüdischen Aufstand in den Jahren 60–70 n. Chr. tatsächlich der Fall war).

4.2 Die Juden in Niebelings Inszenierung

In Bachs Libretto sind neben dem jüdischen Volk wiederholt auch eigens die Hohenpriester als Stimmträger markiert, selbst wenn ihr Part vom Chor und nicht von einem oder mehreren eigenen Sängern vorgetragen wird. Dies wäre aber für Niebelings Inszenierung Anlass genug gewesen, die Mitglieder des Hohen Rats durch Kostüm und Maske als eigene Gruppe vom Volk abzuheben. Im Unterschied zu anderen Akteuren, die ebenfalls bei Bach keine individuellen Gesangsrollen erhalten, im Film aber als eigenständige Figuren inszeniert werden, ist dies bei den Hohenpriestern nicht der Fall. Vielmehr werden sie von Niebeling mit dem Volk im Kostüm und durch die allen gemeinsamen, sinister wirkende Halbmasken zu einer uniformen Masse verschmolzen. Das Agieren dieser homogenisierten Gruppe, das sich bei Bach nur auf Gesangspartien beschränkt, wird von Niebeling mit großem inszenatorischem Eifer zu wild bewegten »Turba«-Szenen ausgestaltet. Diese beginnen mit der »Ecce Homo«-Szene und reichen bis zu dem Moment, da Pilatus kapituliert und Jesus den Kreuzweg antreten muss. Das von durchwegs jungen Schülerinnen und Schülern der Akademie des Tanzes an der Staatlichen Hochschule für Musik in Heidelberg-Mannheim³⁸ vorgestellte Volk – samt der in dieses eingegliederten und gewissermaßen »unsichtbar« gemachten Priesterschaft – rast, tobt und wütet derart aggressiv gegen Jesus, dass eine geradezu pogromartige Stimmung entsteht. Nachdem sich Pilatus mit Jesus zwischenzeitlich zum Gespräch unter vier Augen zurückgezogen hat, verfällt die Menge in einen ekstatischen Reigentanz, der an die Inszenierung heidnischer Kultfeiern, wie man sie aus Hollywood-Filmen kennt, erinnert³⁹, oder auch an Bilder des enthemmten Tanzes um das Goldene Kalb (vgl. Ex 32)⁴⁰. Als die Meute, anders kann man sie kaum bezeichnen, schließlich auf Pilatus und Jesus einstürmt, können sie die römischen Soldaten nur mit Mühe davon abhalten, gegen den Prokurator und seinen Gefangenen handgreiflich zu werden (Abb. 7a/b). Die fanatisierten, bedrohlich den Richterstuhl des Pilatus umkreisenden »Juden« schwenken Schilder, deren Aufschriften – mit einem an das Hebräische erinnernden Schriftbild –, den Tod Jesu fordern. Sie führen auch eine Strohpuppe mit, die an ein Kreuz gebunden ist und so die erhoffte Strafe verbildlicht. Der sitzende Pilatus und Jesus, der mehr wie sein Adjutant denn wie ein Delinquent neben ihm steht, sind wie das ruhige Auge des Wirbelsturms der um sie kreisenden Menge. Schließlich kann sich Pilatus eines besonders dreisten Angreifers, der auf ihn eindringt – der synchron dazu

38 Vgl. ZEUGHAUSKINO (Hg.), Hugo Niebeling (wie Anm. 35), o.S. [1].

39 Vgl. z.B. die nächtliche, orgiastische Kultfeier in King Viders (1894–1982) »Salomon und die Königin von Saba« (US 1959).

40 Vgl. etwa dessen Inszenierung im Bibelfilm-Klassiker »Die zehn Gebote« (US 1956) von Cecil B. De Mille (1881–1959).

laufenden Gesangspassage nach könnte es der Hohepriester sein – nur mehr dadurch erwehren, dass er ihn würgt und von sich stößt (Abb. 8).

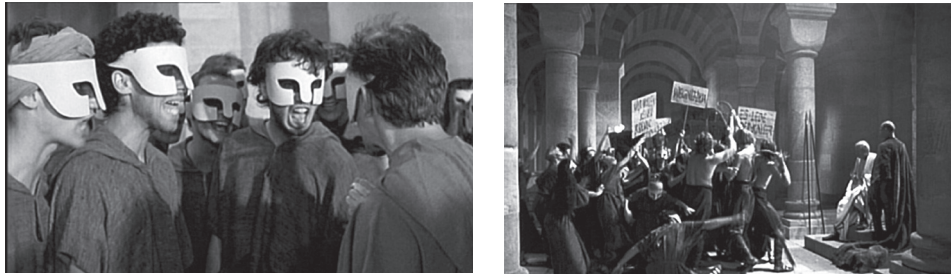


Abb. 7a und 7b: Bildnachweis: »Kinowelt Home Entertainment« (2009)

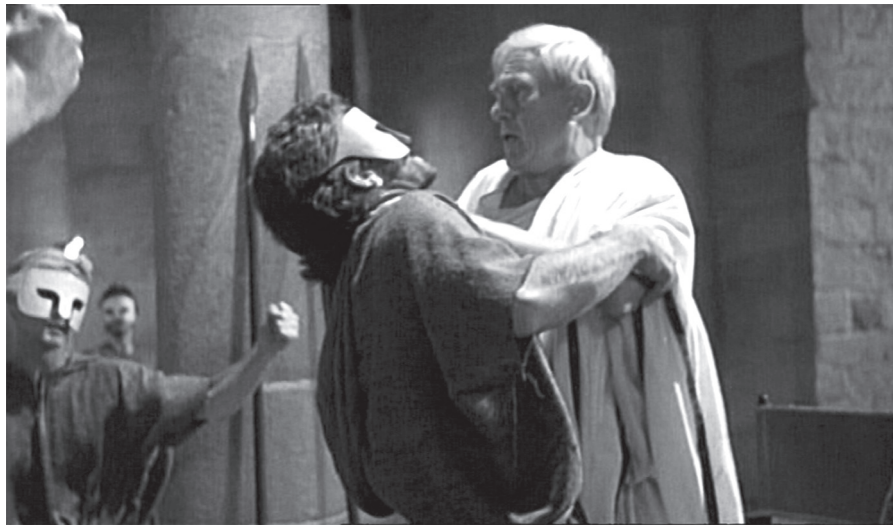


Abb. 8: Bildnachweis: »Kinowelt Home Entertainment« (2009)

4.3 Der »Kobold«

Die gesamte szenische Konkretisierung der Juden vor Pilatus ist von Niebeling an Bachs Passion herangetragen und verschärft das negative Image der Juden weit über die Evangelienzählung und Bachs Libretto hinaus. Besonders fragwürdig ist die Einführung einer beiden Vorlagen fremden Figur in den Film, die Niebeling als »Kobold« bezeichnet. Zu ihr schreibt er in seinen »Vorbemerkungen zur Verfilmung der *Johannespassion* aus dem zweiten Entwurf vom 19.8.1987«⁴¹:

41 Vgl. ZEUGHAUSKINO (Hrsg.), Hugo Niebeling (wie Anm. 35), o.S. [4–7].

»Eine Figur will ich zusätzlich einfügen, die bei jeder Gelegenheit ihr *boshafte Possenspiel* treibt: einen kleinwüchsigen *Kobold*, mit Halbmaske, einem verblichen-bunten Patchwork-kostüm, das an alles: an Arlecchino, Narr, Hans-wurst oder *Beelzebub* erinnern kann. Er öffnet die geifernde Menge nach, gibt ihr Einsätze, treibt sie an, koblolt zwischen die Füße der *tanzenden Meute*, trägt Transparente, zerrt an den Stricken des gebundenen *Jesus*, versucht ihn zu schlagen, kann sich wunderbar vermehren etc.«⁴²

In der späteren Inszenierung besetzt Niebeling diese Figur mit einem Liliputaner, was seine eigene Problematik hat. Er verzichtet zwar auf dessen mysteriöse Vermehrung, zentriert die Anlage der Figur aber gegenüber den pluralen Deutungsvorschlägen des »Entwurfs« auf den »Beelzebub«, also eine Satans-Figur. Der Kobold, der die Juden antreibt, wirkt wie eine szenische Konkretisierung der bekannten und folgenschweren Aussage, die der vierte Evangelist seinem Jesus in den Mund legt, wenn er ihn zu »den Juden« sagen lässt: »Ihr habt den Teufel zum Vater und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an« (Joh 8,44, Einheitsübersetzung 2016).

Als dämonisches Wesen erträgt der Kobold das gleißende Licht nicht, das Niebelings »Ecce Homo«-Christus umstrahlt, sondern er muss vor ihm seine Augen schützen. In seinem Hass auf Jesus fletscht er gegen ihn die Zähne (Abb. 9a) und agitiert in der »geifernden Menge«, dieser »tanzenden Meute« der Juden, wie sie Niebeling nennt⁴³. Am Ende ihres wilden, hasserfüllten Tanzes vor dem »Ecce homo«-Christus versammeln sich die Juden um den Kobold und heben ihn als ihren Anführer in die Höhe (Abb. 9b). Mit dieser Apotheose des Dämons endet der erste »Rausch des blutgierigen Pöbels«⁴⁴, mit dem sich Niebelings Juden als das gezeigt haben, was sie nach Joh 8,44 sein sollen: als »Kinder des Teufels«. Ohne äußerlich irgendwie abgehoben zu sein, gehen in diesem Pöbel auch die religiösen Autoritäten des Volkes auf, obwohl sie, wie erwähnt, in Bachs Libretto explizit als »Hohepriester« vom Volk abgehoben sind. Kaiphas und der Hohe Rat sind gewissermaßen »verpöbelt« und die diffuse Masse ist von einer dämonischen Macht gelenkt.

Vor dieser dunklen Folie hebt sich der römische Prokurator als Fürsprecher und Streiter für Jesus nochmals strahlender, heldenhafter ab, aber auch Jesus selbst, der unbewegt an der Seite von Pilatus dem Wüten der Juden trotzt.



Abb. 9a und 9b: Bildnachweise: »Kinowelt Home Entertainment« (2009)

42 Ebd., o.S. [5f.] (alle Herv. R. Z.).

43 Ebd., o.S. [6].

44 Ebd., o.S. [5].

4.4 Zu Niebelings Erklärungsversuch

Hugo Niebeling spürte offensichtlich selbst das Problematische seiner Judendarstellung und suchte diese zu rechtfertigen:

»Der Pöbel, »die Juden«, das sind wir alle – die gläubige, christliche Gemeinde, das sind wir alle. Und eins wandelt sich jäh, janusköpfig, ins andere. Läuterung und Auflösung der fatalen Gegensätze kann nur der optisch-akustische Prozess bewirken.«⁴⁵

Damit macht es sich Niebeling allerdings zu einfach: Es gibt in der Bachschen Johannespassion keinen Umschwung des Volkes dahingehend, dass sich das Volk von Jesus abgewandt hätte, etwa aus Enttäuschung über das Ausbleiben eines Aufstands im Zuge der sog. Tempelaustreibung. Da die Johannespassion Bachs mit der Gefangennahme Jesu einsetzt⁴⁶, ist diese mögliche Wende in der Volksstimmung nicht mehr im Horizont. Und Niebelings Inszenierung entbehrt aller Momente, die eine Rezeption in Richtung der von ihm behaupteten Identifikation befördern könnten. Weshalb sollten sich die Zuschauer mit diesem Pöbel im Blutrausch identifizieren? Alles in der Inszenierung ist vielmehr auf eine innerliche *Distanzierung* von dieser »Meute« angelegt. Deshalb muss Niebeling widersprochen werden, wenn er seinem eben zitierten Rechtfertigungsversuch selbstbewusst oder, so man will, mit Eigenlob, voranschickt, er habe für das Problem der Judendarstellung eine »einfache, angemessene Lösung« gefunden. Tatsächlich ist das genaue Gegenteil der Fall: Statt die zu Bachs Zeiten noch unhinterfragten antijüdischen Züge des Johannesevangeliums durch seine Inszenierung abzumildern, hat sie Niebeling noch zusätzlich und vehement angescharft. Bei allen künstlerisch bemerkenswerten Qualitäten seiner Bach-Bearbeitung fällt über diese doch in Sachen »Judendarstellung« ein merklicher Schatten. Befremdlich ist, dass daran in der deutschsprachigen Rezeption des Films, soweit ich sehe, niemand Anstoß genommen hat. Und bis heute läuft der Film »unbehelligt« im österlichen Fernsehprogramm oder, wie in Münster, jedes Jahr in der Karwoche im Kino. Erinnert man sich, wie heftig in den USA zwei Jahrzehnte vor Niebeling die Proteste der jüdischen Organisationen gegen die Judendarstellung in Norman Jewisons (*1926) Verfilmung von »Jesus Christ Superstar« (US 1972), vorab gegen die denunzierende Verzeichnung der Hohenpriester waren⁴⁷, kann man sich vorstellen, dass jenseits des Atlantiks diesbezüglich auch über Niebelings Film ein Sturm der Entrüstung herein gebrochen wäre, wenn dieser dort in die Kinos gekommen wäre⁴⁸.

5. Zweiter Zwischengang: Die Wiederkunft Christi

Nach Hugo Niebelings »Johannes-Passion« löste sich der deutsche Film für geraume Zeit vom Plot der biblischen Jesuserzählung und wandte sich mit zwei Spielfilmen und einigen Kurzfilmen dem mit Fjodor M. Dostojewskis (1821–1881) »Der Großinquisitor«

45 Ebd., o.S. [6] (Herv. R. Z.).

46 Vgl. das Libretto der Johannes-Passion unter: <http://opera.stanford.edu/iu/bachlib/BWV245.HTM> (Stand: 28.04.2021).

47 Vgl. Reinhold Zwick, Antijüdische Tendenzen im Jesusfilm, in: ComSoc 30, 1997, 227–246, hier: 241f.

48 Unter »Release Dates« verzeichnet die enzyklopädische »InternetMovieDataBase« (IMDB) einzig eine deutsche Kino-Erstaufführung. Es gab folglich keine Kinoauswertung in einem anderen europäischen Land. Vgl. https://www.imdb.com/title/tt0342342/releaseinfo?ref_=ttfc_sa_1 (Stand: 28.04.2021).

berühmt gewordenen Sujet der Wiederkunft Christi zu. Den Anfang machte der Autorenfilmer Rudolf Thome (* 1939) mit seinem Low Budget-Spielfilm »Das Geheimnis« (DE 1994): Die junge, lebenslustige Jüdin Lydia zieht sich für eine Zeit der Besinnung und inneren Einkehr auf einen Bauernhof in der Uckermark zurück. Eines Abends klopft ein Unbekannter mittleren Alters in moderner Alltagskleidung, aber mit einem großen Holzkreuz auf der Schulter an Lydias Tür und stellt sich als Jesus vor. Das Kreuz habe er zur Identifizierung und Beglaubigung getragen. Lydia meint, bei ihr als Jüdin sei er an der falschen Adresse, und sie sei auch nicht gläubig, aber dennoch verwirrt sie der Fremde zunehmend. Jesus erklärt ihr, dass er gekommen sei, um ihr das »Geheimnis des Universums« zu offenbaren. Während der gemeinsamen Nacht, bei der es auch zu einer intimen Begegnung kommt – in der Spur der metaphorischen sexuellen Handlungen des geheimnisvollen göttlichen Gastes in Pier Paolo Pasolinis »Teorema« (IT 1968) – enthüllt Jesus das angekündigte Geheimnis als »die Liebe«. Am Morgen ist er unerklärlicherweise verschwunden und lässt Lydia verändert zurück. Was der katholisch sozialisierte Thome im leichten, entspannten Ton einer Sommerkomödie erzählt, ist in keinem Moment satirisch oder gar lästerlich gemeint⁴⁹. Sein Film will vielmehr eine ernsthafte Anregung sein, sich mit der bleibenden Bedeutung Jesu und der Frage nach dem Sinn und Ziel des Lebens in den Grundkoordinaten der Botschaft Jesu auseinanderzusetzen.

Eine ganz ähnliche Motivation durchgreift auch fast zwanzig Jahre später die in den deutschen Kinos überaus erfolgreiche Komödie »Jesus liebt mich« (DE 2012)⁵⁰, bei der Florian David Fitz (* 1974) nicht nur für das Drehbuch (nach dem gleichnamigen Bestseller-Roman von David Safier [* 1966]) und die Regie verantwortlich zeichnet, sondern auch selbst Jesus spielt: In unseren Tagen kehrt Jesus in einer norddeutschen Kleinstadt auf die Erde zurück, um dort exemplarisch zu prüfen, wie es um den Glauben der Menschen bestellt ist. Bei negativem Befund soll er die endzeitlichen Wehen in Gang setzen. Doch eine junge Frau, die sich in ihn verliebt, setzt alles daran, ihn davon zu überzeugen, dass seine Botschaft immer noch wirkmächtig ist, um so die Apokalypse abzuwenden. Zwar muss sie am Ende auf ihren Geliebten verzichten, da dieser in den Himmel zurückkehrt, aber sie hat für die Menschheit einen unbefristeten Aufschub des Endgerichts erwirkt. Mit diesem Grundplot erinnern der Roman (Erstveröffentlichung 2008) und seine Filmbearbeitung sehr an den älteren deutschen Kurzfilm »Mensch Jesus« von Cornelius Meckseper (DE 1999), in dem Jesus allerdings auf der Erde bleibt, um sein neues Erdenleben mit einer jungen Frau zu teilen, mit der er am Ende auch ein Kind bekommt. Hier waren Safier und Fitz vorsichtiger, aber »Jesus liebt mich« packt doch auf originelle und anregende Weise viele große Themen an, etwa: Wie ist das Verhältnis von Gottvater und Sohn zu denken? Wie steht es angesichts der Menschwerdung Jesu mit seiner Sexualität? Wie soll sein Wunderwirken verstanden werden? – Mit Recht hat Florian David Fitz seinen Film gerne mit dem Trojanischen Pferd verglichen: Im Bauch der Komödie seien viele ernsthafte Fragen verborgen.

6. »Jesus Cries« (2016) von Brigitte Maria Mayer

Da es sich bei den Filmen von Thome und Fitz um in unserer Gegenwart angesiedelte Parodie-Erzählungen handelt, spielt die Frage nach der Darstellung des jüdischen Volkes

49 Vgl. zum Folgenden das Interview mit Rudolf Thome, das als »Extra« der DVD des Films in der »Zweitausendeins Edition« (2012) beigegeben ist.

50 Verfügbar auf einer DVD von »Warner Home Video« (2013).

und seiner religiösen Eliten keine Rolle. Es ist zwar sicher kein Zufall, sondern ein Zeichen der Ursprungs-Verbundenheit von Juden und Christen im Glauben, dass Jesus bei Thome ausgerechnet bei einer Jüdin einkehrt und so implizit zeigt, dass ihr Volk nicht mit Schuld behaftet ist. Aber die Konflikte Jesu mit den jüdischen Autoritäten, sein Prozess und Tod und die Frage nach der Verantwortung hierfür bleiben hier wie auch bei Florian David Fitz außen vor.

Dies ändert sich erst mit der nächsten und immer noch jüngsten Annäherung an Jesus im deutschen Film, indem dieser wieder die biblische Passionshandlung aufgreift und sie innovativ umsetzt: mit »Jesus Cries« (DE 2015).⁵¹ Die Fotografin Brigitte Maria Mayer (* 1965) übersetzt in diesem ihren ersten, durch Crowdfunding und aus eigenen Mitteln realisierten Spielfilm die Passionshandlung in unsere (leicht in die Zukunft verschobene) Gegenwart. Der in Berlin gedrehte und mit Dokumentaraufnahmen von bürgerkriegsähnlichen Unruhen in Istanbul und Brasilien durchsetzte Film erzählt die Geschichte Jesu (Sabin Tambrea [* 1984]) als die Geschichte eines obzwar gewaltlosen, aber doch sehr kämpferischen Revolutionärs, der vom herrschenden System zu Tode gebracht wird. Der Repräsentant und zentrale Agent dieses Systems ist Kaiphas, wogegen Pilatus und die römische Besatzungsmacht kein »modernes« Gegenstück haben. Mayers Kaiphas ist allerdings nicht als Jude inszeniert: Der deutsche Schauspieler Christian Sengewald (* 1977) wirkt in seinem hellen Sommeranzug mit Kollar äußerlich wie ein junger christlicher Priester (Abb. 10), agiert aber eher wie ein Scientology-Oberer, der keine Abweichung von seiner »reinen« Lehre duldet. Insofern repräsentiert dieser Kaiphas nicht wie der Hohepriester in biblischen Zeiten oder in herkömmlichen Jesusfilmen das Judentum, sondern steht für eine sich religiös verbrämende Instanz, die unumschränkte Macht beansprucht und auch durchsetzt. Dass sich diese Macht auch als ökonomische Herrschaft verstehen lässt, verdeutlicht der Hohe Rat: Dessen Mitglieder (unter ihnen auch eine Frau) scheinen bei Mayer direkt von einem Stehempfang des oberen Managements zu einem »Meeting« in Sachen Jesus zusammengekommen zu sein (Abb. 11).



Abb. 10: Bildnachweis: »Amazon Prime Video«
(mit freundl. Genehmigung von Brigitte Maria Mayer)

51 Nach seiner Uraufführung 2015 beim Filmfestival von Bogotá und der deutschen Erstaufführung im Berliner Volkstheater fand sich leider kein Verleih für den Film. Er war hierzulande geraume Zeit nur in Sondervorstellungen in Kinos zu sehen, ist aber inzwischen auf »Amazon Prime Video« verfügbar.



Abb. 11: Bildnachweis: »Amazon Prime Video«
(mit freundl. Genehmigung von Brigitte Maria Mayer)

Insofern könnte man vielleicht monieren, dass auch im Zuge dieser Neudeutung immer noch auf den Rollennamen ›Kaiphas‹ zurückgegriffen wird. Doch diese Referenz an die Dramaturgie der Evangelien, die eben Kaiphas als Haupt-Antagonisten Jesu etabliert, ist überformt von einem nachdrücklich ins Strukturelle zielenden, konkrete Religionen transzendierenden Nachdenken über Fragen von Ideologie, Macht und Gewalt. In diese Reflexion ordnen sich auch andere Aktualisierungen ein, etwa die Inszenierung der Geißelung als Folterszenario mit deutlichen Anspielungen an das Foltergefängnis Abu Ghraib. So wird die Jesusgeschichte bei Mayer zum Forum der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen und überzeitlichen Fragen, ohne dass dabei aber die religiösen Dimensionen suspendiert wären.

Interessanter Weise verbindet sich gerade in der Anlage der Kaiphas-Figur der jüngste Film wieder mit Oberammergau. Allerdings nicht dem Oberammergau aus der Zeit, da im Kino die Bilder laufen lernten, sondern mit der Oberammergauer Passion seit der grundlegenden Neubearbeitung durch Christian Stückl und Otto Huber in den Jahren 2000 und 2010. Die bestechenden Photographien für die offiziellen Bildbände zu diesen beiden Inszenierungen hatte Brigitte Maria Mayer geschaffen. Und die Kaiphas-Darstellung in der Passion 2010 könnte zumindest untergründig auf ihre Inszenierung ausgestrahlt haben. Denn damals ließ Stückl Kaiphas bei seinem ersten Auftritt auf einer Sänfte auf die Bühne tragen – ähnlich wie man früher den Papst auf seiner Sedia trug. Und dieser Kaiphas war auch komplett weiß gewandet, entsprechend der päpstlichen Kleiderordnung. Damit sollte der Hohepriester nicht länger als klassischer Repräsentant des Judentums vorgestellt werden, sondern – wie dann auch Mayers Hoherpriester – als Symbolgestalt struktureller religiöser Macht. An dieser Deutung nahmen selbst sehr kritische Juden keinen Anstoß, wie ich dies persönlich erleben konnte, als ich mit der engagierten, für Antijudaismen sehr sensiblen jüdischen Exegetin Adele Reinhartz (* 1953) eine Vorstellung der Passion 2010 besuchte.

7. Zusammenfassung

In der inzwischen 125-jährigen Geschichte des Films entstanden ganze zehn lange deutsche Spielfilme mit Jesus in der oder einer der Hauptrolle(n), davon zwei in der Stummfilmzeit. Keiner dieser Filme folgt dem ›klassischen‹ historisierenden Modus der Inszenierung, für den etwa Franco Zeffirellis (1923–2019) großer Fernsehvierteiler »Jesus von Nazareth« (GB/IT 1976) oder, um ein Beispiel aus jüngster Zeit zu nennen, »Maria Magdalena« (US/GB 2018) von Garth Davies (*1974) stehen. Die Historisierung überließ man in Deutschland zumindest in Sachen der Evangelienbearbeitung den auf Bibel- und Antik-Epen spezialisierten Studios in Hollywood oder in Cinecittà bei Rom. Über die Gründe dieser Zurückhaltung kann nur spekuliert werden: War man gegenüber den immer sehr aufwändigen Historisierungen vorsichtig, weil die beiden Großproduktionen der Stummfilmzeit, »Der Galiläer« und »I.N.R.I.«, kommerziell desaströs waren und dies lange, wohl auch über den 2. Weltkrieg hinaus nachwirkte? Rechnete man damit, dass deutsche Produktionen ohnehin hinter den sehr erfolgreichen Bibeleyen aus den USA und aus Italien zurückbleiben würden und sich auf dem internationalen Markt, der für die Rentabilität entscheidend war, nicht durchsetzen konnten? Oder hielt man das deutsche Publikum für zu ›aufgeklärt‹, und von vorneherein reserviert gegen Produktionen, die schnell als ›Bibelschinken‹ abgestempelt werden konnten? Offensichtlich gab es jedenfalls in Deutschland keine Filmemacher wie Pier Paolo Pasolini oder Roberto Rossellini (1906–1977) (»Der Messias«, IT/FR 1975), die sich für das Evangelium interessierten und denen auch in einem behutsam historisierenden Modus Filme gelangen, die die Gegenwartsbedeutung des Evangeliums erschlossen. Vielleicht aber wollte man, wie oben schon bemerkt, auch deshalb einer Historisierung ausweichen, weil man sich dann unweigerlich zur Frage der Schuld am Tod Jesu hätte positionieren müssen und dies vor dem Hintergrund der Shoah hierzulande ein besonders belastetes Thema war. Andererseits hat Oberammergau mit der Neuinszenierung im Jahre 2000 bewiesen, dass man die Passion ohne antijüdische Schlagseite inszenieren kann.

Möglichkeiten für einen tragfähigen historisierenden Zugang im Film hätte es also sicher auch in Deutschland gegeben, aber man wählte von Anbeginn an andere Strategien der filmischen Bearbeitung des biblischen Stoffes. Das begann bereits in der Stummfilmzeit: Dimitri Buchowetzki (»Der Galiläer«) setzte auf eine ausgeprägte Stilisierung, zuvorderst um mit dieser die Göttlichkeit Jesu irgendwie ins Bild zu bringen, Robert Wiene (»I.N.R.I.«) hingegen vertraute auf die Aura einer kunstfertigen Studioproduktion und eine forcierte Expressivität in Bildkomposition und Darstellerführung. Seit der späten Rückkehr der Jesusfigur in deutsche Filmproduktionen nach einer fast ein halbes Jahrhundert (nach »I.N.R.I.« aus dem Jahre 1923) währenden Unterbrechung, war das beliebteste Inszenierungs-Verfahren das der Aktualisierung, d. h. einer umfassenden (»Jesus Cries«) oder partiellen (»Pilatus und andere«) Transposition der Jesusgeschichte in die jeweilige Gegenwart und Wirklichkeit Deutschlands. Wiederholt wurden daneben auch Plots entwickelt, die auf der Idee der Wiederkunft Christi in unseren Tagen aufbauen. Damit kann die Bindung an die biblische Narration stark gelockert werden und es eröffnen sich für das imaginative Nachdenken über die heutige Bedeutung Jesu Christi große freie Räume. Dies machte auch spielerische Experimente und Humorvolles möglich, und es ist nicht überraschend, dass alle Filme, die in der Idee der Parusie gründen, Komödien sind, sowohl die Langfilme (»Das Geheimnis« und »Jesus liebt mich«) als auch die Kurzfilme

(»Mensch Jesus« und »Wunderbare Tage«⁵²). Der unverkrampfte, deshalb aber keineswegs seichte Komödien-Modus stieß zumindest in einem Fall, bei »Jesus liebt mich«, auf großen Publikumszuspruch und ließ diesen Film zum erfolgreichsten deutschen Jesusfilm überhaupt werden⁵³. Komödien sind auch die religionskritischen, provokativen bis »blasphemischen« Filme von Werner Schroeter, Herbert Achternbusch und Michael Bryntrup. Sie erreichten aber allesamt nur ein kleines Nischenpublikum, ungeachtet der – so im Falle Achternbuschs – großen medialen Aufmerksamkeit und der meist werbewirksamen Rufe nach Zensur, Verboten oder Rückzahlung von Fördergeldern. In den anstößigen Filmen der 1980er-Jahre verdichtet sich in besonderer Schärfe ein Moment, das alle deutschen Jesusfilme nach dem 2. Weltkrieg kennzeichnet: Anders als in den beiden Stummfilmen geht es den Filmen nach ihnen nicht mehr um Erbauung und die filmische Reaktivierung einer überkommenen Hoheitschristologie, sondern um die Befragung der traditionellen, oftmals klischeehaften, ja kitschverdächtigen Jesusbilder und um die Erkundung der Gegenwartsbedeutung des Mannes aus Nazareth und seiner Botschaft.

Von besonderer Brisanz gerade für das deutsche Kino war und ist immer die Darstellung der Juden, vorab der jüdischen Gegner Jesu. Frönte man in den beiden Stummfilmen, die noch vor dem Aufstieg des Nationalsozialismus entstanden sind, ganz ungeniert einem heftigen Antijudaismus, der wiederholt sogar antisemitische, rassistische Züge annahm (was freilich seinerzeit ein internationales Phänomen war), so wurden die Darstellungen im Schatten der Shoah in dieser Hinsicht deutlich zurückhaltender. Frei von problematischen Zügen waren aber längst nicht alle Produktionen, wie an den Filmen von Andrzej Wajda und Hugo Niebeling aufzuweisen gesucht wurde. »Pilatus und andere« und Niebelings Filmbearbeitung der Bachschen »Johannes-Passion« lassen jenes Höchstmaß an Sensibilität vermissen, das (zumal in deutschen Produktionen) gefordert ist, wenn es um die Zuteilung der Schuld am Tode Jesu geht. Mit ihrer forcierten Nobilitierung von Pontius Pilatus und ihrer monokausalen Belastung der Juden mit dieser Schuld bleiben Wajda und Niebeling in jener unseligen Deutungsspur, die für die Juden, für unsere älteren Brüder und Schwestern im Glauben, so verhängnisvoll gewesen ist. Auch wenn sie dies wohl nicht intendierte, sondern es schlichtweg an der notwendigen Sensibilität fehlte: Dass eine Inszenierung wie die von Niebeling die bereits in ihrer Vorlage eingezeichneten Antijudaismen sogar noch anscharft, statt sie herunter zu modulieren, und dass dies in der deutschen Filmkritik unbeanstandet durchging, muss sehr nachdenklich stimmen. Hier hätte man durchaus auch erwarten können, dass sich gerade die an sich so verdienstvolle Filmarbeit der beiden großen christlichen Kirchen Deutschlands zum engagierten Anwalt des Volkes und seiner religiösen Autoritäten macht, dem auch Jesus angehört hat.

52 Regie: Matthias Kiefersauer, 2002; im Programm des »Katholischen Filmwerks« (Frankfurt a. M.).

53 Der Film hatte bei seiner Kinoauswertung in Deutschland und Österreich ca. 750.000 Zuschauer. Vgl.: <http://insidekino.de/DJahr/D2012.htm>; sowie: https://www.boxofficemojo.com/title/tt1920976/?ref_=bo_se_r_1 (beide zuletzt abgerufen am 28.04.2021).

SILVAN MAXIMILIAN HOHL

Virtuelle Realität. Die neue Kommunikationsform innerhalb der Kirche?

Digitale Medienarbeit in der katholischen Jugendarbeit in der Schweiz

1. Einleitung

Was ist virtuelle Realität und kann sie die Kirche verändern? Diese Frage will der Virtual Reality-Film *2100* diskutieren, der im Jahr 2019 vom Katholischen Medienzentrum der Deutschschweiz produziert und auf dem YouTube-Kanal *underkath* veröffentlicht wurde. Um dies zu beantworten, soll zunächst ein kurzer Blick auf die Medienarbeit der kirchlichen Jugendarbeit in der Schweiz geworfen werden. Weiter wird anhand der JAMES-Studie der Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften (ZHAW) der Medienkonsum von jungen Menschen in der Schweiz betrachtet, um das YouTube-Projekt *underkath* und den daraus entstandenen VR-Film besser einzuordnen. Schließlich wird auf die Zielsetzung des VR-Film-Projekts hingewiesen. Dies lässt sich in technische und kommunikative Aspekte unterteilen.

Im dritten Teil geht es um die genaue Durchführung der Produktion des VR-Films. Dazu werden alle Arbeitsschritte beleuchtet, die für das Endergebnis notwendig waren. Im vierten Teil wird untersucht und überprüft, welche Ziele erreicht wurden und welche nicht. Was hat der VR-Film gebracht? Diese Daten und Erfahrungen erlauben einen Ausblick auf die Beantwortung der Frage nach einer neuen Kommunikationsform der Kirche.

Was ist Virtual Reality (kurz VR)? Eine relevante Frage für die folgenden Ausführungen. Deshalb folgende Definition zum Einstieg: VR ermöglicht dank Hard- und Software das Eintauchen in eine künstliche Welt. Das geschieht durch das Aufsetzen von Brille und Kopfhörer. Das Ziel jedes VR-Films ist es, die künstliche Welt so realistisch wie möglich darzustellen. Die Zuschauer haben so die Möglichkeit, mit dem ganzen Körper in eine andere Welt einzutauchen¹.

2. Kontext

Welches sind die Herausforderungen in der Medienarbeit in der Schweiz? Diese Frage soll anhand eines kurzen Überblicks über die aktuellen Angebote mit dem Schwerpunkt

¹ Underkath.ch (o.J.) 2100. Deine Welt in 80 Jahren. Online abrufbar: <https://www.underkath.ch/2100> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

Jugendarbeit beleuchtet werden. Weiter stellt sich die Frage, wie junge Menschen in ihrer digitalen Lebenswelt abgeholt werden können.

2.1 Die kirchliche Jugendarbeit und deren Einsatz von Multimedia

In der Jugendarbeit lässt sich ein großer Trend zur Nutzung von sozialen Medien feststellen. Die kirchliche Jugendarbeit versucht, junge Menschen einzubinden und fragt nach ihren Meinungen. Die katholische Kirche der Stadt Zürich hat beispielsweise im Februar 2020 das Podcast-Projekt *5vor12i* ins Leben gerufen. Während drei Tagen haben sechs junge Erwachsene aus dem Radiobus des *powerup-radio* von zentralen Plätzen in der Stadt Zürich aus gesendet². Dabei haben junge Menschen Passantinnen und Passanten zu den 17 Zielen zur nachhaltigen Entwicklung der UNO befragt und so eine Diskussion herausgefordert.

Das 2020 gegründete Online-Magazin *mittendrin.life*³ gibt Jugendlichen und jungen Erwachsenen die Möglichkeit, ihre Talente zu zeigen und Artikel auf verschiedenste Weise zu veröffentlichen. Die jungen Menschen stehen mitten im Leben und berichten mit Videos, Podcasts, Bildern, Cartoons, Texten etc. darüber. Dies ist ein ökumenisches Projekt und wird von der katholischen und der reformierten Landeskirche getragen.

Im Januar 2021 startete in Zürich der Youtube-Kanal *URBN.K*. Dieser will Menschen zwischen 18 und 45 Jahren erreichen, die sich außerhalb des Kirchenraums *mit christlichen Werten, Glauben und Religion auseinandersetzen möchten*⁴.

Diese Auswahl an Projekten zeigt, dass sich 2020 innerhalb der Kirche eine Welle von neuen multimedialen Plattformen für junge Menschen entwickelt hat. Dies lässt sich wohl auch auf die globale Coronakrise zurückführen. Doch der Digital-Trend in der kirchlichen Jugendarbeit besteht schon seit einigen Jahren.

2.2 YouTube-Projekt *underkath* und der Medienumgang von Schweizer Jugendlichen

Bereits 2018 wurde dieser Trend zur Digitalisierung in der kirchlichen Jugendarbeit in der Deutschschweiz festgestellt und vorangetrieben. Deshalb lancierte das katholische Medienzentrum und die Fachstelle für offene kirchliche Jugendarbeit Anfang 2018 das YouTube-Projekt *underkath*. Das Ziel dieses Youtube-Kanals ist es, junge Menschen in ihrer Lebenswelt abzuholen. Das Projekt wurde mit der Idee gestartet, junge Menschen stärker an die katholische Kirche zu binden, Jugendliche in ihrer digitalen Lebenswelt abzuholen sowie der katholischen Kirche ein junges, vielfältiges Gesicht zu geben. Seither wurden auf dem YouTube-Kanal über 160 Videos veröffentlicht und diese wurden über eine halbe Million Mal angeklickt⁵.

Ein Youtube-Kanal ermöglicht nicht nur, eine jüngere bzw. andere Zielgruppe anzusprechen, sondern er kann auch als eine Art technologischer Thinktank eingesetzt wer-

2 junge-kirche.ch (2020) Radioprojekt »5vor12i«. Ein 72-stündiges Radioprojekt von Jugendlichen aus der Stadt Zürich. Online abrufbar: <https://www.junge-kirche.ch/5vor12i/> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

3 mittendrin.life (2021) Mittendrin und du bist dabei. Online abrufbar: <https://mittendrin.life> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

4 zhkath.ch (2021) YouTube-Kanal URBN.K geht live. Online abrufbar: <https://www.zhkath.ch/kirche-aktuell/junge-kirche/youtube-kanal-urn-k-geht-live> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

5 youtube.com (o.J.) underkath. Online abrufbar: <https://www.youtube.com/c/underkath/featured> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

den. Neue mediale Formen können ausprobiert werden, um daraus zu profitieren. Dies ist ein wichtiger Aspekt, der zur Realisation des VR-Films beigetragen hat.

Das Projekt *underkath* lebt davon, dass jugendliche und junge Erwachsene Videos produzieren. Dabei drängt sich die Frage auf, wie man junge Menschen findet, die bereit sind, bei einem Youtube-Kanal mitzumachen. Neben einer Onlinemarketing-Strategie wurde das YouTube-Projekt bei verschiedenen Anlässen mit Jugendlichen in der Schweiz beworben. In Ateliers wurde auf das Projekt aufmerksam und die Marke *underkath* dadurch sichtbar und berührbar gemacht. Ein physischer Kontakt hat immer einen längerfristigen Eindruck beim Besucher zur Folge als eine Anzeige auf Google oder YouTube. Doch junge Menschen lassen sich nicht so schnell beeindrucken. Daher stellte sich die Frage, mit welchem Medium man die größte Aufmerksamkeit auf die Marke *underkath* lenken könnte. Eine Virtual-Reality-Produktion schien hierfür prädestiniert.

Aber warum YouTube? Die Schweizer JAMES-Studie (Datenerhebung zum Medienumgang von Jugendlichen zwischen 12 und 19 Jahren in der Schweiz) zeigt bei der Internetnutzung und der Verwendung von Videoportalen über die letzten zwei Jahre einen Zuwachs. 2018, im Gründungsjahr von *underkath*, nutzten 80 % der Jugendlichen Videoportale wie YouTube zur Unterhaltung und 45 % zu Informationszwecken⁶. Zwei Jahre später gab es bei der Nutzung von Videoportalen bei den Jugendlichen in der Schweiz mit 84 % keinen signifikanten Anstieg. Bei der Nutzung von Videoportalen zu Informationszwecken hingegen stieg der Prozentsatz auf 75 % erheblich an⁷.

2.3 Zielsetzung des VR-Films 2100

Grundsätzlich konnte die Zielsetzung in zwei Teile gegliedert werden. Und zwar in Technik und Kommunikation. Der technische Teil umfasst die professionelle Produktion eines VR-Films. Das Publikum soll in eine andere Welt abtauchen können. Dank der VR-Technologie befinden sich die Zuschauerinnen bzw. die Zuschauer inmitten der Handlung. Diese spielt sich auf 360 Grad ab.

Der zweite Aspekt ist die Kommunikation. Dieses Thema umfasst einerseits die Förderung eines Umdenkens der Kommunikation in der katholischen Kirche in der Deutschschweiz, andererseits die Stärkung der Marke *underkath* in derselben Region. In den USA gibt es zum Beispiel die VR-Church⁸. Dort können Menschen unabhängig von ihrem Migrationshintergrund mit einem eigenen Virtual Reality-Set teilnehmen. Zwar hat dieses Projekt hauptsächlich einen Game-Charakter. Dennoch soll auf diese Entwicklung mit der Produktion eines eigenen VR-Films auch in der Schweiz aufmerksam gemacht werden. Weiter sollte der Film an diversen Anlässen aufgeführt werden können, um die Zielgruppe auf den Youtube-Kanal und sein Angebot aufmerksam zu machen.

6 Lilian SUTER, Gregor WALLER, Jael BERNATH, Céline KÜLLING, Isabel WILLEMSE, Daniel Süss, JAMES – Jugend, Aktivitäten, Medien – Erhebung Schweiz, Zürich 2018, online abrufbar: <https://www.zhaw.ch/de/psychologie/forschung/medienpsychologie/mediennutzung/james/#c157373> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

7 Lilian SUTER, Gregor WALLER, Jael BERNATH, Céline KÜLLING, Isabel WILLEMSE, Daniel Süss, JAMES – Jugend, Aktivitäten, Medien – Erhebung Schweiz, Zürich 2020, online abrufbar: <https://www.zhaw.ch/de/psychologie/forschung/medienpsychologie/mediennutzung/james/#c157373> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

8 vrchurch.org (o.J.) Virtual Reality Church, online abrufbar: <https://www.vrchurch.org> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

3. Durchführung

An der Generalversammlung des Katholischen Medienzentrums im Frühling 2019 entstand ein Gespräch mit dem Marketingleiter von kath.ch, Norman Zöllner. Er äußerte die Idee, dass man eine VR-Produktion in der katholischen Kirche realisieren sollte. Dies war die Stunde Null für das VR-Filmprojekt *2100*. Wenige Tage später fand das erste Meeting mit Norman Zöllner und Silvan Maximilian Hohl, Produzent und Videocoach des Youtube-Kanals *underkath*, statt. Dabei wurden die technischen Möglichkeiten und die Kosten des Films sowie der Inhalt des Drehbuchs besprochen. Innerhalb weniger Stunden war das Filmprojekt geboren.

3.1 Drehbuch

In den folgenden zwei Wochen schrieb Hohl die erste Fassung des Drehbuchs. Nach vielen Stunden Recherche und Überlegungen zu den Charakteren der Geschichte entstand die Geschichte von drei jungen Menschen, die im Jahr 2100 in einem Bunker Schutz vor der hereingebrochenen Klimakatastrophe suchen. *In dieser Notlage diskutieren sie, was sie aus dieser misslichen Lage befreien könnte: Der Glaube an Gott oder die faktenbasierte Wissenschaft? Die Diskussion artet schon bald in einen Streit aus. Dabei geht es weniger ums Überleben als um die Frage, wer recht hat*⁹. Derweil kümmert sich Zöllner um die technische Umsetzung sowie um die Finanzierung.

3.2 Vorproduktion

Nach der Fertigstellung der ersten Fassung des Drehbuchs ging es um die Besetzung der Rollen der beiden Protagonistinnen und des Protagonisten. Für die Rollen von Rea, Noah und Alisha haben sich 23 Schauspielerinnen und Schauspieler aus dem In- und Ausland beworben. Die Vorsprechen fanden im katholischen Medienzentrum statt oder als E-Casting per Video über das Internet. Schließlich übernahm Alejandra Jenni die Rolle der Alisha, Corina Good die Rolle der Rea und Davide Romeo die Rolle von Noah. Weiter wurde ein engagiertes Team hinter der Kamera zusammengestellt, welches diesen Film ermöglicht hat. Dabei wurden folgende Posten besetzt: Die Chefkamera übernahm Jonas Stirnimann; die Tontechnik Dario Auer, Raphael Fluri und Joschka Weiss; für Make-up und Ausstattung war Noelia Rüegg zuständig. Die Regie übernahm Silvan Maximilian Hohl, die Produktion Norman Zöllner. Eine weitere Herausforderung war, eine geeignete Location zu finden. Laut Drehbuch sollte die Geschichte in einem Bunker stattfinden. Vor den Dreharbeiten wurden deshalb diverse Bunkeranlagen aus dem Zweiten Weltkrieg rund um Zürich aufgesucht, doch keine schien passend für den Film. Die Eltern eines guten Freundes des Regisseurs besitzen ein Haus, welches auf alten Burgruinen aufgebaut ist. Das Haus wurde 1942 mitten im Krieg errichtet. In dieser Zeit entstand vorschriftsgemäß in den alten Burgruinen auch eine Bunkeranlage für die Armee. Die Charakteristik aus alter Burg und militärischer Einrichtung widerspiegelte genau den gesuchten Look. Ohne Zögern überließen die Besitzer ihren Keller dem Filmteam für einen Tag. Nach unzähligen anderen Vorbereitungen war es endlich so weit. Der Film konnte gedreht werden!

⁹ *underkath.ch* (o.J.) *2100. Deine Welt in 80 Jahren*. Online abrufbar: <https://www.underkath.ch/2100> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].

3.3 Dreharbeiten

Dank einem hervorragenden Cast und einer erstklassigen Crew konnte der Film am 27. Juli 2019 innerhalb von 12 Stunden abgedreht werden. Da ein VR-Film nicht geschnitten wird, entfällt auch die herkömmliche Filmsprache. Deshalb mussten der ganze Dialog sowie die Inszenierung in einem Durchlauf funktionieren. Wenn etwas nicht stimmte, musste die ganze Szene wiederholt werden. Um 8.00 Uhr versammelte sich die Crew und der Bunker wurde drehfertig eingerichtet. Von 10.00 bis 13.00 Uhr wurde mit den Schauspielerinnen und dem Schauspieler intensiv geprobt und letzte Anpassungen an der Inszenierung wurden vorgenommen. Nach einer kurzen Mittagspause gingen die Schauspielerinnen und der Schauspieler in die Maske. Dort erhielten sie dann einen etwas abgezehten und staubigen Look – passend zur fingierten Dystopie. Von 15.00 Uhr bis knapp 20.00 Uhr wurde gedreht und die Szene insgesamt 20-mal wiederholt, bis sie perfekt funktionierte.

3.4 Postproduktion

Nachdem der VR-Film abgedreht war, ging er in die Postproduktion. Da der Film nur aus einer Einstellung besteht, war keine Schnittarbeit notwendig. Dennoch musste die Sequenz als VR-Film gerechnet werden, sodass die Zuschauerinnen und Zuschauer den Film auf jedem Gerät störungsfrei in einer 360 Grad-Ansicht genießen können. In dieser Phase der Postproduktion wurde der Film auch mit Text und Grafiken versehen. Nach Abschluss des visuellen Teils übernahmen die Tontechniker das Zepter und bearbeiteten den Ton. Dieser wurde unter anderem mit einem 360 Grad-Mikrofon aufgenommen, um den visuellen Effekt auch akustisch wiederzugeben. Weiter versah man die Tonspur mit zahlreichen Soundeffekten, um die virtuelle Realität zusätzlich zu unterstützen.

3.5 Veröffentlichung

Am 6. September 2019 feierte der VR-Film *2100* seine Premiere am Bistumsjugendtreffen in Zug. Endlich konnten auch erste Publikumsreaktionen getestet werden. Diese fielen gut aus, und die jugendlichen Besucherinnen und Besucher ließen sich von der virtuellen Realität begeistern. Dank Brille und Kopfhörer konnten sie ganz in diese alternative Welt abtauchen. Auch der seit 2010 amtierende Bischof Felix Gmür ließ es sich nicht entgehen, sich durch die VR-Technik in eine andere Welt katapultieren zu lassen. Er war ebenfalls angetan von der Technik und deren Möglichkeiten. Dennoch blieb er skeptisch, wie weit sich diese Form in den kirchlichen Alltag integrieren lassen sollte und ob diese Technik überhaupt eine Zukunft in der katholischen Kirche hat. Am alljährlichen Ranftreffen der Schweizer Jugendorganisation Jungwacht-Blauring fand die nächste öffentliche Aufführung statt. In einem Atelier konnten die jugendlichen Besucherinnen und Besucher den Film anschauen und dann in einem anschließenden Workshop darüber diskutieren, wie sie in dieser Situation gehandelt hätten. Es entstanden spannende Diskussionen, wie Gott helfen würde. Auch der seit 2013 amtierende Weihbischof Alain de Raemy ließ sich für die VR-Welt begeistern und fand Gefallen an der Technik. Am 3. März 2020 fand schließlich die Online-Premiere von *2100* auf dem Youtube-Kanal von underkath statt. Inzwischen wurde der Film mehr als 47.000 aufgerufen. Die Rückmeldungen waren mehrheitlich positiv. Kritische Stimmen gab es kaum, außer beim don't like-Button auf YouTube.

4. Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Was lässt sich zum zukünftigen Einsatz von VR in der katholischen Medienarbeit sagen und hat sich der Aufwand tatsächlich gelohnt? Und wenn ja, wie wird sich die virtuelle Realität in der katholischen Kirche durchsetzen?

4.1 Ergebnisse der technischen Zielsetzung

Der Aufwand hat sich auf jeden Fall gelohnt, weil in dieser Sache erst Pionierarbeit geleistet werden musste und es zuvor in der katholischen Kirche in der Schweiz noch keine vergleichbare Produktion gegeben hatte. Rückblickend kann das Projekt auch als Feldforschung auf dem Gebiet der virtuellen Realität betrachtet werden, um deren Möglichkeiten zu testen und auszuloten. Weiter ist der Film ein Versuch, neue Zielgruppen anzusprechen und mit ihnen christliche Themen und Werte zu diskutieren und zu verhandeln. Allein diese Umstände lassen die Mühen gerechtfertigt erscheinen.

Dennoch sollte ein genauerer Blick auf die einzelnen Ziele geworfen werden, um die Zielsetzung objektiv zu überprüfen.

Der erste Punkt der Zielsetzung war die professionelle technische Umsetzung eines VR-Films. Ist dies gelungen? Dies kann offensichtlich positiv beschieden werden; mit einer Crew aus professionellen Filmschaffenden gelang ein hohes Niveau schon vor der Produktion. Dennoch ließe sich beispielsweise die Bildqualität noch verbessern. Einerseits weil die Kamertechnik in der Zwischenzeit verbessert wurde, andererseits weil der Einsatz von professionelleren Kameramodellen zusätzlich die Bildqualität gesteigert hätte. Weiter haben die positiven und teilweise erstaunten Reaktionen von Teenagern bis hin zu Erwachsenen gezeigt, dass der Film technisch überzeugen kann.

4.2 Ergebnisse der kommunikativen Zielsetzung

Der zweite Punkt der Zielsetzung betrifft die Förderung des Umdenkens in der Kommunikation der katholischen Kirche in der Schweiz und die Stärkung der Marke underkath. Ersteres ist ebenfalls schwierig zu überprüfen. Dennoch lässt sich sagen, dass seitens der kirchlichen Institutionen keine direkte Rückmeldung zu vernehmen war und dass es auch keine weiteren Bestrebungen gegeben hat, Virtual Reality innerhalb der kirchlichen Strukturen zu nutzen. Das mag daran liegen, dass viele Funktionäre in der Kirche nicht mit den neuesten Medien vertraut sind, aber auch daran, weil der Hype um Virtual Reality inzwischen wieder etwas abgeflaut ist. Die Marke underkath hat insofern profitiert, als von Jugendarbeiterinnen und Jugendarbeitern positives Feedback gekommen ist. Weiter konnte der Film an wichtigen Anlässen der Jugendarbeit in der Schweiz präsentiert werden und erreichte schließlich auf YouTube über 47.000 Aufrufe¹⁰. Dort hat der Film sicherlich sein Ziel erreicht, denn er hat den Youtube-Kanal auf jeden Fall gestärkt.

¹⁰ youtube.com (2020) 2100 – Der VR-Film zur Klimakatastrophe. Online abrufbar: <https://www.youtube.com/watch?v=oG9RoKkdjY> [zuletzt aufgerufen 10. Juni 2021].

5. Ausblick

Die Zukunft ist bekanntermaßen schwierig einzuschätzen. Dennoch wird im Folgenden versucht, einen Blick in die Zukunft zu wagen. Wie weit sich Virtual-Reality überhaupt verbreiten lässt, ist zur Zeit fraglich. Denn neue Technologien wie Augmented Reality (kurz: AR) setzen sich immer mehr durch. Diese ermöglichen beispielsweise durch ein zusätzliches Device wie das eigene Smartphone oder die eigene Smartbrille, weitere virtuelle Informationen mit der Realität zu verbinden.

Ein berühmtes Beispiel zu dieser Technologie ist das Videospiel Pokémon-Go. Dieses konnte als App heruntergeladen werden. Auf Karten wird dann angezeigt, wo sich vermutlich ein Pokémon in der eigenen Umgebung aufhält. Dadurch kann man dann die Umgebung physisch erkunden und dank der Smartphone-Kamera diese Pokémon erkennen und einsammeln. D. h., Fiktion und Realität verschmelzen mithilfe des jeweiligen Device.

Dieses Spiel wurde bereits vom Vatikan kopiert. In *Follow Jesus Christ Go*¹¹ kann man zwar keine Monster sammeln, dafür Heilige. Bei Kirchen gibt es dann die Möglichkeit, zu beten und dafür gibt es Extrapunkte. Diese lassen sich dann für wohltätige Zwecke spenden. Dieses Spiel wurde von Papst Franziskus (2013) gutgeheißen und vom Vatikan bestätigt.

Wie sich unschwer erkennen lässt, haben diese Technologien bereits in der Weltkirche Einzug gehalten. Nun stellt sich noch die Frage, wie weit sich diese Technologien auch in den einzelnen Kirchengemeinden durchsetzen werden und wenn ja, wie sie unsere kirchlichen Rituale verändern werden. Diese Frage bleibt zwar offen, doch dafür die Zukunft auch spannend.

11 welt.de (2018) In »Follow Jesus Christ Go« musst du beten und Heilige fangen. Online abrufbar: <https://www.welt.de/kmpkt/article182632362/Vatikan-klont-Pokemon-Go-In-Follow-Jesus-Christ-Go-musst-du-beten-und-Heilige-fangen.html> [zuletzt aufgerufen 25. Mai 2021].



DOMINIK HERINGER

Das Amt der Weihbischöfe als Mittel zur Stärkung der kirchlichen Autorität

1. Die Gefahr des religiösen Indifferentismus in Deutschland

Im Heiligen Offizium in Rom war spätestens mit Beginn der 1950er-Jahre die Vermutung gereift, dass in Deutschland modernistische Tendenzen wiedererwacht waren, von denen angenommen wurde, dass sie der Kirche bzw. der kirchlichen Autorität schwer schaden könnten. Als Ursache wurde zunächst der kriegsbedingte Interkonfessionalismus in den deutschen Diözesen ausgemacht, der zu einer intensiven Datenerhebung in den Jahren 1953/54 führte. Über den Nuntius wurde eine große Umfrage bei den deutschen Bischöfen in Auftrag gegeben¹ mit der Fragestellung, ob und in welcher Häufigkeit »katholische gottesdienstliche Handlungen in Kirchen anderer Konfessionen und umgekehrt« gefeiert würden. Erbeten wurden vollständige Statistiken der einzelnen Ordinarien, die diese beflissentlich übermittelten². Im April 1954 erfolgte eine erneute Befragung, die u. a. nach der Teilnahme katholischer Christen an protestantischen Gottesdiensten und nach dem Anhören protestantischer Predigten fragte³.

Das Heilige Offizium war allerdings mit den Antworten unzufrieden, traf doch der Verdacht bezüglich eines zunehmenden religiösen Indifferentismus mit der eher zufälligen Entdeckung eines für »modernistisch« gehaltenen Kreises zusammen. Der »Kreis der Freunde der kirchlichen Reform aus dem Geist des Evangeliums«⁴, der anlässlich des Silbernen Priesterjubiläums des Aachener Priesters Josef Thomé⁵ 1941 gegründet wurde,

1 Vgl. Heiliges Offizium, Congregazione Particolare (C.P.), Rom, 19. Januar 1953 und Congregazione Generale (C.G.), Rom, 28. Januar 1953, in: ACDF, R. V. 1952 n 50, 644/1952 [ohne römische Ziffer, gemäß Ordnungsprinzip IV], Nr. 6; Aloys Muench an Deutsche (Erz-) Bischöfe, Bad Godesberg, 7. Februar 1953, in: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), R. V. 1952 n 50, 644/1952 (ohne römische Ziffer, gemäß Ordnungsprinzip IV), Nr. 11.

2 Ausführliche Antworten der einzelnen Ordinarien, in: ACDF, R. V. 1952 n 50, 644/1952 (ohne römische Ziffer, gemäß Ordnungsprinzip IV), 12–39.

3 Aloys Muench an Deutsche (Erz-) Bischöfe, Bad Godesberg, 12. April 1954, in: Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (VKZG 59, Reihe A), bearb. v. Annette MERTENS, Paderborn 2017, Nr. 196, 681f.

4 Vgl. Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus, Bde. 1–2, hrsg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, Paderborn u. a. 2001. In der theologiehistorischen Wissenschaft hat sich der Name »Rheinischer Reformkreis« durchgesetzt. In den Voten des Heiligen Offiziums und in der Korrespondenz der Mitglieder des Kreises werden verschiedene Bezeichnungen verwendet. Dazu gehören u. a.: »Freundeskreis«, »Rheinischer Kreis«, »Reformkreis«.

5 Paul Hermann Josef Thomé (1891–1980), geb. in Euskirchen, ab 1912 Studium der Theologie in Bonn, ab 1915 im Kölner Priesterseminar, 1916 Priesterweihe in Köln, 1916 Übernahme einer Krankheitsvertretung in Dreiborn (Eifel), 1917 Kaplan in Krefeld, 1919 Kaplan in Bonn (Münsterpfarre) und Promotionsstudium über die Philosophie des »Als – ob« von Hans Vaihinger (1852–

hatte zunächst unbemerkt von den kirchlichen Autoritäten in Deutschland und Rom eine Reform der Kirche im Geheimen vorbereitet. Das Heilige Offizium erfuhr 1954 von der Existenz des Kreises durch Augustin Bea SJ (1881–1968), der die Information durch die Denunziation eines Ordensbruders erhalten hatte. Umgehend wurde Bea als Konsultor zu einem Votum aufgefordert, wodurch insbesondere Thomé ins Blickfeld der kirchlichen Autoritäten geriet⁶. Dieser hatte 1949 ein Buch mit dem Titel »Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Weg der Reifung«⁷ veröffentlicht, über das im Herbst 1954 eine Beschwerde des Bischofs von Münster, Michael Keller (1896–1961), beim Heiligen Offizium eingegangen war⁸. Basierend auf dem Votum Pater Beas und der Anzeige Bischof Kellers begannen intensive Untersuchungen, da das darin zusammengetragene Wissen über einen »Reformkreis« mit der Beobachtung eines religiösen Indifferentismus in den deutschen Diözesen zusammentraf, die eine erneute Befragung des deutschen Episkopates mit sich brachte⁹. Beide Aspekte wurden nun in einem Brief des Heiligen Offiziums an den Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings (1887–1978) in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz miteinander verbunden.

Neben dem Haupttext, der als Ursache und Ausdruck eines religiösen Indifferentismus insbesondere problematische Publikationen wie Josef Thomés »Der mündige Christ« ausmachte¹⁰, war als Randbemerkung das Stichwort »Rheinischer Kreis« einge-

1933), 1922 Scheitern der Promotion aufgrund eines negativen Zweitgutachtens, 1923 gescheiterter Versuch, den philosophischen Doktorgrad in Köln zu erlangen, 1924 Bundesleiter der »Kreuzfahrer«, 1926 Kaplan in Köln, 1928 Kaplan in Mönchengladbach (Hauptpfarre), 1936 siebenmonatige Gestapohaft, 1936 Pfarrer an St. Balbina in Würselen-Morsbach, 1941 Gründung des Reformkreises anlässlich seines Silbernen Priesterjubiläums, 1944 kommissarischer Bürgermeister von Morsbach, 1955 Gründungsmitglied der Aachener Gruppe der »Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft«, 1955 Indizierung seines Buches »Der mündige Christ«, 1956 Gehorsamserklärung und Ablegung der *professio fidei*, 1967 Wiederveröffentlichung von »Der mündige Christ«, 1968 Gründung der Solidaritätsgruppe katholischer Priester und Laien im Bistum Aachen (SOG), 1970 Auszeichnung mit der Ehrenmedaille der Stadt Würselen und dem Ehrenbürgerbrief, 1970 Ehrenpromotion zum *Dr. theol. h. c.* durch die Katholische Fakultät der Universität Münster, 1972 Verleihung des Verdienstkreuzes 1. Klasse des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland, 1975 Versetzung in den Ruhestand, gest. in Würselen. Vgl. Bischöfliches Diözesanarchiv Aachen (BDA), PA Josef Thomé; Biogramm Josef Thomé, in: WOLF/ARNOLD, Reformkreis, Bd. 2 (wie Anm. 4), 686–704.

6 Vgl. Votum Augustin BEA SJ, Josef Thomé »Der mündige Christ«, Rom, 12. Dezember 1954, in: ACDF, C. L. 341/1954, Nr. 5.

7 Josef THOMÉ, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung, Frankfurt a. M. 1949. Vgl. Wiederauflage: Josef THOMÉ, Der mündige Christ. Katholische Kirche auf dem Wege der Reifung. Das im Jahr 1955 indizierte Buch in neuer Auflage, Frankfurt a. M. 1967.

8 Michael Keller an Giuseppe Pizzardo, Münster, 27. Oktober 1954, in: ACDF, C. L. 341/1954, Nr. 1.

9 Vgl. Heiliges Offizium, C. G., Rom, 16. Februar 1955, in: ACDF 291/1955, Nr. 7.

10 Vgl. Heiliges Offizium an Josef Frings, Rom, 1. Juli 1955, in: ACDF, R. V. 1952 n 50, 644/1952, I, Nr. 58, 3: »Ein solcher religiöser Indifferentismus tritt nun, nach den Berichten des Hochwürdigsten Episkopates, in nicht wenigen Veröffentlichungen, in Büchern, Zeitschriftenabhandlungen und Zeitungsaufsätzen, zu Tage. Unter anderen kommen hierbei in Betracht die Veröffentlichungen zweier Geistlicher aus jüngster Zeit, nämlich Joseph Thomé: »Der mündige Christ« (Frankfurt a. M., 1949), dessen Buch durch Dekret des Hl. Offiziums vom 26. Januar 1955 verurteilt wurde; und Johannes Pinski »Grundsätzliche und praktische Erwägungen zur christlichen Verkündigung im marianischen Jahr« (Berlin, 1954), der mit Strenge vom Hl. Offizium gemahnt werden musste; ferner die Veröffentlichung eines Laien, Walter Dirks »Die Antwort der Mönche« (2. Auflage 1953, Frankfurter Hefte). Dem Hochwürdigsten Episkopate ist fernerhin nicht unbekannt, dass nicht wenige in katholischen Verlagen erscheinende Zeitschriften, wie die »Herder-Korrespondenz«, »Wort und Wahr-

fügt worden. Es bestehe die Vermutung, »dass gewisse ›irenistische‹, um nicht zu sagen: ›modernistische Bestrebungen‹ von einem Kreis katholischer Laien und – leider! – auch Geistlicher gefördert und verbreitet werden, einem Kreise, der durch die Heimlichkeit seiner Zusammenkünfte und durch die verstohlene Art, seine Rundbriefe unter der Hand selbst bis in die Priesterseminarien zu verbreiten, sich der Wachsamkeit der Hochwürdigsten Herren Ordinarien zu entziehen« suche¹¹.

2. Reaktionen der deutschen Bischöfe

Den Vorwürfen des Heiligen Offiziums begegnete Kardinal Frings mit einer umfassenden Antwort des deutschen Episkopates, die auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz in Fulda abgestimmt worden war¹². Die Bischöfe hätten einen ganzen Maßnahmenkatalog zusammengestellt, der konsequent angewendet werde, um der Gefahr des religiösen Indifferentismus zu begegnen. So berichtete Frings von der Gründung des Referats für »Glaubensverbreitung und Glaubensüberwachung« der Bischofskonferenz im Jahr 1951, das die kirchliche Zensur der einzelnen Bistümer auf einheitliche Grundlagen stellen sollte. Jede Diözese habe zudem Diözesanbeauftragte, die halbjährig zu Konferenzen unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Paderborn, Lorenz Jäger (1892–1975), zusammenkämen¹³.

Die Einrichtung eines Referats zur Glaubensüberwachung sei notwendig geworden, da gewisse katholische Publikationen und Zeitschriften, in denen sich der »moderne Geist« bemerkbar mache, »schon länger die Aufmerksamkeit des Episkopates erregt« hätten.

Es sei deswegen »Vorsorge getroffen, dass die Ortsordinarien der infrage kommenden Erscheinungsorte mit den Schriftleitungen Fühlung nehmen, um Entgleisungen für die Zukunft zu verhüten«. Es würden »außerdem diese Zeitschriften ständig gelesen« werden, »um sofort gegen falsche oder ungute Verlautbarungen einschreiten zu können«¹⁴. Kirchenneubauten und der Einsatz für die Konfessionsschule täten ihr Übriges¹⁵.

heit«, die ›Frankfurter Hefte‹ und die vom ›Haus Altenberg‹ (jetzt in Düsseldorf) veröffentlichten Schriften nicht selten gewagte Ansichten verbreiten.« Vgl. Norbert TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887–1978). Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland, Bd. 1 (VKZG 94, Reihe B), Paderborn 2003, 547–549. Der vollständige Brief ist dokumentiert in: MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 236, 848–852.

11 Heiliges Offizium an Frings (1. Juli 1955), 3. – Vgl. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), 850.

12 Vgl. Josef Frings an Giuseppe Pizzardo, Fulda, 28. August 1955, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 61, 1–7; MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 240, 888–892.

13 Vgl. Josef Frings an Giuseppe Pizzardo (wie Anm. 12), 3; MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 240, 890. Erzbischof Jäger hatte auf die Befragung im Jahr 1954 eine ausführliche Antwort geschrieben, die sich auf die Tagung der Referenten für Glaubensverbreitung und Glaubensüberwachung in Sankt Georgen bezog. Vgl. Lorenz Jäger an Aloys Muench, [Paderborn], 1. Mai 1954, in: MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 199, 696–701; Protokoll der Tagung der Referenten für Glaubensverbreitung und Glaubensüberwachung, Frankfurt a. M., 20./21. April 1954, in: MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 198, 685–696.

14 Frings an Pizzardo (wie Anm. 12), 5. – Vgl. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 240, 891.

15 Vgl. Frings an Pizzardo (wie Anm. 12), 5f.; MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 240, 891.

Die Frage des Heiligen Offiziums bezüglich reformorientierter Kreise beantwortete Frings ausweichend: »Modernistische Bestrebungen, die von einem Kreis katholischer Laien und auch Geistlichen gefördert werden, sowie deren Rundbriefe, die selbst bis in die Priesterseminarien hineingedrungen sein sollen«, wären den Bischöfen nicht bekannt. Man sei daher »dankbar für genauere Angaben, wo der Herd solcher Bestrebungen zu suchen ist«. Vielmehr glaube die Vollversammlung sagen zu können, dass alles geschehen sei, »was geschehen konnte, um den zunehmenden religiösen Indifferentismus zu überwinden. Vor allem wird bei der Ausbildung des Priesternachwuchses größter Wert darauf gelegt, die angehenden Priester mit den Gefahren der heutigen Zeit und den seelsorglichen Methoden ihrer Bekämpfung vertraut zu machen.«¹⁶

Das Heilige Offizium akzeptierte die ausführliche Antwort von Frings, allerdings hatte dieser keinerlei Vorschläge übermittelt, wie Rom aus Sicht des deutschen Episkopates weiter vorgehen sollte¹⁷. Daher beschloss die Kongregation, den Brief von Frings an Bea weiterzugeben mit der Bitte, das Schreiben zu bewerten und geeignete Vorschläge zum weiteren Vorgehen zu erarbeiten¹⁸. Bea erstellte umgehend ein ausführliches Votum, in dem zwei Aspekte höchst aufschlussreich sind. Erstens kritisierte Bea vornehmlich die wissenschaftliche Ausbildung des Klerus in Deutschland und lag damit ganz auf der Linie der Darstellung in der Schlussrelation des damaligen Nunitus Eugenio Pacelli (1876–1958) von 1929, die Bea mit einer Denkschrift von 1926 entscheidend inspiriert hatte¹⁹. Jedoch hielt Bea nicht nur die Verbesserung der Ausbildung des Klerus, sondern zugleich eine penible Überwachung seitens der Bischöfe für notwendig. Hier zeigte sich für Bea das zweite Problem, dessen Lösung zwar nicht unmittelbar in der Kompetenz des Heiligen Offiziums liege, jedoch »im gewünschten Kampf gegen den Indifferentismus von großer Bedeutung« sei: »die Größe der Diözesen«²⁰. Es sei daher leicht zu verstehen,

16 Frings an Pizzardo (wie Anm. 12), 6f. – Vgl. MERTENS, Akten deutscher Bischöfe seit 1945 (wie Anm. 3), Nr. 240, 891.

17 Vgl. Heiliges Offizium, C. P., Rom, 1. Oktober 1955, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 62: »Zum Schluss möchte diese Kongregation Eure Eminenz in Ihrer Eigenschaft als Vorsitzender der Bischofskonferenz bitten, die Vorschläge der Hochwürdigsten Oberhirten uns zu übermitteln, damit das Heilige Offizium, das ja Gott gegenüber nicht weniger als die Bischöfe für die Reinerhaltung des Glaubens und für das Seelenheil der Gläubigen verantwortlich ist, gegebenenfalls ergänzende Anregungen geben könnte.«

18 Vgl. Heiliges Offizium, Votum Consultorum, C. P., Rom, 1. Oktober 1955, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 62. – Vgl. Heiliges Offizium, Beauftragung Augustin Bea SJ, Rom, 5. Oktober 1955, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 64.

19 Vgl. Eugenio PACELLI, Über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland. Bericht an Kardinal Carlo Perosi, Sekretär der Konsistorialkongregation, Rom, 18. November 1929, in: Eugenio Pacelli, Die Lage der Kirche in Deutschland (VKZG 50, Reihe A), hrsg. v. Hubert WOLF, bearb. v. Klaus UNTERBURGER, Paderborn 2006, 191; Vgl. Augustin BEA SJ, Relatio de statu rei catholicae in Germania (Der Stand des Katholizismus in Deutschland), in: Klaus UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus, Regensburg 2011, 89–118 (lat.), 119–166 (dt.), hier: 135–138.

20 Augustin BEA SJ, Votum zum religiösen Indifferentismus in Deutschland, Rom, 4. Januar 1956, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 77, 1–20, hier: 17: »Forse si dirà: ma come i Vescovi possono pensare a tutte queste cose? Con ciò si tocca un punto che forse non spetta direttamente al S. O., ma che è, quanto mi sembra, di grande importanza nella lotta desiderata contro l'indifferentismo: il problema della grandezza delle diocesi.« So hatten in Deutschland von 24 Diözesen 3 (Köln, Münster, Paderborn) mehr als 2 Millionen, 3 (Freiburg, München, Trier) mehr als 1,5 Millionen, 4 (Aachen, Augsburg, Regensburg und Rottenburg) mehr als 1 Million, 3 mehr als 750.000 und 8 mehr als 500.000 Gläubige.

»dass der Ordinarius in dieser Situation nicht auf alles achten« könne. Entweder widme er sich »hauptsächlich der Verwaltung und Regierung der Diözese«, dann beklagten sich der Klerus und die Gläubigen, dass es keinen Kontakt zum Bischof gäbe, oder er entscheide sich für »die pastoralen Aufgaben (Firmungen, Visitationen usw.), dann litten die allgemeineren Interessen von Regierung und Verwaltung«²¹. Nun war es in Deutschland aufgrund der Länderkonkordate nicht einfach, die Zahl der Diözesen erheblich zu vermehren²², so dass Bea eine aus römischer Sicht einfacher zu praktizierende Lösung vorschlug, »nämlich die Anzahl der Weihbischöfe zu erhöhen und sie in die größeren Zentren der Diözesen zu verlegen, damit diese Weihbischöfe in engem Kontakt mit dem katholischen Volk stehen und dem Ordinarius in regelmäßigen Konferenzen Bericht erstatten« könnten. Der Ordinarius würde dem Weihbischof »entsprechende Normen und Anweisungen« erteilen und zugleich bleibe ihm genug Freiraum, »die wichtigsten Aufgaben zu übernehmen«²³. Aus diesen Beobachtungen ergaben sich für Bea verschiedene Vorschläge: Zum einen sollten die Bischöfe darauf achten, »dass die Prüfung von Büchern und anderen Veröffentlichungen nur Priestern anvertraut wird, die gut ausgebildete Theologen« seien, »eine solide und sichere Lehre« hätten, treu »zur kirchlichen Tradition« stünden und gegenüber dem »ordentlichen Lehramt und den Verordnungen des Heiligen Stuhls Gehorsam« zeigten²⁴. Des Weiteren sollten die Bischöfe dafür Sorge tragen, dass denjenigen unter ihren Seminaristen, »die besondere intellektuelle Qualitäten aufweisen und sich durch religiöse und moralische Loyalität auszeichnen«, eine »tiefere wissenschaftliche Ausbildung« zuteil werde, so dass es eine ausreichende Anzahl »gut vorbereiteter und geeigneter Priester für die theologische und philosophische Lehre und andere Ämter« gebe²⁵. Schließlich müsse eine »ausreichende Anzahl von Weihbischöfen« ernannt werden, die »in die wichtigsten oder am stärksten gefährdeten Regionen« entsandt werden sollten²⁶.

21 Vgl. ebd.: »Si comprende facilmente che in questa situazione l'Ordinario non può attendere a tutto: o si darà prevalentemente all'amministrazione e al governo della diocesi – e allora il clero e i fedeli si lagnano che non c'è contatto col Vescovo –, ovvero si dedicano ai compiti pastorali (cresime, visite pastorali ecc.) – allora gli interessi più generali del governo e dell'amministrazione ne soffriranno.«

22 Eine Ausnahme stellte die Gründung des Bistums Essen im Jahr 1957 dar.

23 Vgl. BEA, Votum zum religiösen Indifferentismus (wie Anm. 20), 18: »Un'altra soluzione sarà più facile, cioè quella di aumentare il numero dei Vescovi Ausiliari e di dislocarli nei centri più grandi delle diocesi, di modo che questi Vescovi Ausiliari siano in vivo contatto col popolo cattolico e possano riferire in regolari conferenze all'Ordinario della diocesi, per ricevere da lui le opportune norme e direttive. Così l'Ordinario stesso sarà libero per darsi ai compiti più importanti.«

24 Vgl. ebd., 19: »I Vescovi abbiano cura di incaricare della revisione dei libri e delle altre pubblicazioni soltanto sacerdoti che siano teologi ben formati, di solida e sicura dottrina, fedeli alla tradizione della Chiesa, ubbidienti al Magistero ordinario e agli ordinamenti della Santa Sede, solleciti del bene comune e diligenti nell'esercizio del loro importante ufficio.«

25 Vgl. ebd., 20: »[F]inalmente i Vescovi curino che coloro fra i loro seminaristi che mostrano speciali doti intellettuali e si distinguono per una religiosa e morale fedeltà, possano avere una formazione scientifica più profonda e ottenere i gradi accademici, perché vi sia un numero sufficiente di sacerdoti ben preparati e adatti a occupare i posti di insegnamento teologico e filosofico e altri uffici che domandano una speciale preparazione.«

26 Vgl. ebd.: »Si accenni alla necessità di farsi aiutare da un sufficiente numero di Vescovi Ausiliari e di dislocarli nelle regioni più importanti o più esposte al pericolo.«

3. Weihbischöfe als Mittel der Glaubensüberwachung?

Beas Vorschläge waren nun unterschiedlich schnell umsetzbar. Vor allem die intensivere theologische Ausbildung junger Seminaristen brauchte eine längere Vorbereitungszeit, wollte man diese realisieren. Anders war dies bei seiner letzten Anregung, wonach die Erhöhung der Anzahl von Weihbischöfen geprüft werden müsse. Diese Idee wurde umgehend vom Heiligen Offizium aufgegriffen²⁷ und durch Papst Pius XII. (reg. 1939–1958) bestätigt²⁸. Obwohl der Papst damit in auffallend kurzer Zeit konkrete Maßnahmen befürwortete, versandete Beas Vorschlag. Was waren die Gründe?

Zunächst gab es innerkuriale Differenzen. Merklich verstimmt hatte der Pro-Staatssekretär der *Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* (AA. EE. SS), Domenico Tardini (1888–1961), das Heilige Offizium auf die Klarstellung des Heiligen Vaters hingewiesen, wonach die Frage nach der Ernennung einer größeren Zahl von Weihbischöfen »allein in die Zuständigkeit der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten« falle, da diese Ernennungen »sowohl das Reichskonkordat betreffen, als auch die Vereinbarungen mit einzelnen Bundesländern«²⁹. Einige Monate später wandte sich Tardini erneut an das Heilige Offizium, um den inzwischen erreichten Sachstand mitzuteilen. Demnach hätten die Bemühungen mit der »Errichtung der Diözese Essen« eine »erste Frucht« hervorgebracht, »für die ein besonderes Abkommen mit der Regierung des Landes Nordrhein-Westfalen³⁰ unterzeichnet« worden war. Darüber hinaus solle der Nuntius die Bischöfe »ermutigen, um Weihbischöfe zu bitten«³¹. Von Rom aus erschien die Ernennung zusätzlicher Weihbischöfe nun reine Formsache zu sein. Vornehmlich war die Regelung für flächenmäßig große Diözesen wie Freiburg, Rottenburg und Osnabrück gedacht, von denen die letztgenannten mit den Städten Stuttgart und Hamburg geeignete Weihbischofssitze aufwiesen. Der Vorschlag stieß nun allerdings auf

27 Vgl. Heiliges Offizium, *Votum Consultorum*, C. P., Rom, 18. Januar 1956, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 79.

28 *Ex Audientia SS. Adprobavit*, Rom, 20. Januar 1956, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, II, Nr. 79.

29 Vgl. Domenico Tardini an Giuseppe Pizzardo, Rom, 30. Mai 1956, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 111: »Mi è regolarmente pervenuto il venerato Scritto dell'Eminenza Vostra Reverendissima N. 364/52 – 644/52, in data 3. Maggio 1956, relativo agli Ausiliari per le diocesi germaniche. [...] Circa la nomina degli Ausiliari in Germania, il Santo Padre si è degnato di dichiarare che essa è sempre di competenza di questa Congregazione degli AA. EE. SS, atteso che i detti Ausiliari sono oggetto di varie convenzioni con l'Autorità Civile contenute sia nel Reichskonkordat che in accordi con singoli Länder.«

30 Der Vatikan hatte seit 1951 langwierige Verhandlungen mit der CDU geführten Landesregierung von Nordrhein-Westfalen unter Ministerpräsident Karl Arnold (1901–1958) geführt, die die Bistumsgründung unterstützte. Diese waren so weit fortgeschritten, dass schließlich mit der SPD-geführten Landesregierung unter Fritz Steinhoff (1897–1969) am 19. Dezember 1956 ein Vertrag zur Bistumsgründung unterzeichnet werden konnte.

31 Vgl. Domenico Tardini an Giuseppe Pizzardo, Rom, 26. Februar 1957, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 137: »Con il rispettivo Foglio N. 4332/56 in data 30 maggio 1956 mi recavo a doverosa premura di assicurare l'Eminenza Vostra Reverendissima che questo Ufficio avrebbe fatto da parte sua quanto era necessario per porre in atto le decisioni prese da codesta Suprema Sacra Congregazione ed approvate dal Santo Padre, riguardo alla nomina di nuovi Vescovi Ausiliari nelle maggiori Diocesi della Germania.« »Sforzi [...] hanno avuto un primo frutto nel felice esito della pratica per l'erezione della Diocesi di Essen, per la quale è stata stipulata un'apposita Convenzione con il Governo del Land Nordrhein-Westfalen. Il nunzio [...] incoraggiare i Vescovi a chiedere l'Ausiliari.«

kein begeistertes Echo im deutschen Episkopat. Kardinal Frings schrieb dem Nuntius, dass es zwar kein Problem sei, »wenn die Zahl der Weihbischöfe um einen oder zwei erhöht« werde, allerdings müsse die Situation der »vertriebenen Missionsbischöfe« beachtet werden, die bereits in verschiedenen Diözesen Dienst taten. Zudem sei es nur sinnvoll, einen Weihbischof an einem festen Ort zu installieren, wenn dort demnächst »eine Diözese errichtet werden« solle, da sonst die Gefahr bestehe, dass »keine einheitliche Leitung« innerhalb der Diözese möglich sei³². Zuvor hatte Frings die (Erz-)Bischöfe von Freiburg und Rottenburg befragt, die beide kein besonderes Interesse an der Installation und Ernennung eines neuen Weihbischofs zeigten. Eugen Seiterich (1903–1958), der Erzbischof von Freiburg, verwies auf den Umstand, dass er mit Weihbischof Hermann Schäufele (1906–1977) und Bischof Augustin Olbert SVD (1895–1964), der aus »rotchinesischer Haft« entlassen worden war, bereits zwei Hilfsbischöfe habe. Zudem sei das neue Konkordat mit dem Land Baden-Württemberg »noch nicht genügend konsolidiert«, so dass eine Neugliederung zum jetzigen Zeitpunkt nicht sinnvoll erscheine³³. Der Rottenburger Bischof Carl Josef Leiprecht (1903–1981) betonte, dass die Diözese zwar eine Außenstelle des Ordinariates in Stuttgart plane, aber sonst keine Änderung der bestehenden Situation wünsche³⁴. Der Bischof von Osnabrück sei darüber hinaus noch nicht gefragt worden, so teilte Frings ferner mit, da der neu ernannte Bischof sein Amt noch nicht angetreten habe. Allerdings war eine unaufgeforderte Stellungnahme des Osnabrücker Weihbischofs und Kapitularvikars Johannes von Rudloff (1897–1978) bei Frings eingegangen, der sich, durchaus nicht uneigennützig, vehement für die Errichtung eines Weihbischofssitzes in Hamburg einsetzte. Die Entfernung zur Bischofsstadt, die Seelenzahl der Diözese und die gebietsmäßige Differenziertheit sprächen für eine solche Regelung³⁵. Rudloff hatte seit 1955 das Bistum Osnabrück als Diözesanadministrator geleitet, war allerdings bei der Bischofswahl im April 1956 übergangen worden. Nach der Wahl des neuen Bischofs Franziskus Demann (1900–1957) leitete er als Kapitularvikar die Diözese weiter, da der Neuernannte vier Tage vor der Bischofsweihe einen Herzinfarkt erlitten hatte. Die Weihe wurde daraufhin ins Frühjahr 1957 verschoben. Weil Demann unmittelbar nach der Weheliturgie am 27. März 1957 beim Auszug aus dem Dom einen zweiten Herzinfarkt erlitt und verstarb, wurde eine erneute Wahl des Domkapitels nötig, das aber Rudloff wiederum übergang. Erst nach dem Konzil wurde Rudloff 1967 Bischofsvikar des Bistums Osnabrück mit Sitz in Hamburg. Es sollte jedoch noch bis 1995 dauern, ehe Hamburg als Erzbistum der neu gegliederten Kirchenprovinz errichtet wurde. Und auch in anderen Diözesen blieb die Ernennung zusätzlicher Weihbischöfe vor dem Konzil aus, so dass die von Bea angestoßene Initiative zur besseren Überwachung des kirchlichen Lebens innerhalb der Diözesen nicht aufgegriffen wurde. Die Idee scheiterte schlicht am Widerstand der deutschen Oberhirten. Ende der 50er-Jahre zeigten diese kein Interesse, die Machtverhältnisse in der eigenen Diözese zu verändern und Kompetenzen abzugeben.

32 Vgl. Josef Frings an Aloys Muench, Köln, 18. November 1956, in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 137c.

33 Vgl. Eugen Seiterich an Josef Frings, Freiburg i. Br., 15. Oktober 1956 [Abschrift], in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 137c.

34 Vgl. Carl Josef Leiprecht an Josef Frings, Rottenburg, 24. Oktober 1956 [Abschrift], in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 137c.

35 Vgl. Johannes von Rudloff an Josef Frings, Osnabrück, 22. November 1956 [Abschrift], in: ACDF, R. V. 1952 n. 50, 346/1952, III, Nr. 137c.



ALOIS SCHNEIDER

Die Ablassfahne von 1487 in der Tübinger Stiftskirche

Spurensuche nach einem liturgischen Attribut einer spätmittelalterlichen Ablassfeier im Bistum Konstanz

In seiner 1743 erschienenen Beschreibung der Stadt und Universität Tübingen behandelt der Prälat und württembergische Rat Andreas Christoph Zeller (1684–1743) im Kapitel »Miscellanea Ecclesiastica Oder Kirchen-Sachen« auch den mit dem päpstlichen Ablass eng verknüpften vorreformatorischen Ablasshandel. In diesem Kontext erwähnt Zeller, dass sich in der Sakristei der Stiftskirche ein *Indulgenzisches Heiligthum* befunden habe¹. Als Gewährsmann nennt er den Tübinger Theologen Jakob Heerbrand (1521–1600) und verweist auf einen Vortrag, den Heerbrand 1580 im Rahmen einer Promotionsfeier gehalten hat²: Bei diesem Anlass sei Heerbrand auf eine damals noch in der Stiftskirche hängende Fahne zu sprechen gekommen, die auf einen Ablass Bezug nahm, den Papst Innozenz VIII. (reg. 1484–1492) im Jahr 1487 ausgeschrieben hatte. Wie es zu einer solchen Privilegierung der Stiftskirche gekommen ist, wisse man nicht, also müsse er, Zeller, es dem Leser selbst überlassen, eine Antwort zu finden.

Aber warum sollte man diese Frage, die bis heute offengeblieben ist, nicht doch einmal aufgreifen? Denn der Hinweis Zellers macht auf ein Objekt aufmerksam, das in der Forschung weithin keine Beachtung gefunden hat oder bestenfalls als Marginalie notiert wurde, wenn es um die Beschreibung spätmittelalterlicher, aber auch nachtridentinischer Kirchenräume und ihrer Ausstattung ging. Und das Interesse an dem Dokument wächst, wenn man ein solches Relikt, das Zubehör der Feier einer Ablassliturgie war, noch in einem Gotteshaus antrifft, als dieses schon fast ein halbes Jahrhundert lang sowohl protestantische Pfarrkirche war und auch als Kirche der württembergischen Landesuniversität mit einer damals in Deutschland führenden orthodox lutherischen Theologischen Fakultät genutzt wurde. In der Tübinger Stiftskirche wurde am 2. September 1534 die erste evangelische Predigt gehalten; und am 7. März 1535 ordnete Herzog Ulrich I. (1487–1550) die Abschaffung der Messe in Württemberg an³. Als in der Folge landesweit die *Vasa Sacra* in die Rentkammer nach Stuttgart abgeliefert werden mussten, wurde auch

1 Ausführliche Merckwürdigkeiten der Hochfürstl. Württembergischen Universität und Stadt Tübingen, betreffend das Alterthum, Pfaltzgräflich und Württembergische Herrschafften, innerlich und äusserliche Verfassung, Jurisdiction, Privilegien, Hofgericht, Kirchen, Collegia und Stipendia [...], auch allerhand Begebenheiten zu Kriegs- und Friedens-Zeiten, Tübingen 1743, 650f. (WLB: W.G.oct.3253).

2 Tatsächlich fand die Promotion am 22. November 1579 statt (Melchior ADAM, *Vitae Germanorum Theologorum*, [Frankfurt] 1620, 759).

3 Vgl. zum Folgenden (mit weiterer Lit.): Alois SCHNEIDER/Sören FROMMER/Birgit KULESSA, Tübingen (Archäologischer Stadtkataster Bad.-Württ. 41), Esslingen 2018, hier: Bd. 41/1, 116f.



Dr. theol. Jakob Heerbrand (1521–1600). Nach einem Gemälde wohl von Hans Ulrich Alt, 1590.

(Vorlage u. Aufnahme: Museum der Universität Tübingen [MUT]:
Professorengalerie Inv. Nr. 97/113)

für Stadt und Amt Tübingen der Bestand an *Monstrantzen, Kelch, sampt annderm Kirchen gefäß von Gold vnd Silber* erfasst. Für die Stiftskirche sind 60 Objekte aufgelistet, darunter 25 silbervergoldete Kelche⁴. Nach dem sog. Uracher »Götzentag« (September 1537), auf dem die württembergischen Reformatoren Richtlinien zur Beseitigung der Bilder in den Kirchen festlegen sollten, erließ Herzog Ulrich ein Bilderverbot, das auch in den Tübinger Kirchen zum Verlust eines Großteils der mittelalterlichen Kultbilder und einer Vielzahl von Altären führte. Oswald Gabelkover (1539–1616) zufolge hat man hier am 3. Mai 1540 damit begonnen, *die Bilder [zu] zerhauen, vnd das gold wegzunehmen*⁵.

1. *Jch zeige die Sache mit denen Worten Dr. Jacobi Heerbrandi an – Woher weiß man von der Tübinger Ablassfahne?*

Dass es nach den durch die Reformation ausgelösten Umbrüchen im kirchlichen Leben Tübingens kein Leichtes sein würde, dem auf der Fahne indizierten Ereignis von 1487 auf die Spur zu kommen, war zu ahnen. Dass aber die eingehende Recherche in den Beständen des Stadtarchivs, des Universitätsarchivs und auch in dem Tübingen betreffenden Quellenmaterial des Hauptstaatsarchivs Stuttgart keine Dokumente namhaft zu machen waren, die auf ein solches kirchliches Großereignis Ende der 1480er-Jahre Bezug nehmen würden, war dann doch überraschend. Auch der Tübinger Altphilologe und Historiker Martin Crusius (1526–1607) verlor in seinen »Annales Suevici«, deren dritter Band eine Fundgrube für die Erforschung Tübingens vom frühen 13. bis in das späte 16. Jahrhundert ist, über ein solches Ereignis kein Wort; gleiches gilt für die Materialsammlung zur Tübinger Geschichte, die Oswald Gabelkovers Sohn Johann Jakob (1578–1635) im frühen 17. Jahrhundert angelegt hat⁶.

Doch zunächst zu Jakob Heerbrand: geboren 1521 in Giengen an der Brenz, nach Studienjahren in Wittenberg und Tübingen 1550 promoviert zum Dr. theol. und seit 1557 Ordinarius an der Tübinger Theologischen Fakultät, 1600 gestorben. Er gehörte als Hochschullehrer und als Verfasser zahlreicher theologischer Schriften im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts zu den bedeutendsten Vertretern der lutherischen Orthodoxie⁷. Heerbrand exponierte sich auch als Autor zahlreicher Streitschriften gegen die Lehre der alten Kirche, wobei er den kontroverstheologischen Disput vorrangig mit Vertretern aus dem Jesuitenorden führte⁸.

Jene Schrift Heerbrands, durch die Andreas Christoph Zeller von der früheren Ablassfahne in der Stiftskirche Kenntnis erhielt, ist Teil eines Sammelbandes, der 1580 in der

4 HStAS, A 64, Bü 1, Quadr. 29.

5 HStAS, J 1, Bd. 35, [9^r].

6 Martin CRUSIUS, *Annales Suevici sive Chronica rerum gestarum antiquissimae et inclytae Suevicae gentis*, Teil III [1213–1594], Frankfurt 1596. – HStAS, J 1, Bd. 136 II, Tübingen.

7 Erhard CELLIUS, *Oratio funebris: De vita, studiis, laboribus, officiis, et morte reverendi & clarissimi viri, Dn. Iacobi Heerbrandi [...]*, SS. Theol. Doctoris, et eiusdem in illustriss. Tübingensi Academia Professoris celeberrimi: ibidemq; Præpositi Ecclesiæ, & apud Academiam Cancellarij, nec non illustrissimi Ducis Württembergici Consiliarij dignissimi, Tübingen 1602 (WLB: Fam. Pr.oct.K.6766); Gustav BOSSERT, Jakob Heerbrand, in: RE, Bd. 7, Leipzig 1899, 519–524; Siegfried RAEDER, Jakob Heerbrand, in: *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, hrsg. v. Friedrich HERTEL (Quellen u. Forsch. z. württ. Kirchengesch. 8), Stuttgart 1986, 81–98.

8 Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1907, 666f., 680.

Tübinger Druckerei von Alexander Hock⁹ erschienen war. Darin aufgenommen sind die Disputationen im Promotionsverfahren der beiden Magistri Stephan Gerlach (1546–1612) aus Knittlingen und Georg Mylius (1548–1607), später Pfarrer bei St. Anna in Augsburg. Abgedruckt ist auch die bei diesem Akt im November 1579 vor der Fakultät gehaltene Festrede des Doktorvaters, in der Jakob Heerbrand das Wirken der »Sieben Päpste mit dem Namen Clemens« behandelte¹⁰. Bei der Charakterisierung des Pontifikats von Clemens VII. (reg. 1523–1534), des bis zum Zeitpunkt der Rede letzten Papstes dieses Namens, ging Heerbrand mit scharfer Kritik auf die päpstlichen Ablässe ein: Mit ihren falschen Versprechungen des Sündennachlasses hätten die Indulgenzen nahezu die ganze Kirche infiziert. *Atque ita Clementes inclementes, cæterique Romani Pontifices, Christi scilicet vicarij, Apostolorumque successores egregij, tres diuinitus institutas Hierarchias, Ecclesiam, Politiam & Oeconomiam, non perturbarunt solum, sed quod in ipsis fuit, plane euerterunt.* Und hier weist Heerbrand darauf hin, dass *noch heute*, also um 1580, in der Tübinger Kirche über dem Sturz der Türe in die (südlich an den Chor angebaute) Sakristei (*super limina ingressus sacrarii*) eine Fahne aus Leinenstoff (*pannus lineus*) angebracht sei: Oben sei sie überschrieben mit *Innocentius 8. Papa*; dann folgten zwei Bilder, nämlich das päpstliche Wappen, die Tiara mit den Schlüsseln Petri, darunter ein Veronikabild, die Vera Icon des Antlitzes Christi; als unterer Abschluss der Fahne stehe der Satz *Hic est plenaria remissio omnium peccatorum, Anno 1487*. Auf dieser Fahne würden in Wort und Bild die Lehre des Evangeliums, das Blut, das Leiden, der Tod und das Verdienst (*meritum*) Christi kraftlos gemacht (*eneruantur*) und deshalb Jesu Erlösungswerk geschmäht (*blasphemiae afficiuntur*). Mit der Zusage der vollständigen Sündenvergebung biete man die päpstlichen Ablässe zum Kauf an und veräußere in der Weise die überreichen Verdienste Christi, *quæ thesaurus sint Ecclesie*, an die Gläubigen¹¹.

2. *Hic est plenaria remissio omnium peccatorum* – Zum Ablasswesen der spätmittelalterlichen Kirche

Maßgebend für die Beicht- und Bußpraxis der mittelalterlichen Kirche und für die Ausbildung der Ablasstheologie im späten Mittelalter¹² war die »christliche Elementaraussage,

9 Wilfried LAGLER, Drucker, Händler und Gelehrte. Die Druckerverleger, in: Eine Stadt des Buches. Tübingen 1498–1998, bearb. v. Gerd BRINKHUS, Wilfried LAGLER u. Claudine PACHNICKE (Tübinger Kataloge 50), Tübingen 1998, 21–34, hier: 26–28.

10 Actus et renunciatio Doctorum Theologiæ. Continens, 1. Orationem, De septem eius nominis Clementibus, Pontificibus Romanis, A Jacobo Heerbrando D. habitam, dum conferret titulum & honores Doctoreos clarissimis & doctissimis viris M. Stephano Gerlachio [...] & M. Georgio Mylio [...], Tübingen 1580 (WLB: Kirch.G.qt.934).

11 Ebd., K iiiif.

12 Vgl. dazu: »Ablaß«, in: LThK³, 1, 51–59; Josef NEUNER/Heinrich ROOS, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neu bearb. v. Karl RAHNER u. Karl-Heinz WEGER, Regensburg ¹⁰1971, 409–437. – Ferner: Nikolaus PAULUS, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Bd. 2, Paderborn 1923; DERS., Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, Paderborn 1923; Herbert VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 3), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1978, 203–212; Berndt HAMM, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016; Andreas REHBERG, Geistliche Gnaden aus Rom. Anmerkungen zum päpstlichen Ablasswesen um 1500, in: Die Päpste der Renaissance. Politik, Kunst und Musik, hrsg. v. Michael MATHEUS u. a. (Die Päpste, hrsg. v. Stefan WEINFURTER u. a., Bd. 2, Publikation d. Reiss-Engelhorn-Museen 75), Regensburg 2017, 123–151.

dass das Heil in Christus begründet ist¹³. So heißt es z. B. am Schluss des sog. Christusliedes im Paulusbrief an die Kolosser: »Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in [Christus] wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut«, und weiter: Christus »hat euch durch den Tod seines sterblichen Leibes versöhnt, um euch heilig, untadelig und schuldlos vor sich treten zu lassen« (Kol 1, 19–20; 22), denn, so Paulus an anderer Stelle: »Das ist es, was Gott will: eure Heiligung« (1 Thess 4,3). In jeder Eucharistiefeier erinnert die Kirche im Hochgebet nach den Wandlungsworten an das »heilbringende Leiden« (*beata passio*) Christi. Die Theologen der Hochscholastik, v. a. Thomas von Aquin (1225–1274), entwickelten daraus im 13. Jahrhundert die Lehre vom kirchlichen Gnadenschatz: Christus hat durch sein Leiden und seinen Kreuzestod für die Menschheit den Nachlass aller Strafen erworben. Der Überfluss an guten Werken aus dem heiligmäßigen Leben von Menschen über alle Zeiten hinweg lässt den *thesaurus satisfactionum Christi et Sanctorum* beständig anwachsen. Die mittelalterliche Kirche richtete ihre Bußseelsorge und ihre Ablassbewilligungen auf der Grundlage der Worte Jesu aus, dass alles, was Petrus, der Fels, auf dem er seine Kirche errichten und dem er die Schlüssel des Himmelreiches geben werde, und die anderen Apostel auf Erden binden und lösen würden, auch im Himmel Bestand haben solle (Mt 16,18f. und 18,18). Papst Gregor XIII. (reg. 1572–1585) verweist in seiner Bulle ›*Dominus ac redemptor*‹ vom 10. Mai 1574 auf den *thesaurus immensus meritorum*, den Jesus durch seinen Kreuzestod begründet und mit dem er die Kirche als seine Braut ausgestattet hat: Dem Papst als dem Nachfolger auf dem Stuhl Petri und Stellvertreter Christi auf Erden sei der Schatz anvertraut. Und zugleich sei ihm die Vollmacht gegeben, den Gläubigen aus diesem Fundus Hilfen anzubieten für die Ableistung der zeitlichen Strafen für Sünden, deren Schuld bereits vergeben war, um dadurch wieder in den Gnadenstand aufgenommen zu werden (*pro temporalibus poenis ex remissis culpis saepius remanentibus ad satisfaciendum adiuti ad percipiendos coelestis gratiae fructus expeditiores redderentur*)¹⁴. Die dem Papst tradierte *apostolica plenitudo potestatis* gibt die Gewähr, dass die Gnaden (*gratiae spirituales*), die den sündig gewordenen Gläubigen versprochen sind, in Gottes unermesslicher Barmherzigkeit tatsächlich auch erwiesen werden.

Zwar wird jeder Mensch durch das Sakrament der Taufe von der Erbsünde befreit, weil er aber sein Leben lang immer wieder in die Sünde zurückfällt, bietet ihm Gott zu seinem Seelenheil das durch die Kirche vermittelte Bußsakrament an: Wer seine Sünden aufrichtig, d. h. aus Liebe zu Gott, bereut (*contritio cordis*) und dies in der Beichte bekennt, wird mit der Lossprechung durch den Priester wieder mit Gott versöhnt und in den Stand der heiligmachenden Gnade erhoben. Obwohl der Sünder nach einer Beichte vor der ewigen Verdammnis (*poena aeterna*) gerettet ist, schaffen Reue, Sündenbekenntnis und Absolution von der Sündenschuld die bösen Folgen sündhaften Handelns aber nicht aus der Welt. Die *poena temporalis* muss der Mensch durch eine »Buße« wieder gutmachen, die sich in der Leistung guter Werke manifestiert. In der kirchlichen Praxis des Mittelalters konnte diese »Eigenbeteiligung« zur Sühne zeitlicher Sündenstrafen durch

13 Bernd MOELLER, Die letzten Ablasskampagnen. Luthers Widerspruch gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hrsg. v. Johannes SCHILLING, Göttingen 1991, 55.

14 Bullarium anni sancti, hrsg. v. Hermann SCHMIDT (Textus et documenta, Series theologica 28), Rom 1949, 70f. Vgl. auch die Bulle ›*Unigenitus Dei filius*‹ Clemens' VI. (reg. 1342–1352) von 1343: Christi Verdienste sind überreich; den Schatz hat er den Päpsten anvertraut, um ihn bei besonderen Anlässen zum Heil der Gläubigen auszuteilen; diesen Schatz vermehren die Verdienste der Gottesmutter und aller Heiligen, *a primo iusto ad ultimum* (Ebd., 36–38).

Fasten, Gebete, einen Kirchenbesuch sowie durch Almosengeben erfolgen. Die Bußleistung sollte in einem adäquaten Verhältnis zur Größe der Schuld stehen, d. h. der Umfang der vom Beichtvater auferlegten kanonischen Bußwerke wurde gewissermaßen taxiert. Dem Begriff nach bewirkt der Ablass als ein von der Kirche eingesetztes und durch die Fürbitte der Kirche vermitteltes Sakramentale die Vergebung zeitlich befristeter Strafen vor Gott für Sünden, derentwegen der bußfertige Mensch noch Genugtuung (*satisfactio*) zu leisten hat. Strafen für Sünden, deren Schuld noch nicht durch eine Absolution in der Beichte nachgelassen ist, können durch den Ablass nicht vergeben werden.

Erste Regelungen wurden auf dem IV. Laterankonzil im November 1215 verabschiedet: Der 62. Canon, der Missbräuche im Reliquienwesen und beim Almosensammeln korrigiert, wendet sich auch gegen die »unterschiedslosen und überflüssigen Ablässe«, die geistliche Würdenträger freizügig bewilligen, wodurch »die kirchliche Schlüsselgewalt verachtet wird und die zur Buße auferlegte Genugtuung an Bedeutung verliert«. Deshalb sollen Bischöfe nur noch solche Ablässe gewähren dürfen, die den Gläubigen die teilweise Vergebung der zeitlichen Sündenstrafen zusagen, wenn sie beim Besuch einer Kirche am Jahrestag ihrer Weihe oder an besonderen Festen das Bußsakrament empfangen haben¹⁵. Diese »unvollkommenen« Ablässe boten also nur die Möglichkeit, ein zeitlich limitiertes Strafquantum zu tilgen, nämlich den Nachlass einer Strafe in der Höhe, wie sie ein Pönitent früher durch eine auferlegte Kirchenbuße von 40 Tagen (Quadragesima) oder auch von 100 Tagen hätte ableisten müssen. Allein der Papst konnte Plenarablässe verkünden, nämlich den vollständigen Nachlass aller zeitlichen Sündenstrafen, die ein von der Sündenschuld und von der ewigen Sündenstrafe absolvierter Christ noch abzubüßen hatte¹⁶. Mit der Bulle ›*Antiquorum habet*‹ vom 22. Februar 1300 hat Papst Bonifaz VIII. (reg. 1294–1303) erstmals ein allgemeines, in einem (zunächst) 100-jährigen Turnus zu feierndes Heiliges Jahr (*annus iubilaeus*) für die gesamte Christenheit ausgerufen und damit einen sog. Jubiläumsablass verkündet, der den Erwerb der Gnaden einer *indulgentia plenaria* beim Besuch der Petersbasilika sowie der anderen sechs Pilgerkirchen in Rom zusicherte¹⁷. Die Vergebung aller zeitlichen, genugtuenden Sündenstrafen war fortan nicht mehr ausschließlich, wie seit dem späten 11. Jahrhundert, durch die Kreuzzugsteilnahme bzw. über eine Spende für einen Kreuzzug zu erlangen. Bei der Gewährung päpstlicher Plenarablässe kam es seit dem späten 14. Jahrhundert zu einer immer weitergehenden »Entschränkung« des Ausmaßes der Gnadenzuteilung, die eine stets größere Entlastung der Pönitenten bei den eigenen Bußleistungen zur Folge hatte¹⁸: Vollkommene Ablässe, die bislang an bestimmte Gnadenstätten gebunden waren, wurden zunehmend auch an beliebige andere Orte transferiert, um dadurch die Ablassgnaden für eine größere Zahl von Gläubigen erreichbar zu machen. Aus einer fernen, nur schwer zugänglichen »Vergebungsgnade« wurde die auf kurzen Wegen zu gewinnende »nahpräsenste Gnade«¹⁹.

15 Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), hrsg. v. Josef WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2000, 263f.

16 Der Erfurter Kartäuser Jakob von Paradies (1381–1465) nennt den Papst in seinem ›*Tractatus de indulgentiis*‹ (um 1451) den *principalis huius thesauri dispensator*, der *indulgentiam generalem, universalem et totalem et partialem* aussprechen könne (Dokumente zum Ablassstreit von 1517, hrsg. v. Walther KÖHLER, 2. verb. Aufl. [Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften, 2. Reihe 3. Heft], Tübingen 1934, Nr. 27, 45f.).

17 Bullarium (wie Anm. 14), 33f. – HAMM, Ablass (wie Anm. 12), 33–39.

18 MOELLER, Ablasskampagnen (wie Anm. 13), 56f.

19 PAULUS, Ablass Ausgang Mittelalter (wie Anm. 12), 132f. – Dazu und zur Gnadenkumulation, wie sie Indulgenzen, die nach dem Vorbild (*ad instar*) der römischen Jubelablässe gewährt wurden, seitdem immer öfter anboten: HAMM, Ablass (wie Anm. 12), 99–110.

Ging ein Menschenleben zu Ende, bevor die Bußwerke vollzogen waren, die als Äquivalent zur zeitlichen Sündenstrafe geleistet werden mussten, kam in der lateinischen Christenheit seit dem 13. Jahrhundert das Fegefeuer ins Spiel. Beim Tod eines Menschen entschied nach kirchlicher Lehre ein *iudicium particulare* (vor dem *iudicium generale* am jüngsten Tag), ob seine Seele sofort in den Himmel aufgenommen wird, ob sie, weil der Mensch *in actuali mortali peccato* gestorben ist, der ewigen Verdammnis anheimfällt oder ob sie, bevor sie endgültig in die ewige Seligkeit eingehen kann, noch ein Purgatorium durchleiden muss²⁰. An diesem Ort sollten die Seelen der Verstorbenen, die zur Todesstunde zwar im Stande der heiligmachenden Gnade waren, die aber ihre Sündenstrafen nicht oder erst zum Teil abgebußt hatten, von ihrer Schuld entlastet werden. Mit der Idee eines solchen Reinigungsortes stellten die Ablässe den Pönitenten Angebote für eine Kompensation von Fegefeuerstrafen in Aussicht²¹. Die Bulle ›*Salvator noster*‹ von Papst Sixtus IV. (reg. 1471–1484) vom 4. August 1476 zugunsten der Wiederherstellung der Domkirche von Saintes (Dép. Charente-Maritime), die auch für die Christen in Frankreich und in den angrenzenden Ländern gelten sollte, schloss erstmals die Armen Seelen im Fegefeuer in die Gnade eines vollkommenen Nachlasses aller zeitlichen Sündenstrafen ein²². Nun konnte jeder Gläubige einen Ablass durch die Verrichtung frommer Werke nicht nur für sein eigenes Seelenheil gewinnen, sondern diesen Ablass in Form von Fürbitten (*per modum suffragii*) auch seinen vielleicht noch im Fegefeuer leidenden Angehörigen zuwenden, die selbst nicht mehr aktiv an einer Verkürzung der ihnen auferlegten Läuterungszeit mitwirken konnten²³.

Der Heilige Stuhl in Rom hat aber bis in die Zeit der Reformation keine geschlossene, zu einem Dogma formierte Ablasslehre vorgelegt. Vielmehr wurden immer dann einzelne Elemente der päpstlichen Positionen präzisiert, wenn die zunehmend fragwürdige Ablasspraxis unter theologisch-pastoralen Aspekten in die Kritik geriet oder wenn man in Rom auf Anfragen einzelner Ortsbischöfe zum Ablass reagieren musste²⁴. In Reaktion auf die Ablasskritik Martin Luthers (1483–1546) – der Mensch könne nicht durch gute Werke vor Gott gerecht werden, die Rechtfertigung geschehe vielmehr allein durch den Glauben an das Versöhnungswerk Christi; der Ablass sei daher frommer Betrug und verführe zu falscher Sicherheit – fasste Papst Leo X. (reg. 1513–1521) in seinem Dekretale ›*Cum postquam*‹ vom 9. November 1518 die römische Lehrmeinung zu den Ablässen zusammen; und in seiner Bannandrohungsbulle ›*Exsurge Domine*‹ vom 15. Juni 1520 verurteilte er die Sätze Luthers zum Ablass²⁵. Das Konzil von Trient (1545–1563) diskutierte erst auf seiner letzten Sitzung am 3./4. Dezember 1563 über den Ablass. Das daraufhin erlassene Dekret ›*Cum catholica ecclesia*‹ verurteilte sowohl die Leugnung der kirchlichen Vollmacht, Ablässe zu gewähren, als auch die Ablehnung des Nutzens der Ablässe für die Christgläubigen: Diese seien für das Gottesvolk »überaus segensvoll«, und doch müsse man bei der Erteilung von

20 Vgl. dazu den Lehrentscheid Papst Benedikts XII. (1334–1342) mit der Konstitution ›*Benedictus Deus*‹ vom 22. Januar 1336 (<http://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html> [Stand: 15.2.2021]).

21 Nikolaus PAULUS, Der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter, in: Zeitschrift für katholische Theologie 24, 1900, 1–36 u. 249–266.

22 Dokumente Ablassstreit (wie Anm. 16), Nr. 24, 37–39.

23 MOELLER, Ablasskampagnen (wie Anm. 13), 59–61. – Vgl. dazu auch HAMM, Ablass (wie Anm. 12), 55–65, 79–83.

24 VORGRIMLER, Buße (wie Anm. 12), 209f.

25 Dokumente Ablassstreit (wie Anm. 16), Nr. 36, 158–160; Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), Teil 2 (Corpus Catholicorum 42), hrsg. v. Peter FABISCH u. Erwin ISERLOH, Münster 1991, 364–411. – Anja THALLER, Exsurge Domine. Die Bannandrohungsbulle Papst Leos X. gegen Martin Luther, in: ZWLG 79, 2020, 133–158.

Ablässen Maß halten, »damit nicht bei zu großer Nachgiebigkeit die kirchliche Zucht entkräftet werde«; jede Gewinnsucht müsse ausgeschlossen sein²⁶.

3. *Wie diese Indulgenz [in die Stiftskirche] gekommen seye, kan man nicht gewiß melden* – Oder findet sich doch eine Antwort auf die Frage des Andreas Christoph Zeller?

Nach diesem kurzen Exkurs über das Ablasswesen soll nun auf die Tübinger Indulgenz am Ende der 1480er-Jahre näher eingegangen werden. Die Beschreibung des Zeugen, der die Ablassfahne noch mit eigenen Augen gesehen hat, lässt den Schluss zu, dass Papst Innozenz VIII. im Jahr 1487 einen Plenarablass gewährte, der anscheinend (auch?) in der Stiftskirche Tübingen gefeiert wurde. Es gilt nun, die entsprechende Papsturkunde zu finden, ihren Adressaten zu identifizieren und ihren Inhalt zu charakterisieren, aus welchem Grund damals ein Ablassprivileg bewilligt wurde. Ein Aufsatz des Tübinger Theologen Eugen Stolz von 1934 zur Geschichte der Stiftskirche erwähnt diesen Ablass²⁷: Genannt werden das Ausstellungsdatum der päpstlichen Bulle und der Konstanzer Bischof Otto von Sonnenberg (1452–1491) als deren Empfänger. Neben dem Konstanzer Münster wurden weitere zehn Kirchen in der Diözese mit der Ausrichtung des Ablasses privilegiert, darunter die Tübinger Stiftskirche; die Ablassgelder sollten in Tübingen der »Förderung des [damaligen] Neubaus« der Kirche dienen. Stolz bezog sich auf einen Beitrag des Freiburger Ordinarius für Kirchengeschichte, Emil Göller (1874–1933)²⁸, mit dem sich schließlich neue, klare Perspektiven eröffnen.

Die fragliche Bulle wurde am 13. Januar 1487 in Rom ausgestellt. Das Original scheint (nach aktuellem Kenntnisstand) verschollen, allerdings wird die Urkunde durch Abschriften überliefert, von denen sich im Rahmen dieses Beitrags zwei Exemplare verifizieren ließen, die Abt Johann VI. Sünderstorff (reg. 1473–1489) vom Kloster Petershausen vor Konstanz am 18. Februar 1487 gesiegelt hat²⁹. Eine Kopie für Tübingen, die dann im Kollegiatstift oder bei der Universität archiviert worden wäre, ist (bislang) nicht nachzuweisen. Zum Entstehen des Vidimus schreibt Abt Johann einleitend: Bischof Otto habe ihm durch Dr. jur. Martin Prenninger³⁰ die Papsturkunde überbringen lassen und ihm den Auftrag gegeben, die Bulle von einem öffentlichen Notar Wort für Wort abschreiben zu lassen (*transumi, transcribi, copiari et exemplari*). Darauf habe er, der Abt, mit zwei Zeugen die Bulle, an der an einer Seidenschnur aus brombeerfarbenen und safrangelben Fäden ein Bleisiegel hing (*vera bulla plumbea in cordula sericea rubei croceique colorum impendente*), sorgfältig auf Beschädigungen und Eingriffe geprüft. Der Notar Michael Scriptoris aus Meersburg habe dann eine Reihe von Abschriften angefertigt. Auf die Bes-

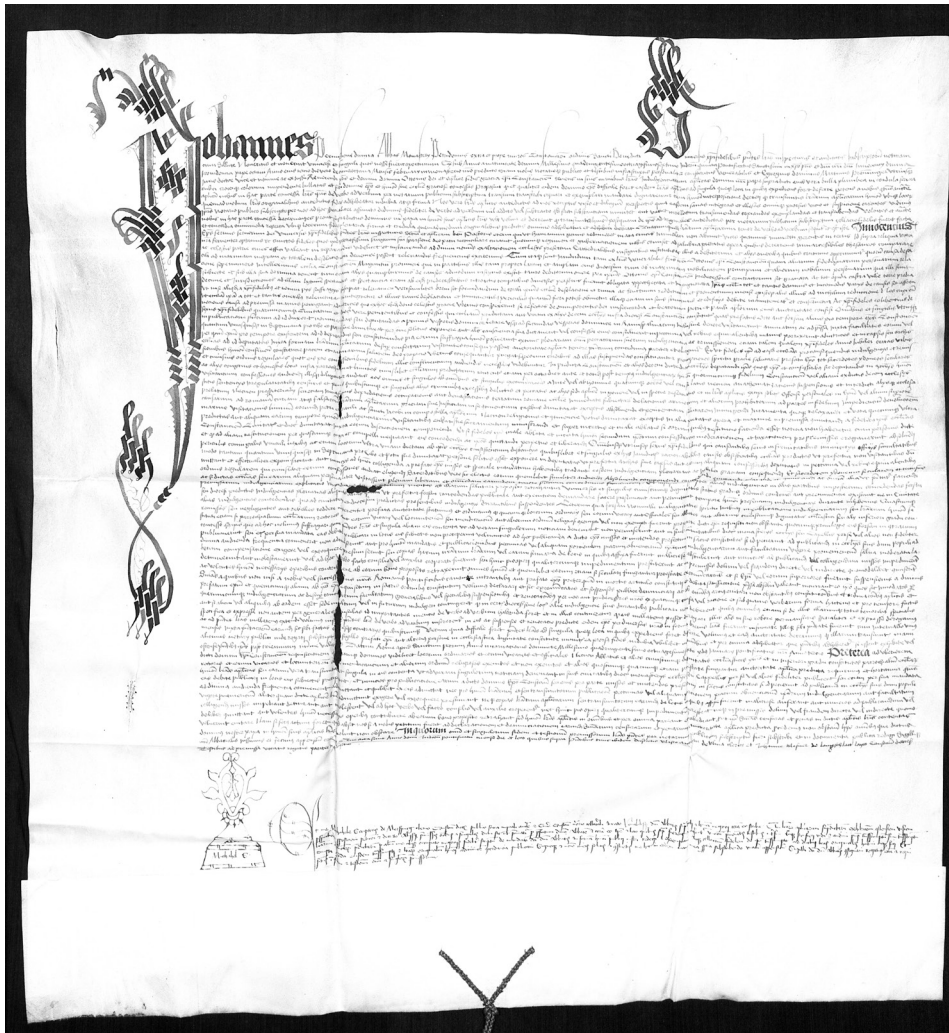
26 NEUNER/ROOS, Glaube (wie Anm. 12), 434f.

27 Eugen STOLZ, Zur Geschichte der Stiftskirche, in: Tübinger Blätter 25, 1934, 1–10, hier: 3f.

28 Emil GÖLLER, Deutsche Kirchenablässe unter Papst Sixtus IV., in: RQ 31, 1923, 55–70.

29 Es sind die Transsumpte im Stadtarchiv Ulm (dort: A Urk., Nr. 2590; Provenienz wohl Pfarrkirche U. L. Frau) und im Generallandesarchiv Karlsruhe (dort: 5, Nr. 467; Provenienz: Hochstift Konstanz).

30 Dieser war seit ca. 1486 bischöflicher Advokat und wurde später auch Kanzler des Konstanzer Bischofs; 1490 trat er als Rat in die Dienste Graf Eberhards (im Bart) (1445–1496) und übernahm 1491 den Lehrstuhl für Kirchenrecht (Karl Konrad FINKE, Martin Prenninger alias Uranius [um 1450/1453 bis 1501], in: DERS., Die Professoren der Tübinger Juristenfakultät [1477–1535] [Tübinger Professorenkatalog 1.2], Ostfildern 2011, 236–262, hier: 248–251).



Transsumpt der Ablassbulle des Papstes Innozenz VIII. vom 13. Januar 1487 für den Konstanzer Bischof Otto von Sonnenberg, ausgefertigt am 18. Februar 1487.

(Vorlage und Aufnahme: Stadtarchiv Ulm: A, Nr. 2590)

tätigung des Abtes, dass die Transsumpte mit dem Original exakt übereinstimmten, folgt der Text der Bulle Innozenz' VIII.

Der Papst war bereits seit längerer Zeit durch Briefe Bischof Ottos und durch Berichte anderer glaubwürdiger Personen darüber in Kenntnis gesetzt, dass auf der Konstanzer Kirche ein gewaltiger Schuldenberg lastete, den u. a. die Vorgänger des Bischofs aufgehäuft hätten. Es sei deshalb dringend dafür Sorge zu tragen, dass diese Kirche *a tot et tantis oneribus releuetur ac reintegretur [...] et illius ruine desolacioni et imminentibus periculis quantum fieri potest obuietur illaque eciam in suis structuris et edificijs debite manuteneatur*. Damit die Gläubigen die Konstanzer Kirche *aut vnam ex alijs decem ecclesijs infra diocesem Constanciensem constitutam*, die Bischof Otto oder einer seiner Nachfolger dazu bestimmen möge, aufsuchen, dort ihre Sünden bekennen und Bußwerke verrichten und dabei auch dem Not leidenden Bistum bereitwillig ihre hilfreiche Hand bieten würden, gewährte Papst Innozenz Bischof Otto die Gnade, für alle diese Menschen einen vollkommenen Ablass nach dem Vorbild eines Jubiläumsablasses für ein Heiliges Jahr auszurufen. Dieser Ablass könne innerhalb von drei Jahren jeweils während der zwei Wochen zwischen der Ersten Vesper (nämlich vom Vorabend) des Sonntags Laetare und der *secunda vespera in Ramis palmarum* (d. h. bis zum frühen Abend des Palmsonntags) gewonnen werden. Abschließend ermahnte der Papst alle, die vom Bischof mit der Promulgation und Durchführung des Ablasses betraut würden, ihre Aufgabe mit großer Sorgfalt wahrzunehmen. Außerdem drohte er an, jene mit der Exkommunikation zu bestrafen, die *copias harum nostrarum literarum vel earum summaria de locis, in quibus affixa fuerint, maliciose abstulerint aut nuncios ad publicandj vel colligendj missos impediuerint* und dadurch die Publikation des Ablasses hintertrieben. Mit dem Datum³¹ endet das Insert der Papsturkunde. Es folgt der Auftrag des Bischofs an alle Geistlichen seiner Diözese, die *litterae apostolicae* bzw. deren Abschriften in allen Städten, Klöstern und Kirchen *fideliter* zu publizieren und während der Gottesdienste den Gläubigen zu verkünden.

Wenn das päpstliche Schreiben die bedauerliche prekäre finanzielle Situation des Bistums Konstanz den Vorgängern des Bischofs anlastet, ohne aber das unterstellte Fehlverhalten beim Namen zu nennen, war der Grund hierfür wohl allgemein bekannt: Es ging um den erst wenige Jahre zuvor beendeten Bistumsstreit bzgl. der Nachfolge des am 18. September 1474 verstorbenen Bischofs Hermann III. von Breitenlandenberg (reg. seit 1466)³². Die Protagonisten in dem Konflikt waren der von Papst Sixtus IV. (1471–1484) unterstützte Ludwig von Freiberg (ca. 1442–1480), der noch zu Lebzeiten Bischof Hermanns zu dessen Koadjutor mit der Anwartschaft auf die Nachfolge eingesetzt worden war, und der von der Mehrheit des Domkapitels gewählte Otto von Sonnenberg, auf dessen Seite Kaiser Friedrich III. (1415–1493) und auch die Stadt Konstanz standen. Graf

31 Das dort genannte Ausstellungsjahr 1486 ist damit zu erklären, dass die römische Kurie noch nach dem Annuntiationsstil datierte, weshalb der 25. März der Stichtag für den Jahreswechsel war. Somit sind Urkunden, die von der Kurie zwischen dem 1. Januar und Mariä Verkündigung ausgestellt wurden, um ein Jahr nach vorne zu datieren.

32 Joseph VÖCHEZER, Geschichte des fürstlichen Hauses Waldburg in Schwaben, Bd. 1, Kempten 1883, 801–865; Eugen GÖLLER, Sixtus IV. und der Konstanzer Bistumsstreit, in: FDA N. F. 25, 1924, 1–60; Peter F. KRAMML, Kaiser Friedrich III. und die Reichsstadt Konstanz (1440–1493). Die Bodenseemetropole am Ausgang des Mittelalters (Konstanzer Geschichts- u. Rechtsquellen N. F. 29), Sigmaringen 1985, hier: 223–230 (mit weiterer Lit.). – Vgl. auch den umfangreichen Faszikel, der vornehmlich Schriftstücke die Rolle Graf Ulrichs V. von Württemberg (1413–1480) in dieser Sache betreffend enthält: *Acta der widerwartigen Wahl eines bischoffs zu Costantz [...] und was sich hierunder verlossen, von A° 1474 biß 1480* (HStAS: A 130 b, Bü 1; Zitat: Ebd., Findbuch, 8f.).

Eberhard V. im Bart positionierte sich zunächst in der Partei des Kandidaten Otto, wechselte aber im Frühjahr 1476 auf die Seite Ludwigs von Freiberg und damit des Papstes. Der Übertritt des Grafen zur päpstlichen Partei war sicher entscheidend davon beeinflusst, dass er am Heiligen Stuhl sein großes Projekt der Universitätsgründung in Tübingen nicht gefährden wollte³³. Und Graf Eberhard sollte sein Ziel auch wenig später erreichen³⁴: Mit der Bulle vom 11. Mai 1476 gewährte Papst Sixtus IV. dem Bittsteller die Verlegung des Chorherrenstifts St. Martin in Sindelfingen an die Pfarrkirche St. Georg und Maria in Tübingen. Nachdem das Stift installiert war, konnte Eberhard beim Papst »offiziell« um die Bewilligung der Universitätsplanung nachsuchen. Am 13. November desselben Jahres gestattete ihm Papst Sixtus, in Tübingen eine Hohe Schule *ipsius studij generalis cuiuscunque facultatis et scientie* zu errichten. Nach der vom Papst geforderten Prüfung der Bewerbung des Grafen durch den Blaubeurer Abt Heinrich III. Fabri († 1495) wurde die päpstliche Bulle vom November 1476 am 11. März 1477 in Urach veröffentlicht und der Gründungsprozess der Universität damit rechtswirksam abgeschlossen.

Der Streit zwischen den Lagern der beiden Konstanzer Prätendenten auf das Bischofsamt endete mit dem überraschenden Tod Ludwigs von Freiberg im November 1480. Mit der Bischofsweihe am 31. März 1481 übernahm Bischof Otto IV. ein nicht zuletzt durch die kostspieligen Prozesse beim Heiligen Stuhl schwer geschädigtes Bistum mit Schulden in Höhe von etwa 50.000 Goldgulden³⁵. Um diese Hypothek abzutragen, ergriff der Bischof eine Reihe von Maßnahmen, für die er wiederholt in Rom um Hilfe nachsuchte. Während seines Pontifikates hat Papst Sixtus IV. eine Vielzahl von Kirchenablässen für deutsche Empfänger ausgestellt, die in den meisten Fällen »zum Besten« der jeweiligen Ortskirche dienen sollten³⁶. Am 9. März 1481, drei Wochen vor seiner Inthronisation, erhielt der *electus* Otto von Sonnenberg die päpstliche Erlaubnis, von den Klöstern und anderen geistlichen Institutionen des Bistums einen außerordentlichen Zehnten einzuziehen³⁷. Drei Monate später, am 23. Juni 1481, erneuerte Papst Sixtus ein Privileg Papst Martins V. (reg. 1417–1431), das dieser noch während des Konstanzer Konzils (1414–1418) zur baulichen Wiederherstellung der Konstanzer Kirche gewährt hatte, die durch einen (historisch nicht belegbaren) Brand stark beschädigt worden war; die darüber ausgefertigten Originaldokumente waren *propter casus fortuitos, que eidem ecclesie postmodum euenerunt*, verloren gegangen. Die Kirche bedurfte für ihren baulichen Unterhalt weiterhin erheblicher (*non modicum sumptuosius*) finanzieller Mittel. Papst Sixtus gewährte deshalb allen Gläubigen, die an bestimmten Sonn- und Festtagen in bußfertiger Gesinnung das Münster besuchten und mit Spenden die Kirchenfabrik unterstützten, einen Ablass³⁸. Hingewiesen sei an dieser Stelle auch auf die Bulle vom 6. Februar 1482, mit der Papst Sixtus für die Konstanzer Kirche einen vollkommenen Ablass ausgeschrieben hat: Der *mensa episcopalis* sei – *retroactis temporibus causantibus nonnullis sinisteris eventibus* – ein solch großer Schaden entstanden, dass die Erträge aus den Feldfrüchten, den Abgaben und sonstigen Einkünften nicht mehr

33 Waldemar TEUFEL, *Universitas studii Tuvingensis. Die Tübinger Universitätsverfassung in vor-reformatorischer Zeit 1477–1534* (Contubernium 12), Tübingen 1977, 48–51.

34 Zur Gründungsgeschichte im Überblick: SCHNEIDER, Tübingen (wie Anm. 3), Bd. 41.1, 101–108; DERS., Tübingen, Bd. 41.2, 72–82.

35 VOCHER, Waldburg (wie Anm. 32), 868f., 874f. – GÖLLER, Bistumsstreit (wie Anm. 32), 44.

36 Einen ersten Überblick gibt die Liste bei GÖLLER, Kirchenablässe (wie Anm. 28), 61–64.

37 EAF: UZ 276.

38 GLAK: 5, Nr. 8746.

ausreichen und man deshalb dringend die *suffragia* der Christgläubigen brauche, um den bischöflichen Etat ausreichend zu finanzieren³⁹.

Ein durchschlagender Erfolg war diesen Maßnahmen zur Sanierung der Schuldentilgung des Hochstifts in den frühen 1480er-Jahren offenbar nicht beschieden, denn Bischof Otto IV. erbat von Papst Innozenz VIII., seit dem 29. August 1484 Nachfolger von Sixtus IV., angeblich ein neues Ablassprivileg⁴⁰. Diesem Gesuch oder anderen Suppliken aus Konstanz, die man aus den Eingangsworten der Urkunde Innozenz' VIII. im zitierten Konstanzer Transsumpt erschließen kann, wurde von Seiten des Heiligen Stuhls zu Beginn des Jahres 1487 stattgegeben. Das Privileg Innozenz' VIII. verhalf Bischof Otto IV. nicht nur zu einem Plenarablass für die Kathedralkirche, sondern autorisierte ihn ausdrücklich, das päpstliche Indulgenzangebot in gleichem Umfang auch auf zehn weitere Ortskirchen seiner Wahl zu übertragen. In der Papsturkunde ist allerdings keine Rede davon, dass den auswärtigen Gotteshäusern Anteile aus den Ablassgeldern hätten zufließen sollen, etwa um damit dortige laufende Baumaßnahmen zu unterstützen. Das bei den Ablassfeiern gesammelte Geld wurde allein der notleidenden Konstanzer Kirche zugesprochen. Die Vergabe der Indulgenz an die auswärtigen Kirchen zielte letztlich darauf ab, den finanziellen Ertrag zugunsten des Bistums zu steigern. Wo aber finden sich die Namen der zehn Ablassorte, deren Auswahl die Papsturkunde in die Hand des Bischofs legte?

Seit dem späten 15. Jahrhundert sind insbesondere die Inhalte päpstlicher Ablassprivilegien schon kurze Zeit, nachdem die Bulle dem Empfänger zugestellt worden war, in rasch ansteigender Zahl auch als Einblattdrucke veröffentlicht worden – ein deutliches Indiz dafür, dass der Ablass in der Zeit des frühen Buchdrucks sich zu einem Medienereignis entwickelt hatte⁴¹. Den Inhalt der oben erwähnten Sixtus-Urkunde für Konstanz vom 6. Februar 1482 verbreiteten zwei undatierte, wohl noch im gleichen Jahr entstandene Drucke: von Michael Wenssler (ca. 1445–1512 [?]) in Basel und wohl von Peter Drach (d. Mittleren) († nach 1489) in Speyer⁴². Und ebenfalls zeitnah zu den in Konstanz am 18. Februar 1487 beglaubigten Transsumpten »unserer« Ablassbulle von Innozenz VIII. brachte Nikolaus Kessler (um 1445–nach 1519) in Basel einen Einblattdruck mit dem Ti-

39 Text der Urkunde bei GÖLLER, Bistumsstreit (wie Anm. 32), 57–59. – Mit den *sinistri eventus* vergangener Zeiten waren zweifellos die Streitigkeiten um den Bischofsstuhl gemeint.

40 So GÖLLER, Bistumsstreit (wie Anm. 32), 45. – Leider hilft der Verweis auf die (eigene!) Literatur, den GÖLLER für diese »nachgesuchte Erneuerung« gibt (ebd.), nicht weiter, weil seine bibliographische Angabe nicht zutrifft.

41 Exemplarisch die lange Liste an Belegen unter den Lemmata »Ablass« oder »Peraudi« bei Falk EISERMANN, Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. VE 15, Bd. II: Katalog A–I, Wiesbaden 2004, Nr. A-2 bis A-94; DERS., Bd. III: Katalog J–Z, Wiesbaden 2004, Nr. P-62 bis P-200. – Zur medialen Vermittlung: Hartmut BOOCKMANN, Über Ablaß-»Medien«, in: GWU 11, 1983, 709–721; Falk EISERMANN, Ablassverzeichnisse (dt.), in: VL, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 11, hrsg. v. Burghard WACHINGER u. a., Berlin/New York 2004, 7–9; DERS., Der Ablass als Medienereignis. Kommunikationswandel durch Einblattdrucke im 15. Jahrhundert, in: Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Berndt HAMM u. a. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58), Tübingen 2011, 121–143; Hartmut KÜHNE, Ablassvermittlung und Ablassmedien um 1500. Beobachtungen zu Texten, Bildern und Ritualen um 1500 in Mitteldeutschland, in: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, hrsg. v. Andreas REHBERG (Bibliothek d. Deutschen Hist. Inst. in Rom 132), Berlin/Boston 2017, 427–458.

42 EISERMANN, VE 15 (wie Anm. 41), Bd. III, 492f., Nr. S-100. – Heribert HUMMEL/Thomas WILHELM, Katalog der Inkunabeln in Bibliotheken der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Inkunabeln in Bad.-Württ., Bestandskataloge 1), Wiesbaden 1993, 144, Nr. 562 u. Taf. VII. Das im Priesterseminar in Rottenburg liegende Exemplar weist größere Textverluste auf.

tel ›*Summarium bulle apostolicarum Jubilei indulgentiarum et facultatum pro subleuandis ecclesie Constantien(sis) incommodis concessarum*‹ heraus, das die Urkunde zunächst in lateinischer Sprache, danach in Deutsch ausführlich paraphrasiert⁴³. Das neue Kommunikationsmedium des Einblattdrucks hat auch in diesem Fall wesentlich dazu beigetragen, dass viele Gläubige im Bistum Konstanz über den Ablass und das mit ihm verbundene Gnadenangebot informiert wurden.

Ausgehend von der päpstlichen Bulle forderte das ›*Summarium*‹ alle Pönitenten dazu auf, in den jeweiligen Ortskirchen ihre Sünden aufrichtig zu bereuen, die Beichte abzugeben und verschiedene Bußwerke zu verrichten: nämlich eine Woche lang nach eigenem Vermögen fasten, *nach ir gewissen erkenntniß oder nach irs bichtuaters rat an barm [barem] gelt oder werschafft (vel rebus equiualentibus) handtraichung thun* und dieses *in kalter (in capsis seu arcis)* legen, die der Bischof für diesen Zweck aufstellen soll. Dem Bischof oblag es, für jede Kirche, in der der Ablass abgehalten wurde, geeignete Geistliche mit dem Beicht hören zu beauftragen. Außerdem konnten die Gläubigen bereits in der Woche vor Ablassbeginn und noch in der Woche nach Abschluss der Feier in den Kirchen, die zum Sprengel der privilegierten Gotteshäuser gehörten, nach der Beichte die Ablassgnaden gewinnen. Keinem der Bußfertigen durfte jedoch die Absolution für die Sünden erteilt werden, deren Nachlass allein dem Papst vorbehalten war, z. B. bei Totschlag eines Geistlichen, Raub von Kirchengut, kriegerischen Bündnissen mit Ungläubigen oder Fälschung päpstlicher Urkunden. Die Beichtväter durften Gelübde auflösen, wenn sie zugunsten mildtätiger Werke – in erster Linie für Zwecke des aktuellen Ablasses – umgewidmet wurden. Ausgeschlossen von einer Dispens waren jedoch versprochene Wallfahrten zum Hl. Grab in Jerusalem, nach St. Peter in Rom und nach Santiago de Compostela, ferner Ordensgelübde und das Gelübde der Keuschheit. Solange diese Indulgenz dauerte, war es untersagt, in Stadt und Bistum einen weiteren Ablass zu feiern.

Am Ende des lateinischen wie auch des deutschen Textes wurden auf diesem Blatt die Namen der Kirchen offenbar, auf die Bischof Otto IV. nunmehr das päpstliche Ablassprivileg übertragen hat: *Diß sindt die zehen pfarkyrchen inhalt der bapstlichen brieffen von dem bemelten Herrn von Costentz verordnet*, nämlich die Stiftskirche in Luzern (St. Leodegar), die Pfarrkirche St. Theodor in *der minder stat zu Basel* (Kleinbasel), die Pfarrkirchen in Freiburg im Breisgau (Münster U. L. Frau) und in Rottweil (Heilig Kreuz), an fünfter Stelle *Jtem Stiffz zu Tubingen (Ecclesia collegiata in oppido Tubingen)*, dann die Pfarrkirchen in Esslingen am Neckar (St. Dionysius) und in Ulm (U. L. Frau), die Pfarrkirche *sant Laurentzen* zu Kempten im Allgäu, die Pfarrkirche in Lindau (St. Stephan) und schließlich – als nächstgelegene zu Konstanz – die Stiftskirche (St. Pelagius) in Bischofszell. Nach welchen Kriterien der Bischof seine Wahl getroffen hat, wird nicht erwähnt. Wenn man aber die Orte miteinander verbindet, bilden sie eine Kette, die sich zu einem großen Bogen an der Peripherie der Diözese schließt. Sieht man von Bischofszell ab, das in dem zu Konstanz benachbarten Thurgau liegt, so scheint eine

43 Staatsbibl. Berlin Preuß. Kulturbesitz: Inc 546.3 Einbl. (<https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/suche?queryString=summarium%20bullae%20apostolicarum&fulltext=&junction> [Stand: 10.2.2021]). Ein weiteres Exemplar verwahrt die UB Freiburg: Ink. gr. 2. N 7286; dazu: Vera SACK, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung, Teil 2: H–Z (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg 2/2), Wiesbaden 1985, Nr. 3309. – Einblattdrucke des XV. Jahrhunderts. Ein bibliographisches Verzeichnis, hrsg. v. der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke (Sammlung bibliothekswissenschaftl. Arbeiten 35/36), Halle a. d. Saale 1914, Neudruck Nendeln u. Wiesbaden 1968, 386, Nr. 1428; EISERMANN, VE 15 (wie Anm. 41), Bd. II, 599, Nr. I-14.

Absicht die Entscheidung geleitet zu haben: nämlich mit der Vergabe des Ablasses in zur Bischofsstadt randständige Gebiete den Kreis der Menschen, die das Gnadenangebot wahrnehmen sollten und dann auch bereit sein würden, der bedrängten Konstanzer Kirche unter die Arme zu greifen, deutlich auszuweiten. Ob von Hechingen oder Reutlingen nach Tübingen, ob von Isny oder Oberstdorf nach Kempten, ob von Göppingen oder Stuttgart nach Esslingen, ob von Zug oder Sarnen nach Luzern, ob von Villingen oder Breisach nach Freiburg, ob von Blaubeuren oder Geislingen nach Ulm – der Weg für die Gläubigen aus dem Umland dieser Städte war kürzer, der logistische Aufwand leichter zu kalkulieren, die Ablassversprechen somit einfacher abzurufen, als wenn man eine langwierige Pilgerreise zur Kathedrale hätte antreten müssen. So gesehen steht auch dieses Ablassprivileg exemplarisch dafür, dass die Kirche im späteren 15. Jahrhundert immer häufiger dazu überging, durch Indulgenzen mit gleicher Gültigkeit, wie sie ein römischer Jubiläumsablass verfügbar machte – auf dem Einblattdruck heißt es: *volkomenlich ablass vnd vergebung aller sundt vnd gnad deß gnadrichen iares Annus iubileus* –, das Gnadenangebot immer weiter in die Diözesen hinaus- und immer näher an das Christenvolk heranzutragen, um die Zahl der potenziellen Rezipienten eines Ablasses zu multiplizieren.

4. Man richtet ein roth Creutz mitten in der Kirchen auf, do hengt man des Pabsts Panier an – Die Ablassfahne im Kontext einer Ablassfeier im ausgehenden 15. Jahrhundert

Nachdem dargelegt wurde, wie es dazu kam, dass die Tübinger Stiftskirche am Ende der 1480er-Jahre zum Ort einer Ablassfeier wurde, soll der Blick nun darauf gerichtet werden, wie das Privileg des Papstes Innozenz in der Stadt umgesetzt worden sein könnte. Weil man sich auch diesbezüglich offenbar nicht auf lokale Quellen berufen kann, gilt es, Berichte über Ablassfeiern an anderen Orten sowie allgemeine liturgische Anleitungen heranzuziehen, um den möglichen Ablauf in Tübingen wenigstens in seinen Grundstrukturen skizzieren zu können. Nachdem die am 13. Januar 1487 in Rom ausgestellte Bulle in Konstanz eingetroffen war, entschied Bischof Otto bis spätestens zum Monatsende, welche zehn Kirchen seines Bistums ebenfalls an diesem Ablass teilhaben sollten, und beauftragte dann die Anfertigung der erforderlichen Kopien. Die Transsumpte der Bulle Innozenz' VIII. lagen, wie bereits dargestellt, am 18. Februar beglaubigt vor. Somit blieb bis zu dem vom Papst festgelegten Beginn der Ablassfeiern – der Vorabend des Fastensonntags Laetare fiel 1487 auf den 24. März – nur noch gut ein Monat Zeit, um das Privileg den ausgewählten Kirchen zu übermitteln, damit man von dort aus den Gläubigen die anstehende Indulgenz bekanntgeben und man vor Ort beginnen konnte, den Ablauf des Großereignisses zu organisieren. Also erhielt auch in Tübingen Johannes Vergenhans (Naukler) (1425–1510) als damaliger Propst des Kollegiatstifts St. Georg und St. Martin und in Personalunion Kanzler der Universität in den letzten Februartagen eine Abschrift der päpstlichen Urkunde samt einem Schreiben des Bischofs mit der Mitteilung, dass auch die Tübinger *Ecclesia collegiata* einer der Ablassorte sein solle. Verbunden war damit der Auftrag an die Geistlichen, das Privileg in ihrem Sprengel zu verkünden und für den Kirchenbesuch ihrer Parrochianen zur Gewinnung der Ablassgnade zu werben⁴⁴.

⁴⁴ Vgl. z. B. ein Schreiben Bischof Ottos vom 2. August 1487 an den Klerus der Diözese, das dazu auffordert, eine Ablassurkunde Papst Innozenz' VIII. vom 22. Februar 1487 zugunsten der Kir-

Die Annahme, dass der Konstanzer Ablass trotz der knappen Planungszeit vor Ort noch im Jahr 1487 zwischen dem 24. März und dem 8. April durchgeführt worden ist, bestätigt eine Notiz aus Esslingen: Ein Schreiben des dortigen Rates vom 27. Juli 1487 an den Konstanzer Bischof Otto beantwortet einen Brief des Bischofs, in dem sich dieser bei Rat und Bürgermeistern bedankt hatte, dass ihm die Reichsstadt die Einnahmen aus dem zu seiner *er* [Ehre] *vnd nutz imgehaltenen ablaß* [...] *vnuerwechselt zû gefürt* habe. Ihre Unterstützung in dieser Angelegenheit, so die Stadt, sei ja nicht der Rede wert gewesen. Wenn *wir aber uwern gnaden hinfüro icht danckbarer bewisen konden, das wollen wir vnns flyßen, da mitt wir uwer gn. danck, vnns yetzo zû geschriben, nitt vmb sust enpfahen*⁴⁵. Erhebliche Zweifel muss man jedoch anmelden, dass in Tübingen die Feier ebenso pünktlich wie in Esslingen abgehalten werden konnte, denn sie hätte hier sowohl in diesem wie auch noch im Folgejahr auf einer Baustelle stattfinden müssen. Die Gründung des Kanonikerstiftes hatte den Abbruch der alten Pfarrkirche, die auch wegen der deutlich gewachsenen Einwohnerzahl zu klein geworden war, notwendig gemacht⁴⁶. Der neue Langchor, der nach ca. siebenjähriger Bauzeit die liturgischen Anforderungen für die Offizien eines Stifts erfüllte, konnte zwar seit ca. 1477 genutzt werden, aber das Kirchenschiff befand sich seit 1478 noch im Bau. Dieser Teil sollte für die Bevölkerung zum Gottesdienst erst offenstehen, nachdem im Sommer 1489 das Dachwerk über dem Langhaus aufgeschlagen war⁴⁷. Wollte man sich also für die Ablassfeierlichkeiten nicht mit der romanischen Georgskirche begnügen, die inmitten der Baustelle als Provisorium wohl noch belassen worden war, dann dürfte der Ablass in Tübingen kaum vor dem 20. März 1490 eröffnet worden sein.

Eine mit [14]80 datierte Ordnung der Stadt Freiburg liefert Belege über eine Vielzahl von Regelungen, die von der Stadt zu treffen waren, als man *vor Jarn den applass hie empfangen, vnd sich In solchem gehalten hatt*⁴⁸: Es mussten *die bichtstett jm munster geordnet, ouch mit allen clostern geredt* werden, ob sie genügend *gelert personen* für das Beichtthören abordnen könnten. Es galt, die Unterbringung und die Versorgung auswärtiger Mönche in den Klöstern der Stadt sicherzustellen – nach Tübingen holte man gewiss in erster Linie Zisterzienser aus dem benachbarten Bebenhausen, die im kloster-eigenen Stadthof unterkamen – und die ansässigen Konvente dafür zu entschädigen. Die aus Nachbarorten zur Unterstützung beigezogenen Weltpriester sollten in den – auch in Tübingen zahlreich vorhandenen – Pfründhäusern der Kaplaneien untergebracht und *vff der priesterstuben*, d. h. im Gesellschaftshaus der Priesterbruderschaft – dieses ist in Tübingen nicht mehr sicher zu lokalisieren – ihre Verpflegung erhalten. Der Freiburger

che des Klosters Reichenau *in ambonibus et cancellis* der Kirchen zu verlesen und zu erläutern (GLAK: 5, Nr. 13861). – Zur Vermittlung einer Indulgenz durch den Ablassanbieter an den Ablassnehmer: Sönke THALMANN, Ablassüberlieferung und Ablasspraxis im spätmittelalterlichen Bistum Hildesheim (Veröff. d. Hist. Komm. f. Niedersachsen u. Bremen 254), Hannover 2010, 242–245.

45 StadtA Esslingen: Missivenbücher, Bd. 10, 63^r.

46 Zum Neubau der Pfarrkirche als Stiftskirche (mit weiterer Lit.): SCHNEIDER, Tübingen (wie Anm. 3), Bd. 41.1, 196f.; ebd., Bd. 41.2, 131f.

47 Tilmann MARSTALLER / Andreas STIENE, Die Dachwerke über Chor und Langhaus der Tübinger Stiftskirche, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 35, 2006, 78–86.

48 StadtA Freiburg: B 2, Nr. 4, 213–215. Anlass war vermutlich die von Papst Sixtus IV. für die Pfarrkirche am 15. Oktober 1479 verkündete Indulgenz. Vgl. Peter P. ALBERT, Sixtus' des vierten Ablassbriefe für das Freiburger Münster, in: Freiburger Münsterblätter 11, 1915, 31–48, hier: 40–42. – Vgl. ähnliche Verlautbarungen des Freiburger Rates aus dieser Zeit: StadtA Freiburg: B 5, XIIIa, Nr. 4, 59^r–60^r; Ebd.: B 5, XIIIa, Nr. 4a, 6^r–8^r. Ich danke Hans-Peter Widmann, Stadtarchiv Freiburg, für diese Hinweise.



Stiftskirche Tübingen mit Universitätsgebäuden (Aula von 1548, daneben Kollegienhaus von 1477/78, unterhalb Burse von 1477/80). Ausschnitt aus einer Stadtansicht von Süden, Aquarell auf einem Stammbuchblatt, 1616. (Vorlage u. Aufnahme: Landesmuseum Württemberg Stuttgart: Graph. Slg. 1936-179)

Universität wird geboten, *etlich doctores* abzuordnen, damit, wenn es bei der Spende des Bußsakraments zu (nach kanonischem Recht) strittigen Fällen (*jrrigen benndeln*) komme, kundige Juristen beratend zur Seite stünden. Die Wirte mussten Vorsorge treffen, dass es den Pilgern nicht an Speis und Trank fehlte; für die Dauer der Indulgenz verzichtete die Stadt Freiburg sogar auf den Einzug der Verbrauchssteuer für Güter des täglichen Bedarfs. Während des Ablasses durfte man auf dem oberen Wöhrd und auf der Wiehre jenseits der Dreisam *wirtschaftt* halten, wo dann *mit stallung, bew, stro, haber* für die Zug- und Reittiere gesorgt sein sollte. Die Nachtwachen in der Stadt mussten ebenso verstärkt werden wie das Personal an den Stadttoren. Dort sollten die Zolleinnehmer *anschniden*, wie viele Leute Tag für Tag die Stadt betraten; die Kerbhölzer mussten sie abends dem Bürgermeister zur Kontrolle vorlegen. Auch die Zünfte mussten Übernachtungsmöglichkeiten (*gelyger*) auf ihren Stuben anbieten.

Für die Ablassfeier in den privilegierten Gotteshäusern selbst hatte die Kirche eine eigene Liturgie entwickelt. Spätestens nachdem Papst Bonifaz VIII. das Jahr 1300 zu einem Heiligen Jahr erklärt hatte, lassen sich von der Stadt Rom ausgehend erste liturgische Muster für die Fei-

er von Ablässen erkennen. Die Kirchen in Rom waren im Besitz der bedeutendsten Reliquien der Christenheit und verfügten über das größte Potenzial an Angeboten zur Gewinnung von Ablässen⁴⁹. Einheitliche Richtlinien in Deutschland entwickelte seit den 1480er-Jahren Raimund Peraudi (1435–1505) in seiner Funktion als *Orator nuncius et commissarius apostolicus*⁵⁰ zur Durchführung der Ablasskampagnen in Deutschland, in Frankreich und im skandinavischen Raum, um einen geplanten, aber nie realisierten Türkenkreuzzug zu finanzieren. Das von Peraudi und anderen, mit ihm tätigen Ablasskommissaren etablierte liturgische Schema wurde zum Modell der Ablassfeiern bis zur Reformation. Beschreibungen des Zeremoniells findet man bei dem Erfurter Augustinereremiten Johannes von Paltz (um 1445–1511), der am Ende des 15. Jahrhunderts im Osten Deutschlands zwei Kampagnen als Prediger begleitete⁵¹, ebenso bei Erzbischof Albrecht IV. Markgraf von Brandenburg (1513–1545), der zwei an die Beichtväter und Prediger adressierte Vorschriften für jene Indulgenz erlassen hat, die Papst Leo X. im Jahr 1515 mit der Bulle ›*Sacrosanctis salvatoris*‹ zugunsten der Fortführung der Bauarbeiten an der Peterskirche ausgeschrieben hatte⁵²: für das Erzbistum Mainz die im Jahr 1516 von Johann Schöffler († 1531) in Mainz gedruckten ›*Instructio Confessorum*‹ und für die Erzdiözese Magdeburg die in 94 Kapitel gegliederte ›*Instructio Summaria pro subcommissarijs, penitentiarijs et confessoribus in executionem gratie plenissimarum indulgentiarum*‹ (erschieden 1516), die bei Melchior Lotter d. Ä. (1470–1549) in Leipzig gedruckt wurde⁵³. In diese Reihe gehört auch eine Ordnung von ca. 1513 für die Durchführung eines Ablasses zur Förderung des Wiederaufbaus der 1511 abgebrannten Konstanzer Münstertürme⁵⁴.

Erzbischof Albrecht von Brandenburg ordnete in seinen Instruktionen an, dass bei der Verkündung eines Ablasses sowohl an der Kirche, in der die Feier stattfindet, als auch in den Filialen der Pfarrei und weiteren Kirchen des Umlandes verschiedene Bil-

49 Vgl. Nine Robijntje MIEDEMA, Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den ›*Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*‹ (Bibliothek d. Deutschen Hist. Inst. in Rom 97), Tübingen 2001, darin: Katalog der Reliquien, der Räumlichkeiten bzw. der Ausstattung der in den einzelnen Hauptkirchen und bei den Bußprozessionen zu den Stationskirchen angebotenen Ablässe.

50 So Peraudis Titulatur in einem von ihm für die Ulmer Bürgerin Verena Besserer am 1. April 1488 ausgestellten *bücht brieff* (StadtA Ulm: A Urk., Nr. 2609). – Zum Wirken Peraudis: Nikolaus PAULUS, Raimund Peraudi als Ablasskommissar, in: HJ 26, 1900, 645–682; MOELLER, Ablasskampagnen, (wie Anm. 13), 62–67.

51 Johannes von Paltz, Werke 2, Supplementum Coelifodinae [1503], hrsg. v. Berndt HAMM unter Mitarbeit v. Christoph BURGER u. Venicio MARCOLINO, Berlin/New York 1983, 79–82. – Zu den Ablassinstruktionen: Johannes SCHNEIDER, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi (1486–1505), Halle 1882, 99–107; Bernhard Alfred FELMBERG, Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534) (Studies in medieval and reformation thought 66), Leiden/Boston/Köln 1998, 33–41.

52 FABISCH/ISERLOH, Causa Lutheri (wie Anm. 25), Teil 1, Bd. 41, 1988, 212–224. – Die Bulle erneuerte den von Papst Julius II. (reg. 1503–1513) kurz nach der Grundsteinlegung für die Peterskirche (1506) verkündeten Plenarablass.

53 ›*Instructio Confessorum*‹ Mainz: Edition des Exemplars der Wissenschaftl. Stadtbibl. Mainz bei Hans VOLZ, Eine unbekanntete Ablassinstruktion von 1516 für die Mainzer Kirchenprovinz, in: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag, Göttingen 1967, 395–415, hier: 397–408. – ›*Instructio Summaria*‹ Magdeburg: HAB Wolfenbüttel: 459.3.Th.(3) (<http://diglib.hab.de/drucke/459-3-theol-3s/start.htm> [Stand: 8.2.2021]); Dokumente Ablassstreit (wie Anm. 16), Nr. 31, 104–124. Beide Texte auch bei FABISCH/ISERLOH, Causa Lutheri (wie Anm. 52), 229–246 u. 255–293.

54 ›*Instructio Summaria pro executione negotii indulgentiarum Sanctissimi Jubilei in favorem fabricae ecclesiae Constantiensis*‹ (BSB München: Res/2 P.lat.858#Beibd.3; <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10813256-6> [Stand: 8.2.2021]).

der und Texte öffentlich angeschlagen werden sollen: Kopien der päpstlichen Bulle oder ein *Summarium*, nämlich eine in der Regel volkssprachliche Inhaltsangabe des päpstlichen Privilegs, ferner die Wappen des Heiligen Stuhls (*arma apostolica*) sowie weitere Drucke, die er (für diesen Anlass) habe anfertigen lassen (*alia que imprimi curauimus*)⁵⁵. Zu den ›sonstigen‹ Drucksachen zählten auch Gnadenbilder, denn man kann »für fast jedes Kultbild des ausgehenden Mittelalters eine potentielle Funktion als ›Indulgenzbild‹ vermuten«⁵⁶. Die Eröffnung einer Ablassfeier (*indulgentiarum intronisatio*) musste *cum exquisita diligentia et solennitate* erfolgen⁵⁷: *Circa horam tertiarum*, also am ›mittleren‹ Vormittag, versammelten sich der für die Durchführung des Ablasses ernannte päpstliche Kommissar, die höheren Geistlichen und die Beichtväter in einer Kirche der Stadt⁵⁸, wo auf dem Hochaltar bereits die päpstliche Bulle bzw. deren Abschrift niedergelegt war. Nachdem auch der übrige Klerus und das Volk in Prozession zu dieser Kirche gekommen waren, nahm der Ablasskommissar den für die Kampagne akquirierten Beichtvätern das Versprechen ab, dass sie das ihnen anvertraute geistliche Amt gewissenhaft ausüben würden; als äußeres Zeichen der durch die Bulle zugesprochenen gleichsam richterlichen Gewalt überreichte er einem Jeden von ihnen einen weißen Stab. Danach wurde der Vers ›*Advenisti desiderabilis*‹ aus dem Prozessionshymnus ›*Cum rex gloriae*‹ angestimmt und es begann die Prozession zu dem Gotteshaus, in dem der Ablass eingesetzt werden sollte. Auf dem Weg präsentierte ein hochrangiger Geistlicher die Bulle oder deren Abschrift wie ein Heiltum für alle Teilnehmer gut sichtbar⁵⁹; zwei Vertreter der Stadtregierung (*de principalioribus loci*), von denen jeder ein *vexillum armorum summi pontificis* trug, begleiteten die Ablassurkunde⁶⁰.

Nach dem Einzug in die Ablasskirche wurde die Papsturkunde auf einem mit einem Tuch bedeckten Tisch im Kirchenschiff abgelegt. Neben dem Tisch wurde eine mit mehreren Schlössern gesicherte Truhe für die Geldspenden der Gläubigen aufgestellt, zu der außer dem Ablasskommissar nur der Pfarrer und eine weltliche Amtsperson je einen Schlüssel erhielten. Auf diesem altarähnlichen Aufbau wurden während der Gottesdienste die im

55 ›*Instructiones Confessorum*‹ Mainz (wie Anm. 53), Bl. A jii^v. – Vgl. auch die ›*Summaria Instructio et Ordinatio*‹ des Ablasskommissars Christian Bomhouver (1449–1518) zur Verkündigung des Livländer Kreuzzugsablasses *contra Ruthenos hereticos* (Konstanz 1507), die den öffentlichen Aushang der *Arma papalia et alia materialia* verlangt (WLB: Inc.fol.5659b, [1^v]).

56 KÜHNE, Ablassvermittlung (wie Anm. 41), 432. – Zu der durch die neuen Druckmedien »intensivierten Vergegenwärtigung des Heiligen, Heilenden und Heilvollen«: Berndt HAMM, Typen spätmittelalterlicher Gnadenmentalität, in: *Media Salutis* (wie Anm. 41), 43–83; Peter SCHMIDT, Vervielfältigung, Heilsvermittlung und »Wahrheit«. Die Anfänge der gedruckten Gnadenbildproduktion, in: *Media Salutis* (wie Anm. 41), 145–185; Enno BÜNZ/Hartmut KÜHNE, Alltägliche Ablässe und Ablassmedien, in: *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Katalog zur Ausstellung »Umsonst ist der Tod«*, hrsg. v. Hartmut KÜHNE, Enno BÜNZ u. Thomas T. MÜLLER, Petersberg 2013, 347f.

57 Zum Folgenden weiter: ›*Instructiones confessorum*‹ Mainz (wie Anm. 53), Bl. A jii^f.; ›*Instructio Summaria*‹ Konstanz (wie Anm. 54), [2^f.].

58 In Tübingen boten sich innerhalb der Mauern die noch romanische Jakobskirche in der Unterstadt sowie die Kirchen der beiden Männerklöster, der Franziskaner (Bereich Collegiumsgasse 5) und der Augustiner-Eremiten an der Klostersteige, an. Die Kapelle auf der gräflichen Burg über der Stadt, die 1481/82 zur Pfarrkirche erhoben worden war (SCHNEIDER, Tübingen [wie Anm. 3], Bd. 41.2, 147), hat man dafür wohl nicht in Anspruch genommen.

59 In der ›*Summaria Instructio*‹ des Christian Bomhouver steht: *Bullam apostolicam seu eius transcriptum apertum gestabunt* (wie Anm. 55, [1^v]).

60 ›*Instructiones confessorum*‹ Mainz (wie Anm. 53), Bl. A jii^f.

Kirchenschatz befindlichen kostbareren Reliquien (*reliquie potiores*) präsentiert⁶¹. Während der Hymnus ›*Te Deum laudamus*‹ gesungen wurde, versammelten sich die Beichtväter und der Kommissar um den Tisch⁶². Dann wurde das in der Tradition als Kreuzfahrerabzeichen gewöhnlich rot bemalte Bußkreuz (*crux pietatis*) aufgerichtet und in einem blockartigen Fuß hinter dem Tisch verankert. Auf die Kreuzerhöhung folgte die Eröffnungspredigt des Ablasskommissars. Die Beichtväter verteilten sich unterdessen auf ihre Beichtstühle, die jeweils mit dem Papstwappen (*per suprapositionem vnius de armis summis pontificis*) und mit ihrem Vor- und Zunamen *in grossa et magna scriptura* gekennzeichnet waren⁶³. Ein Hochamt beschloss die Inthronisation der Indulgenz. Die päpstliche Urkunde soll nach dem Gottesdienst zusammen mit den Reliquien wieder sicher verwahrt werden. Die nicht selten aufwendig illuminierten Bullen⁶⁴ sind vielerorts dem Kirchenschatz inkorporiert worden. Das Erlebnis der Eröffnung einer Indulgenz, von dem der Thüringer Reformator Friedrich Myconius (1490–1546) kurz berichtet, lässt etwas spüren von der Erregung, die eine solche Feier beim Kirchenvolk ausgelöst haben dürfte: *Unnd war der Ablass so hochgeehrt, daß, wann man den Commissarium in ein Stadt einfuhrt, so trug man die Bulla auf einem sammet oder gülden Tuch doher, und giengen alle Priester, Mönch, der Rath, Schulmeister, Schüler, Mann, Weib, Jungfrauen und Kinder mit Fahnen und Kertzen, mit Gesang und Procession entgegen. Da läutet man alle Glocken, schlug alle Orgel: Beleitet ihn in die Kirchen, richtet ein roth Creutz mitten ihm der Kirchen auf, do hengt man des Pabsts Panier an etc. und in Summa: man hätte nicht wohl Gott selbst schöner empfaben und halten können*⁶⁵.

An allen Tagen, an denen die Gläubigen den Ablass gewinnen konnten, wurden am Vormittag Gottesdienste gefeiert und Predigten über das Bußsakrament und den Nutzen des Ablasses gehalten. Während der ersten Ablasswoche sollten die Prediger die päpstliche Bulle unverfälscht auslegen (*ad integrum declarare*) und den Zuhörern in verständlicher Sprache nahebringen (*intelligibili voce insinuare*)⁶⁶. Die bei den täglichen Andachten zum Lob des Kreuzes zu singenden Litaneien, Hymnen oder Antiphonen sind in den Ordines genau angegeben, beschrieben werden auch die Prozessionen in der Kirche zur *crux pietatis*⁶⁷. Der *Ritus finiendi indulgentias* begann mit einem Umgang zu den Kirchen und auf die Friedhöfe in der Stadt⁶⁸. In die Hauptkirche zurückgekehrt, legten die Beicht-

61 Ebd.

62 PALTZ, Coelifodina (wie Anm. 51), 80.

63 ›*Instructio Summaria*‹ Magdeburg (wie Anm. 53), Bl. A iii^r, Nr. 5. – In einer Freiburger Rats-erkenntnis zu einer Ablassfeier (wohl i. J. 1480) heißt es: *oben jm chor sassen doctores von der vniuersitet und dem münster und jedem Beichtvater war ein statt da oben geben vnnd darnach geteilt [verteilt] allenthalb jn die kilben* (StadtA Freiburg: B 5 XIII, Nr. 4a, 6^v).

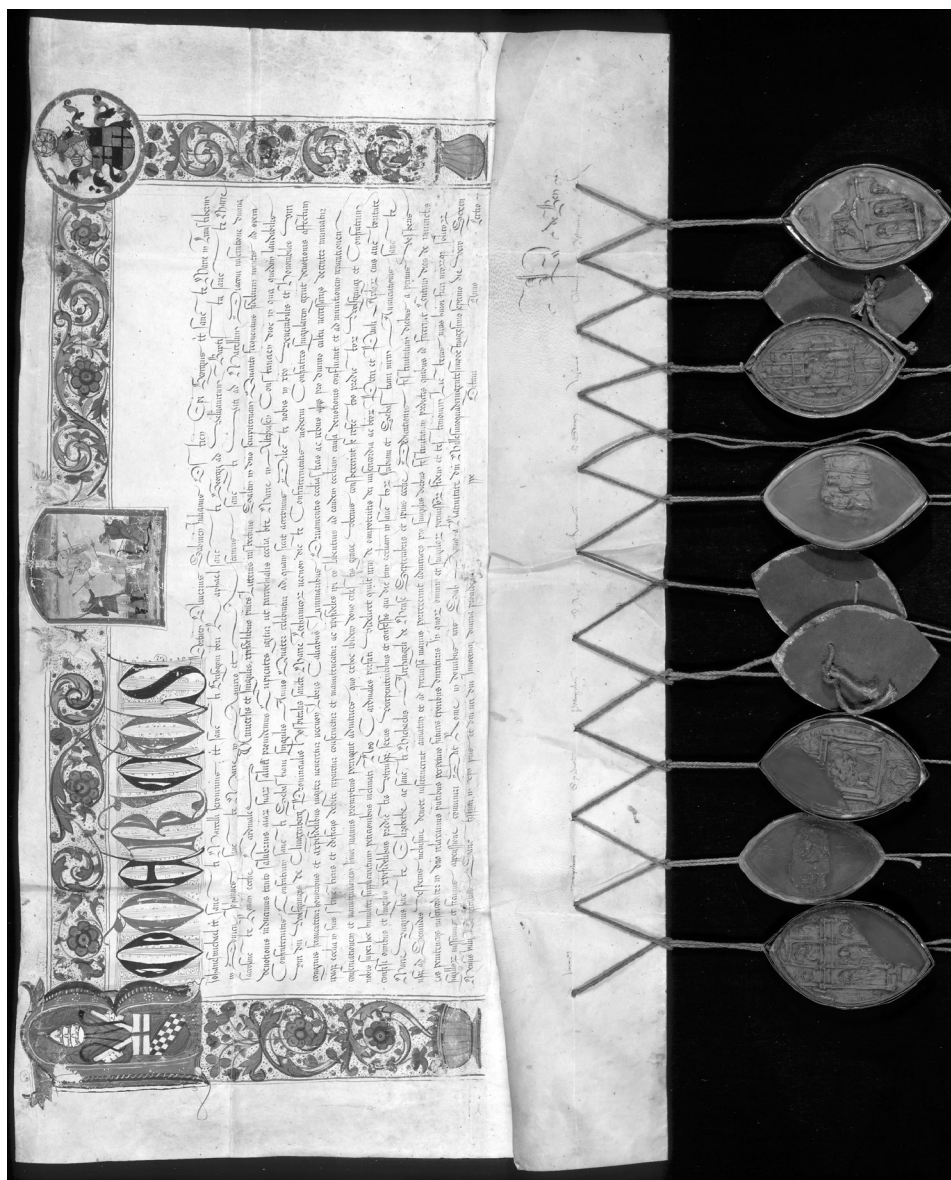
64 Unter den 38 Exemplaren im Selektbestand ›*Bemalte Urkunden*‹ (H 52) des Hauptstaatsarchivs Stuttgart befinden sich allein 30 Ablassbriefe. – Zu dieser Gruppe der Prunkurkunden: Étienne DOUBLIÉ, *Illuminierte Ablassurkunden im spätmittelalterlichen Westfalen*, in: *Illuminierte Urkunden. Beiträge aus Diplomatik, Kunstgeschichte und Digital Humanities. Illuminated charters*, hrsg. v. Gabriele BARTZ u. Markus GNEISS (Archiv f. Diplomatik, Beiheft 16), Wien/Köln/Weimar 2018, 179–200.

65 Friedrich MYCONIUS, *Historia Reformationis, vom Jahr Christi 1517 bis 1542*, hrsg. v. Ernst Salomon CYPRIAN, Gotha 1715, 15 (WLB: Kirch.G.oct.5078).

66 ›*Instructio Summaria*‹ Magdeburg (wie Anm. 53), Nr. 11–18.

67 ›*Instructiones confessorum*‹ Mainz (wie Anm. 53), [Bl. A ix^r f.]; PALTZ, Coelifodina (wie Anm. 51), 80f. – Zu den Gesängen ausführlich Hans VOLZ, *Die Liturgie bei der Ablassverkündung*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11, 1966, 114–125, hier: 120–124. Vgl. dazu auch die Angaben am Ende der Konstanzer Instruktion (wie Anm. 54), [6^vf.].

68 In Tübingen war es damals außer dem Friedhof um die Stiftskirche, der aber nach dem Neubau der Kirche schon geschlossen war, der neue Gottesacker um die Jakobskirche (SCHNEIDER, Tübingen [wie Anm. 3], Bd. 41.2, 139, 145).



Prunkurkunde einer römischen Sammelindulgenz von mehreren Kardinälen für die Pfarrkirche in Altshausen (Krs. Ravensburg) bzw. für die dortige Sebastiansbruderschaft vom 6. Juli 1487. (Vorlage u. Aufnahme: Landesarchiv Bad.-Württ., Hauptstaatsarchiv Stuttgart: H 52, U 16)

väter vor dem Ablasskreuz nacheinander ihre unzerbrochenen Stäbe ab und gaben damit symbolisch die ihnen für die Dauer der Indulgenz verliehene besondere Absolutionsgewalt zurück. Schließlich wurde das Bußkreuz auf dem davorstehenden Tisch deponiert; dort verblieb es noch für die Dauer einer Woche, sodass auch die Gläubigen den Ablass erlangen konnten, die ihre Bußwerke noch nicht vollständig verrichtet hatten⁶⁹. Nach dem Abschluss der Feier wurde die Geldtruhe an einen sicheren Ort gebracht und dort durch die *principales commissarios* geöffnet⁷⁰. Für die Zählung stellte man kommunale Räume zur Verfügung und oft wirkten städtische Amtspersonen beim Kassensurzug mit⁷¹. Die Öffnungen der Geldkisten waren stets »protokollarisch aufs Feinste abgestimmte Veranstaltungen«⁷².

Die kurze Revue der Quellen zu den Feiern einer Indulgenz am Ausgang des Mittelalters hat deutlich gemacht, dass die fragliche Fahne nicht, wie etwa eine Kirchweihfahne, außen am Kirchturm als Festtagsanzeiger und gewissermaßen als Werbebanner weithin sichtbar angebracht wurde, sondern dass sie innerhalb des Zeremoniells einer Ablassfeier zu verorten ist. Bei dem Ablass von 1489 im Nürnberger Neuen Heiliggeist-Spital stand in der Spitalkirche das rote Kreuz *eins gaden hob*, am Querbalken (*nebenarm*) zwei seidene Fahnen, *da was des babsts wappen darein geschmeltzt*⁷³. Bei dem 1488 von Papst Innozenz VIII. für die Erfurter Marienkirche ausgeschriebenem Jubelablass wird das rote Kreuz mitten in der Kirche *mit czwen banir, do stunt des bobistes wopen an* erwähnt⁷⁴. Die Fahnen mit den *arma apostolica*, nämlich den Wappen, den (Schild-)Zeichen des Papstes bzw. des Heiligen Stuhls, bildeten zusammen mit der Ablassurkunde und dem großen Bußkreuz stets ein Ensemble, das auf engstem Raum gleichsam die Grundaussagen eines Ablasses vor Augen stellt.

Ein Schlaglicht auf das Szenarium um den zentralen Ort einer Ablassfeier wirft der Holzschnitt von Heinrich Vogtherr d. Ä. (1490–1556) auf dem Titelblatt der 1521 in Augsburg gedruckten Flugschrift »On Aplas von Rom kan man wol selig werden durch anzaigung der götlichen hailigen geschryfft«⁷⁵: Am Kreuz unterhalb des Titulus ist, stellvertretend für die Leidenswerkzeuge Christi, die Dornenkrone angebracht; rechts und links vom Bußkreuz steht jeweils eine Fahne in Standartenform: die eine mit dem Wappen des Heiligen Stuhls (Tiara und die gekreuzten Schlüssel als Zeichen der apostolischen Binde- und Lö-

69 »Instructiones confessorum« Mainz (wie Anm. 53), [Bl. A ix^v.]; PALTZ, Coelifodina (wie Anm. 51), 81f.

70 »Instructiones confessorum« Mainz (wie Anm. 53), Bl. A jii^v; »Instructio Summaria« Konstanz (wie Anm. 54), [6^f.].

71 Z. B. im Jahr 1518 nach einem Ablass für die Stiftskirche in Fritzlar (Fritz HERRMANN, Mainz-Magdeburgische Ablasskistenvisitationsprotokolle, in: Archiv für Reformationsgeschichte 6, 1908/09, 381f.) oder im gleichen Jahr nach einer Indulgenz in der Göttinger Johanniskirche (Hans VOLZ, Der St. Peter-Ablass in Göttingen 1517/18, in: Göttinger Jahrbuch 6, 1958, 77–87, hier: 84–87).

72 MOELLER, Ablasskampagnen (wie Anm. 13), 68. – Die »Summaria Instructio« Bomhouvers widmet dieser Aktion ein eigenes Kapitel (21): *Qua diligentia et circumspectione fieri debeant collectorum extractiones* (wie Anm. 55), [6^r.].

73 Heinrich Deichsler's Chronik 1488–1506, in: Die Chroniken der fränkischen Städte. Nürnberg, Bd. 5, hrsg. v. C. HEGEL, 2. unveränd. Aufl., Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 11, Nachdruck d. Ausgabe Leipzig 1874, Stuttgart 1961, 553.

74 Konrad STOLLE, Memoriale, thüringisch-erfurtische Chronik, bearb. v. Richard THIELE, Halle a. d. Saale 1900, 440.

75 Angabe des Holzschneiders nach: Der Meister von Meßkirch. Katholische Pracht in der Reformationszeit, hrsg. v. der Staatsgalerie Stuttgart u. Elsbeth WIEMANN, Stuttgart 2017, 311.

On Ablas von Rom

kan man wol selig werden
durch anzaigung der götlichen
hailigen geschryfft.



Titelblatt der anonym verfassten Flugschrift *On Ablas von Rom kan man wol selig werden*, 1521. Typendruck und Holzschnitt.

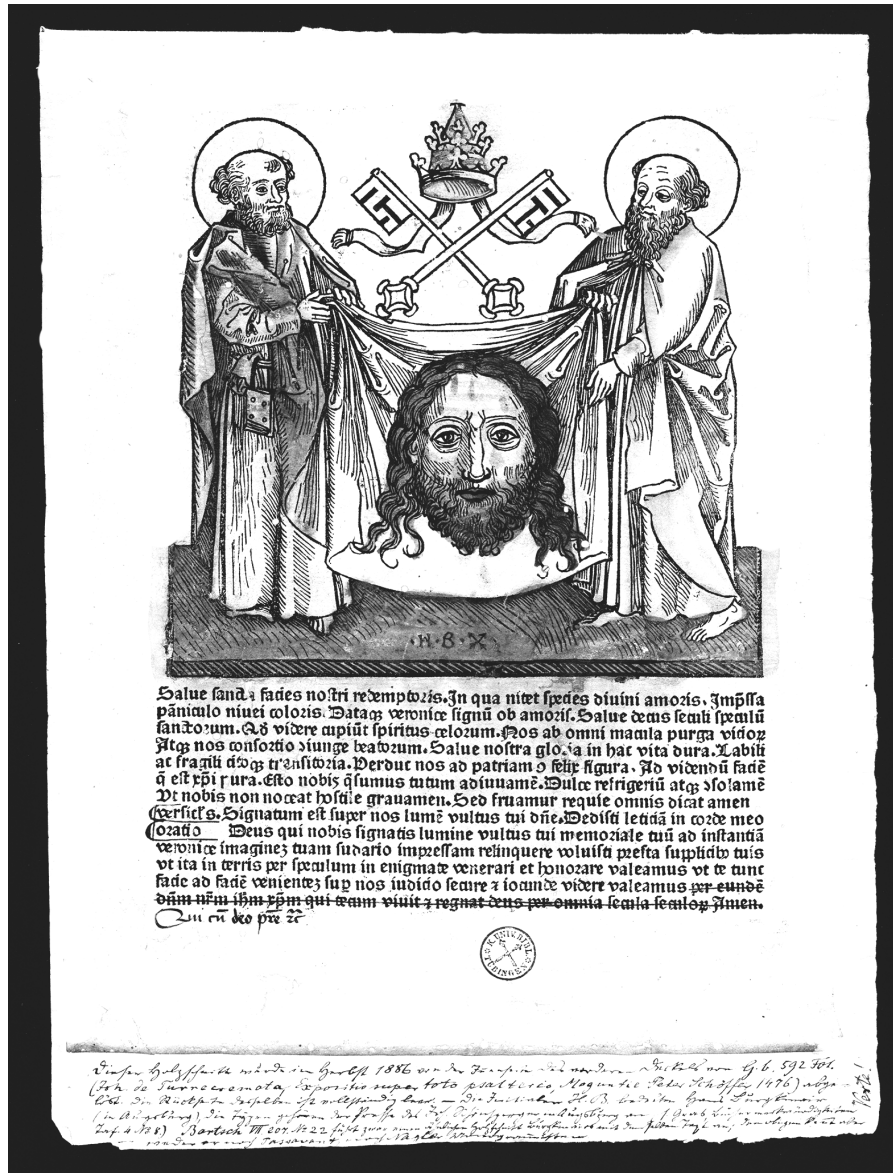
(Vorlage u. Aufnahme: Bayerische Staatsbibliothek München: Res/4 Polem. 7)

segewalt), die andere mit dem Wappen des Mediceer-Papstes Leo X. (1513–1521). Im Falle Tübingens wäre auf der zweiten Standarte das persönliche Wappen von Papst Innozenz VIII. zu erwarten gewesen, der, als Referenz auf seine Heimatstadt, das Genueser Kreuz im Schilde führte. Auf der Kanzel zeigt ein Mönch im Dominikanerhabit den Kirchenbesuchern eine von mehreren Siegeln approbierte Ablassurkunde, deren Text er verlesen wird. Die Weisung der Urkunde und die Bekanntgabe ihres Inhalts bezeugen den Gläubigen die Rechtsverbindlichkeit der päpstlichen Ablassverheißungen. Die Fahnen mit den Wappenbildern in unmittelbarer Nachbarschaft zu diesem Akt stehen symbolisch für die Präsenz der päpstlichen Autorität. In die mit Eisenbändern beschlagene Kiste am Fuß des Kreuzes wirft ein Mann gerade Geld ein. An dem Tisch daneben, auf dem sich die Münzen häufen, verkauft ein Ablasshändler gesiegelte Schriftstücke, bei denen es sich um sog. Beichtbriefe (*litterae confessionales*) handelt: von kurialen Behörden, vor allem aber aufgrund einer päpstlichen Erlaubnis von den Ablasskommissaren selbst ausgestellte, schließlich in hohen Auflagen gedruckte Formulare, die handschriftlich zu personalisieren waren⁷⁶. Sie befreiten den Inhaber des Briefes vom Zwang, die Beichte beim zuständigen Ortspfarrer abzulegen. Darüber hinaus garantierten sie der begünstigten Person einen vollkommenen Ablass nach Art eines Jubiläumsablasses, anfänglich nur einmal einsetzbar zu Lebzeiten und einmal im Angesicht des Todes (*semel in vita et in articulo mortis*). Bald erweiterten die Aussteller das Gnadenangebot dahin, dass der Besitzer des Dokumentes »beliebig oft« (*totiens quotiens*), also auch bei vermeintlicher Todesgefahr, nach einer Generalbeichte einen Plenarablass erhalten konnte. Die Ablasszusagen eines solchen Confessionale ließen sich schließlich auch bereits Verstorbenen zuwenden – falls sie im Fegefeuer zeitliche Sündenstrafen noch abzubüßen hatten.

Rückblickend auf die Beschreibung der Fahne von Jakob Heerbrand zog das Tübinger *vexillum* in Wort und Ikonographie ein knappes, aber eingängiges Resümee dessen, was den Ablass im wesentlichen ausmacht: Mit der Nennung des Papstes und mit dem Hoheitszeichen des Heiligen Stuhls wird die Autorität vorgestellt, die kraft ihrer Verfügungsgewalt über den Gnadenschatz der Kirche einen vollkommenen Ablass gewährt. Das Bild mit der Vera Icon verweist auf das sog. Schweißstuch der Veronika, jene bis heute im südwestlichen Pfeiler der Vierung von St. Peter aufbewahrte Tuchreliquie, die als der wirkliche Abdruck des Leidensantlitzes Christi gilt. Sie gehört mit den anderen Arma Christi, mit dem Bild der Gregorsmesse oder mit der Pietà in den Katalog der vornehmsten ikonographischen Typen des Abendlandes, vor denen sich durch Berührung, andächtige Betrachtung und entsprechende Gebete auch unabhängig vom Bußsakrament ein hohes Ablassquantum gewinnen ließ⁷⁷. Die Aussage *Hic est plenaria remissio omnium peccatorum*, die das Tübinger Fahnentuch am unteren Ende abschließt, fasst wie ein Lehrsatz aus dem Katechismus zusammen, welchen Gewinn die Kirche den Gläubigen am Ablassort zusicherte: nämlich die Tilgung aller zeitlichen Sündenstrafen – reuevolles Schuldbekennen, Lossprechung im Sakrament der Beichte und die Leistung der vom Beichtvater verordneten Bußwerke vorausgesetzt.

76 Schon der älteste, 1454/55 in Mainz gedruckte Ablassbrief lässt im Text Lücken für den Eintrag von Übergabedatum und Namen des/der Begünstigten bei der *Forma plenissime absolutionis et remissionis in vita* und der *Forma plenarie remissionis in mortis articulo* (<https://orka.bibliothek.uni-kassel.de/viewer/!image/1347001802364/3/-/> [Stand: 17.03.2021]). – Dazu: Andreas MEYER, Beobachtungen zu den Ablass- und Beichtbriefen der päpstlichen Kanzlei, in: Ablasskampagnen Spätmittelalter (wie Anm. 41), 127–167, hier: 157–165; HAMM, Ablass (wie Anm. 12), 69–73.

77 Vgl. dazu Hans DÜNNINGER, Ablassbilder. Zur Klärung der Begriffe ›Gnadenbild‹ und ›Gnadenstätte‹, in: Jahrbuch für Volkskunde N.F. 8, 1985, 50–91.



Schweißtuch der Veronika mit dem Abdruck des Antlitzes Christi, gehalten von den Aposteln Petrus und Paulus, darunter ein Gebet zum heiligen Antlitz Christi. Einblattdruck von Johannes Zainer, Ulm um 1482. (Vorlage u. Aufnahme: UB Tübingen, Handschriften/Hist. Drucke: Ke XVIII 4 fol. 04)

5. *Es werden [das Indulgensische Heiligthum] die Jesuiten hernach im 30. jährigen Krieg hinweg genommen haben – Überlegungen zum weiteren Schicksal der Tübinger Ablassfahne*

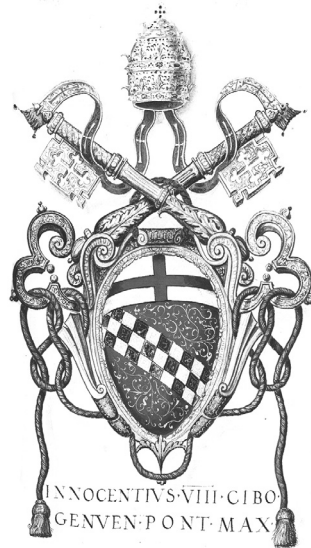
Es gibt keine Hinweise darauf, dass das päpstliche Privileg für die Konstanzer Kirche unter dem Nachfolger Bischof Ottos IV., Thomas Berlower (reg. 1491–1496), von dem auf Innozenz VIII. folgenden Papst Alexander VI. (reg. 1492–1503) noch einmal aufgelegt worden wäre. Auch die Stiftskirche selbst hat offenbar in den Jahrzehnten bis zur Reformation kein Ablassdiplom mehr erhalten, wenn man einmal davon absieht, dass Kardinal Raimund Peraudi im Jahr 1502 der Universität das Privileg gab, dass das Allerheiligste beim Hochamt zu Ehren des Altarsakraments, das jeden Donnerstag in der Ambrosiuskapelle gefeiert wurde, unverhüllt in der Monstranz ausgesetzt werden durfte und dass den Teilnehmern an dieser Messe und an weiteren Gottesdiensten anlässlich besonderer Festtage sowie all denen, die zur Förderung der Feiern einen Beitrag leisteten, ein Ablass von 100 Tagen zugesagt war⁷⁸. Zu einer liturgischen Sekundärnutzung der Ablassfahne, von der man aus anderen Orten hört⁷⁹, ist es in Tübingen offenbar nicht gekommen. Heerbrands Stoffbezeichnung »aus Leinen« für die Fahne sollte man eher in der Bedeutung »aus feinem Wollgewebe« übersetzen, denn die Ordnungen der (katholischen) Kirche wünschen ausdrücklich den Gebrauch von Materialien, die der Würde eines Gottesdienstes angemessen sind. So forderte Jakob Myller (Miller) (1550–1597) in seinem 1591 lateinisch und deutsch erschienenen Kompendium über die Gegenstände, mit denen die Kirchen dem Ritus entsprechend geziemend auszuschnücken sind: Die Fahnen sollen *von Seiden oder ja (in den armen Kirchen) von Harras* [aus leichtem Kammgarngewebe] *vnd dergleichen Zeug zugericht sein*, möglichst mit einem Bild Christi, der Jungfrau Maria oder des Kirchenpatrons⁸⁰. Wahrscheinlich wurde die Tübinger Fahne bald nach dem letzten Einsatz (am Beginn der 1490er-Jahre?) im Chor über dem Eingang zur Sakristei angebracht. Der gotische Lettner versperrte zwar dem Kirchenvolk im Schiff die Sicht auf die ehemalige Ablassfahne, doch hatten sie die 16 Stiftsherren, wenn sie im Chor ihre kanonischen Stundengebete verrichteten und das Kapitelsamt feierten, als ein gewiss hoch geachtetes Erinnerungsstück an ein bedeutendes Ereignis in der Geschichte ihrer Kirche täglich vor Augen. Nach der durch Herzog Ulrich verordneten Auflösung des Kollegiatstiftes im September 1536 und der Verlegung des Hauptaltars vor den Lettner war der Chor als Ort des Gottesdienstes funktionslos geworden. Seine Umwandlung zur Grablege des Hauses Württemberg, die 1537 mit der Überführung des 1496 auf dem Einsiedel im Kloster der Brüder vom gemeinsamen Leben bestatteten Herzogs Eberhard im Bart begann, verschloss den Raum der Öffentlichkeit⁸¹. Die Fahne geriet in Vergessenheit – bis Jakob Heerbrand sie 1579 in seinen Akademievortrag einbezog und damit offensiv wieder in Erinnerung brachte.

78 UAT: U 105/2. – Die ehemals dem Patron der Universität geweihte Kapelle befindet sich am östlichen Ende des nördlichen Seitenschiffs der Stiftskirche.

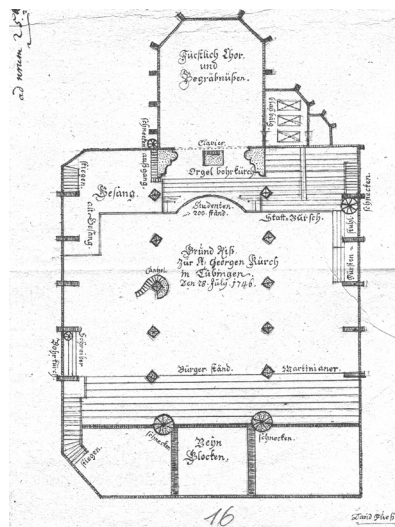
79 Nach einem in Lübeck gefeierten Ablass von 1515 seien die *banneria cum armis papae* nach alter Gewohnheit dem Domdekan übergeben worden, um sie für die Verkleidung der Stipites von Altären seiner Kirche zu verwenden (zit. bei VOLZ, Ablassinstruktion [wie Anm. 53], 408).

80 KirchenGeschmuck. Kurtzer Begriff der fürnembsten Dinge, damit ein jede recht vnd wol zugerichte Kirchen geziert vnd auffgebutzt seyn solle [...], samt beygesetzten etlichen schönen Figuren, München 1591, 152 (WLB: Theol.qt.4929).

81 SCHNEIDER, Tübingen (wie Anm. 3), Bd. 41.1, 117.



Wappen Papst Innozenz' VIII., in: ›Insignia Pontificum Romanorum et Cardinalium‹, Bd. II: Insignia ab Urbano VI ad Robertum de Nobilibus cardinalem, um 1550/55. (Vorlage u. Aufnahme: Bayerische Staatsbibliothek München: Cod. icon. 267, [Bl. 169])



Grundriss der Stiftskirche Tübingen auf Emporenebene, südlich am Chor die Sakristei. Tuschezeichnung von David Fueß, 1746.

(Vorlage u. Aufnahme: Landesarchiv Bad.-Württ., Hauptstaatsarchiv Stuttgart: A 284/95, Bü 76, Quadr. 25a, [Nr. 16])

In diesem Zusammenhang soll noch kurz erwähnt werden, dass Jakob Heerbrand noch im Jahr 1580, als der Promotionsakt aus dem Vorjahr gedruckt wurde, erneut bei Alexander Hock eine Streitschrift gegen den Ablass publizierte⁸². Sein Thema war jene Indulgenz, die Papst Gregor XIII. (reg. 1572–1585) der Münchener Erzbruderschaft U.L. Frau gewährt hatte. Von diesem Ablassprivileg hatte Heerbrand, wie er in der Vorrede schreibt, durch einen Einblattdruck Kenntnis erhalten, der in der Münchener Hofbuchdruckerei des Adam Berg (tätig 1564–1609), damals eine der bedeutendsten Offizinen der Gegenreformation in Süddeutschland, erschienen war: Die *Jesuwitterle* hätten sich nicht gescheut, den Ablassbrief drucken zu lassen und *ihren Kram außzulegen*; im vergangenen Winter hätten sie sogar auf dem Münchener Landtag (des Herzogtums Bayern) Exemplare an den landsässigen Adel verteilt. Weil aber scharfe Kritik an diesem Ablass geäußert worden sei, habe der Orden *die Exemplar dem Buchtrucker innen zuhalten bey vermeidung hoher straff auffgelegt*⁸³. Wenn Jakob Heerbrand im Titel seiner Schrift allerdings von der *Brüderschafft inn der Fürstlichen Schül zu München* als der Empfängerin des vor *zweien jaren* ausgestellten Ablasses spricht und wenn er in seinem *Ad Lectorem* die Jesuiten als die treibende Kraft hinter diesem Ablass angreift, dann lassen diese Angaben erkennen, dass der Autor damit selbst einem Irrtum aufsitze: Weil er nämlich die Bruderschaft U. L. Frau mit der Marianischen Kongregation gleichsetzt, die im Jahr 1578 an dem von Herzog Albrecht V. (1528–1579) errichteten Jesuitengymnasium, jedoch ohne Beteiligung Roms gegründet wurde⁸⁴. Dagegen geht die Ablassurkunde Gregors XIII. vom 11. November 1579 auf die Initiative Herzog Wilhelms V. (1548–1626) zurück, der am 24. Oktober 1579 seinem Vater Albrecht nachfolgte. Diese Urkunde privilegiert die neue Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau zu Altötting, die an der Frauenkirche in München etabliert wurde⁸⁵. Leider ist nicht zu erfahren, auf welchem Wege Heerbrand zu dem Münchener Druck gekommen ist, von dem sich in den einschlägigen Katalogen bislang kein Exemplar nachweisen lässt. Allerdings erschien im Verlag des Adam Berg 1581 – also ein Jahr nach Heerbrands Tübinger Publikation – ein Oktavbändchen, das eingangs den (deutschen) Text der Bulle Papst Gregors überliefert, dann die *Articul der Statuten, Satzungen vnd Ordnungen* der neuen Liebfrauen-Erzbruderschaft zu München abdruckt und schließlich Gebete und geistliche Betrachtungen für den täglichen Gebrauch der Sodalen zusammenstellt⁸⁶. Heerbrands Ausgabe der Urkunde hat 1584 einen Nachdruck erfahren, der sich vom Vorgänger nur dadurch unterscheidet, dass aus dem Quart- jetzt ein Oktavformat geworden ist⁸⁷.

82 Newer Bapstischer Ablasz von dem Römischen Bapst Gregorio diß Namens. 13. [...]. Auß dem Original von wort zu wort nach getruckt. Mit einer Vorred vnnnd Christlichem bericht D. Jacob Heerbrands, Tübingen 1580 (WLB: Theol.qt.3081).

83 Ebd., B^r.

84 Julius OSWALD, Frömmigkeit und Bildung. Die Marianische Kongregation in München 1578–1773, in: *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München (Jesuitica 15)*, Regensburg 2010, 69–89, hier: 73–76.

85 Georg WESTERMAYER, *Statistische Beschreibung des Erzbisthums München-Freising*, Bd. 2: Die Decanate Miesbach bis Rosenheim inclus., Regensburg 1880, 192.

86 Der würdigsten Mutter Gottes vnnnd aller heiligsten Jungkfrauen vnd Himel Königin Mariae Ertzbruderschaft in Bayern, Angestellt zu München Sontags Letare Anno M.D.LXXXI (BSB München: Bavar.772; <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10173819-2> [Stand: 12.11.2020]).

87 WLB: Theol.oct.7461. Ein weiterer Druck der Auflage 1584 ist, zusammengebunden mit Heerbrands ›Propffung und Abfertigung des vermeinten, newlich außgebrütteten Euangelischen Wetterhanen‹ und anderen seiner kontroverstheologischen Werke, im Jahr 1588 herausgekommen (Ebd.: Theol.oct.7649).

In seinem Vorwort an den Leser betont Heerbrand, er wolle mit seiner Publikation des *Laßzedel[s] oder Ablassbrieff[s]*, der *auff schoen groß Papier gar [...] herlich getruckt ist (da es dann für das gut [...] Papier jimmer schad ist, aber der Teufel will allzeit glentzen [...])*, erreichen, dass *vnser leut, so nichts vmb das Bapstumb wissen*, aufgeklärt werden, *was für jämerliche lehr, grobe, scheutzliche vnd greuliche Abgöttereien darinnen getriben werden. Dardurch doch die Bächtischen lehrer die Arme Leut verwehnen, vergebung der Sünden vnnd das ewig leben zuuerdienen*. Die *verfürte leut vnder dem Bapstum* würden durch die Ablasslehre der alten Kirche dazu gebracht, allein *auff ihre eigne vermeinte güte vnd heuchlerische Werckle* das Augenmerk zu richten, um die Verggebung ihrer Sünden zu erlangen. Vielmehr aber solle man Gott dienen *in rechtschaffner Heiligkeit vnd Gerechtigkeit, die jme gefellig ist*⁸⁸.

In Anbetracht seiner hier und auch in anderen seiner Schriften und Reden oft mit polemischem Nachdruck vorgetragenen Kritik am Ablasswesen der römischen Kirche – gebündelt in der Einleitung seiner Festpredigt bei der ersten Säkularfeier der Universität⁸⁹ – ist es gut denkbar, dass Jakob Heerbrand selbst die inkriminierte Ablassfahne hat abhängen und dann auch aus der Stiftskirche entfernen lassen. Eine gute Gelegenheit könnte sich ihm geboten haben, nachdem er mit der Wahl zum Kanzler der Universität in den Jahren von 1590 bis 1599 auch das mit dem Kanzellariat verbundene Amt des Stiftspropstes bekleidete und damit auch »Hausherr« in der Universitätskirche geworden war. So gesehen wird die Mutmaßung des Andreas Christoph Zeller von 1743 nicht zutreffen, es könnten die Jesuiten gewesen sein, die dieses *Heiligthum* im 30-jährigen Krieg *hinweg genommen* haben, was Zeller spitz kommentiert: *darüber sich aber niemand gegrämet hat, noch es annoch thun wird*⁹⁰. Aufgrund des kaiserlichen Restitutionsedikts von 1629, das die Rekatholisierung aller nach 1552 (Passauer Vertrag) bzw. 1555 (Augsburger Religionsfriede) reformierten oder säkularisierten geistlichen Reichsstifte, Klöster und anderen Kirchengüter verfügte, wurde der Gesellschaft Jesu die Seelsorge in Tübingen übertragen⁹¹. In der Stiftskirche ist von 1636/37 an bis zur Aufhebung des Edikts durch den Osnabrücker Friedensvertrag 1648 wieder die Messe gefeiert worden; allerdings erfolgte die Nutzung der Kirche als Simultaneum. Warum sollte dann ausgerechnet der Orden, der eine der tragenden Säulen der katholischen Reform war, dieses Relikt der alten Kirche entfernt haben?

Die Nachforschungen zum Verbleib der Ablassfahne hatten zuletzt noch das Landeskirchliche Archiv in Stuttgart zum Ziel. Sie endeten dort mit der Durchsicht eines Inventars, in das im August 1824 die Bücher, Ornate, Gefäße, Gerätschaften und musikalischen Instrumente sowie alle übrigen Mobilien in der Georgskirche und ihrer Sakristei aufgenommen wurden⁹². Weder im damaligen Bestand noch in jenem von 1786 – das Inventar aus diesem Jahr hat man 1824 vergleichend herangezogen und alle nicht mehr auffind-

88 Bäpstischer Ablass (wie Anm. 82), C iiiij^f.

89 Heerbrand grenzt das wahre christliche Jubeljahr, wie es die Tübinger Hochschule begeht, gegen das *Bäpstische Jubel Jar vnd [den] Ablass kram* ab, den *selbs die Bäpstler nennen pias fraudes, das ist Gottselige[n] betrug, wir aber heisens impias, das ist, Gottlosen betrug vnd Finantz*. Denn Christus teilt allen Gläubigen *in seinem Jubel Jar von seiner Himmelfahrt an mit vnd auß seiner Gnad, Ablass vnd verzeihung aller vnserer Sünden [...] vmb sonst vmb seines bitteren leyden, sterbens vnd verdiensts willen* durch die Predigt des Evangeliums (Ein Predig Von der hohen Schul zů Tübingen Christlichem Jubel Jar den 20. tag Hornungs gehalten, Tübingen 1578, 2f. (WLB: Theol.qt.3095).

90 Merckwürdigkeiten (wie Anm. 1), 651f.

91 Heinrich GÜNTHER, Das Restitutionsedikt von 1629 und die katholische Restauration Altwirtembergs, Stuttgart 1901, 282–285, 290–292.

92 Landeskirchl. Archiv Stuttgart: F, Ev. Dekanatamt Tübingen, Nr. 381.

baren Objekte als nunmehr fehlend registriert, sodass sich auch der Bestand des späten 18. Jahrhunderts gut erschließen lässt – ist von der gesuchten Fahne die Rede. Ebenfalls ohne positiven Befund blieb die Durchsicht der erstmals 1922 angelegten und seitdem geführten Inventarbücher und Eingangsverzeichnisse des Kunst- und Altertumsvereins bzw. der Städtischen Sammlungen. Und weil auch die Inspektion eher selten geöffneter Schränke und Schubladen in der oberen Sakristei der Stiftskirche ergebnislos blieb⁹³, kann man nun das Fazit ziehen: Die Tübinger Ablassfahne von 1487 ist verloren.

Zum Schluss bleibt nur noch eine kleine Fußnote, fernab des Ablasszeremoniells: Im Nachlass des Fotografen Paul Sinner (1838–1925), den das Tübinger Stadtarchiv verwahrt, befinden sich auch (undatierte) Aufnahmen, die Sinner im frühen 20. Jahrhundert vom Lettner aus auf die Grablegen im Chor gemacht hat⁹⁴. Man sieht entlang der Wand im Chorschluss sechs Fahnen, von denen sich aber nur die im Scheitel stehende als die bekannte Fahne mit dem 1514 von Herzog Ulrich neu verliehenen Stadtwappen identifizieren lässt⁹⁵. Die anderen Fahnen sind dagegen an den Stangen eingerollt und entziehen sich einer näheren Ansprache. Im Jahr 1839 wurde an das Kameralamt Tübingen der Wunsch herangetragen, *dass die städtischen, zum Teil sehr alten Fahnen, in gedachtem Chor möchten aufbewahrt werden dürfen*; namens des Stadtrates, der Geistlichkeit und des Kameralamtes ersuche man die Kgl. Domänenverwaltung, das Vorhaben zu genehmigen⁹⁶. In seiner Beschreibung der Stiftskirche von 1869 nennt Christian Gottlob Bunz neben der Stadtfahne noch zwei »Reiterfähnlein« (angeblich) aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges; vier weitere Fahnen von 1778, 1812, 1840 und 1841 seien inzwischen wieder aus dem Chor entfernt und ins Rathaus gebracht worden⁹⁷. Den drei damals im Chor belassenen Fahnen fügte man zwischen 1907 und 1911 drei weitere hinzu: eine Fahne der China- und Afrika-Freiwilligen, eine Fahne des Kavallerievereins sowie eine Fahne des Pioniervereins⁹⁸. Damit war der Stand erreicht, wie ihn die Fotografien Sinners abbilden. Inzwischen sind sämtliche Fahnen aus dem Chor entfernt.

93 Dem früheren Tübinger Stiftsmesner Rolf Kern sei an dieser Stelle für seine Hilfe gedankt.

94 StadtA Tübingen: D 160, 1g/51; ebd.: /52 b.

95 Jürgen SYDOW, Die angebliche Fahne von 1514, Heimatkundl. Bll. Kreis Tübingen, Dezember 1963, 2f.; Hans-Joachim LANG, Ein Tübinger Fähnlein zeigt Flagge. Stadtarchivar Udo Rauch identifizierte ein vergessenes Dankeszeichen, Schwäb. Tagblatt vom 15. Februar 2014.

96 StASig: Wü 128/7 T 4 Nr. 4, Quadr. 95.

97 Die Stiftskirche zu St. Georg in Tübingen, Tübingen 1869, 67f.

98 StASig: Wü 128/7 T 4 Nr. 4, Quadr. 16 u. Quadr. 95.

JOACHIM KÖHLER

Die Anfänge der Stuttgarter Großstadtpfarrei Herz Jesu und ihr Stadtpfarrer Georg Ströbele

»Warten, warten und sich immer wieder gedulden«. – Dieses Los war Katholikinnen und Katholiken der drei östlichen Stuttgarter Stadtteile Ostheim, Gablenberg und Gaisburg zu Beginn des 20. Jahrhunderts lange Zeit beschieden, solange sie pfarreimäßig noch zu St. Nikolaus gehörten und sie später die Pfarrei »Herz Jesu« bildeten. Deutlich spiegeln sich in der Vorgeschichte des Kirchenbaus der Herz-Jesu-Kirche in Stuttgart die Ereignisse von 20 schweren Jahren deutscher Geschichte wider.

Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war in den östlichen Stadtteilen von Stuttgart eine intensive Bautätigkeit festzustellen. Die Zahl der Einwohner der Vororte Ostheim, Gablenberg und Gaisburg nahm beständig zu. Da beschloss der katholische Gesamtkirchenstiftungsrat der Stadt Stuttgart einstimmig den Kauf eines Bauplatzes in Ostheim, auf dem später einmal eine Kirche errichtet werden sollte.

1. Initiativen zum Bau einer Kirche im Osten der Stadt Stuttgart

Ein Gutachten des Dekans von Stuttgart, Gebhard Schneider¹, vom 2. Mai 1904 an das Bischöfliche Ordinariat² informierte über die Überlegungen des Gesamtkirchenstiftungsrates sowie über die Situation der drei Vororte: In Ostheim schießen die Neubauten buchstäblich aus dem Boden. Ein Stadtteil, der bisher isoliert war, verbindet sich mit Gaisburg, das 652 Katholiken (etwa ein Siebtel der Gesamtbevölkerung) zählte und Gablenberg mit 197 Katholiken (etwa ein Zwanzigstel der Gesamtbevölkerung). Beide Orte werden verkehrsmäßig von Ostheim her erschlossen. Der für die neue Kirche in Aussicht genommene Bauplatz liege in der natürlichen Mitte zwischen Gaisburg und Gablenberg, sei wunderbar schön gelegen, der schönste, der sich in diesem Gebiet denken lasse. Der Platz beherrsche das ganze Hochplateau und sei schon durch die natürliche Bodengestaltung herausgehoben. Er sei zweckmäßig und mit acht Mark pro Quadratmeter sehr preisgünstig, weil rundherum zwölf Mark pro Quadratmeter gezahlt würden. Man müsse also rasch zugreifen. Die Finanzierung sei gesichert, wenn der Interkalarfond³ für die Bar-

1 Gebhard Schneider (1826–1909), gebürtig aus Wielandsweiler (Hiltensweiler), 1852 Priesterweihe, 1862 Stadtpfarrer von Stuttgart-Cannstatt, 1879 Stadtpfarrer in Stuttgart-St. Maria, 1881 auch Dekan, Oberkirchenrat und Päpstlicher Hausprälat. Zu ihm: Allgemeiner Personalkatalog der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurie des Bistums Rottenburg, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938, 3.

2 Gutachten des Dekans Gebhard Schneider von Stuttgart wg. Erwerb eines Kirchbauplatzes im Osten der Stadt. 2. Mai 1904. DAR [= Diözesanarchiv Rottenburg] 5 F. [13].

3 Ein Fond, in dem die Einkünfte der vakanten Pfarreien verwaltet werden. Zugriff hat der Katholische Kirchenrat.

zahlung die notwendigen 66.000 Mark für 3¾ % Zinsen vorschieße. Dann brauche man die Ortskirchensteuer nicht zu erhöhen. Der Stadtpfarrer von St. Nikolaus habe noch eine Schuld von 88.000 Mark zu begleichen. Deshalb bitte man, mit der Rückzahlung der Zinsen zu warten, bis die Schulden von St. Nikolaus getilgt seien. Dem Verkäufer könne man den Platz zwei Jahre zur Nutznießung überlassen und ihn dann für 150 Mark bis zum Beginn des Kirchenbaus verpachten⁴.

Der Kauf kam damals zustande. Unklar ist, ob die Initiative auf den am 7. Februar 1904 zum Stadtpfarrer von St. Nikolaus ernannten Karl Aigeltinger⁵ zurückging oder ob die Pläne weiter zurückreichten. Immerhin jedoch war Aigeltinger seit 1891 als Vikar und Kaplan in St. Maria mit den Stuttgarter Verhältnissen bestens vertraut. In den kommenden Jahren stellte er immer wieder Anträge, um Gelder aus dem Interkalarfond flüssig zu machen. Ihnen legte er auch Material des Statistischen Amtes bei, in welchem die Anzahl der Katholiken des zu errichtenden Pfarrsprengels aufgelistet war. 1912 stand der neue Pfarrsprengel fest⁶. Jetzt ist erstmals auch vom Namen der künftigen Kirche die Rede. Im Herbst 1911 hatte der Kirchenstiftungsrat von St. Nikolaus das Bischöfliche Ordinariat gebeten, der künftigen Kirche einen Namen zu geben, damit die Verwirrung aufhöre, die dadurch entstehe, wenn man von der Kirche in Gablenberg oder in Gaisburg rede, als sei diese Kirche nur für Gablenberg oder nur für Gaisburg gedacht. Zuerst hatte man eine »Heilig-Geist-Kirche« favorisiert. Weil es aber in der Pfarrei St. Nikolaus eine Heilig-Geist-Kaplanei gab, wurde mit Zustimmung des Bischofs als Name der künftigen Kirche »Herz-Jesu-Kirche« festgelegt⁷. An Weihnachten 1912 wurde eine Kirchenkollekte in der ganzen Diözese für die »Herz-Jesu-Kirche« angeordnet⁸. In einem Bericht von 1913 schildert Aigeltinger die Notstände, die den Kirchenbau immer drängender machten. Hunderte von Katholiken würden in dem neu entstehenden Stadtteil Ostheim ihrem Glauben ganz entfremdet, wenn nicht eine Kirche gebaut würde. St. Nikolaus war damals ein kleines Kirchlein mit annähernd 800 Sitzplätzen und ein paar hundert Stehplätzen für die 9.000 Seelen-Pfarrei⁹. Im Frühjahr 1914 unterstrich Aigeltinger seine Bitte, »für die ärmsten Parochianen Stuttgarts« Geld aus dem Interkalarfond flüssig zu machen, mit dem Hinweis, schon im nächsten Jahr solle mit dem Kirchenbau begonnen werden¹⁰. Der Kriegsausbruch am 1. August 1914 war für Aigeltinger kein Grund, in Sachen Kirchenbau zu resignieren. Seine Anträge um weitere finanzielle Mittel aus dem Interkalarfond begründete er nun vielmehr mit den »Kriegsnöten«, die offenbar werden ließen, dass »weite Kreise der Wiederbelebung der Religion zugänglich« seien. Umso schmerzlicher sei es, dass die Katholiken im Osten Stuttgarts kein Gotteshaus hätten. Geschickt wies der Pfarrer auch darauf hin, es gebe Katholiken, die aus der Not heraus die neue Kirche der evangelischen Gemeinde in Gaisburg besuchten¹¹. Tatsächlich

4 Gutachten (wie Anm. 2).

5 Karl Aigeltinger (1866–1937), gebürtig aus München, 1890 Priesterweihe, 1890 Vikar in Tettang, 1891 Vikar in Stuttgart-St. Maria, 1894 Kaplanverweser ad S. Martinum in Stuttgart-St. Maria, 1895 Kaplan, 1904 Stadtpfarrer von Stuttgart-St. Nikolaus, 1910 zugleich Bischöflicher Kommissär, 1913 Kammerer, 1917 Domkapitular und gleichzeitig (bis 1920) Stadtpfarrer von Rottenburg. Zu ihm: Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 73.

6 Aigeltinger an den KK [= Katholischer Kirchenrat] vom 23. Mai 1912. DAR 5 F. [11].

7 Gutachten (wie Anm. 2).

8 KA [= Kirchliches Amtsblatt], Bd. 7, Nr. 26, S. 227.

9 Hefeke an Bischof Keppler vom 13. September 1920. DAR G 1.3 F. 14 [50].

10 Aigeltinger an den KK vom 16. April 1914. DAR 5 F. [12].

11 Aigeltinger an den KK vom 7. April 1915. DAR 5 F. [16].

minderte der Krieg jedoch die Opferbereitschaft der Gläubigen und machte einen Kirchenbau aus eigener Kraft völlig illusorisch¹².

Im Januar 1917 verließ der ins Domkapitel nach Rottenburg berufene Aigeltinger Stuttgart. Zum Pfarrverweser von St. Nikolaus wurde Georg Ströbele¹³ bestellt, der seit 25. Mai 1916 die zu St. Nikolaus gehörende Heilig-Geist-Kaplanei innehatte. Auch Ströbele unterzeichnete am 21. April 1917 einen Antrag wegen weiterer Zuschüsse¹⁴. Im Mai 1917 wurde die Pfarrei mit dem gebürtigen Stuttgarter Dr. Karl Hefe¹⁵ neu besetzt. Auch er betrieb das Kirchenbau-Vorhaben kontinuierlich weiter und begründete die Notwendigkeit der Bewilligung von Geldern »mit den wachsenden Aufgaben der Großstadtseelsorge nach dem Krieg«¹⁶.

Am 30. November 1918 wurden vom »Reichsamt für wirtschaftliche Mobilmachung«, einer Behörde, die zur Beseitigung der Not des Krieges entstanden war, per Erlass Kirchenbauten zu Notstandsbauten erklärt, wenn diese bis spätestens 15. August 1919 zur Ausführung kamen. Dies war eine Chance staatlicher Förderung, die jedoch nicht genutzt werden konnte, weil es nicht gelang, den Bau der Kirche rechtzeitig in Angriff zu nehmen.

2. Pläne einer Notkirche

Der Kirchenbau schob sich immer weiter hinaus. Bischof Paul Wilhelm von Keppler¹⁷ drängte im Februar 1920 darauf, für den Gottesdienst ein Lokal anzumieten. Der »Kniebissaal« erwies sich aber von der Lage her als ungeeignet und schien auch unwürdig, weil er während der Woche als Wirtschaft genutzt wurde¹⁸. Im Sommer 1920 tauchten Pläne auf, der Seelsorgenot im Osten der Stadt durch Errichtung einer Baracke als Provisorium abzuwehren. Vor allem Pfarrer Hefe machte sich für diese Pläne stark, weil ein massiver Teilbau als Alternative die langgehegten Hoffnungen der Vorort-Katholiken noch einmal um ein langes Jahr vertagen würde. »Versetzen wir uns doch einmal in die Seele dieser unserer Pfarrkinder«, so schrieb er am 13. September 1920 an den Rottenburger Bischof von Keppler, »und denken wir an die ganze lange Entwicklung der Gaisburger Kirchenbaufrage zurück. Welche Kette von nicht erfüllten Wünschen, enttäuschten Hoffnungen, vergeblichen Erwartungen!«¹⁹

12 Aigeltinger an den KK vom 17. April 1916. DAR 5. F. [20].

13 Angaben zur Person von Georg Ströbele vgl. unten.

14 Antrag von Vikar Ströbele vom 21. April 1917. DAR 5. F. [24].

15 Dr. Karl Hefe, geb. am 15. Dezember 1873 in Stuttgart, ordiniert am 20. Juli 1897, 1897 Vikar in Reutlingen, 1899 Repetent in Ehingen, 1903 Stadtpfarrer in Urach, 1912 Pfarrer in Abtsgmünd, 1917 Stadtpfarrer in Stuttgart St. Nikolaus, 1922 Pfarrer in Schlier, 1934 i. R. (Stuttgart), † am 10. November 1952. Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat, bearb. v. Helmut Waldmann, Rottenburg a. N. 1984, 87.

16 Seine Anträge um Bewilligung von Zuschüssen aus dem Interkalarfond sind nicht mehr von Hand, sondern mit Schreibmaschine verfasst. Hefe an KK vom 10. April 1918. DAR 5. F. [28].

17 Paul Wilhelm von Keppler war von 1899 bis 1926 Bischof von Rottenburg, geb. am 28. September 1852 in Schwäbisch Gmünd, 1875 ordiniert, 1880 Stadtpfarrer in Bad Cannstatt, 1883 Professor für Neues Testament in Tübingen, 1889 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1894 Professor für Moraltheologie in Freiburg, 1899 Bischof von Rottenburg, † am 16. Juli 1926. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 4.

18 Hefe an Bischof Keppler vom 13. September 1920. DAR G 1.3, F. 14 [50].

19 Ebd.

Hefele wiederholte die Argumente, die sein Vorgänger Aigeltinger bereits 1912 auf einer Konferenz, bei der er sich über die Notwendigkeit und Dringlichkeit des Kirchenbaus geäußert hatte, vorgetragen hatte: »Wenn ein Katholik jahrelang keinen Altar und keinen Beichtstuhl mehr sieht, so wird sein Glaube je nach Umgebung entweder protestantisch (Mischehe) oder ganz tot (Zivilehe). Die Kirchen können durch keine größeren und kleineren Mittelchen ersetzt werden; das ist nicht mit Reden und in keinen Vereinen zu machen. Abhilfe in solcher Not muß Geld kosten. Wie sollen wir Seelsorger die Leute in die Kirche schicken, wenn in größeren Stadtteilen gar keine da sind? Da erlischt das Bedürfnis nach der Kirche und diese Generation stirbt ab (vgl. die alten Generationen in Gaisburg), das Leben erwacht erst, wenn eine Kirche da ist«²⁰.

Hefele hatte im Mai 1920 das Einverständnis des Kirchenstiftungsrates für eine Zwischenlösung erlangen können: Neben dem Platz, auf dem die künftige »Herz-Jesu-Kirche« entstehen sollte, wollte man noch im Sommer 1920 einen geräumigen Baracken-Kirchenbau errichten. Nur als Notbehelf, aber – das war die Meinung Hefeles – »ein eigenes Gotteshaus, in dem die Pfarrgenossen von Gaisburg und Gablenberg sich als Ganzes fühlen können, ein Kirchlein, dem sicherlich der Eifer und die Frömmigkeit der Kirchenbesucher ersetzen werden, was ihm zu äußerem und innerem Schmucke mangelt«²¹.

Hefele wies darauf hin, dass in den zurückliegenden Jahren andere Kirchenbauprojekte realisiert worden waren: 1914 St. Georg im Norden der Stadt, 1918 Stuttgart-Münster, 1920 Kornwestheim. »Wahrlich« – so fuhr er in dem Schreiben fort – »für Gaisburg und Gablenberg ruft eine ruhige Prüfung der pastorellen [sic] Notlage noch viel mehr nach einer endlichen sofortigen Abhilfe«. Hefele erinnerte zur Bekräftigung an die Ergebnisse der politischen Wahlen im Januar 1919: »In Gaisburg 1708 gemäßigste Sozialdemokraten, 722 Spartakisten, in Gablenberg über 700 Unabhängige und nahezu 4000 Rechtssozialisten! Wir alle wissen auch, wie seit dem Kriegsende Freidenkertum und radikaler Sozialismus und Kommunismus unermüdlich tätig sind, unsere Katholiken draußen vollends zu entkirchlichen und zu entchristlichen. Wir wollen doch vor Augen halten: Wenn in einer Gemeinde von 14.000 Seelen nur rund 3.300 durchschnittlich am Sonntag die Kirche besuchen, worunter Hunderte von Kindern, so bleibt eine erschreckend große Zahl Erwachsener dem Gottesdienst fern, und viele von ihnen sicherlich auch deshalb, weil die Kirche zu weit weg ist, weil man ihnen keine bequemere Gelegenheit geschaffen hat. Sollen wir die durch solche Notlage verursachte Entwöhnung vom sonntäglichen Kirchenbesuch noch einmal ein oder zwei Jahre fortwirken lassen?«²² Bereits im Juli 1918 hatte Hefele auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich im Hinblick auf die Jugendlichen ergaben. Alle Bemühungen um katholische Jugendvereine nützten nichts, wenn die Jugend schon im schulpflichtigen Alter der Kirche entfremdet werde, weil sie sich nicht an ein geordnetes kirchliches Leben gewöhnen könne²³.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

3. Ein Expositurvikariat wird errichtet

Am 1. Mai 1920 wurde für den zu errichtenden Pfarrsprengel Vikar August Hieber²⁴ von St. Nikolaus als »Expositurvikar« bestellt. Stadtpfarrer Hefeles hatte dieser Lösung, die der Kirchenstiftungsrat vorgeschlagen hatte, »unter dem Drucke der Lage« zugestimmt, artikulierte gegenüber dem Bischof jedoch seine deutlichen Zweifel an dieser »Lösung«: »... aber ich frage heute Herrn Vikar Hieber, ob damit bei aller Anerkennung seines Eifers und seiner Arbeit für die Sammlung unserer dortigen Katholiken, für ihre Zurückgewinnung für die katholische Überzeugung und das katholische, kirchliche Leben ohne Gottesdienststätte und ohne Ablösung von der Mutterpfarre St. Nikolaus, etwas Wesentliches und Erhebliches zu gewinnen ist«²⁵. Die Stellung eines Pfarrers ohne Pfarrkirche und ohne Pfarrgemeinde sei unbefriedigend, es werde nur eine »Zwitterstellung« geschaffen: »Vikar in St. Nikolaus und doch nicht Vikar, Pfarrer in Gaisburg und doch nicht Pfarrer, weil es eben ein Unding ist, eine Abgrenzung des Pfarrsprengels vorzunehmen, solange kein Mittelpunkt in der Kirche oder [wenigstens in einer] Baracke geschaffen ist«. Hefeles berechnete die Kosten für Teilbau und Baracke und verglich diese miteinander. Ein Teilbau bleibe für lange Zeit ein Torso, während man die Kosten für die Baracke zurück erhalte, weil man sie später wieder veräußern könne.

Für Hefeles war die Verantwortung für eine Baracke leichter zu tragen als das nochmalige Hinauszögern einer geordneten Seelsorge für die weit entlegenen Teile der Gemeinde. Für die sofortige Errichtung einer Baracke brachte er auch die für Frühjahr 1921 in Groß-Stuttgart geplante 14-tägige Mission ins Spiel. Hefeles war überzeugt: »wenn wir bis dahin in Gaisburg immer noch keine Gottesdienststätte haben, werde alle diese Arbeiten für die an der äußeren Peripherie der Gemeinde wohnenden katholischen Männer und Frauen ziemlich wertlos sein. Wollen wir die Leute, namentlich die Männer, einladen und mit allen Mitteln beizubringen und beizutreiben suchen, und sie nachher, wenn sie glücklich kommen, im März oder April, vielleicht bei winterlichem, schlechtem Wetter, ein bis zwei Stunden morgens und abends vor der überfüllten Kirche draußen stehenlassen? [...] Draußen in Gablenberg oder Gaisburg haben wir keinen geeigneten Saal, der »Kniebis« kann überhaupt nicht in Frage kommen, und wenn wir einen [Saal] hätten, so entbehrte die Missionspredigt in einem Wirtshaussaal des wirksamen religiösen und gottesdienstlichen Einschlags«²⁶. Das Ambiente einer Mission könne sich hier nicht entfalten: die feierliche Weihe an die Gottesmutter, die Sühne vor dem Allerheiligsten Sakrament, Weihehandlungen, Prozessionen und vor allem die Schlussfeier. Hefeles drohte: »Wenn die Entscheidung für den Bau der Teilkirche fällt, werde ich das Fiasko einer Mission, die von vornherein für einen großen Teil der Gemeinde und zwar für den der Mission bedürftigsten, um ihren Erfolg gebracht wäre, nicht auf mich nehmen, sondern die Mission für St. Nikolaus verschieben, bis wir draußen ein Gottesdienstlokal geschaffen haben«²⁷.

24 August Hieber, geb. am 15. Februar 1886 in Straßdorf bei Schwäbisch Gmünd, 1910 ordiniert, 1910 Vikar in Schramberg, 1914 Vikar in Stuttgart St. Nikolaus, 1920 Expositurvikar für Ostheim, Gaisburg und Gablenberg (die spätere Herz-Jesu-Pfarrei), 1921 Kaplanverweser ad. S. Spiritum bei St. Nikolaus in Stuttgart, 1922 Kaplan, 1926 Stadtpfarrer in Göppingen, 1936 Pfarrer in Merazhofen bei Leutkirch, 1936 Bischöflicher Kommissär i. R. (Merazhofen), † am 4. Januar 1968. Pfarrer Hieber wird im Allgäu als »Segenspriester« verehrt. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 157.

25 Hefeles an Bischof Keppler vom 13. September 1920. DAR G 1.3, F. 14 [50].

26 Ebd.

27 Ebd.

4. Beschluss, ein Teilkirchenprojekt zu realisieren

All diese Argumente hatte Stadtpfarrer Hefe, ehe er sie dem Bischof mitteilte, am 6. September 1920 auch dem Kirchenstiftungsrat vorgetragen, doch »sämtliche Mitglieder des Kirchenstiftungsrates erklärten sich, die meisten ohne auf die Einwände und Bedenken des Vorsitzenden überhaupt näher einzugehen, gegen den Barackenbau und beschlossen, mit allen gegen die eine Stimme des Vorsitzenden:

1. Herr Professor [Clemens] Hummel²⁸ wird mit der sofortigen Ausführung des vorliegenden Teilkirchenprojektes beauftragt,
2. der hochwürdigste Bischof wird gebeten, diesen Beschluß zu genehmigen und die von ihm bis heute ersammelten Gelder für den Torsoanbau zur Verfügung zu stellen,
3. wenn letzterer Bitte nicht entsprochen werde, ist an den Gesamtkirchenstiftungsrat der Antrag zu stellen, er möge der Aufnahme einer Schuld in der dann erforderlichen Höhe von 100.000 bis 200.000 Mark seine Zustimmung erteilen.²⁹

Trotz dieser Abstimmungsniederlage unterstützte Hefe weiterhin auch das Teilkirchenobjekt und forderte beim Katholischen Kirchenrat Gelder an. Die Zeitumstände brachten es mit sich, dass er neue Begründungen anführen musste: Inzwischen waren die Arbeitslöhne und die Preise für die Baumaterialien erheblich gestiegen.

Im Frühjahr 1921 wurde endlich mit dem Bau begonnen. Anfang April war der Teilbau der Gaisburger »Herz-Jesu-Kirche« schon stark aus dem Boden gewachsen, die Gelder für den Rohbau waren gesichert. Und obwohl für die Innenausstattung noch Erhebliches fehlte, hoffte man, die Kirche ab Herbst zumindest nutzen zu können³⁰.

5. Baubeginn einer Kirche als Torso und Weihe

Tatsächlich konnte am ersten Adventssonntag, dem 27. November 1921, ein Teilbau der »Herz-Jesu-Kirche«, d.h. der Altarraum und der vordere Teil des Kirchenschiffes, von Bischof Keppler eingeweiht werden. Noch am gleichen Tag wurde der Kaplan von St. Nikolaus und Inhaber der Heilig-Geist-Kaplanei, Georg Ströbele, zum ersten Stadtpfarrer von »Herz-Jesu« eingesetzt. Er blieb in diesem Amt bis zu seiner Pensionierung am 1. September 1949.

Die Kirche, die Bischof Keppler 1921 geweiht hatte, war ein Torso. Und es dauerte weitere 13 Jahre, bis die Pläne des Architekten Clemens Hummel endlich verwirklicht werden konnten. Hummel orientierte sich nicht wie die Architekten des 19. Jahrhun-

28 Clemens Hummel war Professor an der Baugewerkschule in Stuttgart. Geb. am 12. Oktober 1869 in Donzdorf, besuchte er das humanistische Gymnasium in Ehingen, Studium der Architektur an der Technischen Hochschule in Stuttgart; nach dem Studium arbeitete er als Angestellter im Stuttgarter Architekturbüro Neckelmann, bevor er sich selbstständig machte. Nach seiner Tätigkeit als Hilfslehrer an der Baugewerkschule wurde er bald zum Professor ernannt. Am 22. August wurde er zum Militär eingezogen und im August 1918 zur Wiederaufnahme seiner Tätigkeit an der Baugewerkschule entlassen. Unter seiner Leitung wurden in Stuttgart u. a. gebaut das Gesellenhaus in der Heusteigstraße (1914), die Herz-Jesu-Kirche (1921 und 1934), St. Fidelis in der Seidenstraße (1925) und St. Christophorus in Stuttgart-Wangen (1935). Hummel verstarb am 23. Januar 1938 in Stuttgart.

29 Hefe an Bischof Keppler vom 13. September 1920. DAR G 1.3, F 14.[50].

30 Hefe an den KK vom 7. April 1921. DAR 5. F. [43].



Innenansicht der Herz-Jesu-Kirche in Stuttgart (vor der Neugestaltung 1958)

Foto (Katholisches Pfarramt Herz Jesu, Schurwaldstr. 3, 70186 Stuttgart)

derts an den Kirchenbauten der Romanik, Gotik oder Renaissance, sondern griff auf das Vorbild der frühchristlichen Basiliken zurück, bevorzugte einen offenen Dachstuhl, einen Hochaltar unter einem Baldachin, der von vier Säulen getragen wurde, und einen freistehenden Turm (Campanile), alles nach italienischen Vorbildern (Sant'Apollinare in Classe in Ravenna). Besonders eindrucksvoll ist, dass die Gesamtanlage von Kirche und Campanile mit Travertin aus den heimischen Steinbrüchen in Stuttgart-Münster verkleidet wurde.

Der 1934 fertiggestellte Teil der Kirche mit dem Turm wurde am dritten Advent (Sonntag Gaudete) 1934 durch Weihbischof Franz Josef Fischer (1871–1958) eingeweiht und der Altar in der Turmkapelle konsekriert.

Änderungen in der Struktur der Herz-Jesu-Pfarrei zu Zeiten von Stadtpfarrer Ströbele ergaben sich schon 1936 durch die Abtrennung der neu errichteten Heilig-Geist-Pfarrei. Bereits Ende der 1920er-Jahre war Vikar Josef Sprenger³¹ für das Gebiet rund um den Gaskessel (Raitelsberg) abgestellt worden. Sprenger nahm seine Wohnung in der Straßenbahnsiedlung, hielt zunächst in einem Wirtschaftsraum regelmäßig Gottesdienste, bis 1930 die Notkirche von St. Georg hierher versetzt und am 28. September 1930 durch

31 Josef Sprenger, geb. am 9. August 1894 Untergriesheim, 1924 ordiniert, 1924 Vikar in Langenargen, 1924 Vikar in Stuttgart/Herz-Jesu, 1929 Vikar für Raitelsberg, 1930 Stadtpfarrverweser in Stuttgart/Heilig Geist, 1936 Stadtpfarrer in Stuttgart/Heilig Geist, 1949 Pfarrer in Kirchberg a. d. Iller, 1965 im Ruhestand (Laupheim), † am 19. November 1976. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 227; Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 204.

Weihbischof Fischer benediziert wurde. Am 29. August 1930 hatte Bischof Joannes Baptista Sproll (1870–1949) das Gebiet der neuen Pfarrei zur Stadtpfarrverweserei erhoben, Sprenger wurde 1936 als erster Stadtpfarrer von Heilig-Geist eingesetzt.

6. Der erste Stadtpfarrer von »Herz Jesu«

Georg Ströbele hat 28 Jahre die Gemeinde geprägt und sie durch schwierige Zeiten hindurch geführt: die Zeit der geistigen und materiellen Erschütterung nach dem Ersten Weltkrieg, Inflation und Weltwirtschaftskrise, aber auch die Zeit des religiösen Aufbruchs, der Jugendbewegung und der Liturgischen Bewegung, die Zeit des sog. »Dritten Reiches«, des Krieges, der Bombenangriffe. Inmitten der Heimsuchungen der Kirchengemeinden Stuttgarts im Kriege, als viele Kirchen durch Bomben zerstört wurden, blieb die »Herz-Jesu-Kirche« beinahe unversehrt. Aber Ströbele erlebte auch den totalen Zusammenbruch von 1945, die Zeit des Wiederaufbaus und die Währungsreform. Als er am 1. September 1949 in den Ruhestand trat, waren seine physischen, psychischen und geistigen Kräfte aufgebraucht.

Wer war Ströbele? 1882 in Rupertshofen (Lkr. Biberach) als Neffe des Kirchenrats und späteren Pfarrers von Ehingen, Max Ströbele³², geboren, wurde er nach dem Besuch der Volksschule von seinem Heimatpfarrer Otto Zosel³³ für die Aufnahme in die 3. Klasse der Lateinschule in Mergentheim vorbereitet. Ab 1894 wohnte er als Schüler im Knabeninstitut »Maria Hilf«, wechselte im Herbst 1897 an das Obergymnasium Ehingen und schloss dort seine Schulzeit 1901 mit dem Maturum ab. Anschließend nahm Ströbele als Konviktor des Wilhelmsstifts das Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen auf, das er durch ein staatswissenschaftliches und kunstgeschichtliches Studium erweiterte. Nach dem Besuch des Priesterseminars in Rottenburg wurde er 1906 zusammen mit 40 weiteren Alumnen zum Priester geweiht. Ströbele gehörte sicherlich zu den Kandidaten, die eine sichere Karriere vor sich hatten, denn während des Studiums in Tübingen hatte er einen Preis für die Lösung einer homiletischen Preisaufgabe erhalten, im Priesterseminar einen weiteren Preis für die Lösung einer katechetischen Preisaufgabe. Seine erste Vikariatsstelle war Tübingen. Früh zeigten sich gesundheitliche Beschwerden. Ein ärztliches Attest vom 18. März 1904 hatte eine leichte Form der Basedow'schen Krankheit mit starken Herzbeschwerden bescheinigt, 1907 musste Ströbele einen einmonatigen Erholungsurlaub beantragen. Während der 29 Tage währenden Abwesenheit erhielt er kein Gehalt, musste den Mindestgehalt eines »Tischtitels«³⁴ beantragen. Seine Aufgaben

32 Max Ströbele, geb. am 14. Januar 1851 in Rupertshofen, 1875 in Rottenburg zum Priester geweiht, 1879 Kaplan in Stuttgart/St. Maria, 1894 zugleich Diözesanpräses der Gesellenvereine, 1895 Stadtpfarrer in Ehingen, † am 29. Dezember 1909. Ströbele war Kirchenrat und Päpstlicher Ehrenkämmerer. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 23.

33 Otto Zosel, geb. am 22. März 1850 in Neisse/Schlesien, 1873 ordiniert in Breslau, seit 1877 in der Diözese Rottenburg verwendet als Vikar in Dewangen und Aulendorf, 1879 Pfarrverweser in Regglisweiler, 1880 in Winzenweiler, 1880 in Eglingen/Neresheim, 1883 Kaplan in Buchau, 1887 Pfarrer in Rupertshofen, 1897 Pfarrer in Braunenweiler, 1913 im Ruhestand in Langenargen, † am 30. Mai 1922. Personal-Katalog der seit 1813 ordinierten [sic] und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, hrsg. v. Pfarrer St. J. NEHER, Schwäbisch Gmünd 1894, 192; Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 20; Stefan KRIESSMANN, Series Parochorum. Reihenfolge der katholischen Pfarrer in den Pfarreien der Diözese Rottenburg, hier: Dekanat Ehingen, 40.

34 Durch die Weihe, die der Bischof dem Kandidaten erteilt, verpflichtet er sich, für den Unterhalt des Priesters zu sorgen; wenn er nicht arbeitsfähig ist, erhält er einen Mindestlohn, den Tischtitel.

in der Pfarrei wurden durch Repetenten des Wilhelmsstifts übernommen. Auch 1908 erhielt Ströbele Erholungsurlaub, den er Anfang April bis Anfang Mai im Jordanbad bei Biberach verbrachte.

Anfang 1909 wurde Ströbele Präfekt am Konvikt in Ehingen³⁵. Im Zeugnis des Dekans wurde Ströbele überaus wohlwollend beurteilt: Er habe sich während seines 28-monatigen Wirkens in Tübingen durch sein bescheidenes, freundliches Wesen, seinen großen Eifer im Beruf, seine Tüchtigkeit auf allen Zweigen der Seelsorge, durch seine außerordentliche Gewandtheit in Predigt und durch seinen tadellosen Lebenswandel das ganze Vertrauen der Pfarrgremien und seines Prinzipals in hohem Grade erworben und alle Anerkennung verdient³⁶.

Im August 1909 nahm Ströbele zusammen mit seinem Kursgenossen Heinrich Wildt³⁷, der als Repetent ebenfalls am Ehinger Konvikt wirkte, am Eucharistischen Kongress in Köln teil³⁸. Im Oktober 1910 erhielt er beim Pfarrkonkurs die Note IIB und die Bescheinigung, »sehr fähig für die Verwaltung des Pfarramtes« zu sein. Ende 1911 erkrankte Ströbele – festgestellt wurden Erregungszustände und Depressionen. Ströbele kam zur Behandlung ins Krankenhaus der Barmherzigen Schwestern nach Rottenmünster, Ende August 1912 in die Villa Hügel nach Tübingen. Ab Ende September 1912 war Ströbele dann wieder in der Pastoral eingesetzt, zunächst als Kaplaneiverweser in Deggingen, ab Januar 1914 als Kaplanverweser und ab Juni als Pfarrverweser in Neuhausen auf den Fildern. Eine Bewerbung um die Maria-Rochus-Kaplanei Mergentheim blieb erfolglos.

Stattdessen trat Ströbele am 25. Mai 1916 in Stuttgart die Stelle als Kaplan der Heilig-Geist-Kaplanei in St. Nikolaus an, nachdem der bisherige Inhaber dieser Kaplanei, Johannes Baptist Kehl³⁹, als Kaplaneiverweser nach Neuhausen versetzt worden war. Nach der Berufung von Stadtpfarrer Aigeltinger am 19. Januar 1917 in das Rottenbur-

35 Tatsächlicher Amtsantritt am 4. Februar 1909. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 164.

36 Bericht des Dekans vom 9. Februar 1909. DAR Personalakte Ströbele.

37 Heinrich Wildt, geb. am 10. Juni 1881 in Dietenheim, 1906 ordiniert, 1906 Vikar in Reutlingen, 1908 Repetent in Ehingen. Am 22. Juni 1913 wurde er beurlaubt und als Dozent für Theologie in die Maiannhiller Mission (Britisch Südafrika) geschickt, wg. des Ersten Weltkriegs wurde er dort festgehalten bis zum 1. Juni 1920. 1920 Präfekt am Borromäum in Ellwangen/Jagst, 1921 Pfarrer in Hirrlingen, 1927 Stadtpfarrer in Weil der Stadt, 1938 Pfarrer in Binswangen, 1952 i. R. in Hirrlingen, † am 23. Juli 1966. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 165. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 138.

38 Auf dem Kongress konnten sie viel geistlicher Prominenz begegnen: Als Ehrengäste nahmen neben Kardinallegat Vincenzo Vannutelli (1836–1930) der Breslauer Fürstbischof Georg von Kopp (1837–1914), die Erzbischöfe von Mailand und Mecheln, Andrea Carlo Kardinal Ferrari (1850–1921) und Désirée Félicien François Joseph Kardinal Mercier (1851–1926), der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Andreas Franziskus Frühwirth OP (1845–1933), fünf weitere Erzbischöfe, 40 Bischöfe, Titularbischöfe, Vertreter von Kardinälen und Bischöfen sowie Äbte und Prälaten aus der ganzen Welt teil.

39 Johannes Baptist Kehl, geb. am 14. Mai 1883 in Aschen (Eglofs), 1907 ordiniert, 1907 Vikar in Riedlingen, 1909 Hausgeistlicher in St. Josef Schwäbisch Gmünd, 1912 Hauskaplan in St. Josef Schwäbisch Gmünd, 1914 Stadtpfarrverweser in Heidenheim, Kaplaneiverweser ad Spiritum Sanctum bei St. Nikolaus Stuttgart, 1916 Pfarrverweser in Neuhausen, 1917 Stadtpfarrverweser in Blaubeuren, 1917 Pfarrverweser in Schmalegg, 1918 Pfarrverweser in Deißlingen, 1919 Pfarrer in Deißlingen, 1926 Pfarrer in Winzeln, 1932 Pfarrer in Obereschach, 1936 i. R., 1936 Pfarrvikar in Pitzling (Diözese Augsburg), Kommodant in Markt bei Augsburg, dann im Altersheim in Wertingen/Bayern, † am 4. März 1965. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 167. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 141.

ger Domkapitel betreute Ströbele die Stadtpfarrei St. Nikolaus bis zum 12. Mai 1917 als Pfarrverweser.

Am 25. Juli 1921 erbat Ströbele beim Ordinariat ein Zelebret, da er ab 15. August eine Ferienreise nach Hamburg und Dänemark geplant hatte. Da Ströbele in der Zeit, da er als Verweser der Stadtpfarrei St. Nikolaus von Amtswegen mit dem Bau der »Herz-Jesu-Kirche« befasst und er als Seelsorger mit den Problemen der zu errichtenden neuen Pfarrei vertraut war, bewarb er sich am 18. November 1921 um die neuerrichtete Stadtpfarrstelle Stuttgart-Gaisburg. Zu den Unterlagen gehörte ein Lebenslauf. Außerdem machte er in seinem Bewerbungsschreiben auf die beiden Preisarbeiten, für die er in seiner Studienzeit und im Priesterseminar ausgezeichnet wurde, aufmerksam und er brachte die Bewertung vom Pfarrkonkurs in Erinnerung. Schließlich wies er darauf hin, dass er als Katechet an der Wagenburgschule die heranwachsende Jugend im neuen Pfarrsprengel so gut wie ganz und die Familien zum großen Teil kennengelernt hatte.

Dekan Konrad Mangold⁴⁰ unterstützte Ströbeles Bewerbung wohlwollend: Ströbele habe in der Seelsorge wie in der Vereinstätigkeit mit hingebendem Fleiß und von sehr großem Optimismus getragenen Eifer gearbeitet und segensvoll gewirkt. Er selbst sei ein guter Prediger mit begeisternder Beredsamkeit. Mit den Verhältnissen der neuen Stadtpfarrstelle ist derselbe vertraut und deshalb als sehr geeignet zu empfehlen⁴¹.

Außer Ströbele hatte sich auch Pfarrer Gustav Rebstock⁴² aus Nenningen beworben, der während des Krieges Armee-Oberpfarrer und Referent für die katholische Feldseelsorge beim Oberkommando der V. Armee war. Die Synodalexaminatoren schlugen am 23. November 1921 Ströbele für die Herz-Jesu-Pfarrei vor. Die Amtseinsetzung in die Rechte und Pflichten als Stadtpfarrer nahm der Bischof bei der Konsekration der Kirche am 27. November 1921 selbst vor⁴³.

7. Stadtpfarrer Georg Ströbele als Prediger

Einen Eindruck vom Leben einer Großstadtgemeinde vor 100 Jahren, von der Aufbau-phase der Herz-Jesu-Pfarrei und vom Wirken des ersten Pfarrers bietet ein Blick in die Predigertätigkeit Ströbeles. Er galt in seiner Gemeinde als wortgewaltiger Prediger. Zahl-

40 Konrad Mangold, geb. am 1. Februar 1852 in Weiler i. d. Bergen, 1876 ordiniert, 1879 Kaplan ad S. Joannem in Leutkirch, 1883 Kaplan ad s. Carolum Borromaeum in Stuttgart St. Eberhard, 1893 Stadt- und Garnisonpfarrer in Stuttgart St. Eberhard, 1910 Dekan, 1927 i. R. in Stuttgart, † am 7. September 1931. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 24f. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 8.

41 Empfehlung des Dekans Mangold. DAR Personalakte Ströbele.

42 Gustav Rebstock, geb. am 3. September 1878 in Rottenburg, 1903 ordiniert, 1903 Vikar in Igersheim, 1903 Vikar in Neuses, 1903 Vikar in Altshausen, 1904 Vikar in Waldsee, 1905 Vikar in Tuttlingen, 1906 Pfarrverweser in Treherz, 1907 Pfarrverweser in Erolzheim, 1908 Pfarrverweser in Großseislingen, 1910 Pfarrverweser in Nenningen, 1911 Pfarrer in Nenningen, 1914 Freiwilliger Krankenpfleger, 1914 Hilfsgeistlicher bei der Kommandantur Montmedy, 1915 Armee-Oberpfarrer und Referent für katholische Feldseelsorge beim Oberkommando der V. Armee, 1918 zurück nach Nenningen, 1922 Pfarrer in Eberstal, 1927 Stadtpfarrer in Sulz, 1937 Pfarrer in Oberzell, 1942 i. R. (Bergatreute), † am 7. Februar 1957. Personalkatalog 1938 (wie Anm. 1), 145f.; Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 120.

43 »Der jetzige Pfarrer wurde anlässlich der Kirchenkonsekration durch den hochwürdigsten Bischof Paul Wilhelm von Keppler investiert«. Der Chronist berichtet. Das Wichtigste aus der Geschichte der Herz-Jesu-Kirche und -Pfarrei von Stadtpfarrer [Georg] Ströbele (Stuttgart), in: Deutsches Volksblatt vom 15. Dezember 1934.

reiche Predigten hat er selbst veröffentlicht, so dass man sich ein Bild davon machen kann, wie er seine Gemeinde gesehen hat, – eine Gemeinde von Arbeiterinnen und Arbeitern, Entrechteten, Armen und Geschundenen.

In den Jahren 1928 und 1930 veröffentlichte Ströbele »Katechismus-Predigten«, in denen er sich hauptsächlich mit der sozialen Frage auseinandersetzte, wie sie sich ihm als Pfarrer einer Großstadtgemeinde stellte.

»Der Blick in die religiöse Not der Zeit, der still beobachtende Gang durch die Straßen und Gassen, durch die Arbeitsstätten und Vereins- und Sektenlokale meines Gemeindebezirks, das aufmerksame Horchen auf die Fragen, die bang auf alle Herzen drücken und auf allen Lippen liegen, die Jung und Alt, Reich und Arm in gleicher Weise bewegen, – all das hat es mir zur Gewißheit werden lassen: Wer für die Zeit und ihre Not, wer im guten Sinne modern predigen will, lebenswahr und lebenswarm, der muß auf der Kanzel die ganze katholische Wahrheit in ihrer Schönheit und in ihrem Reichtum, in ihrem hellstrahlenden Licht für jede Not und Nacht des Lebens [...] systematisch behandeln«⁴⁴.

Ströbele war überzeugt, dass die modernen Menschen nach Wahrheit hungern. Materielle Sorgen und Nöte, die religiöse Zweifel und Fragen nach sich ziehen, haben zu einer »seelischen« Armut geführt. *»Das Leben der werktätigen Menschen, aber auch der gebildeten«* hält dem Seelsorger *»Bilder religiöser Unklarheit und Unwissenheit vor Augen [...], die elementarsten religiösen Kenntnisse sind verblaßt und verlorengegangen«⁴⁵*, deshalb muss er in erster Linie die Glaubenswahrheit verkünden.

In einer Predigt zum Thema »Ehrfurcht vor dem Eigentum«, die das siebte Gebot thematisiert, gibt Ströbele eine eindrucksvolle Schilderung der Not, wie er sie bei seinen Gemeindegliedern in den 1920er-Jahren seines Jahrhunderts erlebt hat. Es war die Zeit der Inflation und der Weltwirtschaftskrise, die Zeit der Arbeitslosigkeit und bitterster Armut:

»Auf den Straßen der Zeit wandelt die Not. Es gibt nicht Augen genug, um zu sehen; es gibt nicht Ohren genug, ihr Klagelied zu hören; gesungen von einer ungeheuren Heerschar von Mühseligen und Beladenen, die täglich an uns vorübergehen. Vielleicht die Hälfte der Völker von dem Gespenst der Sorge um das tägliche Brot geschreckt; ganze Legionen ohne Arbeit, ohne Wohnung, ohne Sonne, ohne Hoffnung. Ja, wer das Ganze laute, moderne Wehe der Not über Kapital und Reichtum begreifen will, wer die Herden hungernder Menschen von heute begreifen will, der muß mit offenen Augen und mit fühlendem Herzen einmal in der finsternen Welt der Not gestanden sein und deren nacktes, unheimliches Elend gesehen haben«⁴⁶.

Ströbele beschreibt die Not, wie sie mit den eigenen Sinnen im Alltag wahrgenommen werden kann. Begreifen kann sie nur, wer sie unmittelbar erfahren hat. Wer diese Not einmal gesehen hat, der *»wird der grollenden Not nicht mehr fluchen, er wird keine Steine nach ihr werfen. Mit grausamer Hand hat die Not diesen Armen die Augen aus dem Gesichte geschlagen, daß sie die Schönheit des christlichen Glaubens nicht mehr sehen können und die Trost- und Lichtquellen des Christentums nicht mehr zu finden vermögen«⁴⁷.*

Offensichtlich hat der Seelsorger die Menschen in den Elendsvierteln der Großstadt aufgesucht. Er will sich mit diesen Armen solidarisieren. Er klagt nicht an. Es gibt Fälle von Armut und Verelendung, die unverschuldet sind. Der unverschuldete Arme kann die

44 Georg STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 2: Sittenlehre, Mergentheim 1929, Vorwort.

45 DERS., Katechetische Predigten, Bd. 1: Gnadenlehre, Mergentheim 1928, Vorwort.

46 STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 2 (wie Anm. 44), 80.

47 Ebd.



Georg Ströbele (1882–1951), Stadtpfarrer der Herz-Jesu-Gemeinde in Stuttgart

Foto (Katholisches Pfarramt Herz Jesu, Schurwaldstr. 3, 70186 Stuttgart)

Schönheit Gottes, die Schönheit des christlichen Glaubens nicht mehr wahrnehmen. Der muss aus der Ordnung herausfallen.

Mit empathischen Worten wendet sich der Seelsorger Ströbele an die Ärmsten seiner Gemeinde und sagt ihnen Hilfe zu, wenn sie um ihr Recht kämpfen, wenn sie Arbeit suchen und wenn sie am Verhungern sind:

»Wirklich, der moderne Seelsorger möchte in unseren Tagen hundert Zungen haben, um hineinrufen zu können in die schwarze, traurige Welt der Not, mit ihren verbitterten und enttäuschten Menschen: Wir kommen zu euch, nicht um ein Wehe über euch zu sagen, sondern um euch Licht und Segen und Klarheit und Wahrheit zu bringen. Wir kommen, um euch Antwort zu bringen auf die brennenden, heißen Fragen, die auf euren Lippen lohen.

Bruder, wir gehen mit euch in Chorrock und Stola, wenn ihr vor die Arbeitsstätte zieht und rufen im Chore mit euch: gebt uns um Gotteswillen Arbeit oder wir verhungern; gebt uns um der Gerechtigkeit willen Anteil am Verdienst! Wir fordern Recht und nicht Almosen; wir gehen mit euch von unserem heiligen Priesterberufe gesandt, wenn ihr vor die Paläste der Reichen zieht und klagt: ihr habt eure Pflicht nicht in allweg erfüllt gegen das arme Volk: Laßt uns die schweren Lasten der Not des Volkes nicht allein tragen!

Wir gehen mit euch, ihr armen, hungernden Scharen, wenn ihr vor die Fürstenhäuser zieht und um der Barmherzigkeit willen rufet. Lasset uns nicht trostlos und einsam auf den Nachtwegen der Enterbten und Beraubten; gebt uns aus freien Stücken, was nicht das heilige Kennzeichen des gerechten Erwerbers an der Stirn trägt«⁴⁸.

Ströbele versteht es, sich mit denen, die durch die Not geistig erblindet sind, zu solidarisieren, sich für ihre Rechte einzusetzen, für diese Rechte zu streiten. Aber Ströbele ist kein »Arbeiterpriester«, wie wir ihm Jahrzehnte später in Frankreich begegnen. Er zieht nicht mit den Streikenden vor die Fabriktore oder vor die Villen der Unternehmer. Der Priester in Chorrock und Stola, der mit den Arbeitern vor die Arbeitsstätte zieht, ist reine Rhetorik. Noch in derselben Predigt vollzieht er eine seltsame Wende. Ströbele führt nicht aus, wie die Arbeiter zu ihrem Recht kommen können. Die Armen werden aufgefordert, zur Kirche zu kommen. Die Solidarisierung findet in der Kirche und nach den Gesetzen der Kirche statt. Der unverschuldete Arme muss die Schönheit Gottes, die Schönheit des christlichen Glaubens wahrnehmen. Das geschieht in der Kirche.

»Aber nun, du armes, verbittertes Volk, komm auch mit zu deiner Kirche, komm mit deinen Seelsorgern, wenn sie dich hinrufen zur christlichen Kanzel, um im Namen Gottes zu rufen: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut. Hab Ehrfurcht vor dem Eigentum! Es ist von Gott geschützt«⁴⁹. Gegen die Forderung der Kommunisten, das Privateigentum abzuschaffen, entfaltet Ströbele die traditionelle Lehre der Kirche vom Eigentum. Er verteidigt die Anhäufung des Kapitals in der Hand der Fürsten und der Millionäre. Was diese nicht begriffen hätten, sei nur, dass sie nicht den Geist der hl. Elisabeth besessen und dass die Millionäre das Kapital »immer und immer in die kalten Schränke« eingeschlossen hätten, statt damit die Not zu lindern.

Es wohnt der Rede des Stadtpfarrers eine gewisse Tragik inne. Wenn er sich direkt den Ärmsten seiner Gemeinde zuwendet, spürt man selbst im geschriebenen Wort, dass er seine Stimme erhebt und lautstark in die Kirche hineinruft und dabei die Menschen wirklich ernst nimmt:

48 Ebd.

49 Ebd., 110.

»Geliebte! Saget »Arbeitslosigkeit« und ihr nennet ein unheimliches Problem unserer Zeit, ein wehereiches Kapitel unserer sozialen Frage; ihr nennt die Gottesgeißel der Völker. Saget Arbeitslosigkeit und vor euch stehen immer mehr anwachsende Heere armer Brüder und Schwestern, mit vergrämten Gesichtern, mit unruhigen Augen, mit der lauten Frage: Was werden wir essen? Was werden wir trinken; Womit werden wir uns bekleiden? Wie von Gespenstern gejagt und gehetzt, beginnen sie jeden neuen Tag mit neuen Sorgen.

Brüder, euch gilt nicht der Fluch der Untätigkeit; unser christlicher Glaube heißt uns, euch bemitleiden und helfen. Wir wissen es alle: Sorge und Not zehrt tausendmal mehr am Mark des Lebens als die schwerste Arbeit; wir wissen es alle, das Trostlose: ich darf nicht arbeiten, ich kann nichts verdienen, raubt mehr Kraft und Lebensmut als ein zehnstündiger Arbeitstag.

Wahrhaftig, euch trifft der Fluch der Untätigkeit. Ihr seid des Mitleides der Besten würdig! Ihr seid der opferfreudigen Hilfe der Caritas wert! Kommet! Nennet eure Namen; nennet sie eurer Mutter, der Kirche, sie will euch trösten. Mit den Reichtümern der erbarmenden Liebe! Sie will und muß euch helfen. Zweimal soweit öffnet die Kirche diesen armen Brüdern die Schatzkammer ihrer Gnaden und ihres Trostes; Beichtstuhl und Kommunionbank und Altar reichen ihnen Gaben aus Gotteshand. Kommt, laßt sie euch geben! Sonst müßt ihr verbittern und versteinern. Von ihren Kanzeln aus spricht sie in Gottes Namen ihr Trostwort über diese Armen. Von selber wird dieses zu einem Wehe über den grausamen Kapitalismus und Mammonismus unserer Zeit. Wer kann es leugnen, daß der unchristliche Weltkapitalismus die letzte und tiefste Ursache der Erwerbslosigkeit ist? Das ist der wahre Kern der demonstrierenden, arbeitslosen und brotlosen Arbeiterheere; und darum ist es die heilige, undispensierbare Pflicht, welche Christus seiner Kirche mit auf den Weg durch die Jahrhunderte und durch die Völker gegeben hat, daß sie ohne Furcht und Bangen mit der Stimme der Gerechtigkeit den Kampf führe gegen die grausamen Methoden des Kapitalismus; gegen seine Selbstsucht und Gewinnsucht, gegen seine Geldgier und Freibeuterei, dieser giftigen Wurzel aller Übel (1 Tim 6,10)⁵⁰.

Ströbele nimmt die arbeitende Bevölkerung ernst, aber sie sind nur »der opferfreudigen Hilfe der Caritas wert«. Gegenüber der Ausbeutung durch den »unchristlichen Weltkapitalismus« tröstet er die Arbeiter mit dem Hinweis auf die »Schatzkammern der Gnaden«, welche die Kirche öffnet. Natürlich sei es »die heilige, undispensierbare Pflicht, welche Christus seiner Kirche mit auf den Weg durch die Jahrhunderte und durch die Völker gegeben hat«, die Stimme der Gerechtigkeit zu erheben. Selbstverständlich weiß Ströbele, dass die katholische Kirche immer wieder und besonders in Arbeiterkreisen dem Vorwurf ausgesetzt ist, dass die Kirche auf der Seite des Kapitalismus steht. Dass sie Steuern einziehen lässt, Kirchensteuern verlangt, dies ist oft der Ansatz zu feindlichen Attacken. Demgegenüber erklärt Ströbele:

»auch die Kirche und die kirchlichen Organisationen leben nicht von der Luft. Man gebe der Kirche die Güter wieder, die man ihr geraubt, mit vollen Händen wird sie diese an die arbeitslosen Brüder und Schwestern verteilen, wie es in besseren Zeiten ihr schönster Ruhm und ihre größte Ehre gewesen, Hungrige zu speisen und Durstige zu tränken und Fremde zu beherbergen und Nackte zu bekleiden. Als die Kirche noch ihre Güter besaß, gab es die soziale Not, die wir jetzt bedauern, nicht. Diese Not ist vielmehr die Tochter der neuzeitlichen Fortschritte mit ihren Fabrikheeren, mit ihrer Möglich-

50 Ebd., 216f.

keit, die Menschen zu ungeheuren Massen zusammenzuballen, im Kapitalismus eine ungeahnte Macht zu schaffen und ihr Hunderttausende dienstbar zu machen, endlich die Genüsse der ganzen Welt jedem zu eröffnen und damit einen schrankenlosen Hang nach Genuß im einzelnen zu züchten. Auf den Straßen der Menschen wandert die Not, die allergrößte soziale Not»⁵¹.

Noch einmal nimmt die Predigt eine völlig unvorhersehbare Wende. Nachdem Ströbele seinen Zuhörern klar gemacht hat, dass eine reiche Kirche die Garantie dafür bieten würde, dass es keine Armut mehr gäbe und er so die gegenwärtige Not auf den »*neuzeitlichen Fortschritt*« zurückführen konnte, richtete er einen leidenschaftlichen Appell an seine Zuhörer, nicht dem Müßiggang zu verfallen. Und mit Blick auf die Marginalisierten der Gesellschaft, die in den Armenhäusern, in den Spitälern und in den Gefängnissen und Zuchthäusern sitzen, warnte er vor Müßiggang und Arbeitsscheu:

»Der Müßiggang, der nicht arbeiten will, hat einen großen Teil dieser Not auf dem Gewissen. Wie der Magnet das Eisen anzieht und die Berge die Wolken, so zieht die Arbeitsscheu die Not in allen Formen und Gestalten an. Der Müßiggang lehrt viel Böses (Sir 33, 29). Müßiggang ist aller Laster Anfang. Wenn einmal Familientrauer und Volkstrauer am Platze ist, dann laßt uns trauern über Menschen, die nicht mehr arbeiten wollen. Müßiggang, du bist schlimmer als der Tod. Arbeiten können und nicht arbeiten wollen, das ist der seelische Tod, das ist der Ruin der Gesundheit und Kraft; der Bankrott ganzer Familien.«⁵².

»... Geliebte! Geht nur hinein in die Armenhäuser und fraget warum? warum wohnet ihr hier; und gibt man euch keine Antwort, dann gibt sie der Heilige Geist: Der Träge fällt in Armut (Sprichw 28, 19). Geht hinein in die Krankenzimmer und in die Krankenhäuser, und fraget warum? Ob ihr nicht unzählige Male hören müßt: Wie der Rost das Eisen verzehrt, so verzehrt der Müßiggang die Leibes- und Seelenkräfte. Geht hinein in die Gefängnisse und Zuchthäuser und fraget sie, die Räuber und Ehebrecher: Wie konntet ihr so eure Menschenwürde vergessen? Ob sie nicht in größter Zahl den Müßiggang die Ursache ihres Unglücks heißen müssen. Noch mehr! ›Ich will nicht arbeiten‹. Das klingt furchtbar wie der Schrei: ich will verdammt werden. Jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen (Matth 7,19). Wer die gottgeschenkten Talente vergräbt und nicht mit ihnen arbeitet, wird hinausgeworfen in die äußerste Finsternis und dort ist Heulen und Zähneknirschen (Matth 25,30)«⁵³.

»Als der römische Kaiser Septimius Severus in Britannien auf einem Kriegszug im Sterben lag, fragte ihn der verantwortliche Befehlshaber nach der Losung für den neuen Tag. Sterbend gab der Kaiser die Antwort: Laboremus - laßt uns arbeiten. Wollen wir Nothelfer und Retter sein, so die Not auf allen Wegen geht, dann muß auch unsere Losung lauten: Lasset uns arbeiten! Steht dann einmal das Leben an unserem Sterbebett und an unserem offenen Grabe, um zu bekennen: der Tote liebte die Arbeit, dann heißet Menschen stille sein; das ist das größte Lob, das ist ein unverwelklicher Lorbeerkrantz: heißet die Menschen stille sein! Die Himmel wollen ihr Willkommen rufen! Ihr friedliches, freudiges: Selig die Toten, die im Herrn sterben; ihre Werke folgen ihnen nach (Offbg 14, 13)«⁵⁴.

51 Ebd., 218.

52 Ebd., 218f.

53 Ebd., 220.

54 Ebd., 219f.

Man fragt sich heute unwillkürlich, wie es möglich war, dass ein Seelsorger einer Arbeitergemeinde in der Zeit der Arbeitslosigkeit und größter sozialer Not zur Lösung dieser Probleme nichts anderes zu sagen wusste, als dass die letzte Wurzel des Übels doch die moralische Schuld des Menschen sei. Letztlich hat Ströbele wohl nicht die wirklichen Arbeitslosen, die wirklichen Armen, die wirklich marginalisierten Menschen vor Augen. Denn was diese Menschen bräuchten, ist nicht der Trost, den der Seelsorger mit dem Hinweis auf die »Schatzkammern der Gnade«, welche die Kirche offenhält. Um nicht den Gefahren der modernen Welt ausgeliefert zu werden, was Ströbele befürchtete, bedurfte es nicht der moralischen Appelle und Warnungen vor dem Müßiggang.

Ströbele war der Überzeugung, dass tätige Nächstenliebe die Not lindern könne. »*Ein Christentum der Tat kann Rettung bringen*«⁵⁵, ja sogar die soziale Revolution noch aufhalten.

In der Predigt über den Gemeinschaftsgeist gab Ströbele eine eindrucksvolle Schilderung der wirtschaftlichen Not, die die meisten seiner Gemeindemitglieder damals in den 20er-Jahren bitter erfahren mussten. Er verglich die Welt mit der ecuadorianischen Stadt Ibera [eigentlich Ibarra]⁵⁶, die 1868 durch ein Erdbeben verschwunden war:

»Zum Ibera [Ibarra], zur Stätte des Unglückes, ist die Welt geworden. Ein ganz gewaltiges Wanken und Beben geht durch die Völker; eine merkwürdige Unruhe hat alle erfaßt. Was wird kommen? – So fragen Tausende. Schon löst eine Katastrophe die andere ab: heute hier, morgen dort; heute auf dem Wasser, morgen auf dem Lande. ... Unheimliches Wetterleuchten an allen Horizonten! Warnungssignale erdröhnen überall. Stehen wir vielleicht am Vorabend einer sozialen Revolution? Wir wissen es nicht. Die wirtschaftliche Not der armen, arbeitenden, arbeitslosen Massen ist zum Verhängnis geworden. Sie schreit zum Himmel und ruft in alle Parlamente und in alle Häuser und in alle Herzen hinein: Barmherzigkeit! Barmherzigkeit! Die Kirche ruft beim Anblick von so viel Not und Elend und Unrecht und Schuld: Barmherzigkeit! Barmherzigkeit! Nur noch das Christentum der Tat kann Rettung bringen. Wenn die Welt wieder stauend sagen muß: die Gläubigen standen alle zusammen und hatten alles gemeinsam, ist die Gefahr beschworen. Die Not der Zeit ist ein Schrei nach dem Christentum der Urgemeinde, nach dem christlichen Gemeinschaftsgeist [...]. Gehet nur hinein in die Industriegebiete! Dort im Schatten der rauchenden Schlöte ist ein Geschlecht herangewachsen, das ohne Sonne, ohne Liebe groß geworden ist und jetzt seiner Kraft und Macht bewußt den Fluch der Unbarmherzigkeit über ein ganzes Volk hinzutragen sich anschicken will, das die Zeichen der Zeit nicht verstanden und den Schrei nach dem christlichen Gemeinschaftsgeist überhört hat. Ja, horchet nur und ihr höret den herzlosen Mammonsgeist fluchen, die Riesenheere der Enterbten, der sozial Eingeengten; ihr höret sie fluchen, die Legionen von Darbenden und Hungernden, von Arbeitslosen, die ihren armen Kindern nicht genügend Brot reichen können. Ihr höret sie drohen und fluchen, die armen Kriegsinvaliden und Waisen und Witwen, und voll Besorgnis möchten alle, die hören und fühlen, die helfen und retten können, sagen: Erkennt, wie gefährlich und furchtbar es ist, den lauten, erschütternden Schrei der Massen des armen Volkes nach Liebe und Barmherzigkeit ungehört und unbeachtet verhallen zu lassen!

Geliebte! Dieser Ruf pocht an alle Türen, an das Gewissen des christlichen Volkes: gebet dem Arbeiter, was des Arbeiters ist; Achtung und Lohn! Er pocht auch an unser Herz: rettet und helfet, so viel ihr retten und helfen könnt im Geiste des christlichen

⁵⁵ Ebd., 176.

⁵⁶ Am 16. August 1868 wurde Ibarra durch ein Erdbeben beinahe vollständig zerstört und seit 1872 wieder aufgebaut. Der 28. April 1872 gilt als zweiter Gründungstag Ibarras.

Gemeinschaftsgeistes, von dem man sagen darf: die Gläubigen standen alle zusammen und sie hatten alles gemeinsam. Wir alle haben die Pflicht, das katholische Volksgewissen aufzuwecken, daß es mit treuem Herzen hineinrufe in die Hütten der Armut: Brüder, eure Not ist unsere Not! Was unser ist, soll auch euer sein! Wahrhaftig! Eine Totgeburt ist die katholische Aktion in unserem Volke, wenn sie nicht die Herzen öffnet zum Mitleid mit der Not der Armut, wenn sie nicht die Hände aufschließt zum freudigen Schenken und zum Geben, wenn sie nicht die Draußenstehenden wieder staunend rufen läßt: Sehet, wie die Katholiken lieben! Sie haben alles gemeinsam! [...] Die Heilige Schrift sagt es uns: Almosen errettet aus allem Unglück (Sir 20,15); die Heiligengeschichte beteuert: Freigebigkeit ist der Gradmesser der Tugendhaftigkeit; der Himmel bezeugt es uns: Die Schwelle der Armen ist für viele der einzige Weg zum Himmelreich. Wahrhaftig noch bei den Pforten der Hölle mag die Barmherzigkeit stehen und jedem Almosengeber den Eintritt wehren. Die besten Anwälte und mächtigsten Fürsprecher beim Richterstuhl Gottes sind die Hungernden, die wir gespeist, die Durstigen, die wir getränkt, die Nackten, die wir bekleidet, die Fremden, die wir beherbergt haben. Wenn sie aber einmal fehlen in der letzten Stunde, dann mögen wir zittern und am Heile zweifeln im Gedanken an das Christuswort: Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder nicht getan, das habt ihr mir nicht getan (Matth 25, 45)«⁵⁷.

Diese Schilderungen Ströbeles zielen auf ein ideales Christentum, auf ein Christentum der Urgemeinde. Sie sind ein Ruf nach dem christlichen Gemeinschaftsgeist, ein Schrei nach Liebe und Barmherzigkeit. Almosen erretten aus allem Unglück. Barmherzigkeit, die Almosen verteilt, stellt das feudale System »Kirche« nicht infrage. Barmherzig zu handeln ist notwendig, wenn Menschen sich nicht mehr selbst helfen können. Barmherzig zu handeln ist eine Bewegung von oben nach unten. Liebe begegnet dem anderen auf Augenhöhe, ist gleichberechtigt.

Nach diesen Aufrufen zur christlichen Nächstenliebe zieht Ströbele ein weiteres Register seiner rhetorischen Fähigkeiten, indem er den Menschen die Schönheit des Glaubens in der Form des Katholizismus vor Augen stellt:

»Die Welt schreit mit tausend Zungen nach Wohltätern in ihrer großen, großen Not; – vierzehn genügen ihr nicht mehr. Sie sollte deren hundert haben, und diese müßten eine andere Sprache reden als man auf Erden sie gemeinbin redet, – die Sprache der Liebe und des Erbarmens und des Vergessenkönnens. [...] Mitten unter uns steht ein Nothelfer, von Gott der Welt zur Rettung gegeben, – und wir kennen ihn nicht. Sein Name ist Katholizismus. Wenn wir ihn kennen würden in seinem innersten Wesen, das weltweite Liebe ist und Teilnahme am göttlichen Leben, ein Stück Himmelslicht und Gotteskraft; wenn wir wüßten was es heißt: »katholisch sein«, wir würden jubeln und weinen vor Freude; wir würden aufrecht dastehen in Sturm und Kampf und in des Lebens Not uns nicht ohnmächtig und zagend an stürzende Ruinen lehnen. Katholizismus ist Felsgrund unter den Füßen; ein Sinken und Versinken gibts da nicht. Katholizismus ist Licht für alle Rätsel des Lebens; da gibt es kein Verirren in Nacht und Finsternis. Katholizismus ist ein bißchen Himmelsglück im Tränental. [...] Katholizismus ist Gesundheit für die Kranken, Ruhe für die Müden, Quelle reinsten Wassers für die Durstigen, Brot für die Hungrigen, Kraft für die Kämpfer, Krone der Sieger.

Katholizismus ist Liebe, weil Gott die Liebe ist, der ihn gegeben, der ihn beseelt und erhält, der in der hl. Eucharistie wahrhaft und wirklich in ihm lebt. Das Sonnen- und Lebensgeheimnis der katholischen Kirche ist das Geheimnis unserer Altäre. [...] Gebet

57 STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 2 (wie Anm. 44), 175–181.

hinein in die Häuser der Apostaten, die in diesen Tagen das Herz voll Haß förmlich zum Sturm auf die Kirche blasen und leider nur zu viele Erfolge erzielen, und fraget: wann seid ihr zum letztenmal am Tisch des Herrn gekniet? Ward ihr würdig vorbereitet? Gericht der verschmähten Liebe! Fraget die undankbaren Söhne und Töchter, die in unheimlicher Gebetsverachtung und Gottesverachtung zu Bestien geworden und mit frevler Hand an der Eltern Grab graben ohne Gefühl für Dankbarkeit und Liebe – Warum so grausam? so undankbar? – Weil sie vergaßen, den Gott der Liebe in sich aufzunehmen. Gericht der verachteten Liebe!«⁵⁸

Das Bild, das Ströbele hier von der »Kirche« entwirft, und die Vorstellungen vom »Katholizismus«, die er seiner Gemeinde vor Augen führt, sind das Ergebnis einer langwierigen Auseinandersetzung mit geistigen Bewegungen, die die Vertreter der Kirche meist bekämpft haben und auch noch zu seiner Zeit ständig abwehren, angefangen in der Zeit der Gegenreformation, über die Aufklärung, bis hin zum Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Auf diese Weise wurde eigenes Denken, eine eigene Welt, ein eigenes Milieu geschaffen.

Dass die »Mobilisierung« und »Homogenisierung« der Massen gelungen ist – die Abfallbewegungen werden in kirchlichen Kreisen nicht so gravierend eingeschätzt – kann man wahrnehmen in der Begeisterung, wie manche Frömmigkeitsformen propagiert und akzeptiert wurden, z. B. in der Marienverehrung, bei den Maiandachten und dem Herz-Jesu-Kult, oder mit welcher Inbrunst Lieder, die klassischer Ausdruck des Milieus waren, gesungen wurden. In der Situationsschilderung Ströbeles finden sich Versatzstücke aus dem Lied »Ein Haus voll Glorie schauet«⁵⁹, das denselben Autor hat wie das beliebte Weihnachtslied »Stille Nacht«.

Ströbele bleibt bei seinem Thema und schwelgt in der Schönheit des Glaubens: »Wie ist doch der katholische Glaube so schön! Vater, wenn ich doch auch katholisch wäre! So rief vor 14 Tagen laut ein protestantisches Kind, als die Fronleichnamsprozession an ihm vorüberzog. Das war der Ruf der Unschuld, die das Göttlich Große und Schöne der katholischen Gottesverehrung nicht leugnen und hassen kann; das war das Bekenntnis eines unentweihten Menschen, die noch nicht durch Vorurteile und Irrtümer vergiftet ist. Ja, meine Teuren! Laßt dem unverblendeten, edlen Menschenherzen die Wahl zwischen der warmen, feierlichen, begeisterten Gotteshuldigung der katholischen Kirche und dem eintönigen Choral des kalten, öden, nichtkatholischen Gotteshauses, – es wird laut bekennen müssen: Wie ist doch der katholische Glaube so schön! [...] Wenn ich doch katholisch wäre! Geliebte! Das ist die Macht der Wahrheit«⁶⁰.

Und Ströbele bekräftigt die Macht seiner Wahrheit: »Gottlob! Wir sind katholisch! [...] Wie ist es doch schön, katholisch zu sein«⁶¹. Dann aber konkretisiert er diese katholische Wahrheit:

58 Das Kommuniongebot Jesu Christi, in: Ebd., 124–130.

59 1. Ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land, aus ewgem Stein erbauet von Gottes Meis-terhand. Gott, wir loben Dich! Gott, wir preisen Dich! O laß im Hause Dein uns all geborgen sein! 2. Gar herrlich ist's bekränzt mit starker Türme Wehr, und oben hoch erglänzt des Kreuzes Zeichen hehr. 3. Wohl tobet um die Mauern der Sturm in wilder Wut, das Haus wird's überdauern, auf festem Grund es ruht. 4. Ob auch der Feind ihm dräue, anstürmt der Hölle Macht, des Heilands Lieb und Treue auf seinen Zinnen wacht. 5. Dem Sohne steht zur Seite die reinste der Jungfrau; um sie drängt sich zum Streite die Kriegsschar voll Vertraun. 6. Viel tausend schon vergossen mit heilger Lust ihr Blut; die Reihn stehn fest geschlossen in hohem Glaubensmut. 7. Auf, eilen liebentzündet auch wir zum heiligen Streit! Der Herr, der 's Haus gegründet uns ewgen Sieg verleiht. Text und Weise: Joseph Mohr (Cantate 1876).

60 STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 1 (wie Anm. 45), 89.

61 Ebd., 90.

»Im Zeichen der Eucharistie gibt es keine Völkerarten mehr, verschieden durch Sprache, Rasse, Sitte und Gebräuche, alle sind Glieder der einen Gottesfamilie geworden. Wer die Parteien einen will, wer die Hände versöhnen will, wer die Völker verbrüdern will, der fache, wo immer es Gelegenheit gibt, das Feuer der Liebe zum eucharistischen Heiland an«⁶².

»Nicht nur einmal im Jahr, jeden Tag sollte man die geweihte Hostie durch die Straßen unserer Städte und Dörfer tragen; jeden Tag der hastenden Welt mit dem Hinweis nach dem hochwürdigsten Gut zurufen: siehe da, das Band der Liebe! Die eucharistischen Kongresse sagen es uns allen: Stellt nur die heilige Eucharistie in den Mittelpunkt des Betens und des Lebens in der modernen Welt, und dann kommt morgen und übermorgen wieder – und ihr werdet andere, bessere Menschen finden, andere, bessere Völker; vorher waren sie voll Kälte und Hader – jetzt voll Versöhnlichkeit und Frieden [...]. Vorher voll Selbstsucht – jetzt voll Nächstenliebe und Barmherzigkeit. [...] Vorher voll Haß und Groll, dann voll Harmonie und Einigkeit«⁶³.

Ströbele ist überzeugt: »Schon das Bewußtsein der Nähe Gottes macht stark«⁶⁴. Und: »Beim Altar wächst ein Geschlecht von Helden«⁶⁵. Und er gibt auch den Grund an, weshalb das so ist: »Der beste Erdenfreund, hundertmal der einzige, der die Treue nicht bricht, der mächtigste Bundesgenosse, der sicherste Führer durchs Tal der Tränen, über dem Kampfplatz des Lebens ist der Heiland im Sakrament«⁶⁶.

Ströbele versäumt es nicht, fast in jeder Predigt über die Bedeutung des Priesters und über dessen Aufgaben zu sprechen: »Wahrlich auf der Zinne der Ewigkeit müßte man stehen, wollte man sagen, was der katholische Priester ist«⁶⁷. In der Tat: Dem Priester kommt bei der Ausbildung des Milieus eine enorme Aufgabe zu. Er muss die von den Bischöfen verordnete Rolle als lokaler Kultorganisator gewissenhaft erfüllen. Die Disziplinierung des Klerus durch die Gehorsamsforderungen, die bei der Priesterweihe erhoben werden, und die Sakralisierung des Priesterstandes durch die Zölibatsforderung, durch priesterlichen Habitus und selbst durch die priesterliche Gewandung waren Voraussetzung für den Erfolg. Sie garantierten aber auch sein hohes Sozialprestige in der Gesellschaft. Norbert Busch hat in seiner Studie über die Herz-Jesu-Verehrung nachgewiesen, dass das Engagement des niederen Klerus für diese Frömmigkeitsform die Geistlichen motiviert hat, den Wünschen der Bischöfe und ihren Anordnungen als selbstverständliche Pflicht zu gehorchen und diese unhinterfragt zu akzeptieren. Das Opferideal wurde ein wesentlicher Zug des priesterlichen Amtsverständnisses. Das Priesterleben wurde zum Opferleben für die anvertrauten Seelen. Die Geistlichen waren in existenzieller Weise verantwortlich für den religiösen und moralischen Zustand der Gläubigen: »Jeder Seelenhirt ist aufgestellt für das Wohl seiner Herde – lautet die Grundlektion in den pastoraltheologischen Lehrbüchern«⁶⁸, weiß Norbert Busch zu berichten. Priester, die diesem Dienst-Ethos nicht gerecht wurden und Gefahr liefen, »mit leeren Händen, d.h. ohne Seelen, vor Christus hinzutreten«, mussten für ihr »glückliches Ankommen in der Ewigkeit alles

62 Ebd., 93.

63 Ebd.

64 Ebd., 94.

65 Ebd.

66 Ebd., 101.

67 STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 2 (wie Anm. 44), 142.

68 Norbert BUSCH, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997, 222.

oder doch sehr viel fürchten«⁶⁹. In der Anmerkung dazu zitiert Busch den Moral- und Pastoraltheologen Hieronymus Noldin (1838–1922): »Vergessen wir das nie, weder als Priester noch als Religiösen haben wir volle Zuversicht in Bezug auf unser ewiges Heil; auch bei einem Priester und bei meinem Religiösen ist das entsetzlich Furchtbare, ist die ewige Verdammung möglich«. Für viele Geistliche wirkte die Vorstellung, für den moralischen und religiösen Lebenswandel persönlich verantwortlich zu sein, psychisch belastend.

Ströbele war nicht frei von solchen Ängsten, wie sich am Ende seines Lebens zeigen wird. Aber schon jetzt machte er seine Gemeinde aufmerksam, dass die erfahrbare Nähe Gottes keine Garantie für das ewige Heil sei. Beispiel: Judas, der die Gemeinschaft des Herrn genossen hat, hat Jesus verraten:

»Finstere Nacht lag einmal über dem Garten der Todesangst; mit Laternen und Fackeln mußte das unheimliche Dunkel erhellt werden; aber noch schrecklichere Nacht lag über der Seele des Judas. Hätte er seinen Meister stille, wortlos verlassen, weil er seinen fragenden, durchdringenden Gottesblick nicht mehr ertragen konnte, wir konnten es verstehen; hätte er offen eine Empörung gegen ihn angezettelt, weil seine himmlische Lehre ihn immer lauter, unerbittlicher verdammt, wir hätten es begreifen können; aber diesen heimtückischen Verrat - wer kann ihn fassen! Das ist abgrundtiefe Bosheit. Ja immer wieder erschüttert uns der Bericht des Liebesjüngers: Nachdem Judas den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus, es war aber Nacht« (Joh 13,30)«⁷⁰.

Geliebte! Nicht anders als mit Schauer und Schrecken sag ich es: die unheimliche Judastat des höllenschwarzen Heilandsverrates sehen wir in gewissem Sinne neu werden in der unwürdigen Kommunion. Ein Judas redivivus, ein wiedererstandener Judas, das ist der Gottesräuber am Tische des Herrn. Er liefert Christus, das Leben, dem Tod aus; Christus das Licht an die Finsternis; Christus die Wahrheit an die Lüge. Er ist schuldig des Leibes und des Blutes des Herrn. Man liest in der Geschichte der Christenverfolgungen von Kaiser Maximian, daß er mutige Glaubensbekenner mit verfaulten Leichen zusammenbinden ließ, Aug auf Aug, Mund auf Mund, Brust auf Brust, bis die Armen selber starben. Gottesraub am Tisch des Herrn, nicht edler ist dein Tun. Die unwürdige Kommunion ist eine Wiederholung der Judastat. Die Judastat ist grenzenlose Undankbarkeit. Geliebte! Hat nicht einmal die Liebe des Meisters den Judas aus Tausenden auserwählt und ihn zu dem Vertrauten seines Herzens gemacht - und jetzt im Garten Gethsemane? Hat er ihn nicht ausgesandt, Kranke zu heilen und böse Geister auszutreiben in seinem Namen? - Und jetzt im Garten Gethsemane? War er nicht hundertmal Zeuge der Heilandsliebe und der Heilandsmacht Jesu Christi an Armen und Sündern? - Und jetzt im Garten Gethsemane! Wurde er nicht auch einmal mit Apostelamt und Würde umkleidet wie ein Johannes? - Und jetzt im Garten Gethsemane! Ihr Bäume Gethsemanes stimmt eure schmerzlichste Wehklage an über diese lebendig gewordene Undankbarkeit des Judasverrates! Lasset den Toten bei den Toten! Ihn rühret ihr nicht mehr; ihn bekehret ihr nicht mehr; weinet und klaget euer stillverhaltenes Weh hinein in das Schweigen der Nacht über die Gottesräuber am Tisch des Herrn«⁷¹.

Fassen wir zusammen: Stadtpfarrer Georg Ströbele hat die Not der Menschen seiner Zeit gesehen. Details, die er wahrnimmt, überraschen. Wenn er die Reichen auffordert, an ihrem Reichtum die Armen teilhaben zu lassen, könnte man von ausgleichender oder

69 Vgl. ebd., 222, v. a. Anm. 79.

70 STRÖBELE, Katechetische Predigten, Bd. 2 (wie Anm. 44), 148.

71 Ebd., 149.

Verteilungsgerechtigkeit sprechen. Aber er spricht von Caritas, von Almosen. Wenn es um die Ursachen der Verarmung geht, ist er blind für die Wirklichkeit oder naiv. Diese Naivität kann man so formulieren: Wer arm ist, sieht die Schönheit Gottes oder die Schönheit des christlichen Glaubens nicht mehr. Noch deutlicher: Wer den Glauben verschmährt, wer die Wahrheit des Glaubens nicht mehr beachtet, der muss aus der Ordnung herausfallen.

Einen zweiten Gedanken verfolgt er, indem er den Müßiggang der Menschen verurteilt, der zur Armut führt. Abhilfe sieht er im Arbeits-Ethos. Auch hier sieht er die Ursachen in dem Mangel einer Lehre bzw. in dem Mangel an Religion.

Damit steht Ströbele ganz in der Tradition der päpstlichen Lehren, wie sie vor allem seit den Päpsten Leo XIII. (reg. 1878–1903) und Pius XI. (reg. 1922–1939) verkündet wurden. Leo XIII. hatte in der Enzyklika »Libertas« (über die Freiheit) behauptet, dass es wahre Tugend ohne Religion nicht geben könne⁷². »Diejenigen, die an der Spitze des Staates stehen, müssen demnach diese Religion [welche die einzig wahre ist, und das ist nach Ansicht der Päpste die katholische] – sie müssen diese Religion erhalten und beschützen, wenn anders sie in kluger und nützlicher Weise das Wohl aller Bürger fördern wollen«⁷³. Insoweit die Religion den Ursprung der menschlichen Gewalt von Gott selbst herleitet und den Regierenden aufs nachdrücklichste einschärft, »ihrer Pflichten eingedenk zu sein, nichts Ungerechtes und Hartes zu befehlen, mit Milde und gewissermaßen mit väterlicher Liebe zu regieren«, den Bürgern aber den Versuch, die Ordnung und die öffentliche Ruhe zu stören, verbietet, bringe sie Segen⁷⁴. Die Tragik im Engagement Ströbeles als Seelsorger besteht darin, dass er im Sinne der Päpste nur die göttliche Wahrheit gelten lässt. Aber auch das Menschsein in all seinen Facetten ist Wahrheit. Das Nichtwahrnehmen der »vorletzten Wahrheit« bezeichnet Romano Guardini einmal als »religiösen Kurzschluß«⁷⁵.

8. Einige Streiflichter zum Persönlichkeitsbild des Stadtpfarrers von Herz Jesu in der Erinnerung einiger Gemeindemitglieder⁷⁶

Die Zeit, in der Ströbele wirkte – nach dem Ersten Weltkrieg, in der Weimarer Republik –, war wirtschaftlich und politisch nicht einfach. Nicht nur die Kirche der Pfarrgemeinde blieb bis 1934 ein Torso und beschäftigte den Pfarrer, der auf der einen Seite mit den Schulden für den ersten Bauabschnitt zu kämpfen hatte, auf der anderen Seite Gelder für den geplanten Ausbau besorgen musste. Auch die Seelsorge an den Menschen, die aus allen Teilen des Landes in die Hauptstadt »gespült« wurden, die auf der Suche nach Arbeit und Sicherung der Existenz den verschiedensten sozialen Strömungen ausgesetzt waren, war bruchstückhaft und nicht immer von Erfolg begleitet.

Das Anwachsen der Bevölkerung lässt sich daran erkennen, dass, ehe der Kirchbau vollendet war, Teile der immensen Pfarrei im Stuttgarter Osten 1930 als selbstständige Pfarrei »Heilig Geist« von der Herz-Jesu-Pfarrei abgetrennt wurde. Stadtpfarrer Ströbe-

72 Leo XIII., der Lehrer der Welt. Seine wichtigsten Rundschreiben in deutscher Sprache mit Übersicht und Sachregister, hrsg. v. Carl ULITZKA, o. O. 1903, 108.

73 Ebd., 109.

74 Ebd., 110.

75 Romano GUARDINI, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1950, 13f.

76 Die folgenden Angaben stützen sich auf Gespräche, die der Verfasser am 28. November 1991 mit Angehörigen der Herz-Jesu-Pfarrgemeinde führte.

le, der durch die Neugründung in seinen Aufgaben entlastet wurde, erhielt neue Aufgaben, indem er am 24. Januar 1930 zum Bischöflichen Kommissar für Stuttgart I. ernannt und damit mit der Visitation des Katholischen Religionsunterrichts an den Volksschulen von Groß-Stuttgart betraut wurde⁷⁷.

Im Nachruf des Katholischen Sonntagsblatts wurde Ströbele als »Freund der Kinder« gerühmt, sein Verhältnis zu den Jugendlichen war jedoch keineswegs unbeschwert. 1924 hatte Ströbele die Jungmännerkongregation gegründet als streng kirchliche Organisation, als »apostolisches Mittel zur Rettung der Seelen«. Den Jugendlichen erschien diese Form jedoch zu eng, sie wollten sportliche und musische Betätigung, »weltliche« Aktivitäten. Deshalb gründeten sie einen »Jung-Phönix-katholischen Jungmänner Verband e. V.« Für Ströbele sei dies ein herber Schlag gewesen, obwohl in der Satzung des e. V. dem geistlichen Präses eine unantastbare Stellung eingeräumt war. In »Jung-Phönix« gab es Sportabteilungen (aus denen württembergische Meister und sogar ein Olympiasieger hervorgingen) und Orchesterabteilungen. Der Verband erwarb die »Marienburg«, die mit Hilfe eines freiwilligen Arbeitsdienstes ausgebaut wurde (Sportanlagen etc.). 1933/34 wurde die Marienburg der Pfarrei überschrieben, was aber einen späteren Zugriff der Nazis nicht verhindern konnte. »Jung-Phönix« ist ein Beispiel für laikale Initiativen innerhalb der Kirche, ein deutliches Zeichen für die Aufbruchsbewegung der Laien innerhalb der katholischen Kirche. Den Jugendlichen war die seelsorgerliche Betreuung zu eng; in Konsequenz wurde die Jugendarbeit von den Vikaren geleistet, die zum Teil selbst durch die Jugendbewegung geprägt waren⁷⁸.

Was bei den Gemeindegliedern und auch bei den Vikaren Eindruck gemacht hatte, seien die Hausbesuche des Stadtpfarrers gewesen. Jeden Tag sei Ströbele mit den Karteikarten der Pfarrkartei in der Tasche aus dem Haus gegangen und hätte Hausbesuche gemacht. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hätte er die vaterlosen Familien aufgesucht, Trost gespendet, Hilfe gebracht. Um diesen Familien den notwendigsten Unterhalt zu verschaffen, sei er zu den Reichen der Pfarrei gegangen und hätte ihnen deren Notlage geschildert. Durch diese persönliche Kontaktaufnahme, gepaart mit dem strengen priesterlichen Habitus, hätte sich Ströbele Ansehen verschafft⁷⁹.

9. Eine Episode aus der Kriegszeit

Als wegen der Fliegerangriffe auf die Stadt staatliche und kirchliche Anordnungen getroffen wurden, weshalb die Gottesdienste und Zusammenkünfte kirchlicher Vereine zeitlich Einschränkungen hinnehmen mussten, hat Stadtpfarrer Ströbele im Januar 1941 von der Kanzel vermeldet, dass mit Rücksicht auf den sich häufenden Fliegeralarm in den ersten Nachtstunden und nicht zuletzt, weil die Herz-Jesu-Kirche und die dazugehörigen Jugend- und Vereinsräume wegen der Nähe zum Gaswerk im Raitelsberg und der Daimlerwerke in Untertürkheim in besonderer Gefahrenzone lägen, die Heimabende nach 20 Uhr verboten würden. Eine Gruppe berufstätiger Jungmädchen legte über ihren Diözesanpräses beim Bischöflichen Ordinariat Protest ein. Als Gruppe könnten sie nur am Abend zusammenkommen, sie bräuchten diesen Zusammenhalt, um den Glauben in schwerer Zeit weiterzugeben. Das Bischöfliche Ordinariat forderte Stadtpfarrer Ströbele schließlich dazu auf, der Gruppe St. Lydia das Jugendheim bis 21 Uhr zur Verfügung zu

77 DAR Personalakte Ströbele.

78 Siehe Anm. 76.

79 Siehe Anm. 76.

stellen. Aus der Rechtfertigung des Stadtpfarrers geht hervor, dass er mit den Sicherheitsvorkehrungen eine unbequeme Gruppe, der er weiblichen Eigensinn vorwarf, ausschalten wollte⁸⁰.

Ströbele sei ein Mann des Gebets gewesen, der vor und nach der Hl. Messe im Chorstuhl gekniet sei. Dabei sei er nicht ansprechbar gewesen. Während der Luftangriffe hätte Ströbele vor dem ausgesetzten Allerheiligsten in der Turmkapelle gebetet. In der Tat hat die Herz-Jesu-Kirche am wenigsten unter den Schäden der Luftangriffe gelitten. Das wurde von vielen Angehörigen der Herz-Jesu-Gemeinde der Macht des Gebets des Stadtpfarrers zugeschrieben.

In der Zeit des Nationalsozialismus habe Ströbele seine katholische Einstellung konsequent eingesetzt. Von diesem Bewusstsein war er erfüllt. Deshalb hat er die Hirtenbriefe selbst verlesen. Oft wurden Predigt und das Verlesen der Hirtenbriefe von der Gestapo kontrolliert. Deshalb hat Ströbele nicht die Vikare vorgeschickt⁸¹.

10. Ströbele und seine Vikare

Ein besonderes Kapitel war das Verhältnis des Stadtpfarrers zu seinen Vikaren. Einer von ihnen, Helmut Mohn⁸², der spätere Caritasdirektor, der in den Jahren 1937/38 Vikar in Herz Jesu war, hat sich dazu geäußert: Die Vikare hätten zwar regelmäßig mit dem Stadtpfarrer gegessen (einer rechts, der andere links) – aber seelsorgerliche Gespräche hätte es nicht gegeben. Die Verständigung der Vikare untereinander sei unter dem Tisch – mit den Füßen – erfolgt. Als Mohn eine Hochzeitsfeier von Pfarrangehörigen im Zeppelinbau besuchen wollte, musste er zunächst um Erlaubnis fragen. Die Antwort des Stadtpfarrers war klar: »Am Samstagabend geht man nicht zur Hochzeit«. Mohn ging trotzdem, um 20.30 Uhr nach dem Beichthören. Als er zurückkam, mit der letzten Straßenbahn, hatte Josefine, die Schwester des Stadtpfarrers, einen eisernen Riegel vor die Haustür gelegt. Mohn musste über einen kleinen Balkon in sein Zimmer einsteigen. Als »St. Georg und der Drache« wurden der Stadtpfarrer und seine Schwester schließlich bezeichnet. Dadurch, dass Ströbele seiner Schwester soviel Macht über die Vikare eingeräumt hat, hätte er Schuld auf sich geladen. Das Urteil von Mohn lautete: »Ströbele war ein strenger Chef, ein frommer Mann, ein priesterlicher Mensch, immer korrekt, ängstlich in seinem Gewissen«⁸³.

80 Vgl. Joachim KÖHLER/Georg OTT, Katholiken in Stuttgart 1939–1945, in: Stuttgart im Zweiten Weltkrieg. Ausstellung vom 1.9.1989 bis 22.7.1990. Katalog, hrsg. v. Marlene P. HILLER, Gerlingen 1989, 211–218, hier: 214.

81 Siehe Anm. 76.

82 Helmut Mohn, geb. am 16. November 1912 in Nagold, 1936 ordiniert, 1936 Vikar in Göppingen, 1937 Vikar in Stuttgart/Herz Jesu, 1938 Caritasvikar in Stuttgart, 1941 zum Wehrdienst einberufen, 1949 Caritaskaplan in Stuttgart, 1950 Caritas-Rektor in Tübingen, 1961 Caritasdirektor in Tübingen und Geistlicher Rat, 1968 Päpstlicher Ehrenkaplan, 1972 Leitender Geschäftsführer des Caritasverbandes für Württemberg, 1974 Päpstlicher Ehrenprälat, 1983 im Ruhestand (Stuttgart), 1983 regionaler Altenseelsorger, † am 30. Juli 1996. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 267; Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922–1992, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg a. N. 1993, 90.

83 Prälat Mohn am 28. November 1991. Siehe Anm. 76.

11. Die schriftstellerische Tätigkeit Ströbeles

Auf die beiden Bände »Katechetische Predigten«, die Ströbele Ende der 1920er-Jahre publizierte, wurde bereits hingewiesen. Das Spektrum der Themen ist breit gefächert, darunter finden sich einzelne Marienpredigten, aber auch fromme Traktate (u. a. »Unter den Portalen des blutigen Karfreitags«) und Aufsätze zu Problemen der Seelsorge (u. a. »Ein Gang durch Großstadtnot und Wege zur Rettung« und »Wo steht die heutige Seelsorge?«). Eine sorgsame Analyse dieser Texte steht noch aus. Sie könnte Klarheit verschaffen, ob das Urteil des ehemaligen Vikars Mohn zu Recht besteht, der behauptete: »Seine Predigten haben uns Vikare nicht beeindruckt«. Die Bildersprache sei zu kitschig gewesen. Eine andere Stimme aus der Gemeinde äußerte sich zum Religionsunterricht des Stadtpfarrers: »In der Schule habe Ströbele die christliche Wahrheit in einer für uns nicht nachvollziehbaren Weise verkündet«⁸⁴.

In der kürzlich erschienenen Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart hat der Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard, der die Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs bearbeitet hat, eindrucksvoll und ausführlich auf eine Broschüre des Stadtpfarrers Ströbele hingewiesen, die ein »Weckruf« für die Katholiken in den ideologischen Auseinandersetzungen mit den Nationalsozialisten sein sollte⁸⁵. Die Situation war aufgeheizt, denn wenige Wochen zuvor war die päpstliche Enzyklika »Mit brennender Sorge« erschienen, die unter anderem auch als Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Rassenpolitik gedacht war. Im Jahr zuvor hatten die deutschen Bischöfe beschlossen, »Katechismuswahrheiten« herauszugeben⁸⁶, was Ströbele dazu motivierte, seinerseits in diese Auseinandersetzung einzugreifen. Von seinem Selbstverständnis als Priester, der einst bei seiner Weihe dem Bischof »oboedientia et reverentia« (Gehorsam und Loyalität) versprochen hatte, handelte also nicht nur im Auftrag seiner Vorgesetzten, er war ja auch für das Heil seiner Gemeindemitglieder verantwortlich.

Umso unverständlicher scheint es zunächst, wenn Burkard berichtet, dass Ströbele 1935 mit einem Artikel in seinem Gemeindeblatt bei Bischof Sproll Befremden hervorrief, ja dem Bischof in seiner Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten in den Rücken fiel. Die Jugendgruppen und Jugendverbände in der Kirche waren damals zum Streitpunkt geworden, denn die staatlichen Stellen forderten einen Übertritt in die Staatsjugend, sprachen Verbote aus und beschlagnahmten den Besitz der Jugendverbände. Ströbele verteidigte die kirchlich organisierten Jugendverbände nicht. In der Rechtfertigung, die der Bischof dafür von ihm verlangte, legte Ströbele dar, dass er bei Übernahme der Pfarrei keine Vereine mehr gegründet habe, stattdessen aber »systematisch Hausbesuche« mache und täglich Familien besuche, »wo Söhne und Töchter nicht organisiert und gleichwohl treukatholisch und anhänglich« seien⁸⁷. Offenbar hatte Ströbele ein anderes Verständnis von Seelsorge als der Bischof und die meisten seiner Mitbrüder: Er benötigte

84 S. Anm. 76.

85 Georg STRÖBELE, Katechismusantworten auf brennende Gegenwartsfragen. Zeitpredigten über die Katechismuswahrheiten, Rottenburg 1937. – Zum Kontext siehe Dominik BURKARD, Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg (1933–1945), in: Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart, hrsg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Andreas HOLZEM und Wolfgang ZIMMERMANN, 2 Bde., Ostfildern 2019, II, 146–381, hier: 179–181.

86 Die Rottenburger Ausgabe, hrsg. v. Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Stuttgart [1936].

87 Zitiert nach Dominik BURKARD, Der Großkampfmonat der HJ [Mai 1935], in: HOLZEM/ZIMMERMANN (HRSG.), Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart (wie Anm. 85), Bd. 2, 226–233, hier: 230.

die »Krücken« der Vereine nicht. Bereits in den Katechismuspredigten (1928/29) hatte er Vorbehalte gegenüber der »Katholischen Aktion« geäußert: Eine Totgeburt sei die katholische Aktion in unserem Volke, wenn sie nicht die Herzen öffnet zum Mitleid mit der Not der Armut – vermutlich weil einige seiner Mitbrüder die Katholische Aktion als »die Magna Charta der Mündigkeitserklärung der Laien und zumal der gebildeten Laien in der Weltfamilie der Kirche« bezeichnet hatten⁸⁸. Die Diskussion um den Stellenwert der Vereine im Rahmen der Seelsorge interessierte ihn nicht. In der »Rottenburger Monatschrift« hatte sich Rudolf Spohn (1880–1961), der spätere Stadtpfarrer von St. Eberhard, folgendermaßen geäußert: »Die Vereine wollen ihre Mitglieder zum religiösen und kirchlichen Leben heranholen oder darin erhalten oder dafür empfänglich machen; insofern leisten sie Vorarbeit. Sie wollen sodann praktisch anleiten, wie die Grundsätze und Kräfte der Religion für die einzelnen Lebensalter und Stände und Berufe und ihre besonderen Pflichten und Schwierigkeiten, für die verschiedenen Seiten des menschlichen Gemeinschaftslebens fruchtbar und nutzbar gemacht werden; insofern ist Vereinsarbeit Auswirkung der Seelsorge«⁸⁹. Präziser hatte der damalige Dompräbendar Rupert Storr (1883–1957) die Instrumentalisierung der Vereine für die Seelsorge umschrieben: »Das erste muß immer bleiben, daß durch die Vereinsarbeit Seelsorge getrieben wird, und zwar mit den Mitteln, die dem betreffenden Verein angemessen sind«⁹⁰. In einer Denkschrift vom August 1935 beklagte Bischof Sproll, dass es einzelne Geistliche gäbe, die »kein Verständnis für Wesen und Funktion der Verbände in der Kirche haben; die Vereine und Verbände als periphere Angelegenheit, als nicht eigentliche Seelsorge betrachten«⁹¹.

12. Pensionierung am 1. September 1949 und Tod

Als seine Schaffenskraft nachließ, benachrichtigte Ströbele am 28. Juni 1949 das Bischöfliche Ordinariat: »*Ich kann nicht mehr*« schrieb er wörtlich. Die Bitte um Pensionierung war ihm eine sittliche Pflicht, »*denn eine Gemeinde mit 9.000 Seelen braucht eine ganz ungeschwächte Kraft, wenn sie nicht sinken und verlieren soll. Ich sage es offen: Der Abschied von der »Herz-Jesu-Pfarrei«, der ich beinahe 28 Jahre als Seelsorger dienen durfte, ist mein erstes Sterben. Aber mein Gewissen und mein Verantwortungsbewusstsein verlangen dies von mir*«⁹².

Eigentlich wollte Ströbele Ehingen zum Alterswohnsitz wählen, wo einst sein Onkel, Kirchenrat Maximilian Ströbele, Stadtpfarrer war. Aber wegen auftretender Depressionen musste er sich, ehe er seinen Ruhestand antreten konnte, am 18. Juli 1949 als Patient nach Rottenmünster begeben. Am 27. Juli hat er dort erfahren, dass er am 1. September in den Ruhestand versetzt werde. Am 22. August 1949 teilte die Heilanstalt Rottenmünster dem Bischöflichen Ordinariat mit, dass Fräulein Josephine Ströbele ihren Bruder gegen den

88 Wilhelm SEDLMEIER [der spätere Weihbischof], Seelische Hemmungen des gebildeten deutschen Katholiken gegenüber seiner Kirche, in: Rottenburger Monatschrift 17, 1933/34, 1–10, 39–46, hier: 42.

89 Rudolf SPOHN, Die Vereine für die männliche Jugend, in: Rottenburger Monatschrift 6, 1922/23, 137–141, hier: 137.

90 Rupert STORR, Das katholische Vereinswesen, in: Rottenburger Monatschrift 6, 1922/23, 121–125, hier: 122.

91 Zitiert nach BURKARD, Der Großkampfmonat (wie Anm. 87), 231.

92 Ströbele an BO [= Bischöfliches Ordinariat], 28.6.1949, DAR, Personalakten Georg Ströbele [6].

Willen der Ärzte abgeholt habe. Seitdem wohnte Ströbele mit seiner Schwester in Ehingen in der Lindenstraße 61, bei der verwitweten Schwester Ströbeles, Maria. Zur Aushilfe in der Seelsorge, vor allem zur Predigt, hatte er keine Kraft mehr, täglich aber zelebrierte er in der Liebfrauenkirche die heilige Messe. In Jahresfrist nach fünftägiger schwerer Krankheit verstarb Ströbele am 19. September 1951 im 69. Lebensjahr, im 45. Priesterjahr.

Der Ehinger Stadtpfarrer Otto Eith⁹³ schrieb noch am Todestag Ströbeles an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg: »*Sein hiesiges Ruhestandsleben vollzog sich in aller Stille. Täglich ging er mit seiner Schwester, Fräulein Josephine, spazieren, sprach niemanden an und ließ nur dann und wann seine Geistesplage nach außen durchbrechen in internen unbegreiflichen Äußerungen und einigen Briefen, die nicht immer an die Adresse kamen. Aber sein Leiden verlief doch in ganz diskreter Weise und fast ungeahnt vor den Menschen, die ihm im Gotteshaus oder auf seinen Spaziergängen begegneten. Er war ein wirklicher Martyrer der strengen priesterlichen Lebensauffassung und, darf man wohl still hinzufügen, ein auserlesenes Werkzeug der Sühne*«⁹⁴. Der Nachruf im »Katholischen Sonntagsblatt« rühmte seine Bautätigkeit in Zusammenarbeit mit Prof. Clemens Hummel (1869–1938), dessen Campanile als ein Wahrzeichen von Stuttgart-Ost in den Himmel ragt. Ströbele sei ein noch höherer Bauherr im Reiche Gottes gewesen. In Predigt und Katechese ein Meister der Form, konnte er Tiefe und Ergriffenheit menschlicher Erfahrung vermitteln – ein edelgesinnter Seelsorger und Kinderfreund⁹⁵.

In der Vorahnung seines nahenden Todes hatte Ströbele am 4. April 1950 an den damaligen Bischof Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) geschrieben: »*Ein Magnifikat durfte mein ganzes Leben werden und sein und zwar von Anfang bis heute*«⁹⁶. Dieses Leben Ströbeles, das er als »Magnifikat«, also als einen Lobgesang, erfahren hat, hat Stadtpfarrer Eith als Martyrium und Sühneleistung gedeutet – im Dienst an der »Herz-Jesu-Gemeinde«. Seine letzte Ruhe fand Ströbele am 22. September 1951 in Rupertshofen, in der Familiengruft seines Onkels Max Ströbele.

93 Otto Eith, geb. am 15. Februar 1885 in Herlikofen, 1909 ordiniert, 1909 Vikar in Wiesensteig, 1909 Vikar in Engerzhofen, 1910 Vikar in Aichstetten, 1911 Vikar in Rottweil, 1917 Expositurvikar in Ulm St. Georg, 1918 Expositurvikar in Zaisenhausen, 1921 Kaplan ad S. Joannem Bapt. in Tettang, 1932 Stadtpfarrer in Ehingen, 1933 Bischöflicher Kommissär, 1945 Päpstlicher Geheimkämmerer, 1949 Dekan, † am 19. September 1954. Verzeichnis 1984 (wie Anm. 15), 151.

94 Eith an BO vom 19. September 1951. DAR, Personalakten Georg Ströbele [24].

95 Nachruf im Katholischen Sonntagsblatt 1951, Nr. 39.

96 Ströbele an Bischof Leiprecht vom 4. April 1950. DAR, Personalakten Georg Ströbele [20 J].

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

JÖRG ERNESTI, MARTIN M. LINTNER, MARKUS MOLING (HRSG.): Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage – *Donne nella chiesa. Spunti di riflessione sulla questione di genere* (Brixner Theologisches Jahrbuch, 9. Jahrgang 2018). Brixen – Innsbruck: Tyrolia 2019. 230 S. m. Abb. ISBN 978-3-7022-3738-7. Geb. € 24,95.

Die Frage der Frauen in der Kirche, der Frauen in der Liturgie, in der Pastoral und Seelsorge, in Führungspositionen innerhalb der Kirche, ist eines der zentralen theologischen Themen der letzten Jahre der theologischen Forschung. Die Erforschung des Themas Frauen in der Kirche erfordert einen mehrdimensionalen Ansatz, der das Verständnis und die Analyse aus verschiedenen theologischen wie auch sozialen Perspektiven sucht. Genau diese unterschiedlichen Perspektiven sind der Ausgangspunkt des Buches »Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage« in Richtung eines besseren Verständnisses von Frauenfragen in der Kirche.

Mit Beiträgen, deren Autorinnen und Autoren aus verschiedenen akademisch-theologischen Bereichen stammen, ist das Buch eine umfangreiche Sammlung zu multiperspektivischen Rollen innerhalb der Kirche, zu Geschlechterrollen in der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie zu Geschlechterrollen aus heutiger Sicht. Die multiperspektivische Herangehensweise an ein Thema bietet zum einen umfassenderen Überblick über das Thema, bietet multiperspektivische Analysen von Frauenfragen in der Kirche und eröffnet die Möglichkeit verschiedener Innovationen, Vorschläge und Lösungen aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen.

Das Buch bietet ein breites Spektrum an Themen. Es befasst sich mit der wichtigen Frage der Ordination von Frauen, stellt historische Daten über Frauen und ihren Einfluss in der Kirche vor, analysiert biblische Texte, untersucht Geschlechterrollen und Geschlechterbilder und Gottesbilder (Markus Moling, »Gott, ein Mann mit Bart?«), die Präsenz von Frauen in der Liturgie, sexuellen Missbrauch von Frauen usw.: Was ist das Bild oder die Vorstellung von Frauen in der Kirche? Welche Rollen sollten Frauen einnehmen? Was ist die traditionelle Vorstellung von der Rolle der Frau in der Kirche? Welche Erwartungen hat die Kirche an die Frauen? Wie kann man dem Druck der toxischen kirchlichen Männlichkeit widerstehen?

In einem der Artikel des Buches, in der Analyse des Hexenhammers, präsentiert und analysiert der Autor Rainer Florie die toxischen Vorurteile gegen eine Frau, die schlecht von Natur aus ist, die schwächer an Körper und Seele ist, die das ideale Einfallstor des Teufels in der Welt ist. Solche Frauenbilder und dann die gesellschaftlich auferlegte Geschlechterrolle sind Gegenstand der theologischen Dekonstruktion. Wie steht es wirklich um die Frauen in der Kirche? Wie fühlen sich Frauen heute in der Kirche? Sind sie im kirchlichen Alltag akzeptiert? Auf welche Weise? Gibt es Raum für ihre eigenen inneren Forderungen?

In einer hochgradig globalisierten Welt und insbesondere in der westlichen Welt, deren Diskurs von Menschenrechten, Frauenrechten, den Rechten von LGBTIAQ-Menschen geprägt ist, stellt sich die Frage: Welche Rechte werden Frauen innerhalb der Kirche

zugestanden? Welche Rechte werden den Frauen nicht zugestanden? Für welche Rechte soll sich die Kirche in Zukunft einsetzen? Für welche Rechte von Frauen sollte die Kirche die Augen öffnen und die Bedürfnisse und Rechte von Frauen wahrnehmen? Auch wenn es so scheint, als stünden Frauen viele Türen offen, zeigt Michael Mitterhofer: »Frauen dürfen in der Kirche zwar viel, aber nicht alles!«

Nach einer der neueren Ausgaben, im Buch »Gendersensible Pastoraltheologie« (Maria Elisabeth Aigner, Rainer Bucher, Tanja Grabovac, Valeryia Saulevich [Hrsg.]: Gendersensible Pastoraltheologie. Diverse Geschlechterrealitäten auf dem Prüfstand, Innsbruck – Wien: Tyrolia, 2021, 9) ist die Frage der Frauen in der Kirche einer der Schlüsselbereiche, die die Zukunft der Kirche bestimmen werden. Gleich an der Schwelle dazu ist die Genderfrage, die Geschlechterfrage, eine der Schlüsselfragen der Kirche der Gegenwart, die die Kirche in ihrer Sendung und Rolle in der Zukunft bestimmen und positionieren wird.

Die akademische Besonderheit des Buches »Frauen in der Kirche. Denkanstöße zur Geschlechterfrage« ist nicht nur ein multiperspektivischer Ansatz, sondern auch ein reichhaltiger Beitrag innerhalb der Geschlechterfrage, deren weiterer Verlauf des Diskurses die Geschichte der Kirche maßgeblich prägen wird.

Tanja Grabovac

ERNST BRUCKMÜLLER: Österreichische Geschichte. Von der Urgeschichte bis zur Gegenwart. Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag 2019. 692 S., mit 11 sw-Abb. und 11 Karten. ISBN 978-3-205-20871-6. Geb. € 45,00.

Als Frucht langer Jahre der Lehre an der Universität Wien hat der Wirtschafts- und Sozialhistoriker Ernst Bruckmüller (* 1945) eine einbändige, in insgesamt elf chronologische Kapitel gegliederte Geschichte des heutigen österreichischen Staatsgebietes von der Urzeit bis zur Gegenwart vorgelegt. Gestützt auf seine langjährigen Forschungsprojekte zur Bürgertumsforschung, zur Agrargeschichte und zur Nationsbildung ist ein vor allem für das 19. und 20. Jahrhundert gut lesbarer und thematisch breiter Überblick zur österreichischen Geschichte entstanden. Um eine Geschichte Österreichs im Längsschnitt zu schreiben, müssen Schwerpunkte gesetzt werden, die auch den Forschungsschwerpunkten des Autors entsprechen sollten, dennoch ist die epochale Ausgewogenheit wichtig. Während die zwei Jahrhunderte der Frühen Neuzeit (16. und 17. Jahrhundert) mit 64 Seiten auskommen müssen, wird dagegen das 19. Jahrhundert in rund 180 Seiten drei Mal so lange abgehandelt (Kapitel Kaisertum Österreich, Zeitalter Franz Josefs). Das Zeitalter der Ersten Republik und der Diktatur von Dollfuß und Schuschnigg kommen mit 60, der Nationalsozialismus mit 35 und die Zweite Republik mit 68 Seiten aus. Prozentuell gesehen beansprucht die Periode von der Urzeit bis zum Ende des Mittelalters 20 Prozent, die drei Jahrhunderte danach 22 Prozent, das 19. Jahrhundert 30 Prozent und das 20. und beginnende 21. Jahrhundert 28 Prozent.

Der vorliegende Überblick zur Österreichischen Geschichte fußt auf einem 2017 (mit 563 Seiten) auf Slowenisch erschienenen Band des Autors in einer Reihe zu europäischen Nationalgeschichten, der nun für die deutsche Ausgabe erweitert wurde. Vor diesem Hintergrund fällt immer wieder positiv auf, dass Bruckmüller die südlichen Bereiche der Habsburgermonarchie breiter darstellt, als dies gemeinhin der Fall ist (etwa im Vergleich zur Österreichischen Geschichte von Erich Zöllner oder Alois Niederstätter). Auch ältere, immer noch eminent wichtige, an der Wiener Universität in Forschung und Lehre zurückweichende Themen der österreichischen Neuzeitforschung, etwa die kom-

plexe Nationalitätenfragen oder die Hintergründe der Industrialisierung, die Entstehung der zweiten Gesellschaft oder eine breite Abhandlung zu den verschiedenen Ethnien der Habsburgermonarchie (wie etwa die Kroaten, die Serben, die Slowenen, die Slowaken, die Ruthenen etc.) finden breiten Eingang in die Abhandlung.

Wenn man den Band liest und den Autor noch als Lehrenden wie Vortragenden erlebt hat, sieht man vor seinem geistigen Auge den hervorragenden und mitunter ironischen Erzähler Bruckmüller immer wieder erstehen: »Und nun kam die Völkerwanderung. Ob da tatsächlich ›Völker‹ gewandert sind, oder Armeen von Jungmannschaften, die von der Aussicht auf Beute und auf ein schöneres Leben im sonnigen Süden getrieben wurden, können wir hier offen lassen« (25). Zur Nahrungsmittel-Unterstützung der Roten Armee im Mai 1945: »In Wien verteilte die Rote Armee eine ›Maispende‹, die überwiegend aus Erbsen (und deren Mitbewohnern) bestand« (566). Oder zum Staatsvertrag: »Der Autor dieser Zeilen hat als elf- oder zwölfjähriger Schüler im Städtgymnasium Melk an der Finanzierung des Staatsvertrages mitgewirkt: Der Professor für Geschichte erklärte uns, wie viel der Staatsvertrag kostete und wie viel auf jeden von uns entfiel (die Summe, die wir eingesammelt und abgegeben haben, ist mir nicht mehr präsent).« (582).

Bruckmüllers Geschichte des heutigen Bundesgebietes liest sich flüssig; immer wieder verbindet der Autor – vor allem im 19. und 20. Jahrhundert – gekonnt Wirtschafts-, Sozial- und Politikgeschichte mit seinem wachen Interesse für Literatur und bildende Kunst. In kirchen- und religionsgeschichtlicher Hinsicht bleibt der Band dagegen stark politikgeschichtlich orientiert, die umstrittene Konfessionalisierungsthese oder der Gegensatz von Muße und Verschwendung in der Barockkultur spielen zugunsten des kunstgeschichtlichen »Barockisierungsdiskurses«, etwa am Beispiel des Kloster- und Kirchen-»Bauwurms«, kaum eine Rolle. Über das Konkordat von 1855 schreibt der Autor etwa: »Das Konkordat wurde zum beliebten Reibebaum des bürgerlichen Liberalismus – nach der Schlacht bei Königgrätz hieß es, der preußische Schulmeister habe über den (von der Kirche gegängelten) österreichischen gesiegt. Kurz, die Gegnerschaft gegen das Konkordat vereinigte altjosephinische Beamte mit den jüngeren bildungsbürgerlichen Liberalen.« (372). Über den Priester, Moraltheologen, Ministerpräsidenten und späteren »Prälaten ohne Milde« Ignaz Seipel (1876–1932) bzw. dessen Partei der Christlich-Sozialen formuliert Bruckmüller: »Aus einer Partei der Kapläne war sie [die Christlich-Soziale Partei] zu einer Partei der Bischöfe geworden, besonders seit 1918, als die katholische Kirche den traditionellen Schutz durch das Haus Habsburg verlor. Aus Mangel an Alternativen unterstützte auch die Industrie die Christlichsozialen, den wichtigsten Damm gegen den ›Marxismus‹« (488). Die ewig schwelende Kontroverse der österreichischen Zeitgeschichtsforschung, ob die Zeit nach 1934 als »autoritärer Ständestaat« oder »Austrofaschismus« zu bewerten sei, löst der Autor mit dem Hinweis auf die zentrale Frage der nationalen Identität: »In der ›nationalen‹ Mobilisierung konnte der ›Austrofaschismus‹ daher nur an ein ›vaterländisches‹, semantisch gegen den ›nationalen‹ [von den Nationalsozialisten monopolisiertes] doch deutlich schwächeres Gefühl appellieren, denn national blieb man auch unter Dollfuß – und erst recht unter Schuschnigg – ›deutsch‹« (518). Abschließend beleuchtet der Autor noch die von populistischen Parteien massiv instrumentalisierten Migrationsströme des heutigen Österreich: Ungarnkrise 1956, Prager Frühling 1968, Polenkrise 1981/82 und Flüchtlingskrise 2015, als sich Österreich von einem Auswanderungsland (»Chicago als die größte Stadt des Burgenlandes«) in ein Einwanderungsland wandelte.

Abschließend konstatiert der Autor einen Bedeutungsverlust der alten Nationalstaaten: »Bis auf weiteres besteht auch das geeinte Europa der Europäischen Union aus seinen Nationen und Nationalstaaten. Österreich ist selbstverständlicher Teil dieses Europas.

Aber ob und wie die Integration der Zuwanderer der letzten zwei Jahrzehnte in die österreichische Nation erfolgreich zu bewältigen ist, wird erst die Zukunft zeigen. Vermutlich wird die Ostarrichi-Urkunde von 996 in diesen Prozessen keine erhebliche Rolle mehr spielen.« (638). Die vorliegende Geschichte Österreichs versteht sich als guter und breiter Überblick zur »Nationalgeschichte« des Gebiets der heutigen Republik mit Schwerpunkt auf dem 19. und 20. Jahrhundert, dessen Stärke eine ebenso kundige wie instruktive Mischung aus Sozial-, Politik- und Wirtschaftsgeschichte bildet.

Martin Scheutz

TROND BERG ERIKSEN, HÅKON HARKET, EINHART LORENZ: *Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020. 687 S. ISBN 978-3-525-36743-8. Geb. € 50,00.

Der Band bietet interessante Einsichten in die Geschichte der Judenfeindschaft aus einer ungewöhnlichen Perspektive, die im Allgemeinen nicht im Zentrum der Antisemitismusforschung steht. Dieser Blick der norwegischen Autoren aus der Peripherie auf die Entwicklung des Antisemitismus in seiner historischen Dimension bietet neue Einsichten und Zugänge. Allerdings verwenden die Autoren den Begriff Antisemitismus auch für jene Formen der Judenfeindlichkeit, die bereits in der Zeit der Römer und Griechen virulent waren. Ich halte dies für problematisch, weil die Begriffsgeschichte mit der Einführung des Terminus Ende des 19. Jahrhunderts einen deutlichen rassistischen Hintergrund insinuiert, der durch die Gleichsetzung mit den religiösen Formen des Judenhasses, dem Antijudaismus, eher verharmlost zu werden droht. Wenn es auch in den Jahrhunderten vor der Begriffserfindung rassistische Komponenten der Judenfeindschaft gab, sollte im Hinblick auf die aktuelle Tendenz, vieles als Antisemitismus zu bezeichnen, was zumindest diskussionswürdig ist, eine klare begriffliche Trennschärfe befolgt werden.

Kurze Kapitel von Trond Berg Eriksen behandeln die Judenfeindschaft in Altertum und Mittelalter; darunter finden sich auch Abschnitte über Juden in Spanien, über die Kreuzzüge und die Pest, allesamt Phasen, in denen sich judenfeindliche Stereotype formten, die z. T. bis heute wirken. Derselbe Autor zeichnet auch für die Kapitel über die frühe Neuzeit und die Aufklärung verantwortlich. Dieser Schnelldurchlauf durch die Geschichte der Judenfeindschaft führt in seiner verkürzten Form zu problematischen Wertungen und lässt so manche wichtigen Ereignisse und Entwicklungen vermissen.

Interessant sind hingegen die Teile, die Håkon Harket verfasst hat und die sich neben Frankreich in der Napoleonzeit und Deutschland im 19. Jahrhundert vor allem Dänemark und Norwegen widmen. Thematisiert werden auch die Pogrome in Russland gegen Ende des 19. Jahrhunderts, das Aufkommen des Zionismus als »Selbstverteidigung der Wiener Juden« gegen antisemitische Tendenzen sowie die Dreyfus-Affäre. Die Publikation der Protokolle der Weisen von Zion Anfang des 20. Jahrhunderts ist einer der Höhepunkte antisemitischer Agitation, die bis heute eine hohe Durchschlagskraft haben und in sämtlichen religiösen, politischen und sozialen Spektren – heute vor allem über die Sozialen Medien – zum Einsatz kommen und bösartige Hetze gegen Juden und den Staat Israel anheizen. Harket allerdings endet mit dem Einsatz des antisemitischen Pamphlets in der NS-Zeit.

Einhart Lorenz schließlich beschäftigt sich in diesem Band mit dem Antisemitismus im Kaiserreich, dem Ersten Weltkrieg, der Weimarer Republik und dem Holocaust. Mit der in Schweden lehrenden Historikerin Izabela A. Dahl zusammen entstanden die Kapitel zu Osteuropa.

Lorenz verweist in seinem Beitrag über den NS-Massenmord an den Juden auf den Historiker Hellmuth Auerbach und seine Aussage, die Deutschen hätten bis zuletzt nichts von der systematischen Vergasung der Juden gewusst. Peter Longerich hat dies in seiner grundlegenden Arbeit »Davon haben wir nichts gewusst!« Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945« 2007 in Teilen widerlegt und durchaus breitere Kenntnisse in der deutschen Bevölkerung konstatiert.

Die kursorisch verkürzte Darstellung der unmittelbaren Nachkriegsgeschichte und des Schicksals der Überlebenden führt leider auch hier zu einer z. T. falschen Wertung. Jüdische Überlebende wurden in der US-amerikanischen Zone Deutschlands und Österreichs bald schon in eigenen sogenannten Lagern für Displaced Persons untergebracht, wurden also – entgegen der Aussage von Lorenz – sehr wohl als eigene Gruppe anerkannt.

Håkon Harket beschließt den Band mit einer Diskussion über die Frage, ob es einen »neuen Antisemitismus« gibt und sieht diesen in jenen Formen, die wir heute als israelbezogenen Antisemitismus bezeichnen und der in Harkets Beitrag als Antizionismus firmiert. Auch in diesem Beitrag kommt es zu verkürzten Darstellungen, wie etwa den Hinweis auf eine Studie aus dem Jahr 2018, die besagt, dass 41 Prozent der Täter antisemitischer Übergriffe »muslimische Extremisten« seien. Es handelt sich hier nicht um eine faktenbasierte Prozentzahl. In der Befragung der Fundamental Rights Agency, um die es sich hier handelt, wurde die Wahrnehmung der jüdischen Bevölkerung abgefragt.

Insgesamt hätte man sich an manchen Stellen gewünscht, dass aktuellere Studien und Erkenntnisse in den Band eingeflossen wären. Die Literaturliste ist lang, aber vieles stammt aus den 1990er-Jahren. Der Verweis auf die Sozialen Medien in Bezug auf die Verbreitung antisemitischer Hetze wäre sicherlich in einem Band, der mit aktuellen Feldern judenfeindlicher Agitation endet und sowohl den Revisionismus, also die Holocaustleugnung und -trivialisierung, als auch den Antisemitismus unter Muslimen thematisiert, nicht unwichtig gewesen.

Juliane Wetzel

MANFRED HAUKE, HELMUT HOPING (HRSG.): Der Diakoniat. Geschichte und Theologie. Regensburg: Friedrich Pustet 2019. 416 S. ISBN 978-3-7917-3100-1. Kart. € 39,95.

Dieser Sammelband bildet die deutschsprachige Ausgabe von insgesamt 14 Beiträgen aus verschiedenen Fach- und Kulturperspektiven zu Fragen nach Profil, Stellenwert, Identität und Amtsverständnis des (ständigen) Diakonates in der (katholischen) Kirche. Die einzelnen Artikel gehen auf Vorträge anlässlich einer internationalen Konferenz in Lugano zurück, die vom 22. bis zum 24. April 2014 unter dem Arbeitstitel »Das spezifische Profil des Diakonats« getagt hat. Die teilnehmenden Experten stammten aus sieben Nationen (Schweiz, Italien, Deutschland, Österreich, Spanien, Rumänien und Brasilien) mit teils sehr unterschiedlichen Kulturen und Erfahrungen das Amt des (ständigen) Diakons betreffend. Der Austragungsort Lugano, in der italienisch sprechenden Schweiz gelegen, eignete sich aufgrund des interkulturellen Gepräges besonders gut für eine derart interdisziplinär und grenzübergreifend angelegte Tagung.

Den Auftakt des Sammelbandes bilden vier Beiträge zu den biblischen, patristischen und frühchristlichen Grundlegungen des diakonalen Amtes. Franco Manzi bietet eine biblische Perspektive, Damiano Spataru beleuchtet das Profil des Diakonats bei den kapadozischen Vätern, Winfried Haunerland untersucht die Zeugnisse der römischen, Mar-

cello Pavone jene der byzantinischen Liturgie. Überraschend übereinstimmend kommen alle vier zum Schluss, dass dem Diakon von seiner Wurzel her neben den karitativen immer auch liturgische Dienste zukamen, allerdings im Bereich der Verkündigung des Wortes, nicht jedoch als Vorsteher der Liturgie mit Konsekrationsgewalt. Das Diakonat war immer ein Weiheamt, der Diakon unterstand dem Bischof beziehungsweise den Presbytern.

Mit profunden Ausführungen zum Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf den frühchristlichen Grundlagen das – zwischenzeitlich abhanden gekommene – Amt des ständigen Diakons wieder zu etablieren, leitet Serafino Lanzetta zu den Beiträgen über die aktuellen Situationen, Probleme, Fragen, Herausforderungen und Profildiskussionen über, die der ständige Diakonat in verschiedenen katholischen Traditionen heute hervorruft.

Giuseppe Como berichtet über die aktuelle Situation in der Diözese Mailand, wo viel Wert auf eine profunde Aus- und ständige Weiterbildung der Diakone gelegt wird. Beides ist mit einem erheblichen Zeit- und Energieaufwand verbunden und nicht selten haben Diakone – so Como – das Gefühl, »mehrere Leben zu leben« (153). Die gleichzeitige Verankerung in einer Ehe und im Klerus wird oft als Spannung erlebt und in Exerzitien, geistlicher Begleitung und anderen Formen der Auseinandersetzung aufgefangen. Ist demnach in Mailand eher die Lebens- und Daseinsform des ständigen Diakons in Diskussion, so in Deutschland mehr das konkrete Amtsprofil, wie Matthias Mühl in seiner »kritischen Bilanz« (157-175) ausführt. Mühl kommt zu dem Schluss, dass eine schärfere Profilierung dieses Amtes am ehesten dann zustande kommen wird, wenn dessen Träger sich stärker an der diakonia Christi orientieren; für ihn bedeutet dies konkret, das Hauptmerkmal des diakonalen Dienstes darin zu sehen, »an den Rand und Bruchzonen [sic!] von Kirche und Gesellschaft zu gehen« (175). Damit verortet Mühl den Dienst des Diakonates in Deutschland deutlich im karitativen und viel weniger im liturgischen Bereich.

Die Dokumente des Heiligen Stuhls, denen sich Enzo Petrolino zuwendet, betonen in erster Linie den Verkündigungsdienst des Diakons, und zwar primär im missionarischen Sinn des Tragens des Evangeliums in die Welt hinaus, und nur sekundär im liturgischen Kontext; dass das kanonische Recht im Blick auf das ständige Diakonat zahlreiche Unklarheiten, Widersprüche und Lücken aufweist, konstatiert Ludger Müller als Desiderat. Das Fehlen einer schlüssigen und abgerundeten »Theologie des Diakonates« bemängelt Santiago del Cura Elena am Ende seiner profunden Studie der einschlägigen Dokumente der Internationalen Theologischen Kommission, während Helmut Hoping sich mit dem Verhältnis von Diakonat und Presbyterat und João Paulo de Mendonça Dantas mit der Frage nach dem spezifisch diakonalen »Agere in persona Christi Capitis« auseinandersetzt. Letzterer Fragestellung geht auch Manfred Hauke in seinem Beitrag nach. Eine kurze Darstellung der Geschichte der Diakonissen sowie eine umfangreiche Bibliografie zu diesem Thema ebenfalls von Manfred Hauke runden den vielseitigen und informativ-lehrreichen Sammelband ab.

Alles in allem stellt dieses Buch ein wahrliches Kompendium der Zugänge zum und Anfragen an den ständigen Diakonat dar, das als solide und wertvolle Diskussionsgrundlage für die theologische und praktische Weiterentwicklung dieses Weiheamtes dienen kann. Ein Aspekt, der sich durch sämtliche Beiträge durchzieht, ist wohl jener, dass das Diakonat ein Dienst-, aber kein Leitungsamt ist.

Andreas Vonach

ULRICH KÖPF: Die Universität Tübingen und ihre Theologen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: Mohr Siebeck 2020. X + 568 S. ISBN 978-3-16-159124-2. Geb. € 89,00.

Der Tübinger Kirchenhistoriker Ulrich Köpf versteht sich als Protestant nicht nur intensiv und tiefeschürfend wie kaum ein zweiter mit zisterziensischer Theologie zu befassen; seit langem wirkt er auch als überaus fleißiger und produktiver, ernstzunehmender Universitätshistoriker. Letzteres stellt er mit dem hier zu besprechenden Band bestens unter Beweis. Hierin sind 25 Aufsätze zur Geschichte der Universität Tübingen und ihrer Theologen – Frauen finden sich leider keine darunter – versammelt, die in 30 Jahren, zwischen 1988 und 2018, an ganz diversen Publikationsorten, davon stattliche sieben in den »Tübinger Bausteinen zur Landesgeschichte«, erschienen und hier nun endlich einmal an einem Platz versammelt worden sind. Die Mehrzahl der Beiträge ist im Übrigen jüngeren Datums, allein vier stammen aus dem Jahr 2018, sodass man sehr schön nachvollziehen kann, wie Köpfs universitätshistorische Energie und wissenschaftsgeschichtliches Wissen, seit den Anfängen seines Studiums vorhanden (VI), mit der Zeit immer stärker angewachsen sind. Einen gewissen Anstoß zur Publikation gab nach Auskunft des Vorworts freilich auch Köpfs Beobachtung, dass die Universität als solche »durch wachsende Spezialisierung bereits im Studium und durch kurzsichtigen Pragmatismus zunehmend zu einer an wirtschaftlichen Gesichtspunkten ausgerichteten bloßen Ausbildungsstätte geworden« ist (V). »Ein Symptom dieser Entwicklung ist der Verlust des historischen Bewußtseins in den juristischen, medizinischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten« – über Theologie schweigt Köpf in diesem Zusammenhang. Doch sorgt diese ahistorische Veränderung der Universität bei Köpf nun nicht für Resignation, ganz im Gegenteil: »In der Zeit solcher einschneidenden Veränderung der europäischen Universitäten scheint es mir notwendiger denn je, sich an die Geschichte dieser einzigartigen Bildungsinstitution zu erinnern« (ebd.). Auch wenn womöglich dieses löbliche Bemühen in seiner Wirkung dem viel bemühten Kampf Don Quichottes gegen die Windmühlen gleichen mag, so ist Köpf, um es vorwegzunehmen, mit seinem neuen Buch zumindest in inhaltlicher Hinsicht ein hervorragender Erinnerungsbaustein gelungen.

Der thematische Bogen der Beiträge ist, wie der zeitliche, ambitioniert weit gespannt und berührt, jeweils unstrittig kompetent behandelt, das mittelalterliche Augustinereremitenkloster und die Anfänge der Universität ebenso wie die von Karl Müller um die Wende zum 19. auf das 20. Jahrhundert vermittelte universale Kirchengeschichte. Natürlich kommen mit Philipp Melancthon und Johannes Brenz zwei Theologen der Reformationszeit zur Sprache. Gleich sieben Beiträge sind unter unterschiedlichen Vorzeichen der Epoche der frühen Neuzeit zugeordnet. Mitten hinein in den wissenschaftlichen Diskurs führen drei Beiträge zur von Köpf stark mitgesteuerten Debatte um die Tübinger Theologischen Schulen. Wie übrigens auch bei den anderen Aufsätzen – sehr schön etwa am Beispiel der lutherischen Orthodoxie oder der Anfänge der Praktischen Theologie – wird hieran deutlich, dass es an keiner Stelle nur um die Theologen in Tübingen als solche geht. Stets handelt es sich vielmehr auch um deren Verortung und um die Verankerung ihres theologischen Wirkens in ihrer Zeit, selbstredend mit einer Strahlkraft weit über Tübingen hinaus. Zwei Theologen treten bereits beim Sichten des Inhaltsverzeichnisses auf den Seiten VII/VIII durch ihr mehrfaches Auftauchen in den Aufsatztiteln besonders hervor: Ferdinand Christian Baur und David Friedrich Strauß. Ersterem fühlt sich der Verfasser in seinem konsequent historisch-kritischen Umgang mit der Kirchengeschichte in besonderer Weise verbunden und verpflichtet (VI). Letzterer übt durch seinen spannungsreichen Lebensweg und vor allem durch sein provokatives Werk »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet« nach wie vor den Reiz wissenschaftlicher Auseinandersetzung aus.

Die durchweg informativen Beiträge sind schwungvoll geschrieben und dementsprechend angenehm lesbar. Der Band selbst ist, wie bei Mohr Siebeck gewohnt, sauber redigiert und edel im Erscheinungsbild. Der hohe Preis ist dafür gerechtfertigt. Summa summarum ist Köpf hier mit seinem durch die Einzelbeiträge vermittelten biographischen Ansatz ein überzeugender Beitrag zur Geschichte der Theologie an der Universität Tübingen von ihren Anfängen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts gelungen, der als Respekt erheischende Aufarbeitung zum allmählich näher rückenden Universitätsjubiläum 2027 mehr als dienlich sein kann.

Oliver Auge

2. Quellen und Hilfsmittel

CHRISTIANE FREY, UWE HEBEKUS, DAVID MARTYN (HRSG.): Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte. Berlin: Suhrkamp/Insel TB 2020. 765 S. ISBN 978-3-518-29803-9. Kart. € 34,00.

Die Herausgeber – Literaturwissenschaftler und Übersetzer an deutschen und US-amerikanischen Universitäten – haben mit »Säkularisierung« einen umfangreichen Quellenband vorgelegt, der in den Bücherregalen all jener, die sich in Lehre, Forschung oder Erwachsenenbildung mit dem Themenkomplex befassen, seinen festen Platz finden wird.

Jede Auswahl dieser Art vollzieht ein Doppeltes: sie dokumentiert die Entwicklung einer Debatte über einen bestimmten Zeitraum hinweg und trifft gleichzeitig eine Auswahl, setzt einen Anfang und ein Ende und erzählt eine Geschichte. Um eine Anleihe bei Max Weber zu nehmen: Sie enthält sich des Werturteils, indem sie die gesammelten Textauszüge für sich sprechen lässt und nur kurz in deren Kontext einführt. Sie trifft aber in der Auswahl und in der Einschätzung dessen, wofür diese steht, doch unweigerlich auch ein Werturteil.

Der Ausgangspunkt des Bandes ist die aktuelle Kritik des Säkularisierungstheorems. Bezog diese sich noch vor wenigen Jahrzehnten auf die Kopplung von Modernisierung und Säkularisierung und deren wenig reflektierte Übertragung auf die nichtwestliche Welt, sieht sich die Theorie der Säkularisierung heute vor neue Herausforderungen gestellt: »Gerade deshalb ist eine Aufarbeitung der diskursiven Bedingungen, die zur Emergenz des Säkularen als eines gesellschaftlichen und politischen Paradigmas geführt haben, heute in besonderer Weise von Bedeutung: sowohl um die Grenzen des Säkularismus aufzuzeigen als auch, um seine Potentiale richtig einschätzen und würdigen zu können.« (13). Der vorliegende Band will dafür eine Grundlage bereitstellen.

Der Band ist in 4 Teile gegliedert: Teil I (»Weltlichkeiten«) versammelt Texte vom vierten bis ins 19. Jahrhundert, die die Bedeutungsvielfalt der Begrifflichkeiten des Säkularen und Weltlichen dokumentieren sollen. Dieser gegenüber, so die Herausgeber, stelle die binäre begriffliche Differenz religiös/säkular, wie sie vielen klassischen Säkularisierungstheorien und -programmen zugrunde liege, eine einschneidende Verengung dar (30). Diesen widmet sich dann der Teil II (»Programme«), der theoretische Texte aus dem »langen 19. Jahrhundert« enthält, in denen der Gegensatz zwischen Religiösem und Säkularem aufkommt, in dem aber auch jüdische, islamische und US-amerikanische Stimmen laut werden, für die Religion sich in der Modernisierung verwirklicht, deren Ressource darstellt oder von ihr befördert wird. Teil III (»[Kritische] Verwicklungen«) versammelt Texte aus dem 20. Jahrhundert, die sich aus unterschiedlichen Haltungen heraus von Säkularisierungsprogrammen absetzen. Teil IV (»Aktuelle Positionen«) schließlich dokumentiert Positionen, von denen einige an einem modifizierten Projekt der Säkularisierung festhalten, während an-

dere, sich als »postkolonial« verstehende Ansätze die ihm zugrundeliegenden kategorialen Unterscheidungen zurückweisen und »sowohl den Diskurs der Säkularisierung als auch den real existierenden Säkularismus einer scharfen Kritik unterziehen« (31).

Die Zusammenstellung der Texte und deren zum Teil erstmalige Übersetzung ins Deutsche (durch Uwe Hebekus) liefern eine reiche Ressource, um sich über den Stand der Säkularisierungsdiskussion und deren kontroverse Entwicklung einen Überblick zu verschaffen. Dadurch, dass die Verfasser nicht nur europäische, sondern auch US-amerikanische, nicht nur christliche, sondern auch jüdische und islamische Quellen zusammenstellen und verschiedenste – theologische, politische, philosophische, juristische, literarische, historische usw. – Perspektiven dokumentieren, gelingt es ihnen in der Tat, die Vielfalt von »Weltlichkeiten« sowie von Säkularisierungsprogrammatiken und der Kritik an ihnen zu versammeln und dadurch ein Bild von der Komplexität der Diskussionslage zu vermitteln.

Allerdings hinterlässt die Zusammenstellung im letzten Teil, die mit den postkolonialen Positionen (Asad, Mahmood, Anidjar) endet, doch einen sehr spezifischen Eindruck: »Säkularismus ist Orientalismus. Und Orientalismus ist Christentum. Ist christlicher Imperialismus.« Dies sind die letzten, aus einem Text von Gil Anidjar abgedruckten Zeilen des Bandes (758). Es entsteht so der Eindruck, als könne aus einer ›nicht-westlichen‹, den Kolonialismus kritisch reflektierenden Perspektive Säkularisierung und die säkulare Verfasstheit von Staaten und anderen Institutionen nicht anders als kritisch-ablehnend rezipiert werden. An dieser Stelle hätte man dem Band 50 weitere Seiten gewünscht, die auch den positiven Bezug etwa auf säkulare Staatlichkeit durch Autoren wie Abdulahi An-Na'im oder Aziz Al-Azmeh oder die Kritik an Edward Said's Orientalismusdiagnose durch Sadiq Jalal Al-Azm oder Aamir Muftis emphatisches Bekenntnis »Why I am not a Postsecularist« dokumentiert hätten. Das, was der Band über weite Strecken erfolgreich an Vielfalt dokumentiert, fällt am Ende zu einlinig aus. Damit kommen die drei abgedruckten Texte unweigerlich in die Rolle ›authentischer‹ Sprecherpositionen des ›Postkolonialen‹. Aber auch hier gäbe es Vielfalt zu zeigen, die deutlich macht, dass etwa säkulare Staatlichkeit und Lebensführung auch in diesem Kreis nicht nur Objekt der Kritik, sondern auch genuines Anliegen ist, für das mancherorts noch immer Menschen ins Gefängnis gehen.

Das schmälert nicht den großen Wert des vorliegenden Buches, spricht aber gleichwohl für dessen Fortschreibung.

Monika Wohlrab-Sahr

KATHARINA HEYDEN (HRSG.): Eine Religionskonferenz in Persien. De Gestis in Perside. (Fontes Christiani, Bd. 87). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2019. 260 S. ISBN 978-3-451-32904-3. Geb. € 42,00.

Katharina Heydens Buch füllt in mehrfacher Hinsicht eine Lücke in der spätantiken Literaturwissenschaft. Einerseits lenkt sie die Aufmerksamkeit auf einen faszinierenden, aber in der Forschung vernachlässigten anonymen christlichen Text, der eine Reihe von öffentlichen Debatten am Hof des fiktiven persischen Königs Arrenatos zwischen Vertretern der Hauptreligionen des Reiches schildert. Andererseits gibt sie dank ihrer reichhaltigen Einführung Forschern und einem breiten Publikum das nötige Rüstzeug für das Studium dieses Textes an die Hand. Mehr als 120 Jahre nach der Veröffentlichung der Originalausgabe ist dies die erste vollständige Übersetzung in moderner Sprache, die in einer Quellenreihe veröffentlicht wird.

Der Band ist klassisch in drei Teile gegliedert. Zunächst die Einleitung (8–125); dann der griechische Text mit der deutschen Übersetzung gegenüber (128–217); schließlich die Tabellen mit Abkürzungen, Quellen, Bibliographie und Registern (243–260).

Gehen wir kurz durch die lange Einleitung, die notwendig war, um die wichtigsten durch diesen Text aufgeworfenen Probleme und Fragen zu behandeln.

Der erste Teil betrifft den literarischen Charakter dieses Werks, das, wie die Autorin zu Recht hervorhebt, eine Fiktion ist, aber nicht völlig losgelöst von der historischen Realität der damaligen religiösen Auseinandersetzungen. Die Bezeichnung Disputationsroman (12) macht die Besonderheit dieses Werkes in der langen Liste der antiken literarischen Dialoge deutlich: ein Text, der aus fünf Dialogen besteht, die von einer Geschichte mit einer Handlung umrahmt werden. Unter den wenigen Vertretern dieser Untergattung erscheint der Dialog *Adamantius*, in dem fünf Heterodoxe vor einem heidnischen Richter besiegt werden, als Vorläufer von *De Gestis*, obwohl dieser am Ende der Debatten zum Christentum konvertiert, während der Schiedsrichter in *De Gestis Heide* bleibt.

Der zweite Teil befasst sich auf überzeugende Weise mit der Frage der Quellen. Die These von K. H. Uthemann, dass *De Gestis* die dem Anastasius zugeschriebene *Disputatio* verwendet hat, wird zu Recht abgelehnt (vgl. 58). Zusätzlich zu den von der Autorin angeführten Argumenten kann hinzugefügt werden, dass diese *Disputatio*, die zu einer dichten Gruppe von polemischen Texten gehört, die teilweise dasselbe polemische Material verwenden, in Wirklichkeit ein Patchwork aus Zitaten ist. Dazu kann sie vielleicht erst zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert datiert werden, wie von C. Schiano in einem wenig bekannten Artikel gezeigt worden ist (C. Schiano, *Dal dialogo al trattato nella polemica anti giudaica. Il Dialogo di Papisco e Filone e la Disputa contro i giudei di Anastasio abate*, *Vetera Christianorum* 41 [2004], 121–150. Zu diesem Dialog, der jetzt *Dialogica polemica anti iudaica* heißt, und zur Gruppe von Werken, zu der diese beiden Texte gehören, siehe jetzt das Dossier in C. ZUCKERMAN [Hrsg.], *Constructing the seventh century*, *Travaux et Mémoires* 17, Paris 2013). Die Hypothese der Verwendung gemeinsamer Quellen ist in der Tat bei weitem die beste.

Im dritten Teil werden die Lokalisierung in Syrien und eine sinnvolle Datierung in den Jahren nach der Schließung der Athener Akademie im Jahr 529, spätestens jedoch bei Untergang des Sassanidenreiches in 637, gerechtfertigt.

Der vierte Teil zeigt, dass die Absichten des Autors über die bloße antijudaistische Polemik, die von den Kopisten im Laufe der Zeit noch verstärkt wurde, hinausgehen. Es ist in der Tat eine intelligente Kritik an der religiösen Intoleranz, die im byzantinischen Reich herrschte, wie der atypische Aufruf des heidnischen Richters zum friedlichen Zusammenleben zwischen Gläubigen verschiedener Religionen es in der Schlussrede bezeugt. Die Handschriftenüberlieferung wird kompakt im fünften Teil vorgestellt.

Auf den ersten Blick bedauert man, dass der griechische Text im Wesentlichen dem von Bratke aus dem Jahr 1899 entspricht. Diese Wahl wird jedoch schnell verständlich, wenn man weiß, dass es 44 bekannte griechische Handschriften gibt und dass deren Kollationierung bereits von P. Bringel vorgenommen wurde. In Erwartung einer vollständigen kritischen Ausgabe geben die Fußnoten einen effizienten und unbelasteten Überblick über die wichtigsten Varianten.

Gemäß K. Heyden versucht der Autor, ein Werk zu verfassen, das sowohl inhaltlich wirksam als auch angenehm zu lesen ist. Dies ist der Autorin mit diesem Band gelungen, der ein gutes Gleichgewicht zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs über oft technische Themen und der Notwendigkeit, diese auch für ein nicht spezialisiertes Publikum interessant zu machen, schafft.

Patrick Andrist

ROLAND ZINGG (HRSG. UND ÜBERS.): Die St. Galler Annalistik. Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 264 S. ISBN 978-3-7995-1434-7. Geb. € 39,00.

Roland Zingg legt mit seinem Werk eine Neuedition der *Annales Alamannici*, der *Annales Sangallenses breves*, der *Annales Sangallenses maiores*, der *Annales Sangallenses Baluzii*, der *Annales Sangallenses brevissimi I–III* sowie der annalistischen Einträge im »*Vademecum*« von Abt Grimald vor. Es handelt sich um kleinere und größere Annalen aus dem 8. bis 11. Jahrhundert, die in Handschriften der Stiftsbibliothek und in einem Fall des Stiftsarchivs St. Gallen überliefert werden. Sie erscheinen alleine auf den Seiten nach fortlaufenden Inkarnationsjahren geordnet oder auf den Rändern von Ostertafeln.

Das nach Aufbewahrungsort definierte Quellenkorpus und die Textgrundlagen stimmen weitgehend mit den älteren Editionen in den *Monumenta Germaniae Historica* (1826, 1881) und vor allem mit derjenigen von Carl Henking (1884) überein. Ausnahmen sind die *Annales Alamannici*, wo die Lesarten der weniger wichtigen Handschrift in Monza nun (direkt) im textkritischen Apparat vermerkt werden, sowie die *Annales Sangallenses breves*, die einem besseren Stuttgarter statt St. Galler Codex als Leithandschrift folgen und nach dessen Provenienz *Annales Weingartenses* benannt werden.

Diejenigen Passagen, die eindeutig aus anderen annalistischen Werken stammen, erscheinen im Petitdruck. Die lateinischen Quellentexte werden neben dem textkritischen Apparat von einem ausgewogenen historischen Kommentar, der den aktuellen Forschungsstand widerspiegelt, sowie von einer parallelen deutschen Übersetzung begleitet. Es ist wohl der mitintendierten »Nachbildung der stilistisch-sprachlichen Eigenheiten der jeweiligen Quelle« (21) geschuldet, dass Zingg *Participia coniuncta* häufig wörtlich übersetzt, die lateinischen *Tempora* (Perfekt, Imperfekt) im Deutschen fast immer beibehalten und die lateinische Wortstellung gelegentlich zu starr ins Deutsche übernommen hat (z. B. 127: »Des erlauchten Königs Karl Schwester Irmengard ist verstorben«). Einzelne Ungenauigkeiten haben sich in die Übersetzung eingeschlichen (z. B. 174/175 »eidem cenobio orto deliciarum prelatu« als »jenem Ort der Ergötzlichkeiten vorangestellt« statt »jenem Kloster, Garten der Wonnen, vorangestellt«), ebenso in die Zählung der Anmerkungen (89–93). Den unvollständig edierten Eintrag (es fehlt wie bei Henking das letzte Wort, möglicherweise »Nota«) über Irmengard (19) in Cod. Sang. 397 »von anderer, viel späterer Hand« (248) hätte man – wie dies korrekt bei einem anderen späten Eintrag (wohl von Melchior Goldast, †1635) geschehen ist (250, Anm. a) – aus dem Text weglassen und in einer Fußnote vermerken sollen, weil jener erst im 16. Jahrhundert, meiner Meinung nach von Joachim von Watt (†1551), angebracht wurde.

Die Gesamteinleitung und die Einleitungen zu den verschiedenen Annalen sind für die Forschung von besonderem Interesse. Der Editor rekonstruiert aufwendig und kenntnisreich die Entstehung der einzelnen Annalen und ihre Filiationsverhältnisse, unterscheidet die Hände und ihre blockartig oder fortlaufend als einzelne Eintragungen geschriebenen Textanteile und bemüht sich, diese zu lokalisieren. Dazu dienen inhaltliche Kriterien wie das Vorhandensein oder Fehlen orts- und personenspezifischer Informationen, der Überlieferungskontext sowie die (ohne explizite Beweisführung vorgebrachten) paläographischen Einschätzungen Bernhard Bischoffs und Hartmut Hoffmanns. Man vermisst in der Gesamteinleitung jedoch eine Definition, quellenkundliche Einordnung und sprachliche Charakterisierung (anstelle der häufig wörtlichen Übersetzung) der Annalen sowie die entsprechende Literatur.

Zingg präsentiert einige wichtige neue, zum Teil vorveröffentlichte Erkenntnisse. So sei die Fortsetzung der *Annales Alamannici* in der Handschrift in Monza (882–912) um 912 wohl im Kloster Rheinau geschrieben worden. Zudem verortet er die Fortführung der

Annales Weingartenses der Stuttgarter Handschrift im Umfeld des St. Galler Abtes und Konstanzer Bischofs Salomo III. Hervorzuheben ist schließlich Zinggs Gesamtbefund: Obschon neun Handschriften der Stiftsbibliothek und des Stiftsarchivs acht annalistische Werke bzw. Sammlungen überliefern, beschränkte sich die eigenständige Aufzeichnung von Annalen im Kloster St. Gallen, mit Unterbrechungen, auf die Jahre 878–1024. Sie offenbart sich direkt nur in der Fortführung der Annales Alamannici (für 878–926), wohl auch der Annales Weingartenses (für 879–922) der Stuttgarter Handschrift und dann in der Anlage und Ergänzung der als offiziöse Klostergeschichtsschreibung konzipierten Annales Sangallenses maiores (für 955–1024).

Die Neuedition, Kommentierung und Übersetzung der St. Galler Annalen liefert nicht nur neue Forschungsimpulse, sondern schärft auch das Bewusstsein für diese Gattung der Geschichtsschreibung, die in der Forschung zum Kloster St. Gallen häufig im Schatten der Casus sancti Galli von Ratpert und Ekkehart IV. steht.

Philipp Lenz

JÖRG SONNTAG (HRSG.): Die Statuten der Wilhelmiten (1251–1348). Zeugnisse der Verfassung eines europäischen Ordens. Edition und Übersetzung (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte, Bd. 5). Regensburg: Schnell & Steiner 2019. 416 S. ISBN 978-3-7954-3421-2. Geb. € 39,95.

Der Orden der Wilhelmiten zählt zu den weniger bekannten religiösen Orden des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die Einleitung als erster Teil der Edition führt in die Ordensgeschichte und die Edition mit ihren Handschriften ein. Der extreme Askese praktizierende Eremit Wilhelm war 1157 in Malavalle im Bistum Grosseto in der Toskana gestorben. Papst Alexander III. erlaubte zwischen 1174 und 1181 den Kult des Eremiten in der Diözese Grosseto. Papst Innozenz III. hat ihn 1202 als Heiligen anerkannt. Um seine ehemalige Klausur ließen sich Eremitengruppen nieder, die ein ähnliches Leben wie die frühen Kartäuser führten. Sie haben dabei die Wilhelmsregel befolgt, die als *ordo* und *regula S. Guilelmi* bis um 1250 in Papstbriefen erwähnt wurde, aber in ihrem Inhalt bereits im späten Mittelalter nicht mehr bekannt war. Papst Honorius III. hat die *regula* 1224 bestätigt; Papst Gregor IX. stellte sie 1232 der Augustinusregel gleich, verpflichtete aber bereits 1237/1238 die Eremiten zur Übernahme der *regula St. Benedicti*. Im *Liber Ordinarius* machten die Wilhelmiten deutlich, dass sie nicht buchstäblich nach der *regula St. Benedicti* leben würden. Ursache für die päpstlichen Maßnahmen dürfte der Beschluss des Vierten Laterankonzils von 1215 gewesen sein, neue Ordensregeln zu untersagen. Dies führte dazu, dass viele Ordensregeln auf die Augustinus- oder Benediktusregel zurückgeführt wurden. Papst Gregor IX. hatte die Wilhelmiten auch angewiesen, die Verfassung der Zisterzienser anzunehmen, was diese auch getan haben.

Bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts griff der Wilhelmitenorden in die Gebiete nördlich der Alpen aus. In dieser frühen Phase entstanden Niederlassungen des Ordens in den Küstengebieten Flanderns, in den Ardennen, den Heidetälern Westfalens, im Schwarzwald und im Thüringer sowie im Bayerischen Wald. Es folgten weitere Niederlassungen des Ordens in Nordfrankreich, dem heutigen Belgien und Holland, in der Schweiz, im Elsass, in Böhmen, Ungarn und sogar im Heiligen Land. Das Wachstum des Ordens machte es notwendig, den Orden in Provinzen einzuteilen, an dessen Spitze der auf Lebenszeit gewählte Prior in Malavalle stand. Neben der toskanischen Provinz hatte sich eine französische und deutsche Provinz herausgebildet. Die meist auf Grenzwertböden errichteten Häuser konnten in der Regel nur etwa fünf bis zehn Brüder ernähren. In

dieser Phase der Ordensgeschichte vereinigte Papst Alexander IV. die Wilhelmiten und andere Eremitengemeinschaften in der Toskana zum Orden der Augustiner-Eremiten. Die Wilhelmiten waren diesem 1256 beigetreten, zogen sich aber noch im gleichen Jahr wieder von ihm zurück, was in Zukunft zu dauernden Animositäten zwischen den beiden Orden führen sollte. Der Orden verbreitete sich verstärkt in den Städten. Die Wilhelmiten haben auch bald Frauengemeinschaften betreut, doch ist aus diesen nie ein weiblicher Ordenszweig entstanden.

Die Lebensweise des Ordens hat sich in ihrer Spiritualität und im Lebensumfeld nördlich der Alpen von den Konventen in Italien erheblich unterschieden, was dem Orden und seinen Mitgliedern eine ständige Kreativität abforderte. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts begann ein langsamer Verfall des Ordens, dem im 15. Jahrhundert schrittweise die deutschen Konvente folgten. Da die italienischen Konvente zu den Benediktinern übertraten und die wenigen insbesondere in Südwestdeutschland verbliebenen Eremitorien in der Reformationszeit aufgelöst wurden, wurde die französische Provinz zur einzigen Ordensprovinz. Das letzte Kloster dieser Ordensprovinz wurde 1847 in Huybergen im nördlichen Brabant aufgelöst.

Die vorliegende Edition führt alle auffindbaren Beschlüsse der wilhemitischen Generalkapitel zwischen 1251 und 1348 zusammen. Es handelte sich dabei vor allem um Beschlüsse aus den Jahren 1251, 1271, 1290, 1304, 1324, 1340 und 1348. Weitere Generalkapitel sind anzunehmen, doch sind erhebliche Teile der Quellen heute verloren. Die Ursache dafür wird der Entwicklung des Ordens zugeschrieben. Intensive Archivforschungen in Italien und Deutschland haben keine weiteren Statutenwerke auffinden können. Die Generalstatuten von 1251 sind mit 87 Kapiteln das umfangreichste Statutencorpus, das sich erhalten hat. Es folgen die Beschlüsse von 1271 mit 38 Kapiteln, von 1290 mit zwei Kapiteln, 1304 und 1324 mit je fünf Kapiteln, 1340 mit dreizehn Kapiteln und 1348 mit 31 Kapiteln. Dazu kommen weitere Statuten, deren Zuordnung nicht eindeutig geklärt werden kann. Die bisher unveröffentlichten Statuten zeigen Einblicke in die Lebensweise der Wilhelmiten und deren Ordensrecht. Dabei wird der Ordensaufbau, die Wahl und Absetzung des Generalpriors, die Aufnahme von neuen Brüdern, der Umgang mit Kleidung, Speisen, Büchern und Geld deutlich gemacht und zuletzt das Fehlverhalten der Brüder mit den entsprechenden Strafen genannt. Die Statuten haben viele Einzelheiten aus dem Ordensrecht der Zisterzienser übernommen. Eine Zusammenschau stellt die Verfassung der Wilhelmiten vor und erläutert diese in ihren Einzelheiten. Im Anschluss werden zu der Edition die Handschriften und Siglen in einem Überblick zusammengestellt und die acht Handschriften der Überlieferung beschrieben. Die Erstellung eines Stemmas für die zur Edition herangezogenen Handschriften ist nicht möglich. Fast alle Handschriften gehen auf zeitlich divergente Sammlungen zurück, die sich mitunter aus verschiedenen Quellen gespeist haben.

Der Herausgeber hat die Zählung der Statuten in der Edition zur Orientierung des Lesers zusammengestellt (71), weil sie in allen Handschriften meist weder Titel noch Zählung aufweisen. Die Edition druckt Statuten ohne Titel im lateinischen Text mit der Überschrift »sine Titulo«, in der Übersetzung aber mit inhaltserschließenden deutschen Titeln. Übernahmen aus den Gesetzeswerken der Zisterzienser oder Dominikaner sind in Kursivschrift gedruckt. Auf der linken Seite wird jeweils der lateinische Text gedruckt, auf der rechten der deutsche. Der kritische Apparat befindet sich unter dem lateinischen Text, unter der deutschen Übersetzung steht der Zitations- und Erklärungsapparat. Die Interpunktion erfolgt in der Regel nach den Vorgaben der Leithandschriften, die Kommata sehr spärlich verwandt haben. Normalisierungen erfolgten in wenigen Fällen nach dem Wörterbuch von Karl Ernst Georges. Die Edition der 230 Statuten wird durch Register

von Sachen, Quellen und Namen von Personen und Orten erschlossen. Der zweite Teil der Edition ergänzt diese durch Abbildungen aus den Handschriften (77–91), während im dritten Teil die Edition folgt, die nach den Generalkapiteln chronologisch geordnet ist. An sie schließen Generalstatuten, General- oder Provinzialstatuten von vor 1305, von 1305 und ohne Datierung an. Zuletzt wird im Appendix der Prolog des wilhemitischen Liber Ordinarius abgedruckt und der Abgleich desselben mit den zisterziensischen Ecclesiastica Officia. Mit der Konkordanz der Statuten in den Handschriften, dem Quellen- und Literaturverzeichnis sowie den Registern schließt der Band.

Die Edition zeigt einen mittelalterlichen Orden von nachgeordneter Bedeutung, der auf dem Weg seiner Entwicklung in die Neuzeit mit dem Verlust der Kenntnis seiner ursprünglichen Regel auch einen guten Teil seiner ursprünglichen Substanz verloren hat. Dennoch ist es wichtig, dass die Bruchstücke der Überlieferung durch die vorliegende Edition nicht nur zusammengeführt, sondern auch für die Zukunft bewahrt werden. Der Herausgeber hat damit einen gewichtigen Beitrag zur mittelalterlichen Ordensgeschichte geschaffen.

Immo Eberl

CATALOGUS CODICUM MANU SCRIPTORUM BIBLIOTHECAE MONACENSIS. Tomus IV, Series Nova Pars 2, 5. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg Band 5, Clm 14541–14690. Neu beschrieben von Friedrich Helmer, Julia Knödler, unter Mitarbeit von Hardo Hilg und Elisabeth Wunderle. Wiesbaden: Harrassowitz 2019. XXVI, 854 Seiten. ISBN 978-3-447-11120-1. Geb. € 198,00.

Der hier zu besprechende Band, Ergebnis eines 2012 bis 2016 an der Bayerischen Staatsbibliothek in München durchgeführten und von der DFG und BSB finanzierten Projekts, setzt die 1988 begonnene Neukatalogisierung der St. Emmeramer Handschriften fort, die seit dem Erscheinen des ersten, von Elisabeth Wunderle verantworteten Bandes (1995) an der BSB stetig vorangetrieben wird. Im nun vorliegenden fünften Band werden die Handschriften nach den üblichen Regeln der DFG beschrieben, allerdings wird, wie schon im Vorgängerband, für die Handschriften in gotischer Schrift eine zweigleisige Strategie verfolgt, was die Schrifterminologie betrifft, indem sowohl die von Lieftinck/Gumbert/Derolez praktizierte als auch die »traditionelle« Terminologie der deutschen Handschriftenkatalogisierung (Karin Schneider etc.) parallel zur Charakterisierung der einschlägigen Schriften angeboten wird. Drei der insgesamt 142 katalogisierten Codices (acht Nummern sind unbesetzt) stammen aus dem späten achten Jahrhundert und sind die ältesten des hier erfassten Teilbestandes, die jüngsten (15) datieren aus dem 16. Jahrhundert, mehr als ein Viertel derselben wurden von dem humanistisch interessierten St. Emmeramer Mönch Christophorus Hoffmann kopiert und stellen somit ein interessantes Zeugnis für den Humanismus in St. Emmeram dar. Der Löwenanteil, nämlich etwa die Hälfte der katalogisierten Codices, stammt aber wie zu erwarten aus dem 15. Jahrhundert und umfasst zum überwiegenden Teil theologische Texte. Eine ebenfalls umfangreiche Gruppe, die etwa ein Fünftel der Bände aus dem 15. Jahrhundert ausmacht, bietet höchst interessante Texte, die dem Schul- und Universitätsbetrieb der betreffenden Zeit zuzuordnen sind. Sie geben wichtige Einblicke einerseits in den Schulunterricht in St. Emmeram selbst, andererseits in den Studienbetrieb an den für St. Emmeram besonders relevanten Universitäten Leipzig, Ingolstadt und Wien. Erfreulich an dem Gesamtprojekt ist insbesondere die Tatsache, dass trotz der hohen Anzahl der (mehr als 900) Handschriften, die 1811 aus St. Emmeram in die heutige BSB gelangt sind, konsequent Tiefenerschließung betrieben wird, was zwar

zu entsprechend langen Bearbeitungszeiten und Intervallen zwischen dem Erscheinen der einzelnen Katalogbände führt, aber auch einen ungleich größeren wissenschaftlichen Gewinn erzielt als die gezwungenermaßen nur sehr an der Oberfläche bleibenden Kurzkatalogisierungsprojekte, die meist wenig mehr bieten als die schon vorhandenen älteren Kataloge. Insofern ist zu hoffen, dass die noch abzuarbeitenden Handschriften ebenso kundige und kompetente Beschreiberinnen und Beschreiber finden, wie das im fünften Band der Fall ist, und das Unternehmen in absehbarer Zeit zu einem Abschluss gebracht wird. Die nunmehr vorliegenden Beschreibungen, die bereits einen großen Teil des Gesamtunternehmens ausmachen, und insbesondere der hier besprochene fünfte Band zeigen in eindrucksvoller Weise den Wert des Unternehmens nicht nur für die Bibliotheksgeschichte und Handschriftenforschung, sondern für eine Vielzahl von Disziplinen, für die hier in mustergültiger Art und Weise neue Quellen erschlossen werden.

Martin Wagendorfer

VOLKER LEPPIN (HRSG.): Meister Eckhart. Reden der Unterweisung. Herausgegeben, neu übersetzt und kommentiert (Große Texte der Christenheit [GTCH], Bd. 8). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019. 176 S. ISBN 978-3-374-06127-3. Kart. € 15,00.

Dieses Buch wird sicher manche Nachfragen befriedigen. Schon länger wurde eine »moderne« Übersetzung dieser bekanntesten Schrift Meister Eckharts (ca. 1260–1328) erwartet. Hier liegt sie nun vor, und die Übersetzung ist durch einen ausführlichen Textkommentar ergänzt. »Modern« bedeutet hier, wie der Autor sagt: »für unsere Gegenwart verstehbar«. Volker Leppin macht freilich den Vorbehalt, dass die Originalsprache in sich selbst oft »deutlicher«, d. h. in ihrer Zeit pointierter ist. Die Kommentare des evangelischen Theologen und Historikers sichern einerseits die »geistlichen Grundlagen«, andererseits versuchen sie, »Unmittelbarkeit (zu) gewinnen«. Leppin sagt auch deutlich, dass dies eine Arbeit ist, in der er mit vielen Unterstützern und Beratern zusammengearbeitet hat.

Der übersetzte Text hat 60 Seiten, die Erläuterungen mit Anhang etwa 100. Was die Übersetzung betrifft, so erfüllt sie meines Erachtens ausgezeichnet die Intention, sprachlich in der Wiedergabe möglichst nahe am gemeinten Sinn und für heute verständlich zu sein. Das ist eine große fachliche und sprachliche Leistung. Gewiss kann man als Eckhart-Übersetzer hier auch an manchen Stellen in einen Dialog eintreten, aber es gibt immer gute Gründe für die Wahl der Formulierung.

Deshalb gehe ich hier mehr auf den theologischen Kommentar ein. Er ist sehr informativ und kenntnisreich, sicher für die anvisierten Leser auch sehr hilfreich, aber es gibt auch Punkte, die man diskutieren kann. Zwei Elemente in der Darstellung von Meister Eckharts Lebensweg sind nicht so eindeutig. Der Herausgeber der Lateinischen Werke Eckharts, Loris Sturlese, und die Eckhart-Forscherin Alessandra Beccarisi, deren Buch über Eckhart ein vorzügliches Kompendium (in Italienisch) darstellt, gehen davon aus, dass das »Opus tripartitum« nicht in eine späte Phase (vgl. 77), sondern gleichsam als Ankündigung in das frühe Pariser Magisterium Eckharts (1302/03) gehört. Auch die Hypothese – denn es gibt keinen schriftlichen Beleg dafür –, dass Meister Eckhart um Straßburg die »cura monalium« übernommen habe, wird von Sturlese in Frage gestellt. Mir scheint es durchaus möglich, dass der Meister aufgrund seiner herausragenden volkssprachlichen Predigt-Diktion als Vikar des Ordensgenerals damit beauftragt wurde, volkssprachliche Übersetzungen theologisch zu kontrollieren. Das ist freilich eine noch schwieriger zu belegende Behauptung, die nur eckhartnahe volkssprachliche Thomas-Übersetzungen in der Wartburg-Handschrift für sich anführen kann (ein Erfurter Forschungsprojekt um

Markus Vinzent). Das Vertrauen des Ordens dauerte in dieser Hinsicht bis in den Kölner Prozess hinein, während wir andererseits, was Leppin auch markiert, bereits mit der Polemik gegen den Meister rechnen müssen, gerade er nehme nicht genug wahr, dass man dem einfachen Volk nicht alle schwierigen theologischen und philosophischen Gedanken unterbreiten dürfe, weil dies zu Missverständnissen führe. Eckharts »sokratische« Vorbehaftlosigkeit in dieser Hinsicht zitiert Leppin auch.

Damit komme ich zu den »Reden« selbst und ihrer Charakterisierung. Ich schließe mich der durch die handschriftliche Zuweisung veranlassten Einschätzung nicht an, diese Reden seien für junge Dominikanerbrüder gehalten worden. (85f.). Ich kann mir freilich vorstellen, dass diese Zuweisung auf eine spätere Verwendung verweist und nicht auf die aktuelle Entstehung dieser »Reden«. Ich kann mir nicht vorstellen, dass Eckhart seinen Mitbrüdern einen Rat in der Kleiderordnung in der Stadt gegeben hat. Auch die Frage des Ortes geistlicher Begegnung – Straße oder Kirche – gehört nicht in Ordensinterna. Falls Eckhart, wie Leppin betont, die »Reden« auch später noch durchgesehen und ergänzt hat, ist vielleicht auch der erste Anlass, der von der Zuweisung in der Handschrift festgehalten wird, später überschritten worden. Wir wissen dies nicht genau, aber seit etwa 1250 war das Beginenhaus in der Nonnengasse in Erfurt nicht weit vom Kloster entfernt. Auch ein breiteres frommes Erfurter Publikum scheint mir möglich.

Leppins Kommentar zum Gehorsam, zum Gebet und zur Gelassenheit bietet in meinen Augen vorzügliche Einführungen. Dennoch sehe ich bei Eckhart (vgl. 101f.) keine »Paradoxien« (vgl. auch 158), d.h. Widersprüche in Hinsicht auf das Gleiche. Gerade nicht im Hinblick auf den Abgleich von Selbstwahrnehmung und »von sich ablassen« – einer vielzitierten, zentralen Formulierung Meister Eckharts. Das ist in der Mönchstradition nichts Widersprüchliches. Ebenso gibt es Stellen, wo Eckhart das Personhafte nicht (vgl. 103, auch 158) aufgibt (vgl. Pr. 67). Hier bin ich eher auf der Seite des Kommentars, dass das »Gegenüber« von Gott und Mensch »erhalten bleibt« (126). Die »Relativierung der Buße« zugunsten der Umkehr in der Reue möchte ich ebenfalls gern als eine klare Pointe unterstreichen (128f.).

Was Eckharts Erlösungslehre betrifft (vgl. 119ff.), mache ich auf die Untersuchungen des Philosophen John Connolly aufmerksam (vgl. Theologische Quartalschrift 2017, Heft 1, zur Erbsünde), die deutlich zeigen, wie sehr Eckhart von der »klassischen Satisfaktionslehre«, die Leppin hier heranzieht (122), abweicht. (Der neue Beitrag dazu erscheint im Meister Eckhart Jahrbuch 2020).

Das sind aber nur Randbemerkungen zu diesem lesenswerten Kommentar, vor allem auch zu seiner vorzüglichen Einordnung in die Frömmigkeitsgeschichte. Hier sehe ich freilich, dass Eckharts Inkarnationstheologie (vgl. dazu 120!) durch eine Verstärkung der Nachfolge der Jesusgeschichte und insbesondere der Teilnahme am Kreuzesleiden, z. B. in der *Imitatio Christi* verabschiedet worden ist. Ich bin überzeugt: Das Buch wird Leser und Leserinnen finden, die davon in vielerlei Hinsicht, vor allem aber in der Vergewärtigung von Eckharts Spiritualität, profitieren können.

Dietmar Mieth

THOMAS MARTIN BUCK (HRSG.): Chronik des Konstanzer Konzils 1414–1418 von Ulrich Richental. Bd. 1–3 (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. 49, 1–3). Ostfildern: Jan Thorbecke 2020. 461/ 415/ 433 S. ISBN 978-3-7995-6849-4. Geb. € 145,00.

Zu den bleibenden Ergebnissen des ausgiebig begangenen 600-Jahr-Jubiläums des Konstanzer Konzils gehört die von Thomas Martin Buck besorgte Neuedition der berühm-

ten Konzilschronik des Ulrich Richental – oder genauer: der Leithandschriften ihrer drei Versionen (A, K und G) in jeweils einem Band. Der Druckausgabe ging im Jahr 2019 eine digitale Fassung auf der Homepage der MGH voran (URL: <https://edition.mgh.de/001/html>).

Dass der um 1420 verfasste, aber erst seit etwa 1460/70 handschriftlich tradierte Text »sich schon relativ früh vom Autor emanzipiert« habe, man somit einen »signifikanten ›Autorverlust‹« (18, 22) konstatieren müsse, mag den Verzicht des Editors auf biographische Hinweise zum Chronisten, dem Konstanzer Bürger Ulrich Richental (ca. 1360/65–1437), begründen. »Wir haben es mit einer nachweislich fluktuierenden Text- und Wirkungsgeschichte zu tun, die im Verlauf der Zeit zu verschiedenen geschichtlichen Ausformungen bzw. Fassungen ein- und desselben Textes geführt hat. Die verschiedenen Fassungen nach Möglichkeit abzubilden und damit die Textgeschichte für die moderne Benutzerin und den modernen Benutzer transparenter, nachvollziehbarer und vor allem nachprüfbarer zu machen, ist Aufgabe der vorliegenden Textausgabe« (23).

Version A (Band 1) ist die sogenannte »Aulendorfer Handschrift«, die sich heute in der New York Public Library befindet. Um 1460 mit zahlreichen Abbildungen im Bodenseegebiet entstanden, dürfte sie die älteste des gesamten Überlieferungskomplexes sein und, überwiegend subjektiv abgefasst, dem explizit genannten Chronisten am nächsten stehen. Auf sie stützte sich bereits die 1882 erschienene, mehrfach nachgedruckte Edition des Namensvetters Michael Richard Buck.

Als »K-Version« (Band 2) wird der um 1465 wahrscheinlich im Auftrag der Stadt fast durchwegs in objektiver Form verfasste und gleichfalls reich illustrierte »Konstanzer Codex« (heute im dortigen Rosgartenmuseum) bezeichnet. Diese Fassung entsprach offensichtlich dem historiographischen Interesse des »offiziellen« Konstanz. Die Handschrift ist seit 1964 als aufwändige Faksimile-Edition samt Text und Kommentar von Otto Feger zugänglich.

»G-Version« (Band 3) nennt Buck die »St. Georgener Handschrift«, die aus dem Besitz des Benediktinerkloster St. Georgen bei Villingen stammt und heute in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe verwahrt wird. Sie entstand in der »Schreibstube« des Konstanzer Chronisten Gebhard Dacher (ca. 1425–1471), ist aber nur fragmentarisch erhalten. Weil der Erstdruck von 1483 ihr inhaltlich folgt, konnten die Fehlstellen ergänzt werden. Ihr Text liegt hier erstmals in einer modernen Edition vor.

Alle drei Bände sind nach demselben Schema gegliedert. Auf eine knapp gefasste allgemeine Einleitung, in der mehrfach – so etwa auch hinsichtlich der Regeln für die Textwiedergabe – auf die zuvor vom Herausgeber veröffentlichte »Leseausgabe« der Chronik (Thomas Martin Buck [Hrsg.]: *Chronik des Konstanzer Konzils 1414–1418 von Ulrich Richental* [Konstanzer Rechts- und Geschichtsquellen, Bd. 41], 4. Aufl. Ostfildern: Jan Thorbecke 2014; nach Version A) verwiesen wird, folgen eine Beschreibung der jeweiligen Fassung, Verzeichnisse der Handschriften und Drucke, der Abkürzungen sowie der Literatur, Kapitelkonkordanz und -sukzession, der eigentliche, mit großer Sorgfalt erstellte Editionsteil, ein Glossar sowie die Namenregister zum historisch-chronologischen Chronikteil (leider ohne die Namenverzeichnisse der Chronik). Richentals Text wird auf der Grundlage auch neuester Erkenntnisse ausführlich kommentiert, die Angabe von Textvarianten beschränkt sich dem Konzept gemäß auf die Deszendenten der jeweiligen Version.

Mit Thomas Martin Bucks Edition haben die Konstanzer Jubiläumsaktivitäten einen würdigen, der Forschung ohne Zweifel auf sehr lange Sicht dienlichen Abschluss gefunden.

Alois Niederstätter

KATHARINA BEIERGRÖSSLEIN, JÜRGEN LOTTERER (HRSG.): Die Reise der Frau Lotter aus Herrenberg nach America in den Jahren 1786 bis 1787 (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Bd. 112). Stuttgart: Verlag Regionalkultur 2019. 272 S. 24 Abb. ISBN 978-3-95505-132-7. Geb. € 22,00.

Am 15. Juni 1786 brach die damals 39-jährige Herrenberger Kaufmannsgattin Eberhardine Christiane Lotter zu einer Reise nach Charleston/South Carolina auf, wo sich bereits ihr Ehemann Tobias Gottlieb Lotter und ihr Schwager Christoph Friedrich Schmid aufhielten; ihre drei Kinder ließ sie in Württemberg zurück. Ein im Stuttgarter Stadtarchiv aufbewahrter und hier erstmals quellenkritisch edierter Reisebericht schildert die Reise dieser Frau über Stuttgart, Frankfurt, Köln, Rotterdam und Philadelphia nach Charleston, ihren dreimonatigen Aufenthalt in der damals wichtigsten Hafenstadt im Süden der kurz zuvor unabhängig gewordenen USA sowie ihre Rückreise über Altona, Hamburg, Hannover und Kassel. Am 14. Mai 1787 traf Frau Lotter wieder in Herrenberg ein.

Der Bericht über diese Reise war der Forschung zwar nicht unbekannt; da er lediglich in einer Abschrift aus dem späten 19. Jahrhundert überliefert ist und einige Episoden – etwa Begegnungen mit einem vermeintlichen Piratenschiff und einem als »Mohrenkönig« titulierten indianischen Häuptling – recht abenteuerlich wirken, erschien die Authentizität des Textes aber zweifelhaft. Vor diesem Hintergrund bestand eine zentrale Aufgabe der Herausgeberin Katharina Beiergrösslein und des Herausgebers Jürgen Lotterer darin, die Überlieferungsgeschichte des Berichts zu klären und seinen Inhalt zu verifizieren. Wie akribisch sie sich dieser Herausforderung gestellt haben, zeigt bereits der Umstand, dass das »Nachwort« (95–228) mit 134 Seiten deutlich umfangreicher ausfällt als der eigentliche Editionstext (9–94). In die Editions- und Kommentierungsarbeit sind Recherchen in 19 deutschen, niederländischen und US-amerikanischen Archiven und Bibliotheken eingeflossen; 685 Fußnoten sowie ein 30-seitiges Quellen- und Literaturverzeichnis zeugen von einer beeindruckenden Forschungsleistung. Nur ganz vereinzelt sind Beiergrösslein und Lotterer dabei Fehler unterlaufen, etwa wo es im Editionstext heißt, »daß selten ein Passagier ohne s. v. Läuse aus dem Schiff trete« (51). Das »s. v.« steht hier natürlich nicht für »so viele«, wie in der zugehörigen Anmerkung gemutmaßt wird, sondern für »salva venia« – eine gängige Form der Markierung von Schimpfwörtern sowie anderen »schmutzigen« Begriffen in Texten der Zeit (vgl. David Warren Sabeau, Soziale Distanzierungen. Ritualisierte Gestik in deutscher bürokratischer Prosa der Frühen Neuzeit, in: *Historische Anthropologie* 4 [1996], 216–233).

Wie Beiergrösslein und Lotterer zeigen, wurde der Bericht ungefähr 20 Jahre nach den Ereignissen von dem Vikar und späteren Garnisonsprediger Georg Christian (von) Seubert nach der Erzählung Eberhardine Christiane Lotters niedergeschrieben und 1878/79 von dem familiengeschichtlich interessierten Stuttgarter Bankier Carl Friedrich Tobias Lotter abgeschrieben. Beide haben den Bericht mit eigenen Kommentaren versehen, wobei sich Seubert an einigen Stellen von der Darstellung und der Ausdrucksweise der Reisenden distanziert (100–102). Den in der Quelle recht allgemein formulierten Reiseanlass – sie habe Mann und Schwager »an ihre Gattinnen und Kinder und die Pflichten gegen sie zu mahnen, Unterstützung zu erhalten und für die folgende Zeit zu sichern« versucht (13) – können Beiergrösslein und Lotterer konkretisieren: Tobias Gottlieb Lotter war zum Zeitpunkt seiner Auswanderung in ein Konkursverfahren verstrickt, und Christoph Friedrich Schmid steckte ebenfalls in finanziellen Schwierigkeiten. Beiden Männern erschien die Auswanderung nach South Carolina, wo sich ein jüngerer Bruder Schmidts bereits erfolgreich etabliert hatte, vor diesem Hintergrund als Ausweg aus einer problematischen Lebenssituation.

Eingehend rekonstruieren Beiergrößlein und Lotterer die Reisewege und -zeiten, stellen die von der Herrenbergerin benutzten Verkehrsmittel vor und überprüfen die Identität der in der Quelle genannten Personen. Demnach steht eindeutig fest, dass die Reise tatsächlich stattgefunden hat: Eberhardine Christiane Lotters Name erscheint auf einer Passagierliste in Philadelphia, und die Reisedaten der Schiffe, auf denen sie den Atlantik überquerte, sind in Zeitungsmeldungen belegt. Auch die meisten in Charleston und Umgebung erwähnten deutschen Auswanderer lassen sich verifizieren. »Seltsame Begegnungen«, von denen Frau Lotter berichtet – etwa ihre Erfahrungen mit der schwarzen Bediensteten (Sklavin? Geliebten?) des Kapitäns auf der Seereise von Rotterdam nach Philadelphia (33, 35, 44), werden umsichtig in den Kontext frühneuzeitlicher Alteritätserfahrungen eingeordnet (213–217).

An manchen Stellen lädt der Reisebericht zu weiterführenden Fragen und Deutungen ein. Wenn sich Frau Lotter auffällig um die Bewahrung ihrer Tugend besorgt zeigt oder wenn sie äußert, dass sie das Schiff nach Amerika »[m]it bebendem Fuß und unbeschreiblichen Empfindungen« (30) betreten habe, scheint der Einfluss eines mit der Literatur der Empfindsamkeit vertrauten Schreibers durchzuscheinen. Auch das auffällig positive Bild der Neuen Welt, in der »man [...] sich in die goldenen Zeiten versetzt« sehe (62), könnte neben eigenen Erfahrungen auch Amerika-Bilder der zeitgenössischen Literatur widerspiegeln. Wie Beiergrößlein und Lotterer betonen, stellt sich zudem das Verhältnis zwischen den Eheleuten Lotter ambivalent und letztlich rätselhaft dar. Es ist jedenfalls das große Verdienst dieser mustergültigen Edition, die Textgrundlage für eine eingehende Beschäftigung mit derartigen Fragen geschaffen und eine der seltenen autobiographischen Quellen für Amerikareisen deutscher Frauen vor 1800 zugänglich gemacht zu haben.

Mark Häberlein

DANIEL FÜHRER: Alltagssorgen und Gemeinschaftssehnsüchte. Tagebücher der Weimarer Republik (1913–1934) (Weimarer Schriften zur Republik, Bd. 12). Stuttgart: Franz Steiner 2020. 378 S. ISBN 378-3-515-12583-3. Kart. € 54,00.

Tagebücher sind sehr persönliche Zeugnisse. Geschrieben werden sie in den verschiedenen Phasen des Lebens, sei es regelmäßig, sei es sporadisch, bisweilen angestoßen durch Brüche in der Biographie oder durch Erschütterungen der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aus ihnen spricht das Bedürfnis, Rechenschaft abzulegen, über die eigene Lage nachzudenken, Probleme zu durchdringen, in der Selbstreflexion Trost und Halt zu suchen. Sie bieten Gelegenheit, sich Klarheit zu verschaffen über Begegnungen, Ereignisse und Empfindungen, über Erfahrungen, Beziehungen und beruflichen Alltag, gewähren Einblicke in soziale und kulturelle Milieus. In ihnen spiegeln sich Auffassungen und Lebensentwürfe, Orientierungen und Mentalitäten, Emotionen und Normen, nicht zuletzt die widerstreitenden geistigen und politischen Strömungen einer Epoche. Tagebücher sind Quellen allererster Güte. Denn wer allein mit sich zu Rate geht, braucht sich um Schranken der Konvention und des Sagbaren nicht zu kümmern, muss wenig Rücksichten nehmen, kann sich freimütig äußern und ohne Scheu dem Papier auch die intimsten Dinge anvertrauen.

Wie sich dies alles in einer historischen Studie konkretisieren lässt, demonstriert Daniel Führer. Seinem Buch liegt ein Corpus von sechs Diarien zugrunde, welche die Jahrzehnte zwischen 1913 und 1934 abdecken. Deren Verfasser entstammten sämtlich dem kleineren und mittleren Bürgertum, beheimatet in ländlichen wie in städtischen Räumen. Obwohl getaufte Protestanten oder Katholiken, begegneten einige der Amtskirche mit

Skepsis. Parteimitglied waren sie mehrheitlich nicht, teils hatten sie bestimmte Präferenzen und Sympathien, teils beobachteten sie das politische Getriebe mit Distanz, ja mit Abscheu. Die Altersdifferenz war beträchtlich, zwei der sechs waren im letzten Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg geboren worden, zwei im späten 19. Jahrhundert und zwei im zeitlichen Umfeld der Reichsgründung. Repräsentativ ist die Auswahl nicht, aber das fällt nicht ins Gewicht, denn sie bietet in jeweils individueller Brechung aufschlussreiche Einblicke in die Schlussphase des Kaiserreichs und den Krieg, in die Weimarer Republik und die beginnende nationalsozialistische Diktatur.

Am bekanntesten unter den sechs Protagonisten dürfte die 1889 in Altona geborene Luise Solmitz sein, eine wache Beobachterin der Zeitläufte, erfüllt von einem kaum zu stillenden Bedürfnis nach Adoration. Die Objekte ihrer Bewunderung wechselten je nach Stimmung und politischem Momentum. Am Ende waren es die Nationalsozialisten und Adolf Hitler. Ihre Sehnsucht galt der inneren Einheit, der »Volksgemeinschaft«, die sie im August 1914 und dann wieder 1933 erfüllt sah. Mit den Repräsentanten der Weimarer Demokratie hatte sie nichts im Sinn. An ihrem Beispiel lässt sich studieren, dass man mit einem jüdischen Mann verheiratet und trotzdem Antisemitin sein konnte. Den Gegenpol zu Solmitz markiert der Landwirt, Schlachter und Dorfkneipier Viktor Walther, Jahrgang 1863 und zu Hause im Thüringischen. Seine Einträge atmen Distanz und bodenständigen Realismus. Von Euphorie ist nichts zu spüren, bestimmendes Thema war, wie Führer konstatiert, die »bäuerliche Lebenswelt« (124). Dem Zusammenbruch der Monarchie und der Republik begegnete er mit einem gewissen »Wohlwollen« (129). Gleichwohl dominierte das Politische in seinen Aufzeichnungen nicht.

Die Befunde, die der Autor ausbreitet, bieten, wenn man sie auf die übergeordneten Entwicklungen bezieht, kaum Überraschungen. Der Wert liegt denn auch weniger hier als in den zahlreichen, teils gegenläufigen, teils übereinstimmenden Beobachtungen der Protagonisten, in den individuellen Spiegelungen der Ereignisse und dem darüber angestellten Raisonement. Sie liefern Bausteine zu einer empirisch gesättigten Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Alltagsgeschichte im städtischen und ländlichen Milieu, sie geben reichhaltige Hinweise auf politische und religiöse Überzeugungen, auf Ressentiments, gepaart mit Wünschen, Träumen und Erwartungen, auf Strategien der Daseinsbewältigung von Männern und Frauen, auf Geschlechterrollen, deren Verinnerlichung und Versuchen, sie wenigstens punktuell zu durchbrechen, nicht zuletzt auf Praktiken, in denen sich jeweils unterschiedliche Formen des Umgangs mit der kulturellen Moderne offenbaren.

Jens Flemming

MICHAEL HEYMEL (HRSG.): Arno Pötzsch: Briefe und Schriften 1938–1952. Darmstadt: WBG Academic 2019. 288 S. ISBN 978-3534271351. Geb. € 74,00.

»Obwohl er in der Uniform des Feindes war, habe ich Arno Pötzsch doch schätzen gelernt als treuen Christen, guten Seelsorger und mutigen Menschen. Das Wort Zivilcourage beschreibt sein Verhalten am besten.« (46) So Aart van der Poel, niederländischer Militärseelsorger und Oberst bei der *Royal Air Force*, im Rückblick auf seine Begegnung mit dem heute als bedeutenden Kirchenlieddichter erinnerten damaligen deutschen Marinepfarrer.

Arno Pötzsch (1900–1956), der nach schwerer Kindheit und Jugend in der Herrnhuter Brüdergemeine geistlichen Halt und berufliche Perspektiven, schließlich als Spätberufener zur Theologie gefunden hatte, war, kaum im Pfarramt (Wiederau/Sachsen), nach

politischer Denunziation 1938 in die Wehrmachtsseelsorge nach Cuxhaven (wo er auch nach dem Krieg bis zu seinem Tode Pfarrer war) berufen und 1940 als Marinepfarrer im Offiziersrang in die besetzten Niederlande (Den Haag) abkommandiert worden.

Michael Heymel unternimmt es mit seiner »für kirchen-, zeit- und militärgeschichtlich interessierte Leserinnen und Leser« (11) bestimmten Edition von Briefen, Predigten und anderen Texten aus dessen Feder hauptsächlich aus den Jahren 1940–1945, diese wohl schwierigsten Lebensjahre Pötzschs auszuleuchten.

Innerhalb seiner einführenden, akribisch recherchierten und dokumentierten biographischen Skizze (nebst Abbildungen und Zeittafel im Anhang) beschreibt Heymel differenziert Arno Pötzschs dienstlichen Werdegang als (zuletzt) Marineoberpfarrer, seine Arbeitsbereiche (Gottesdienste, Beerdigung von Gefallenen, Schriftwechsel mit den Hinterbliebenen, Begleitung zum Tode Verurteilter, Gefängnis- und Lazarettbetreuung), die daraus erwachsenden Belastungen und Konflikte, aber auch seine hohe Hilfsbereitschaft und Anerkennung innerhalb und außerhalb der evangelischen Gemeinden in Holland.

Da Pötzsch in den Kriegsjahren sein Tagebuchs Schreiben unterbrach, müssen die (hier erstmals vollständig und sorgfältig transkribierten und kommentierten) rund 120 Briefe Pötzschs an seine Buchhändlerin Käthe Neubauer in Cuxhaven als autobiographisches Hauptdokument fungieren. Die zeitgeschichtlichen Ereignisse und Erfahrungen kommen aus Gründen notwendiger Diskretion in diesen Briefen zumeist von ihrer Erlebnis-Innenseite her eindrücklich zur Sprache. Den breitesten Raum nehmen, neben tagesaktuellen, freundschafts- und familiengeschichtlichen Motiven (bekannte Stichworte: Urahn Peter im Baumgarten; »Stalingradmadonna« des Michaelsbruders Kurt Reuber), des begeisterten Viellesers und Literaturvermittlers Pötzsch Bücherbestellungen und Lektürekommentare ein (vgl. Heymels Auswertung »Zur Lektüre Arno Pötzschs«, 51–54). Die zwei edierten Predigten (1942/1944) verdeutlichen unmittelbar Sprachkraft, Empathie und Ausstrahlung des Soldatenseelsorgers Pötzsch, der Trost, Geborgenheit, Ermutigung zuzusprechen versucht in existenzialer Auslegung besonders der Psalmen, aber auch anderer Gedichte, darunter auch seine eigenen (bis heute wohl bekanntesten und meistzitierten) Verse: »Du kannst nicht tiefer fallen, als nur in Gottes Hand...« (201).

Drei Vortragstexte zeigen ergänzend den belesenen Nach-Denker Pötzsch: seine (gänzlich zeitgebundene) Auseinandersetzung mit dem Christusbild Houston Stewart Chamberlains (1940), seine ekklesiologische Reflexion über das »Amt der Ältesten in der Gemeinde« (1942) und seine volksmissionarische Betrachtung (1946/47) über die Religion als einzig rettende Rück-Bindung des existenziell verunsicherten Menschen an die letzte Wirklichkeit, Gott.

Die Texte und Verzeichnisse aus den drei Lieder-Heften »Singende Kirche«, die Arno Pötzsch 1941/42 in Zusammenarbeit mit dem holländischen Komponisten und Organisten Jacques Beers und den (der Bekennenden Kirche nahestehenden) Pfarrern der Deutschen Evangelischen Gemeinde in Holland herausgab, dokumentieren zugleich den Beginn der Publikation und Rezeption seiner geistlichen Strophen, deren Kernbestand bis heute auch im Evangelischen Gesangbuch und im Liederbuch und in den Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine (in deren Unitätsarchiv nun auch der Nachlass Pötzschs aufgenommen wurde) fortlebt. So konturiert sich in dieser »kirchen-, zeit- und militärgeschichtlich« intendierten Edition und Darstellung das Profil der Persönlichkeit Arno Pötzschs in dessen schwierigster Lebensphase, das Porträt eines deutschen Marinepfarrers, der es wagt – wie Sigurd Rink, Bischof für die evangelische Seelsorge in der Bundeswehr, in seinem Geleitwort formuliert – »als Angehöriger der gottlosen Besatzungsmacht Mitmensch und Zeuge des Evangeliums zu sein« (10).

Florian Mayr

3. Antike

JÖRG FREY, MARTIN WALLRAFF (HRSGG.): Petrusliteratur und Petrusarchäologie. Römische Begegnungen (Rom und Protestantismus – Schriften des Melancthon-Zentrums Rom, Bd. 4). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. 315 S. ISBN 978-3-16-155889-4. Kart. € 44,00.

Wer Petrus begegnen will, ist mit einer Reise nach Rom gut beraten. Im Herzen der ewigen Stadt, wo sich der Petersdom aus dem Gewirr der Straßen erhebt, hat die Erinnerung an den wichtigsten Traditionsträger der frühen Christenheit einen ihrer bedeutendsten Orte gefunden. In Rom, unter dem Dach des Centro Melantone an der Waldensers-Fakultät, fand im März 2016 ein Seminar statt, auf dessen Vorträge und Diskussionen die Beiträge dieses Bandes zurückgehen. Sie spiegeln jene beiden Ebenen wider, auf denen die römische Petrus-tradition ihre Spuren hinterlassen hat – die archäologische und die literarische. Beide sind auf vielfältige Weise miteinander verbunden. Dabei ist es gerade die von christlicher Frömmigkeit geprägte petrinische »Erinnerungslandschaft« vor Ort, die dazu herausfordert, nach Beziehungen zwischen den historischen Spuren und den biblisch-theologischen Profilen des Apostels zu suchen.

Dieser Aufgabe widmen sich die vorliegenden neun Beiträge mit sehr viel Umsicht und ökumenischer Behutsamkeit. Denn unverkennbar verdankt sich die Wahl des Themas auch jener Kontroverse, die 2009 von dem Altphilologen Otto Zwierlein und seiner kritischen Edition der apokryphen Petrusakten vom Zaun gebrochen wurde. Seither erregt die Petrus-Rom-Frage erneut die Gemüter. Doch zwischen der radikalen Bestreitung eines gewaltsamen Endes in Rom und der zuversichtlichen Behauptung eines Grabes am Vatikan liegt nach wie vor ein weites Feld, auf dem es noch viel zu erkunden gibt.

Christoph Heilig, »Älteste Petrus-Tradition und neueste Paulus-Perspektiven«, setzt bei den frühesten Erwähnungen des Petrus im Gal an. »Die neue Paulusperspektive eröffnet somit in der Tat auch eine neue Sicht auf Petrus (und die frühchristliche Theologiebildung insgesamt). Hierin liegt letztlich ein großes ökumenisches Potential der neuen Paulusperspektive.« (39)

Benjamin Schliesser, »Der Seewandel des Petrus (Mt 14,18-31) in frühchristlicher Literatur und Kunst. Zur Wirkungsgeschichte einer unbequemen Petruszählung«, greift jene Szene auf, in der die Ambivalenz der Petrusfigur am deutlichsten zur Darstellung gelangt, und geht ihren Deutungsspuren (Apokryphen, Väterexegese, ikonographische Tradition) bis ins 4. Jh. nach. »Glaubensmut, Zweifel und Rettung des typisch menschlich daherkommenden Apostelfürsten hätten einen Resonanzraum geboten, in den Kirchenlehrer, Dichter und Künstler hätten eintreten können. Überraschend wenige haben den Schritt gewagt.« (83)

Jörg Frey, »Von der ›petrinischen Schule‹ zum ›petrinischen Diskurs‹. Der zweite Petrusbrief und seine literarischen Bezüge«, unterbreitet für die Beurteilung namentlich des 2 Petr einen neuen, originellen Vorschlag. Anstelle des lange Zeit postulierten, auf Petrus zurückführenden »Schulbetriebes« schlägt er – in Analogie zu dem Modell eines »*Mosaic Discourse*« – das Modell eines »petrinischen Diskurses« vor. Es zeigt die historische Figur vor allem als »Kristallisationspunkt oder Projektionsfläche vielfältiger inhaltlicher Anliegen, die nicht zwingend kohärent sein müssen. [...] Der wirkliche, ›historische‹ Petrus wird in diesem Gefüge je länger je mehr ungreifbar.« (122)

Thomas J. Kraus, »Vergegenwärtigende Erinnerung – was die Petrusakten (ActPet) überhaupt über ›Petrus in Rom‹ erkennen lassen«, unternimmt eine detaillierte Analyse dieser für die Rom-These so elementaren wie umstrittenen Schrift. Am Ende resümiert der Autor: »War also Petrus in Rom? Ja oder Nein? Ich weiß es nicht ...« (156).

Tobias Nicklas, »Antike Petruuserzählungen und der erinnerte Petrus in Rom«, leuchtet das weite Feld biblischer und außerbiblischer Petruuserzählungen aus und bedient sich dabei des Konzeptes von Erinnerungsorten, Erinnerungstopographien oder Erinnerungslandschaften. Einlinig verläuft die Entwicklung nicht, doch sie lässt eine Tendenz immer deutlicher erkennen: »Präsentierbare Petruuserinnerung wird zum kirchenpolitischen Faktor.« (187)

Vanessa Bayha, »Die römische Bischofssukzession als Garant orthodoxer Lehre und apostolischer Überlieferung bei Hegesipp und Irenäus«, nimmt den Sukzessionsgedanken in den Blick, der für die spätere Berufung des römischen Bischofs auf Petrus an Bedeutung gewinnt. Bei Hegesipp lässt sich ein explizites Konzept apostolischer Sukzession noch nicht erkennen, bei Irenäus hingegen rückt die apostolische Autorität der Bischöfe deutlich erkennbar in den Mittelpunkt.

Peter Gemeinhardt, »Liegt Petrus in Rom, und wenn ja, seit wann? Zur Herausbildung der römischen Petrustradition im zweiten Jahrhundert«, evaluiert mit scharfem Blick die lange Debatte, die sich um die Petrusmemorie unter dem Petersdom entsponnen hat. Letztlich »spricht vieles dafür, dass das Interesse am Grabort erst lange nach dem Tod Petri aufkam. [...] dass er von hier aus in der Geschichte des Christentums gewirkt hat, ist hingegen sicher.« (254)

Martin Wallraff, »Wo in Rom liegt Petrus? Zur Entwicklung römischer Petrustraditionen im dritten Jahrhundert«, entwirrt mit sicherer Hand die komplizierte Debatte, die an dem gemeinsamen Gedächtnis der beiden Apostel Petrus und Paulus (seit 258) an der Via Appia in Catacumbas hängt. »Ohne physischen Support musste man schon beide Apostelfürsten gemeinsam haben, um gegen die starke Grabestraktion am Vatikan und an der Via Ostiensis anzukommen. Es darf und wird sicherlich auch weiterhin spekuliert werden.« (273)

Michael R. Jost, »Der historische Simon Petrus und seine bleibende Bedeutung für die Kirche der Gegenwart. Der Beitrag Oscar Cullmanns«, widmet sich zum Schluss einem Klassiker der protestantischen Petrus-Literatur.

Der Schwerpunkt des Bandes liegt bei den literarischen Traditionen, doch die archäologischen Fragen vor Ort und die nach wie vor bestehenden konfessionellen Bruchlinien erweisen sich als der entscheidende Stimulus, diese Traditionen mit neuer Sorgfalt zu prüfen. An der herausragenden Bedeutung des Petrus als einer Symbol- und Identifikationsfigur für die Kirche kann – jenseits aller Kontroversen – kein Zweifel bestehen. Sein römisches Schicksal bleibt dabei nur ein, wenn auch besonders wirksamer, Aspekt.

Christfried Böttrich

MAREN R. NIEHOFF: *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie*. Übersetzt von Claus-Jürgen Thornton und Eva Tyrell. Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 346 S. ISBN 978-3-16-156298-3. Broschiert. € 29,00.

Bei dem zu rezensierenden Band handelt es sich um die (m.E. sehr gelungene) Übersetzung eines 2018 bei *Yale University Press* auf Englisch erschienenen Werkes. Der Untertitel verspricht ein ambitioniertes Projekt: Da über die Lebensdaten Philons nur wenig bekannt ist, hat bislang noch niemand den Versuch unternommen, eine Biografie über ihn zu schreiben. Niehoff stellt sich dieser Aufgabe, indem sie bei Philons Romreise (38–41 n. Chr.) als der einzigen datierbaren Lebensstation ansetzt. Von dort ausgehend untersucht sie, welche seiner Schriften typisch römische Diskurse widerspiegeln – und welche nicht. Auf diese Weise ergibt sich eine relative Chronologie seiner Werke, die es erlaubt, Philons intellektuelle Entwicklung nachzuzeichnen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile und einen Epilog. Der erste Teil widmet sich zunächst Philons historischen Schriften und entwirft ein anschauliches Bild von dessen Tätigkeit als politischem Gesandtem in Rom, der die heikle Aufgabe hatte, bei Gaius Caligula die antijüdischen Ausschreitungen in Alexandria zu thematisieren. Anhand von Philons philosophischen Abhandlungen macht N. plausibel, dass sich Philon in Rom schnell in die dortigen Diskurse einarbeitete und besonders die römische Ausprägung der Stoa rezipierte. N. resümiert: »In diesem spezifisch römischen Kontext entwickelt Philon ein faszinierendes Neuverständnis des Judentums, das er über Geistesadel, den Jerusalemer Tempel, Urbanität und Bürgertugenden definiert« (79). Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der »Exposition des Gesetzes«, einer Schriftenserie zum Pentateuch, die N. ebenfalls in den Zusammenhang von Philons Rom-Aufenthalt einordnet: Mit den Biografien über Abraham, Josef und Mose entwirft Philon »eine Art Nationalgalerie vorbildlicher Ahnen, zu deren Besuch nichtjüdische Leser eingeladen waren« (150). Das jüdische Gesetz erklärt er in den Kategorien der stoischen Ethik, wobei immer wieder Parallelen zu Cicero und Seneca sichtbar werden. Im dritten Teil zeigt N. auf, dass die beiden anderen exegetischen Schriftenreihen Philons, nämlich der Allegorische Kommentar und die *Quaestiones et solutiones*, deutlich besser in das kulturelle Milieu Alexandriens als in dasjenige Roms passen und deshalb chronologisch früher einzuordnen sind. N. verweist insbesondere darauf, dass die Tradition des versweisen Kommentierens ein Produkt der philologischen Gelehrsamkeit am alexandrinischen *Museion* ist. Der frühe Philon war nach N. zudem ein überzeugter Platoniker, der stoische Ideen zunächst nur distanzierend aufgriff. Dies lässt die veränderte Haltung zur Stoa im Spätwerk umso deutlicher hervortreten.

N. präsentiert mit dem rezensierten Band eine neue Gesamtsicht auf Philon, die den jüdischen Gelehrten auf plausible Weise in die geistesgeschichtlichen und politischen Kontexte seiner Zeit einordnet und dadurch die Entwicklung seines Denkens begreifbar macht. Die Arbeit besticht durch klare Thesen – und regt dadurch zu weiterführenden Forschungsdebatten an. Beispielsweise kann man diskutieren, wie groß die Zeitabstände zwischen der Abfassung der Schriftenreihen zu veranschlagen sind und ob Philon den Allegorischen Kommentar, der bereits ein enormes Maß an Belesenheit dokumentiert, tatsächlich »als junger Mann« (10 u. ö.) geschrieben hat. Weiterhin könnte N.s scharfe Herausarbeitung der Diskontinuität zwischen den Schriftenreihen als Ausgangspunkt dienen, um erneut nach den Konstanten in Philons Denken zu fragen. Und schließlich dürften auch Forschungen zum frühen Christentum, auf das N. immer wieder in Ausblicken (u. a. NT, Justin und Origenes) zu sprechen kommt, von den Anregungen dieser Arbeit profitieren.

Daniel Lanzinger

4. Mittelalter

JULIO ESCALONA MONGE, ORRI VÉSTEINSSON, STUART BROOKES (EDS.): *Polity and Neighbourhood in Early Medieval Europe* (The Medieval Countryside, Vol. 21). Turnhout, Belgien: Brepols 2019. 432 S. ISBN 978-2-503-58168-2. Geb. € 110,00.

In diesem Band wird der Schnittpunkt von Politik und Umgebung untersucht, d. h. die vielfältigen Möglichkeiten, mit denen externe politische Kräfte den Verlauf des Alltagslebens beeinflussen können und umgekehrt. Indem sie einen »Blick vom Rand her« anbieten, zielen die Herausgeber*innen darauf ab, konventionelle Lesarten der frühmittelalterlichen Zeugnisse in Frage zu stellen, die dazu neigen, die politische Entwicklung

als einen von der Elite gelenkten Prozess der Staatsbildung zu sehen. Das bedeutet, dass anstelle der karolingischen Kernländer die Perspektive auf die Peripherie verlagert wird, die das heutige Island, die iberische Halbinsel, England, die Niederlande, Norwegen und Italien umfasst. Dadurch, und indem sie die Handlungsmöglichkeiten der unteren Gesellschaftsschichten aufzeigen, hoffen die Autoren, das derzeitige Top-down-Narrativ zu profilieren und zu nuancieren.

Der Band umfasst 14 Kapitel (ohne Einleitung und Nachwort) und ist das Ergebnis von Seminaren und Workshops, die über ein Jahrzehnt hinweg mit Unterstützung mehrerer europäischer Institutionen organisiert wurden. Nach zwei früheren Bänden – W. Davis / G. Halsall / A. Reynolds (eds.), »*People and space in the middle ages*« im Jahr 2006 und J. Escalona / A. Reynolds (eds.) »*Scale and scale change in the early middle ages*« im Jahr 2011 – konzentriert sich dieser dritte Band auf die wechselseitige Beziehung zwischen dem Lokalen und dem Überlokalen.

Die Stärke dieses Werkes liegt zum Teil in seiner Struktur. In drei Abschnitten werden Kapitel zusammengefasst, die ähnliche Entwicklungen behandeln, auch wenn sich die untersuchten Regionen und Zeiträume bisweilen stark unterscheiden. Der erste Abschnitt behandelt Perspektiven »von unten« auf, hauptsächlich mit Blick auf soziale Komplexität; der zweite hat das Überörtliche zum Thema, und der letzte Abschnitt befasst sich mit der Interaktion zwischen diesen beiden Ebenen. Er lädt den Leser ein, den Blick über seine eigenen naheliegenden Interessen hinaus zu öffnen, und weist unerwartete Überschneidungen auf wie etwa die Funktion von Treffpunkten für die Organisation des Lokalen sowohl in der Landschaft des frühmittelalterlichen Zentralspanien als auch bei der Entstehung des Königreichs Norwegen. Dazu tragen auch die vielen Querverweise zwischen den einzelnen Kapiteln bei.

Dennoch: Nicht jeder Beitrag ist gleich wichtig. In einigen wenigen Fällen sind Kapitel, die sich ausschließlich auf archäologische Zeugnisse konzentrieren, nicht in der Lage, das »Lokale« oder »Supralokale« eindeutig zu bestimmen, was bedeutet, dass auch keine Perspektive vom einen zum anderen oder irgendeine Form der Interaktion zwischen den beiden bestimmt werden kann. In den besten Kapiteln werden sowohl schriftliche als auch archäologische Zeugnisse kombiniert. Letty ten Harkel z. B. stellt die Insel Walcheren überzeugend als einen umkämpften Raum dar, in dem verschiedene Gruppen kreisförmige Festungen errichteten, um ihre Macht zu etablieren und zu sichern. Ein weiteres wichtiges Kapitel, vor allem wegen des angebotenen konzeptionellen Instrumentariums, ist der Beitrag von Julio Escalona über das, was er als »*dense local knowledge*« bezeichnet. Der Autor zeigt anhand von Urkunden aus dem zehnten Jahrhundert in Kastilien, dass die Einheimischen verschiedene Arten von Wissen einsetzten, um ihre Umgebung zu identifizieren und zu interpretieren. Die Kombination dieser Wissensstränge vermittelt eine Vorstellung von den Interaktionen auf lokaler Ebene und von den Interaktionen mit den überörtlichen Stellen, die sich auf lokales Wissen stützen mussten, um Land in dem Gebiet zu besitzen. Die Lektüre dieses Kapitels kann hilfreich sein, um die zahlreichen Wechselwirkungen zu verstehen, die an anderen Stellen des Bandes beschrieben werden.

Zu kritisieren ist das Fehlen der Religion auf der Ebene des Lokalen. Auch wenn dies zum Teil durch das ausgewählte Material selbst bedingt sein mag, in welchem religiöse Aspekte nur schwer zu erkennen sind (wie etwa bei den Bestattungspraktiken), wird die Distanz zwischen dem Lokalen und der Kirche oft als zu groß dargestellt. Die Ortskirche und ihre Kleriker waren mehr als Vermittler für das Überörtliche; sie organisierten das ländliche Leben mit Ritualen und Seelsorge. Die religiösen Aspekte des lokalen Lebens nicht zu berücksichtigen, das trübt das Bild von der Vielfältigkeit der frühmittelalterlichen Gesellschaft, das die Autoren darstellen wollen.

Dennoch ist dieser Band ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des Lokalen und des Handelns seiner Bewohner im Verhältnis zu den politischen Akteuren von außerhalb während des frühen Mittelalters. Er zeigt die Stärke eines vergleichenden historischen Ansatzes, wenn er in den richtigen Kontext gestellt wird. Dazu tragen sicherlich auch die zahlreichen Karten, Diagramme und Tabellen bei.

Bastiaan Waagmeester

ANDREAS BIHRER, STEPHAN BRUHN (Hrsg.): *Jenseits des Königshofs. Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100)* (Studien zur Germania Sacra, N F Bd. 10). Berlin – Boston: De Gruyter Akademie Forschung 2019. 484 S. ISBN 978-3-11-065293-2. Geb. € 129,95.

Der Band geht auf eine Tagung im Oktober 2016 an der Universität Kiel zurück, die von der Professur für Geschichte des frühen und hohen Mittelalters sowie für Historische Grundwissenschaften am Historischen Seminar der Universität Kiel und dem Akademieprojekt »Germania Sacra« in Göttingen durchgeführt wurde. Die 16 Beiträge verteilen sich auf fünf Kapitel.

Das mit zwei Beiträgen besetzte erste Kapitel »Einführung« wird von Stephan Bruhn mit »Bischöfe und ihre Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich (850–1100)« programmatisch eröffnet. Das Diktum von Timothy Reuter, dass das Hochmittelalter »ein Europa der Bischöfe« sei, hat wenig Beachtung erfahren. Die Fallbeispiele folgen dem Forschungsüberblick von Andreas Bihrer mit der Untersuchungsebene der Akteure und Beziehungen, die Ebene der Diözese als Raum und der Bereich der Modelle und Konzepte. Dabei tritt eine Regionalisierung der Bischofsforschung im europäischen Vergleich in den Vordergrund. Andreas Bihrer zeigt mit der Erforschung der Bischöfe in der ottonisch-salischen Zeit die Entwicklung vom »Reichsbischof« zum »Diözesanbischof«. Nach einer disziplinären, räumlichen und zeitlichen Eingrenzung des Themenfeldes werden die Gründe für den Schwerpunkt der neuen Forschung auf der Karolingerzeit bzw. dem Investiturstreit erläutert und nach den Konsequenzen für die Bewertung der Bischöfe in der ottonisch-salischen Zeit gefragt. Im Anschluss wird die Quellenlage beschrieben und zuletzt eine knappe Übersicht über neuere Forschungen zu Bischöfen und ihren Diözesen auf den verschiedenen Themenbereichen bis 1100 gegeben.

Das zweite Kapitel des Werks »Akteure und personale Beziehungen« geht zuerst auf die Herrscherwechsel und ihre Auswirkungen auf die Diözesen Worms und Köln um die Jahrtausendwende ein (Dominik Wassenhoven). Das Wirken der Bischöfe in ihren Diözesen scheint nach den spärlichen Quellen keine Zusammenhänge mit ihrem Handeln bei Herrscherwechseln gehabt zu haben. Während die sächsischen Bischöfe im Spannungsfeld zwischen Bistums- und Reichsinteressen im 10./11. Jahrhundert (Gerd Althoff) gezeigt werden, erschließen der Codex Sangallensis 915, das Reichenauer Nekrolog und die Totenannalen von Fulda das Bischofsbild im Spiegel der Memorialüberlieferung (Jans Lieven). Die Rolle religiöser Versammlungen als politische Macht der Bischöfe in ihren Diözesen (Theo Riches) kam durch die religiöse Autorität und die Stellung des Bischofs mit Hilfe der Stifte und Klöster und ihrer Reliquien zustande. Zuletzt werden die kirchenrechtliche Norm und die diözesane Praxis im Umgang mit Simonie im frühen 11. Jahrhundert (Lioba Geis) behandelt. Dabei wird deutlich, dass die Wahrnehmung einer Handlung als simonistisch letztlich von der Intention der Beteiligten abhing.

»Die Diözese als Raum« wird im dritten Kapitel von drei Beiträgen untersucht. Die Forst- und Wildbannrechte als Grundlage der weltlichen Herrschaft von Bischöfen im Früh-

mittelalter (Helmut Flachenecker) geht auf die Entwicklungen in den Diözesen Würzburg und Eichstätt ein, die den Bischöfen erlaubte, nicht nur ihren Bedarf zu decken, sondern auch langsam ihre Herrschaft auszubauen. Die bischöflichen (Pfarr-)Kirchen werden für den Bereich der mittelalterlichen Diözese Hildesheim (Nathalie Kruppa) im Zusammenhang mit dem langsamen Ausbau des Bistums und ihr folgend der Pfarreien untersucht. Dabei wird das Wirken der Bischöfe »jenseits des Königshofes« in ihrer Rolle als Seelsorger und Hirten deutlich. Die bischöfliche Liturgie im salierzeitlichen Bremen und Minden wird als petrinische Performanz hinterfragt und in ihren Eigenheiten näher herausgearbeitet (Jörg Bölling).

Das vierte Kapitel »Modelle und Konzepte« geht zuerst auf die Stellung von Bischof, Klerus und Gemeinde aus der Sicht der Kleriker Auxilius und Vulgarius über den Fall des Papstes Formosus (Sebastian Schulz) ein. Dieser hatte erhebliches Aufsehen ausgelöst und wurde erst durch die Einengung auf den kanonischen Rechtsbereich zur Ruhe gebracht. Die monastische Exemption wird in der Auseinandersetzung zwischen Äbten und Bischöfen im Spiegel hagiographischer Quellen aus Fleury (Jérémy Winandy) betrachtet. Dabei wird deutlich, dass bei den Handlungsspielräumen der Bischöfe immer das Wirken auf Reichsebene und als Vorsteher ihrer Diözese betrachtet werden muss. Das literarische Erscheinungsbild von Bischöfen der ottonisch-salischen Zeit wird nach seinen höfischen Wertvorstellungen und seinem höfischen Verhalten befragt und in die Tradition des karolingischen Königshofes gesetzt (Thomas Zotz). Am Beispiel Bischof Gebhards von Regensburg nach der Chronik Thietmars von Merseburg wird die kulturelle Ausstrahlung vom Hof Ottos III. in die Diözese Regensburg gezeigt. Auch ergibt sich, dass die spätottonische und salische Zeit seit Heinrich III. eine Epoche großer kultureller Dynamik und weiteren Verfeinerung höfischen Verhaltens war. Zuletzt wird unter der Überschrift »*Ut maior sit auctoritas*. Funktion und Bedeutung früher bischöflicher Siegelurkunden« (Thomas M. Krüger) die Bedeutung der frühen bischöflichen Siegelurkunden aufgegriffen. Sie nahmen eine eigenständige Stellung zwischen Königs- und Papsturkunden einerseits und Privaturkunden andererseits ein. Der Beitrag gibt einen Überblick über die Entwicklung der frühen Siegelurkunde, die als Ausdruck des bischöflichen Selbstbewusstseins dargestellt wird, auch wenn sie nicht an allen Bischofssitzen ausgestellt wurden. Einer besonderen Betrachtung werden die Siegel unterzogen, die auch in ihrer Bedeutung erörtert werden. Der Beitrag zeigt neuerlich, mit welcher Dynamik die mittelalterliche Kirche neue Entwicklungen auf den verschiedensten Gebieten angestoßen hat.

Der Band wird in seinen Ergebnissen im fünften Kapitel »Perspektiven« in »Zusammenfassung und Ausblick« (Hedwig Röckelein) nochmals erläutert und das Wirken der Bischöfe jenseits des Königshofes behandelt. Dabei werden die Schwerpunkte der Tagung nachvollzogen und vertieft. Zuletzt wird der Blick des Lesers »in die Ferne« gerichtet und dabei »Beobachtungen zu Bischöfen und ihren Diözesen im angelsächsischen England, zugleich als Beitrag zum Konflikt um den Episkopat Wilfrids von Northumbria« (Stephan Bruhn) vorgestellt. Der Beitrag zieht – in der Zeit des Austritts Großbritanniens aus der EU überaus begrüßenswert – England und seine Geschichte näher an die Forschung des Kontinents heran und geht dabei auf die Regionalisierung der früh- und hochmittelalterlichen Bischofsforschung ein. Der Band ist ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Bischöfe und ihrer Diözesen im nachkarolingischen ostfränkisch-deutschen Reich zwischen 850 und 1100, auch wenn dabei gewissermaßen im »Nachklapp« des letzten Beitrags des Bandes über Vorgänge im angelsächsischen Bereich in der Zeit um 700 bewusst die selbstgesetzte Grenze um 850 in die Vergangenheit zurück überschritten wird. Der Band regt in seinen Darstellungen an vielen Punkten die weitere regional orientierte Forschung an, was ihn in Zukunft überaus interessant werden lässt.

Immo Eberl

DANIELA BLUM, MELANIE PRANGE, DIÖZESANMUSEUM ROTTENBURG (Hrsg.): In unserer Erde. Grabfunde des frühen Mittelalters im Südwesten (Participare! Schriften des Diözesanmuseums Rottenburg, Bd. 10). Ostfildern: Jan Thorbecke 2020. 223 Seiten, mit zahlr. Abbildungen. ISBN 978-3-7995-1496-5. Geb. € 28,00.

Der Ausstellungskatalog will die zwischen 2012 und 2017 dokumentierten merowingerzeitlichen Grabfunde bei der Sülchener Kirche kulturgeschichtlich einordnen. Weder handelt es sich dabei um »eine Neubewertung der südwestdeutschen Frühmittelalterarchäologie« noch sind die »wichtigsten archäologischen Institutionen Baden-Württembergs« insgesamt beteiligt (so jedoch M. Prange, 12).

Den ersten Teil bilden sechs Essays. Auf die Einführung der beiden Herausgeberinnen folgt ein Überblick von B. Schmid zur frühmittelalterlichen Siedlung und zum Bestattungsort; auffälligerweise errichtete man die Kirche über einem älteren, aber weiterhin genutzten »Reihengräberfeld«, was eine Besonderheit darstellt. Die Datierung des steinernen Gebäudes beruht auf der 14C-Messung eines zugehörigen Männergrabes, das erstaunlich genau »zwischen 639 und 682« datiert wird. Leider ist die wissenschaftliche Auswertung der Sülchener Befunde »bisher für die Grabfunde teilweise, für die Siedlungsbefunde nur ganz ausnahmsweise erfolgt« (38). Auf die baldige Vorlage bleibt zu hoffen.

Im Anschluss beschreibt G. Graenert die »typischen« Bestattungsplätze des 6./7. Jh., die Anlage der Gräber und ihre Ausstattung. Auch zum Verhältnis von Gräbern und Kirchen werden einzelne Befunde vorgeführt. D. Ade verweist auf die »zentrale Rolle« Sülchens in der Region. Anhand verschiedener Grabfunde vermutet sie »neue Siedler« nach dem Rückzug der Römer sowie einen »fränkischen Stützpunkt« in Hailfingen im 6. Jh. Solche historischen Interpretationen bleiben archäologisch immer unsicher, während sich ein »Siedlungsausbau« im 7. Jh. gut belegen lässt.

Die methodischen Schwierigkeiten unterstreicht K. G. Kokkotidis im Hinblick auf die Frage nach »Franken oder Alamannen?« Diese politischen Zuschreibungen lassen sich ungeachtet mancher Versuche nicht einfach anhand von Elementen der Grabausstattung »objektivieren«. Sie stellen vielmehr Behauptungen der Zusammengehörigkeit dar, wie sie »Identitäten« auch in der Gegenwart als »konstruiert« erscheinen lassen. Dem können Isotopen- und genetische Analysen nicht beikommen, auch wenn sie interessante Zusatzinformationen zu Ernährung und Verwandtschaft liefern.

In ihrem Beitrag zu »Glaubenswelten« versammelt M. Terp-Schunter Indizien; bei Kreuzen lässt sich oft nicht beurteilen, ob sie als explizites christliches Zeichen oder als bloßes Ornament zu verstehen sind. Gleiches gilt für viele anthropomorphe Darstellungen – diese Uneindeutigkeit dürfte in der Absicht der Produzenten gelegen haben. Grundsätzlich sind christliche Kontexte durch unsere ungebrochen tradierte Kenntnis der Vorstellungen leichter zu rekonstruieren als »pagane« – Runen und »Siegelfelder«-Darstellungen bleiben unklar. »Germanisch« ist als Begriff hier wie anderenorts unpassend, weil diese Bezeichnung seit der Spätantike außer Gebrauch gekommen war.

Der weithin von D. Blum und D. Ade verfasste Katalog ist zweigeteilt und damit nicht direkt auf die vorangehenden Essays bezogen. 13 Grabausstattungen illustrieren die »Lebenswelt«, während 34 Einträge zumeist von Einzelobjekten dem »Glauben« zugerechnet werden. Die »Vieldeutigkeit« von Ornamenten erlaubt nicht nur heutigen Betrachtern verschiedene Interpretationen, sondern bot bereits den frühmittelalterlichen Zeitgenossen anspielungsreiche, uneindeutige Variabilität. Manche Objekte sind bereits zur Illustration der Essays abgebildet und erscheinen dennoch hier erneut.

So hilfreich Glossar und Literaturverzeichnis stets sind, so erscheinen sie in diesem sich an eine breitere Öffentlichkeit wendenden Katalog mit mehr als sechs bzw. 19 eng bedruckten Seiten überdimensioniert und unhandlich.

Sebastian Brather

WOLFGANG STÜRNER: Die Staufer. Eine mittelalterliche Herrscherdynastie. Bd. 1: Aufstieg und Machtentfaltung (975 bis 1190). Stuttgart: W. Kohlhammer 2020. 319 S. ISBN 978-3-17-022590-9. Kart. € 29,00.

Den neueren Gesamtdarstellungen zu den Staufern von Odilo Engels 1972 (?2010) und Knut Görich 2006 hat nun Wolfgang Stürner sein zweibändiges Werk zur Seite gestellt, dessen erster Teil hier anzuzeigen ist. Während die beiden erstgenannten Autoren eher über die frühere Stauferzeit geforscht haben, gilt Wolfgang Stürner als exzellenter Kenner der späteren Epoche, und so ist man gespannt, wie der Biograph Friedrichs II. und Editor der Konstitutionen von Melfi Aufstieg und Machtentfaltung der Staufer schildert.

Der zeitliche Bogen des ersten Teils reicht von 975, dem mutmaßlichen Geburtsjahr von Herzog Friedrichs I. gleichnamigem Großvater, bis 1190, dem Todesjahr Friedrich Barbarossas. Bevor Stürner mit seiner Darstellung beginnt, macht er im ersten der fünf Kapitel, das kurz, aber dicht gewebt ist, unter der Überschrift »Die Staufer und die Geschichtswissenschaft unserer Zeit« methodische Aussagen zur Zeitgebundenheit des Historikers, zu den Möglichkeiten und Grenzen seines Tuns. Von hier aus nähert er sich im zweiten Kapitel »Die Staufer als Grafen, Herzöge von Schwaben und Gefolgsleute der salischen Kaiser« den ersten und bedeutsamen Stufen des Aufstiegs dieser Familie an, der recht eigentlich im Jahr 1079 mit der Übertragung des Herzogtums Schwaben an Friedrich I. und dessen Heirat mit Agnes, der Tochter König Heinrichs IV., einsetzte, bildet doch Schwaben bis zuletzt ein Fundament der Dynastie und die königliche Herkunft den Anker ihres Selbstverständnisses, wie er auch noch vom späten Friedrich Barbarossa bemüht wurde. In klarer Sprache und einem ansprechenden Erzählgestus zeichnet Stürner den Weg der ersten staufischen Schwabenherzöge an der Seite der Salier nach, eingebettet in die turbulente politische Geschichte Heinrichs IV. und Heinrichs V., zu dem Herzog Friedrich II. zuletzt auf Distanz ging.

Das dritte Kapitel umfasst die Zeit von 1125 bis 1138 unter den Stichworten Kampf um die Königswürde, Friedrichs Scheitern und Lothars Wirken als Herrscher. Nach einem einleitenden Abschnitt zu den Momenten von Dauer und Wandel in Gesellschaft und Herrschaft in der nachsalisch-staufischen Epoche widmet sich die Darstellung der Königswahl 1125 mit der Niederlage des Schwabenherzogs und dem Sieg des sächsischen Herzogs Lothar. Zu Recht nehmen aus staufischer Perspektive das Beharren der Brüder Friedrich und Konrad auf ihrem Machtanspruch und ihr Aufstand gegen König bzw. Kaiser Lothar III. viel Raum ein, doch hätte das Gegenkönigtum Konrads etwas mehr Aufmerksamkeit verdient (63f.). Mit der Wiedergewinnung der kaiserlichen Gunst konnten die staufischen Brüder ihren Weg erfolgreich fortsetzen; in ihren in den 1130er-Jahren geschlossenen Ehen, Friedrichs in zweiter Ehe mit Agnes von Saarbrücken und Konrads mit Gertrud von Sulzbach, spiegelt sich die territorialpolitische Orientierung Friedrichs auf den Südwesten des Reiches und Konrads auf den fränkisch-bayerischen Raum (71).

Im vierten Kapitel steht Konrad III., »der erste Stauferkönig«, im Vordergrund, seine Politik in Sachsen und Bayern, hier im Konflikt mit Welf VI., seine Beziehungen zu Byzanz und seine Teilnahme am Zweiten Kreuzzug, aber auch die Zusammenarbeit Konrads mit seinem Bruder Herzog Friedrich II. von Schwaben, der dem seit alters zu den staufi-

schen Besitz- und Wirkräumen gehörenden Elsass einen besonderen Stellenwert beimaß, kommen zur Geltung. Am Ende des Kapitels bilanziert Stürner Konrads Stärken und Schwächen; zu den letzteren zählt er in erster Linie Konrads Krankheit und den frühen Tod seiner Gemahlin und seines bereits gekrönten und damit für die Nachfolge gerüsteten Sohnes Heinrich.

Das ca. 200 Seiten, also die Hälfte des ganzen Buches umfassende fünfte Kapitel ist Friedrich Barbarossa und seiner fast 40-jährigen Herrschaft gewidmet. Unterteilt in 24 Abschnitte unterschiedlichen Gewichts, bietet es eine vielfach sehr ins Detail gehende Darstellung der Politik des Kaisers im Einvernehmen oder auch Konflikt mit den kirchlichen und weltlichen Größen im Reich und in Europa, mitunter über die gesamte Regierungszeit Barbarossas hinweg zu beobachten wie im Fall des Papsttums, der oberitalienischen Städte oder seines Vetters Heinrich des Löwen. Auch in diesem Teil des Buches bestechen die klare Sprache und abwägende Gedankenführung und Argumentation, deren Details im Anmerkungsapparat zur Sprache kommen. Zumeist geschieht dies gut nachvollziehbar unter Nennung der einschlägigen Literatur, auf S. 278 wüsste man allerdings gern genauer, wer bedauert hat, »dass Barbarossa die beiden an ihn zurückgefallenen großen Herzogtümer Heinrichs des Löwen nicht dauerhaft einbehält.« Die strikt chronologische Anordnung brachte es mit sich, dass einige strukturelle Beobachtungen wie das zunehmende politische Gewicht von Ministerialen im Abschnitt über Kaiser Friedrichs letzte Jahre in Deutschland nicht so recht zur Geltung kommen (295ff.). Das große Kapitel über den ersten Stauferkaiser mündet in einen wiederum behutsam abwägenden Rückblick auf diese Herrscherpersönlichkeit, der zugleich den ersten Teil von Stürners Werk über die Staufer beschließt.

Zum Anhang sei nur kurz vermerkt: Im Quellen- und Literaturverzeichnis fehlen der Tagungsband »Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof« von 1995, aus dem ein Beitrag von Gerd Althoff zitiert wird, und der in Anm. 378 genannte Aufsatz von Stefan Freund über Arnold von Lübeck und das Mainzer Pfingstfest von 1184, der aus dem Tagungsband »Die Chronik Arnolds von Lübeck. Neue Wege zu ihrem Verständnis« von 2008 stammt. Zum Thema Friedrich Barbarossa und Burgund hätte noch das gleichnamige Buch von Verena Türck von 2013 herangezogen werden können. Eine kleine Korrektur »in eigener Sache«: Mein Buch von 2018 hat die Zähringer, nicht die Staufer zum Gegenstand. Das etwas knapp geratene Register enthält die Personen, aber leider nicht die Orte.

Die wenigen Bemerkungen schmälern nicht den insgesamt sehr positiven Eindruck, den diese breit angelegte und in profunder Kenntnis verfasste Geschichte der Staufer aus der Feder von Wolfgang Stürner hinterlässt. Nun warten wir auf die Fortsetzung in die späte Stauferzeit hinein.

Thomas Zotz

MARKUS ENDERS, BERND GOEBEL (Hrsg.): Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter (Fuldaer Studien. Schriftenreihe der Theologischen Fakultät, Band 24). Freiburg – Basel – Wien: Herder 2019. XII 394 S. ISBN 978-3-451-38623-7. Geb. € 55,00.

Der vorliegende Band geht auf eine Tagung der Kath.-Theol. Fakultät Fulda (13.–16.9.2018) zurück. In der Einleitung wird das Anliegen benannt: Der gegenwärtige interreligiöse Dialog scheint nicht nur um eines friedlichen Zusammenlebens, sondern auch um einer vernünftigen Vermittlung der konfligierenden Wahrheitsansprüche willen notwendig zu sein. Angesichts des von den einzelnen Religionen erhobenen absoluten

und universalen Anspruchs könne nur die Vernunft als unabhängige Instanz RichterIn sein. Diese Einsicht aber haben sich die Religionen erst im Lauf der Geschichte zu eigen gemacht. Erst im frühen Mittelalter kam es zu einer Entwicklung weg von polemisch-diffamierender Kontroversliteratur hin zu Ansätzen, in denen das interreligiöse Gespräch als philosophischer Diskurs über die Gültigkeit der Wahrheitsansprüche der drei Weltreligionen verstanden wurde. Die Vorbildfunktion für das heutige Gespräch besteht nach Auffassung der Hgg. darin, nicht einer exklusivistischen Ausschlusslogik das Wort zu reden, sondern inklusivistisch »zu der vernunftbegründeten Einsicht sowohl in die vollkommene Wahrheit einer der fünf Weltreligionen als auch zugleich in die substanziellen Wahrheitselemente der vier anderen Weltreligionen vom Standpunkt der einen, in ihrem prinzipiellen Selbstverständnis vollkommen wahren Weltreligion zu führen« (5).

Eine *erste Sektion* bietet Vergleiche und Überblicke. *Michael Borgolte* zeigt, wie sich im Mittelalter in der Begegnung mit den polytheistischen Religionen Chinas und Indiens Christen, Juden und Muslime als verwandt entdeckten. In China und Indien gab es auch Syntheseversuche verschiedener Religionen, was in Europa und im monotheistischen Vorderasien nicht denkbar war. – *Rémi Brague* schildert den geschichtlichen, sozialen und geistigen Kontext, in dem sich die drei monotheistischen Religionen begegneten. Über apologetische und polemische Schriften der wechselseitigen Verunglimpfung hinaus habe es nur wenige Versuche gegeben, die andere Seite, gar im Sinne eines Perspektivwechsels, zu verstehen. Interreligiöse Dialoge seien inszenierte Monologe, reale Disputationen standen dagegen unter dem Druck des veranstaltenden Herrschers. *Olivier Boulnois* zeigt, wie die drei monotheistischen Religionen mit den in ihren Schriften enthaltenen Metaphern umgingen und welche Auswirkungen dies auf die jeweilige Theologie hatte, und *Matthias Perkams* untersucht, wie sich vor allem im 12. Jahrhundert sowohl im arabischen als auch im lateinischen Kulturraum (Alfarabi, Abaelard) in unterschiedlichen Formen eine autonome, nicht-religiöse Philosophie als eigenständige Weltanschauung entwickelte.

In der *zweiten Sektion* geht es um jüdische und islamische Perspektiven auf das Christentum. Zunächst analysiert *José Costa* die 1263 entstandene Disputation zwischen Rabbi Nachmanides und Pablo Christiani, einem zum Christentum konvertierten Juden. Er zeigt, wie Pablo Christiani den Binitarismus (Gott, Messias) und Anthropomorphismus der alten jüdischen Tradition nutzt, um die Wahrheit des christl. Glaubens zu erweisen. *Musa Bağraç* befasst sich vor dem Hintergrund westlicher Gesellschaften mit der pluralistisch angelegten, Exklusivismus und Inklusivismus übersteigenden Religionsphilosophie des Abu Mansur al-Maturidi (853–944), in dessen sunnitischen Tradition auch die Mehrheit der Muslime in Deutschland lebe.

Die *dritte Sektion* widmet sich Anselm von Canterbury und seinem Dialog mit Judentum und Islam. Zunächst weist *Katrin König* die Bedeutung rationaler Begründung im Dialog der Religionen anhand der Erlösungslehre Anselms auf. Rationalität dient als Alternative zur Gewalt und gibt dem Dialog Wahrheitsorientierung, hat aber auch Grenzen im jeweiligen »größer als gedacht«. Ergänzungsbedürftig scheint bei Anselm, dass auch andere Religionen ihre Lehre rational darstellen können. *Emery de Gaál* legt nahe, dass sich Anselms Schriften, in denen er angesichts der islamischen Einwände gegen den christlichen Glauben allein Vernunftgründe zulassen und *remoto Christo* vorgehen will, als Beitrag zu einer »egalitären Diskursethik« verstehen lassen. Anschließend stellt *Gerhard Gäde* heraus, dass Anselm weder als Exklusivist noch als Inklusivist denkt, sondern sich als Interiorist erweist, der das Verhältnis der anderen Religionen zum Christentum im Sinne von verborgen / offenbar denkt. *Luca Vettorello* schließlich bietet ausgehend von Anselms Begründung der Inkarnation eine eigene neue Sicht, wie der Gott-Mensch das

Böse besiegt hat: das Böse, das vom Guten abhängt, zerstört sich selbst, indem es das Gute zerstört.

Die *vierte Sektion* konzentriert sich auf den interreligiösen Dialog im frühen 12. Jahrhundert und die Rolle der Vernunft. *Bernd Goebel* fasst den Wilhelm von Champeaux zugeschriebenen *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica* ins Auge und weist durch Vergleiche mit der Schule von Laon, Anselm von Canterbury und Odo von Tours nach, dass der Autor wohl Ralph von Battle ist. *Jörn Müller* untersucht die *Disputatio Christiani cum Gentili* des Gilbert Crispin und deutet sie neu als ursprünglich philosophischen Dialog, der weniger die Autorität der Schrift als die Vernunft unterstreicht und so zu einer rationalen Diskussion der strittigen interreligiösen Themen findet. Die beiden folgenden Beiträge untersuchen den *Dialogus contra Iudaeos* des Petrus Alfonsi, eines konvertierten Juden und Zeitgenossen Anselms. Während *Maria Lissek* die Rolle der Vernunft zur Widerlegung des Judentums und implizit des Islams und zur Verteidigung des Christentums herausarbeitet, konzentriert sich *Jakob G. Heller* auf die philosophische Gotteslehre des Petrus Alfonsi, in der er das anthropomorphe Gottesbild des Talmuds mit der Unähnlichkeit Gottes gegenüber den Geschöpfen konfrontiert sowie einen Gottesbeweis und eine rationale Rechtfertigung der Trinitätslehre bietet, und vergleicht dies mit Texten der jüdischen Religionsphilosophen Saadia Gaon und Bahya Ibn Paquda. Schließlich möchte *Jonas Narchi* das offene und rätselhafte Ende des *Dialogus* Abaelards rekonstruieren und zeigt, dass im Unterschied zu anderen Szenarien eine Fortsetzung der zweiten *collatio* des Philosophen und Christen nicht ausgeschlossen werden kann und wahrscheinlich eine Trinitätslehre geplant war.

In der *fünften Sektion* geht es darum, wie sich heidnische Religion aus der Sicht christlicher Theologen im 13. Jahrhundert ausmacht. Zunächst wirft *Markus Enders* einen Blick auf die intellektuelle Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Islam, wobei zuerst die methodologischen Grundsätze herausgearbeitet werden, um dann die rationale Widerlegung der islamischen Einwände gegen den christl. Glauben zu entfalten. Dann untersucht *Richard Schenk OP* die Sicht auf die nicht-rahamitischen Religionen bei den Dominikanern im 13. Jahrhundert, vor allem die positive Würdigung bei Robert Kilwardby.

Insgesamt bietet der Band mit vielen international und interdisziplinär besetzten Detailstudien einen reichen Strauß an zum großen Teil neuen und interessanten Aspekten zum Thema des interreligiösen Dialogs im Hochmittelalter. Er macht die aktuelle Frage des interreligiösen Dialogs zum Thema und eröffnet dafür Perspektiven aus dem Rückblick in die philosophische und theologische Denkgeschichte. Etwas missverständlich und für den heutigen Dialog schwierig erscheint freilich die oben genannte Stelle (5), die eine inklusivistische Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen nahelegt, was – wenn man etwa den Beitrag von G. Gäde sieht – so für die mittelalterlichen Autoren nicht durchgängig zutrifft.

Stephan Ernst

RICHARD ENGL: Die verdrängte Kultur. Muslime im Süditalien der Staufer und Anjou (12.–13. Jahrhundert) (Mittelalter-Forschungen, Bd. 59). Ostfildern: Jan Thorbecke 2020. 380 S. mit zahlr. Abb. ISBN 978-3-7995-4379-8. Kart. € 50,00.

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Druckfassung der 2014 an der Universität Trier eingereichten Dissertation. Die Arbeit befasst sich mit den in Sizilien und Süditalien ansässigen Muslimen im 12. und 13. Jahrhundert. Die Einführung stellt neben

der Forschungslage das Konzept der Arbeit vor, die ihr Thema in fünf Kapiteln und einem Resümee in chronologischen Zeitschritten abhandelt.

Im ersten Kapitel werden die Muslime Siziliens unter der normannischen Herrschaft bis zum Tode König Wilhelms II. 1189 vorgestellt. Das Leben in Stadt, Land und Hof unter der Schutzherrschaft der Normannenkönige wird dabei ausführlich untersucht. Am Ende des 12. Jahrhunderts lebte die überwältigende Mehrheit der Muslime auf dem Land und leistete genau wie die christlichen Einwohner den jeweiligen Grundherren ihre Abgaben. Aus den Aufzeichnungen sind innerhalb der Muslime drei Gruppen festzustellen, die in den kleineren Dörfern lebten, während die Christen in den befestigten Provinzzentren wohnten. Die Landbevölkerung war zu einem großen Teil zweisprachig. In den Städten waren die Muslime als Handwerker und Händler tätig. Der Königshof wies daneben vielfältige Verbindungen zur arabisch-islamischen Welt auf. Die Könige regierten fern von der Öffentlichkeit, umgeben von Eunuchen und von den Angehörigen eines gut ausgebildeten Verwaltungsapparats. Dieses Zusammenspiel der verschiedenen Kräfte hat den Reichtum des Landes garantiert. Doch kam es 1161 erstmals zu gewaltsamen Ausschreitungen gegen die Muslime, als sich eine Adelsrevolte gegen den König auf die Stadt Palermo und die sog. Lombardenstädte Südostsiziliens ausweitete. Dennoch scheint in den 1170er- und 1180er-Jahren eine große Duldung des muslimischen Lebens in Sizilien bestanden zu haben.

Das zweite Kapitel untersucht Stellung und Tätigkeit der Muslime unter der beginnenden staufischen Herrschaft zwischen 1189 und 1225. Die Muslime hatten sich 1189 zuerst gegen die Thronkandidatur Tankred von Lecces gestellt, haben sich aber mit diesem in relativ kurzer Zeit geeinigt und haben sogar dessen Nachfolger 1194 im Augenblick des staufischen Angriffs die Treue bewahrt. Das bisherige gemeinsame Leben von Christen und Muslimen blieb auch unter Kaiser Heinrich VI. und Königin Konstanze bestehen. Doch gewannen die Muslime ebenso wie christliche Kreise im Westen Siziliens nach deren Tod eine unabhängigere Stellung. Friedrich II. musste sich nach seiner Volljährigkeit (1208) bemühen, die der Krone verlorengegangenen Rechte zurückzugewinnen, was zu erheblichen Widerständen geführt hat. Die Muslime haben dabei Verbindungen zu den Almohaden in Nordafrika geknüpft. Doch bestanden wie in zahlreichen weiteren inner-sizilianischen Streitigkeiten muslimisch-christliche Verbindungen. Allerdings führten die Verbindungen der westsizilianischen Muslime zu den Almohaden zu einer politischen Verhärtung, was nach der Rückkehr Friedrichs II. aus Deutschland zu offenen Kämpfen führte, die sich über Monate hinzogen und mit der Deportation der unterworfenen Muslime auf das italienische Festland in die Stadt Lucera und deren Umgebung endete.

Im dritten Kapitel, das den Zeitraum zwischen 1225 und 1250 behandelt, erscheint Friedrich II. aufgrund der Neuordnungen als Bevölkerungspolitiker. Die muslimische Präsenz in der Capitanata um Lucera herum wird in Einzelheiten vorgestellt. Der gegen die aufständischen Muslime so harte Friedrich II. wurde in einem ganz kurzen Zeitraum zum Schutzherrn und Gesetzgeber der Muslime, die durch die ihnen gewährten Privilegien zu entschiedenen Unterstützern der staufischen Politik wurden. Das Gesellschaftsleben und die Hofstruktur unter Friedrich II. werden eingehend erörtert. In das Hofleben waren muslimische Komponenten eingebunden, was Friedrich II. als Zeichen der kaiserlichen Repräsentation empfunden hat. Im Kampf gegen Friedrich II. wurden diese Maßnahmen von der Kirche immer wieder benutzt, um Friedrich in der Öffentlichkeit herabzusetzen. Die Interpretationen der Quellen können viele Einzelheiten entlarven. Die auf Sizilien verbliebenen Muslime haben in den 1240er-Jahren erneut gegen Friedrich II. rebelliert. Nach ihrer Unterwerfung wurden sie ebenfalls auf das Festland deportiert. Damit war die gesamte muslimische Bevölkerung aus Sizilien vertrieben. Der Rückgang der Bevölkerungszahlen macht sich dort bis in die Gegenwart bemerkbar.

Das vierte Kapitel befasst sich mit den Muslimen in Apulien als wichtige Stütze der Herrschaft König Manfreds bis zu dessen Tod in der Schlacht gegen Karl von Anjou. Die Stellung Luceras als Schatzkammer und Domäne Manfreds werden neben den inneren Verhältnisse in Lucera und der interreligiösen Kooperation behandelt. Im Vorfeld der Einnahme San Germanos scheint es innerhalb der Unterstützer Manfreds zu Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen gekommen zu sein. Zumindest berichtet das die Quelle Giovanni Villanis. Manfred fiel in der Schlacht bei Benevent 1266. Die muslimischen Truppen haben in dem Kampf sehr hohe Verluste erlitten. Die bisherige Forschung hat die Stellung der Muslime in der späten Stauferzeit unterschätzt.

Das fünfte Kapitel geht auf diese Stellung unter den Anjous ein. Karl I. von Anjou kam nach seinem Sieg 1266 den Muslimen entgegen und nahm sie in Gnaden an. Nach dem Einfall Konradins haben sich die Muslime in Lucera erhoben. Die Stadt musste acht Monate belagert werden, bis sie im August 1269 übergeben wurde. Die bisherige staufertreue Führungsschicht der Muslime wurde sofort durch eine neue den Anjou treue Schicht ersetzt, die für drei Jahrzehnte die Gefolgschaft der muslimischen Bevölkerung sichergestellt hat. Sie hat die Beziehungen zu den christlichen Amtsträgern und den Klöstern getragen. In der Anjouzeit war die muslimische Präsenz in der Capitanata zuerst wie in der Stauferzeit. Das städtische Umfeld der Muslime in der Anjouzeit und der Untergang der Stadt Lucera als muslimisches Siedlungsgebiet werden umfassend geschildert. Dieser Untergang erfolgte 1300 unter Karl II. von Anjou, als es zu Tumulten in der Stadt kam. Die muslimische Führungsschicht hatte sich im Laufe des endenden Jahrhunderts immer mehr verkleinert und erheblichen Steuerdruck auf die übrige muslimische Bevölkerung ausgeübt. Als gegen diese Unterstützer des Königs, die als Ritter auftraten, Tumulte ausbrachen, war die Situation sehr schnell nicht mehr zu retten. In einer Untersuchung der Netzwerke zwischen 1272–1289, 1289–1300 und 1300 werden die Entwicklungen rasch erkennbar. Auch aus islamischen Quellen wird deutlich, dass die internen Streitigkeiten in der Siedlung zu deren Ende und gewaltsamen Auflösung geführt haben. Der Anhang wird durch das 40-seitige Quellen- und Literaturverzeichnis dominiert.

Die mit dem wissenschaftlichen Förderpreis der Stauferstiftung 2016 ausgezeichnete Arbeit zeigt die Geschichte der Muslime in Süditalien und Sizilien in aller Deutlichkeit. Die Arbeit gibt für die weitere Beschäftigung aufschlussreiche Hinweise und trägt erstmals für die deutsche Forschung die einzelnen Komponenten der Entwicklung bis zur Auflösung der muslimischen Siedlung in Lucera 1300 zusammen. Der Band ist ein wertvolles Werk, das man ungern ins Bücherregal zurückstellt, zumal es in einem überaus flüssigen und gut lesbaren Stil geschrieben ist.

Immo Eberl

KLAUS LOHRMANN: Die Babenberger und ihre Nachbarn. Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2020. 367 S. ISBN 978-3-205-20636-1. Geb. € 52,00.

Identität bildet sich gleichermaßen durch Integration wie durch Distinktion. Demnach entstehen politische Gemeinschaften ebenso wie andere einerseits durch konvergente Entwicklungen im Innern, gleichzeitig aber auch durch Abgrenzung nach außen. Das war vor tausend Jahren im Prinzip nicht anders als heute, auch wenn die Mechanismen der Integration ebenso wie diejenigen der Auseinandersetzung mit der Welt außerhalb in einer vorwiegend agrarischen, von adeligen Berufskriegern beherrschten Gesellschaft damals noch anders funktioniert haben. Der Autor des vorliegenden Buches sucht diesen doppelten Prozess am Beispiel Österreichs nachzuzeichnen, das im 10. Jahrhundert noch als blo-

ßes Anhängsel des bayerischen Herzogtums betrachtet werden kann, im 13. Jahrhundert aber als ein eigenständiger Machtfaktor auftrat, dessen Fürsten auf Augenhöhe mit den benachbarten Königreichen Böhmen und Ungarn agierten. Tatsächlich wurde 1245 sogar der Plan gefasst, das Herzogtum Österreich zusammen mit der Steiermark und Krain zu einem eigenen Königreich zu erheben, was die Gleichrangigkeit mit den Nachbarreichen noch eindrücklicher gemacht hätte. Daraus wurde freilich nichts, weil mit dem Tod Herzog Friedrichs »des Streitbaren« im folgenden Jahr die Babenberger-Dynastie endete und Österreich für Jahrzehnte zum Spielball konkurrierender Interessen wurde.

Nun ist dieses Buch natürlich nicht das erste zur Geschichte Österreichs in der Babenbergerzeit, und gerade die Entstehung eines eigenen österreichischen Landesbewusstseins ist in den letzten Jahren mehrfach thematisiert worden. Neu und gewinnbringend ist an ihm aber der konsequente Blick auf und über die Grenzen. Sehr genau verfolgt der Autor die Entwicklung der politischen Verhältnisse in Böhmen und Ungarn vom 10. bis zum 13. Jahrhundert und deren jeweilige Folgen für das Verhältnis zur Babenbergermark. Nach einem anfänglichen schlichten Neben- und Gegeneinander werden die Beziehungen im Lauf der Zeit immer komplexer: Nicht nur die Fürstenfamilien knüpfen untereinander familiäre Bande, auch kleinere Adelige werden zu Grundbesitzern beiderseits der Grenzen, weshalb letztere übrigens lange Zeit keineswegs so klar abgesteckt waren, wie wir uns das gerne vorstellen. Zunehmend löst sich die Mark vom bayerischen Mutterland; die Rangerhöhung des Markgrafen zum Herzog 1156 als »die nun formal vollzogene Abspaltung« zu bezeichnen (288) ist zwar bequem, allerdings eine unzulässige Vereinfachung des Sachverhalts. Auf die Ostexpansion im 11. Jahrhundert folgt die Ausdehnung nach Westen; Mitte des 13. Jahrhunderts spricht man auch links der Enns schon von der »*terra nostra*« im Unterschied zu Bayern (321). Gleichzeitig verschmilzt Österreich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts mit der Steiermark zu einem gemeinsamen Herrschaftsbereich, wodurch den Babenbergern im Südosten neue Nachbarn und damit auch neue Probleme erwachsen.

Das alles wird höchst kenntnisreich vorgestellt, zumal sich der Autor auch in der tschechischen und ungarischen Forschungsliteratur gründlich umgesehen hat. Er hat aber noch mehr zu bieten: Bei der Behandlung des Investiturstreits etwa fragt er eingehend und differenziert nach den Motivlagen der einzelnen Akteure; dass sich Markgraf Leopold II. zusammen mit anderen Adelligen im östlichen Bayern so vehement gegen König Heinrich IV. engagierte, lag wohl weniger an einer dezidiert papstfreundlichen Gesinnung, sondern hatte seine Wurzeln anscheinend schon in Konflikten der vorausgehenden Jahre (200–224). Entsprechend sehen zeitgenössische Quellen aus Böhmen beim Überfall des Böhmenherzogs Vratislav II. auf die Mark 1082 keinen Zusammenhang mit dessen Reichs- und Kirchenpolitik, sondern betrachten sein Eingreifen bloß als Folge lokaler Grenzstreitigkeiten (225–229), vielleicht auch ein Grund, warum die militärische Niederlage des Babenbergers in der Schlacht von Mailberg für ihn letztlich folgenlos blieb. Ebenso anregend sind Überlegungen des Autors zur Funktion des Burgenbaus im Grenzgebiet, der nicht unbedingt rein defensiv zu betrachten ist (126f.), oder zu möglichen Interpolationen im Text des *Privilegium minus* von 1156 (26f.).

Bietet das Buch somit einerseits mehr, als sein Titel erwarten lässt, so scheinen manche Aspekte des Themas doch etwas unterbelichtet. Dass Angehörige der Babenbergerfamilie im 11. Jahrhundert als Herzöge von Schwaben und als Erzbischöfe von Mainz und Trier wichtige Funktionen im Reichsgefüge außerhalb Österreichs übernahmen, dass bis 1055 auch mehrere Grafschaften im Innern Bayerns in ihrer Hand waren, wird vom Autor zwar beiläufig erwähnt, aber nicht wirklich thematisiert – auch dort hatten die Babenberger schließlich Nachbarn. Mehrfach wird auf die gesellschaftlichen Umwälzungen des

Hochmittelalters verwiesen, die zu einer Angleichung der Verhältnisse in den Nachbarländern geführt haben und einst vorhandene tiefere Gegensätze damit auf eine vornehmlich tagespolitische Ebene verschoben; wie man sich das genauer vorzustellen hat, bleibt aber offen. Und schließlich bleibt bei der detaillierten Behandlung der politischen Ereignisse die Antwort auf die eingangs gestellte Grundsatzfrage, welche Auswirkungen die – freundliche oder feindliche – Auseinandersetzung mit den Nachbarn für den inneren Zusammenhalt der Babenbergermark hatte, reichlich unbestimmt.

Insgesamt bietet das Buch – dem man übrigens ein sorgfältigeres Lektorat gewünscht hätte – somit vielleicht nicht genau das, was man nach Lektüre des Titels und des Einleitungskapitels erwartet hätte, aber doch einen souveränen Überblick über sein Thema samt einigen weiterführenden Beobachtungen und Überlegungen, die zweifellos die Forschung zum babenbergischen Österreich bereichern. Schade bloß, dass es kein Namenregister gibt.

Roman Deutinger

PETER DINZELBACHER: *Vision und Magie. Religiöses Erleben im Mittelalter*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019. 218 S. ISBN 978-3-506-78732-3. Geb. € 59,00.

Peter Dinzelbachers Studie zu Magie und Vision von 2019 stellt eine Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen äußerst fundierten und ambitionierten Bemühungen um die Themen Vision und Visionsliteratur, Jenseitsglauben, Heiligkeitskonzepte und Frömmigkeitsbewegungen dar, die er in zahlreichen deutsch- und anderssprachigen Monografien und unzähligen Aufsätzen dargelegt hat. Schon Dinzelbachers Dissertation war dem Thema der Jenseitsbrücke gewidmet, das er im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit noch einmal in den Blick nimmt und zudem noch die neueste Literatur dazu auflistet.

In der Einleitung zur vorliegenden Monografie hinterfragt er einmal mehr die immer noch anhaltende Diskussion über die von der Literaturwissenschaft behauptete Unhintergebarkeit der Texte, d.h. die Unmöglichkeit von den vorhandenen Visionsberichten und z.B. mystischen Texten auf historische Realitäten und Erfahrungen zu schließen. Dieser Gelehrtenstreit wird hauptsächlich in der Literaturwissenschaft und das nicht erst seit den 1980er-Jahren ausgetragen. Davor hatte sich die Germanistik für die mystischen Texte wegen deren sog. »pathologischen Inhalts« für nicht zuständig erklärt und die Thematik in die Bereiche der psychologischen Forschung bzw. der Psychiatrie verwiesen. Seit Kurt Ruhs vierbändiger »Geschichte der abendländischen Mystik« (1990–1999) und Dinzelbachers kurz darauf vorgelegter Studie »Mittelalterliche Frauenmystik« (1993) rückte das Thema Mystik zwar auch in den Fokus der Literaturwissenschaft, doch schon bald nahmen die hegemonialen Grabenkämpfe der verschiedenen Denkschulen wesentlich mehr Raum ein als z.B. die immer noch in den Archiven schlummernden unedierten Mystik-Corpora.

Wiewohl der Titel auf magische Phänomene in Zusammenhang mit visionären Erlebnissen verweist, liegt der thematische Schwerpunkt nur im ersten Kapitel darauf. Der Autor behandelt als Beispiel den visionär begabten Nekromanten Johannes von Morigny, dann geht er auf die Geschichte der Hexen ein. In seinem Buch »Heilige und Hexen« (2001) hatte er das Thema in der Gegenüberstellung von heiligmäßigen Frauen mit der Hexerei Angeklagten bereits aufgegriffen, ein Band, der wegen der großen Nachfrage mehrfach aufgelegt wurde. Hier wäre eine noch breitere Bezugnahme gewünscht.

Im zweiten Kapitel diskutiert Dinzelbacher die psychologische Einordnung von Visionen im mittelalterlichen Kontext und vergleicht diese mit den seit den 1960er-Jahren

viel diskutierten Entgrenzungserfahrungen und Halluzinationen, aber auch mit der schamanistischen Initiation. Mit Recht verweist er dahingehend auf Julian Jaynes bislang zu wenig beachtete Untersuchung »The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind« (1976), der davon ausgeht, dass erst mit dem Zusammenbruch der bikameralen Psyche des vormodernen Menschen sich unser Selbstbewusstsein entwickelt habe. Dass der heutige Mensch zudem offenbar anlassbedingt zwischen Modi der Wahrnehmung, also zwischen religiöser und rationaler Wahrnehmung sozusagen »umschalten« könne, hat Dinzelbacher in einem eigenen Aufsatz besprochen (Die doppelte Wahrheit heute. Über das Nebeneinander der archaisch-religiösen und progressiv-profanen Weltansicht in einer Person. In: *Aufklärung und Kritik* 21 [2014], 85-102.)

Im dritten Kapitel geht der Autor auf Besessenheitsphänomene und deren Zusammenhang mit Visionserlebnissen ein, im bereits angesprochenen vierten Kapitel kommt die Jenseitsreise und das Motiv der Jenseitsbrücke in den Fokus, das nicht nur in mittelalterlich-christlichen Visionserzählungen eine große Rolle spielt, sondern auch in den altweltlichen Aufstiegserzählungen.

Das fünfte Kapitel fokussiert die Rolle des Erzengels Michael als Seelenführer und Botschafter, sowie die Entwicklung des dualistischen Weltbilds am Beispiel des Höllensturzes. Im sechsten Kapitel diskutiert Dinzelbacher die Rezeption und Reaktion auf Visionen und Auditionen vornehmlich in der Frauenmystik, die sicherlich eine marginale Frömmigkeitsströmung geblieben wäre, hätten sich nicht einige Priester für das Leben und die Botschaften der asketisch und fromm lebenden Frauen begeistern können. Ab dem 13. und 14. Jahrhundert allerdings kippte die Stimmung gegenüber Enthusiasmen und mystischen Erlebnissen allgemein ins Negative und fand in den Hexenverfolgungen einen negativen Höhepunkt.

Das Schlusskapitel zeichnet die Entwicklung der visionären und mystischen Erlebnisse in Katholizismus und Protestantismus nach und erwähnt den schon im Mittelalter aufkommenden Marianismus, im Gegenzug aber auch die visionären Tendenzen des protestantischen Pietismus, Mystiker und Visionäre des 19. und 20. Jahrhunderts.

Der Ausblick macht auf die immer noch unbehandelt und unediert gebliebenen Quellentexte und zu Unrecht marginalisierten Themen aufmerksam – in der Hoffnung, dass sich Leser diesen zuwenden mögen. Daher stellt die vorliegende Studie nicht nur eine gute Einführung in das Thema Vision und Mentalitätsgeschichte dar, sondern bietet auch Studierenden unterschiedlicher Disziplinen Anregung und Hinweise für Desiderata.

Christa Agnes Tuczay

WOLFGANG SCHMID: Der Schrein des Apostels Simon in Sayn. Heiligenverehrung, Schatzkunst und Politik um 1200. Lahnstein: Imprimatur Verlag 2019. 350 S. ISBN 978-3-947874-04-0. Geb. € 19,50.

Die vorliegende Studie, verfasst von einem ausgewiesenen Kenner der rheinischen Geschichte und deshalb jeweils auf der Höhe des Forschungsstandes, gliedert sich in acht Hauptkapitel. Eingangswort wird die Geschichte der Grafen von Sayn skizziert, eines nach ihrer Stammburg unweit von Koblenz auf der rechten Rheinseite benannten, dynamischen Grafengeschlechts, dessen ältere Linie mit dem Tod Graf Heinrichs III. in der Neujahrsnacht 1246/47 erlosch. Danach beleuchtet Schmid die Geschichte der 1202 geweihten Prämonstratenserabtei Sayn, des Hausklosters der Familie, wo sich der Schrein noch heute befindet. Auf dieser Faktengrundlage analysiert er mit dem Translationsbericht »*De Perventione Brachii S. Simonis*« eine um 1258 abgefasste, hoch interessante

und bislang von der Forschung nicht in allen Facetten analysierte Quelle. Hier diskutiert Schmid ausführlich deren Inhalt und Plausibilität – die er im Übrigen ein wenig höher einschätzt als der Rezensent –, wonach die Reliquie des Apostels von einem im Rheinland weilenden armenischen Bischof stamme und im Jahr 1204 über den damaligen Propst des Bonner St. Cassiusstiftes, Bruno von Sayn, dem späteren Kölner Erzbischof Bruno IV., an die Sayner Familie gelangte. Dabei ist von besonderem Wert, dass er auch die den zweiten Teil des Textes umfassenden, zeitlich deutlich späteren Mirakelberichte in seine Überlegungen mit Gewinn miteinbezieht.

Das vierte Kapitel dient Schmid der ausführlichen Beschreibung des historischen Umfelds des Reliquienerwerbs, wobei der Kreuzfahrer Heinrich von Ulmen und die auf diesen zurückgehenden Stiftungen wie vor allem die heute in Limburg befindliche Staurothek für das Chorfrauenstift Stuben an der Mosel beschrieben werden. Besonders instruktiv ist Schmid's Zugriff auf die um 1220 verfassten Mirakelberichte des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach, die ausgesprochen geeignet sind, das historische Umfeld des von Schmid konstatierten »Reliquienhypes« (61) um 1200 auszuleuchten.

Während das fünfte Kapitel in einem ebenso faszinierenden wie etwas ausufernden Parforceritt u. a. die Figur und Imaginationen des hl. Apostels Simon Zelotes, dessen Arm der Schrein birgt, die damalige Geschichte und die positiven Vorstellungen armenischer Kleriker und (Klein-)Armeniens und die dort sowie im Rheinland große Bedeutung der Heiligen Drei Könige umreißt, wendet sich Schmid anschließend dem eher schlichten Schrein selbst zu. Wenn der Verfasser auch weder die Werkstatt bzw. deren Ort (Köln?, Trier?) identifizieren kann, bieten die akribisch analysierten Ergebnisse der jüngeren Restaurierungen zahlreiche Aufschlüsse. Mit guten Gründen spricht sich Schmid gegen das Grafenhaus und für die Klostergemeinschaft als Auftraggeber des Schreins aus, die den Mut gehabt habe, mittels der Reliquie die Abtei Sayn als einen Wallfahrtsort etablieren zu wollen.

Das ausgesprochen lange folgende Kapitel – weit mehr als eine »essayistische Skizze« (169) – unternimmt den Versuch, den in Sayn etablierten Simonskult in der um 1200 weitgehend abgeschlossenen rheinischen »Kultgeographie« zu verorten. Wenn auch einige Überschneidungen zu den vorherigen Ausführungen nicht ausbleiben, können Schmid's eingehende Untersuchungen von Stiftern, Institutionen und Kultwerken doch eindrucksvoll die aktiven Netzwerke und den vornehmlich von Konkurrenzdenken befeuerten Wettbewerb der Beteiligten herausarbeiten. Es entspricht schließlich den weit gespannten Forschungsinteressen Schmid's, die auch die sog. Heiltumsdrucke umfassen, in einem letzten Kapitel mit der ausführlichen Vorstellung eines barocken Pilgerdrucks aus dem Jahr 1742 auch die Entwicklung von Simonskult und Wallfahrt im Sayn der Frühen Neuzeit mit zu berücksichtigen.

Schmid's Methode, »den Schrein des hl. Simon in kleineren und dann immer größer werdenden konzentrischen Ringen [zu] umkreisen« (7), macht dem Leser die Lektüre nicht immer leicht und führt bisweilen zu Exkursen und Nebenwegen, die – obwohl immer wieder spannende Einsichten vermittelnd – bisweilen vom Zentrum wegführen. Dies ist, wie Schmid unterstreicht, auch dem Entstehungsprozess des eindrucksvollen Bandes geschuldet. Dieser bezieht seinen Reiz aber aus dem Umstand, dass das Ziel der Untersuchung nicht nur in der möglichst vollständigen Dechiffrierung eines mittelalterlichen Kunstwerks und dessen Bedeutungsinhalten liegt, sondern der »klein(e) Schrein in einem wenig bedeutenden Kloster in einem Seitental des Westerwaldes« (9) seinerseits zum Ausgangspunkt ausgreifender Betrachtungen zur reichen rheinischen Sakraltopographie, Landesgeschichte und vielem mehr im Zeitalter von Kreuzzügen und Thronstreit wird. In diesem Sinne kann die Lektüre des Bandes einem deutlich größeren Leserkreis als nur

den an der Geschichte der Abtei Sayn Interessierten empfohlen werden. Dazu erhält der Leser zu einem sensationell niedrigen Preis ein gelehrtes, dazu opulent gestaltetes und reich bebildertes Buch, das textlich und visuell einen hervorragenden Einblick in die rheinische Kunst- und Kultgeschichte vornehmlich des 12. und 13. Jahrhunderts erlaubt.

Joachim J. Halbekann

BERND SCHNEIDMÜLLER (HRSG.): König Rudolf I. und der Aufstieg des Hauses Habsburg im Mittelalter. Darmstadt: wbg Academic, 2019. 512 S. ISBN: 978-3-534-27125-2. Geb. € 74,00.

Anlässlich der Wiederkehr des 800. Geburtstags von König Rudolf von Habsburg veranstaltete die Europäische Stiftung Kaiserdom zu Speyer vom 11. bis 13. April 2018 in Speyer ein Symposium, das dem ersten Habsburger auf dem Königsthron ebenso wie der späteren Erfolgsgeschichte des Hauses Habsburg im Mittelalter galt. Impulsgeber hierfür waren Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter. Ihm, der noch im Jahr 2018 verstarb, ist der Band zum Gedenken gewidmet.

Nach einer umsichtigen Einführung in die Thematik schildert Bernd Schneidmüller in den Bahnen seines Abendvortrags »Rudolf von Habsburg. Geschichten vom Regieren und vom Sterben in Speyer« (9–42). Im Spannungsfeld der berühmten Speyrer Bildplatte und der Fülle von lebensnahen Histörchen, wie sie seinerzeit erstmals über einen König des Mittelalters erzählt wurden, lotet er Rudolfs Image aus, dessen gräfliche Herkunft, seine von Hochmut und Demut geprägte Regierungspraxis und sein Sterben in Speyer, kurzum Geschichte aus Geschichten.

In fünf Einheiten gruppieren sich die 19 thematischen Beiträge. Zunächst geht es um die »Erneuerung der Königsgewalt im Reich«. Martin Kaufhold thematisiert »Ehre und Wiederherstellung des Reiches: Neue Instrumente der Königspolitik unter Rudolf von Habsburg« (43–56). An wenigen, aber markanten Stationen von Rudolfs 18-jähriger Regierung arbeitet er deren Stil heraus, sein beherztes Auftreten, wo es um die Substanz des Reiches geht, seine Politik der Einbindung der Fürsten, weniger als *primus inter pares* denn als der Gleichere unter Gleichen. Der Beitrag von Martina Stercken »Herrschaft gestalten: Die Anfänge der Habsburger« (57–82) beschreibt die Klöster, Burgen und Städte der frühen Habsburger als Markierungen der Herrschaft im Raum, ihr erst seit ca. 1200 greifbares Urkundenwesen und ihre chronikalische Verankerung, vornehmlich in den berühmten *Acta Murensia*. Andreas Büttner behandelt das Thema »*daz Riche* im Besitz der Habsburger? Königtum und Reichskleinodien unter Rudolf, Albrecht und Friedrich (1273–1324)«. Ausgehend von Jürgen Petersohns Dekonstruktion des Forschungstereotyps von der legitimierenden Bedeutung der Reichsinsignien bei der Krönung kann Büttner zeigen, welches Gewicht ihnen gleichwohl bei der Herrschaftsausübung der ersten Habsburgerkönige zukam, besonders augenfällig bei Friedrich dem Schönen, den die Reichskleinodien als wahren König gegenüber seinem Gegenspieler Ludwig dem Bayern ausweisen sollten.

Mit »Herrschaftsräume und Aufstieg der Habsburger zur europäischen Dynastie« ist das folgende Kapitel überschrieben. Christina Lutter schildert in »Die Habsburger und Österreich (13. bis 15. Jahrhundert)« (115–140) mit den Werkzeugen der Neuen Politikgeschichte das Wirken der Habsburger in den »österreichischen Erbländern« während dreier Jahrhunderte. Mit den Stichworten Neue Könige – fremde Fürsten, Stabilisierung und Herrschaftsrepräsentation, Strategien und Grenzen der Machterweiterung, Überregionale Perspektiven gelingt ihr ein kohärentes Bild. Der Beitrag von Dieter Speck »Der

habsburgische Herrschaftsraum am Oberrhein (vorderösterreichische Lande) und die Eidgenossenschaft« (141–156) nimmt demgegenüber den Ausgangsraum der Habsburger im Südwesten des Reiches in den Blick, die hiesige Territorialpolitik im 14. Jahrhundert, um dann zu der Zeit zwischen Sempach 1386 und Erbeinigung 1477 und damit zum Neben- und Gegeneinander von Habsburgern und Eidgenossen überzuleiten. Er arbeitet die »Parallelität in der Entwicklung der vorderösterreichischen Lande und der Eidgenossenschaft« bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts heraus und stellt die holzschnittartige Gegenüberstellung von habsburgischen Katastrophen und eidgenössischen Triumpfen in Frage. Julia Hörmann-Thurn und Taxis thematisiert »Heirat als politisches Instrument. Die habsburgischen Ehen im 13. und 14. Jahrhundert« (157–186). Ihr geht es darum, vor dem allgemeinen Hintergrund der Motivkonstellationen von fürstlichen Heiraten die »politisch-dynastischen Absichten anhand der habsburgischen Ehen zu erschließen.« Dabei kommen neben Mesallianzen das eheliche Konsensrecht wie die päpstliche Dispens als wichtiger Faktor in der europäischen Heiratspolitik zur Sprache. Christian Lackner rundet das Bild der habsburgischen Herrschaftsräume mit seinem Beitrag »Die habsburgischen Universitätsgründungen im Spätmittelalter« (187–201) ab. Er diskutiert die Frage, inwieweit die Freiburger Albertina eine Tochter der Wiener Rudolfina war, und hebt den Heidelberger Einfluss auf die Freiburger Hohe Schule hervor, deren Entstehung sich der innerdynastischen Konfliktsituation zwischen Friedrich III. und Albrecht VI. verdankte.

Der habsburgische Erinnerungsort Speyer kommt zu Recht gleich mehrfach in den beiden folgenden Abschnitten zur Geltung, zunächst mit zwei kunsthistorischen Beiträgen unter der Überschrift »Skulptur und Grablege im Dom zu Speyer«. Matthias Müller analysiert in »Das Stirnrundeln des Königs. Rudolfs von Habsburg vermeintliches Grabbildnis im Speyerer Dom als interpretatorische Herausforderung« (203–236) das vielbehandelte Kunstwerk, indem er der Physiognomie Rudolfs I. im Spiegel der langen Restaurierungsgeschichte nachgeht. Er sieht hier das Rollenbild des trauernden Apostels Johannes verkörpert und äußert mit Blick auf den Fundort der Bildplatte in der Johanneskapelle des Speyerer Johanniterhofs den ansprechenden Gedanken, dass es sich um ein Epitaph handelt, das an den dort verstorbenen König erinnern sollte. Gabriele Köster schlägt in ihrem Beitrag »Der Dom zu Speyer als Memorialort des Reiches um 1500. Noch einmal zum unvollendeten Kaiserdenkmal Maximilians I. für den Speyerer Dom« (237–268) den Bogen zur Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Sie verfolgt die Spuren des Vergessens und Erinnerns an das von Maximilian und dem Speyerer Domkapitel geplante Grabdenkmal für die dort bestatteten Herrscher und Herrscherinnen und setzt das Projekt in den Kontext spätmittelalterlicher Baldachingräber, speziell des Konstanzer Heiligen Grabes.

Das Kapitel »Speyer, das Reich und die Habsburger« wird durch den unmittelbar an das Vorangehende anknüpfenden Beitrag von Manuel Kamenzin »Wie es einem König gebührt? Die Beisetzung Rudolfs I. in Speyer in der Tradition königlicher Grablegen des 13./14. Jahrhunderts« (269–293) eröffnet. Eindringlich wertet Kamenzin die schriftliche Überlieferung nach bestimmten Kriterien (bewusste Wahl des Begräbnisortes, Erstbeisetzung bzw. Umbestattung) aus und macht zum vieldiskutierten Thema Sterben und Beisetzung Rudolfs I. auf das hierfür relevante früheste Briefzeugnis aus Italien aufmerksam. Gerhard Fouquet analysiert in »Königliche Klienten – die Speyerer Kirche in der Zeit Rudolfs von Habsburg« (295–317) Sozialprofil und Wahlmechanismen im damaligen Speyerer Domkapitel, sieht den Grund für die Erhebung des jungen und unerfahrenen Friedrich von Bolanden zum Bischof von Speyer 1272 vornehmlich in dessen Zugehörigkeit zu den Stauferfreunden im Kapitel und beschreibt dann das gesplittete Verhältnis zwischen Bischof Friedrich und König Rudolf, der ihn schließlich in die Verbannung

schickte. Kurt Andermann thematisiert »König Rudolf von Habsburg und die Stadt Speyer« (319–330), geht auf die zeitweise unterbrochene Serie zahlreicher Aufenthalte des Königs in Speyer, darunter drei Hoftage, ein, schildert die Rolle Rudolfs im Konflikt zwischen Kirche und Stadt Speyer und setzt bilanzierend das positive Verhältnis des Königs zur Stadt gegen dessen negative Beziehung zu Bischof Friedrich von Bolanden. Der Beitrag von Benjamin Müsegades »Der Speyrer Dom und seine Patrone im Mittelalter« (331–348) beschäftigt sich mit der komplizierten Überlieferung zu den Dompatrizinien des Erzmärtyrers Stephan und des Märtyrerpapstes Stephan I. neben dem Hauptpatrozinium von Maria, kann eine Aussage von Anton Doll korrigieren und kommt zu dem Ergebnis, dass das Mitpatronat des Papstes Stephan »möglicherweise schon Mitte des 11., spätestens jedoch am Ende des 13. Jahrhunderts etabliert wurde«. Die Weitung des Blicks über Speyer hinaus auf das Reich und die Habsburger unternimmt Alexander Schubert, wenn er in »Auferstehung der mittelalterlichen Herrscher? Die Habsburger im Museum« (349–362) der Frage nachgeht, wann und wo das Haus Habsburg oder einzelne Habsburger Gegenstand in dem in den letzten Jahrzehnten immer dichter werdenden Reigen historischer Ausstellungen geworden sind. Die verdienstvolle Zusammenstellung zeigt dabei die Dominanz von Kaiser Maximilian als Ausstellungsthema, während etwa Rudolf I. so gut wie gar nicht im Blickpunkt war.

Im letzten Teil »Habsburg auf dem Weg zur Weltmacht« reflektiert zunächst Martin Kintzinger in »Das habsburgische Kaisertum im Spätmittelalter. Erfolg im zweiten Versuch« (363–391) grundsätzlich das Aufstiegsnarrativ, um dann die Bedeutung des (spät beginnenden und lange dauernden) Kaisertums der Habsburger als Würde und Anspruch herauszuarbeiten. In der Kaisererhebung Friedrichs III. 1452 sieht er die Ambivalenz im Aufstieg der Habsburger, wandelte sich doch von da an das Kaisertum stufenweise zu dem nicht mehr vom Papst, sondern von den Fürsten gestützten Herrschaftstitel, wie erstmals 1558 bei Ferdinand I. praktiziert. Die zwei folgenden Beiträge wenden den Blick in den Osten bzw. Westen des gegen Ende des Mittelalters mächtig expandierenden Habsburgerreiches. Julia Burckhardt untersucht in »Ostmitteleuropa als politische Region: Österreich, Ungarn und Böhmen im 15. Jahrhundert« (393–410) die vielfältigen dynastischen und politischen Wechselfälle und Verflechtungen in diesem Großraum, lenkt die Aufmerksamkeit bei allen Machtkämpfen der politischen Eliten auch auf die Verbindungen im kulturellen und wirtschaftlichen Bereich. Sie sieht besonders Böhmen und Ungarn als fluide Einflussbereiche, in denen situativ gefundener Friede durch politische Kommunikation und Verträge zu sichern versucht wurde. Klaus Oschema verfolgt »Wege des Hauses Habsburg in den Westen Europas 1477 bis 1519« (411–438). Er zeichnet die Neuorientierungen und Umbrüche dieses Zeitraums nach, den Zugriff Habsburgs auf Burgund und seine spanische Heiratspolitik, problematisiert das »burgundische Erlebnis«, stellt angesichts der unterschiedlichen politischen Profile von Maximilian und Philipp die Rede vom *einen* Haus Habsburg in Frage und würdigt die Rolle Margaretes von Österreich. Wiederum nach Osten, doch erheblich weiter richtet sich der Blick von Claudia Märkl in ihrem Beitrag »Habsburger und Osmanen bis zum Ende der Zeit Maximilians I. († 1519)« (439–458). Entgegen dem erst im Zeitalter der Türkenkriege beginnenden Interesse der Forschung an den Beziehungen der Habsburger zu den Osmanen betont sie, dass die Jahrzehnte nach 1453 bereits ein wichtiges Kapitel dieser Geschichte darstellen. Ausführlich bewertet sie die Politik des als untätig geltenden Kaisers Friedrich III. entlang den Regensburger Tagen 1454 und 1471 und kurz die Position Maximilians, um schließlich die westliche Wahrnehmung Sultan Mehmeds II. zu skizzieren. Heinz-Dieter Heimann richtet in »*Plus ultra?* Von Kaiser Karl V. zu König Rudolf I. von Habsburg« (459–485) den Fokus auf die Habsburger in der ersten Hälfte des 16. Jahrhun-

derts. Der lange Untertitel »Habsburgs Aufbrüche in die Welt, das Scheitern imperialer Weltherrschaft Kaiser Karls V. und die Zeichen dynastischer Erinnerungsbehauptung bis zu Kaiser Franz Joseph I. von Österreich am erneuerten Dom zu Speyer« bündelt die vielfältigen Aspekte seiner Darstellung, in der auch Ferdinand I. als im Vergleich zum resignierenden Bruder Karl V. geschickterer Moderator der Reichspolitik im Zeichen der beginnenden konfessionellen Spaltung gewürdigt wird.

Rund drei Jahrhunderte habsburgischer Geschichte kommen in diesem Tagungsband facettenreich zur Sprache, der geschickt die Linien vom erster Habsburger auf dem Thron her auszieht, immer wieder, auch ganz zuletzt, mit Rekurs auf Speyer, das ein Memorialort nicht nur der Habsburger, sondern des Reiches war und ist. Für die weitere Forschung zu der faszinierenden Dynastie der deutschen, europäischen und Weltgeschichte wird der Band ein wichtiger Leitfaden sein.

Thomas Zotz

FLORIAN ESSER: Schisma als Deutungskonflikt. Das Konzil von Pisa und die Lösung des Großen Abendländischen Schismas (1378–1409) (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 8). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2019. 874 S. ISBN 978-3-412-51332-0. € 120,00.

Die Beschäftigung mit dem Pisaner Konzil (1409) ist derzeit nicht en vogue, sein vor gut einem Jahrzehnt öffentlich kaum wahrgenommenes Jubiläum konnte der Forschung nur wenige Impulse geben. Dabei ist die Quellensituation gar nicht so ungünstig; zuletzt hatte in den 40er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts Johannes Vincke den Fundus an gedruckten Texten stark erweitern können, selbst wenn seine Editionen nicht dem historisch-kritischen Standard moderner Wissenschaft Genüge leisten dürften. Eine umfassende Monografie ist hingegen ein Desiderat, das bedauerlicherweise auch durch Dieter Girgensohn nicht beseitigt worden ist. Dieser, ebenso wie die Französin Hélène Millet, waren es aber, die dem Konzil in den letzten Jahrzehnten viel Aufmerksamkeit geschenkt und maßgebliche Publikationen zu seiner Erforschung beige-steuert haben.

Erfreulich ist, dass sich jetzt mit Florian E ser, einem Schüler des Aachener Mediävisten und Papstspezialisten Harald Müller, ein junger Historiker an die anspruchsvolle Aufgabe herangewagt hat und diese alles in allem auch mit Bravour bewältigt. Mehrfach macht er indes deutlich, dass die vorliegende Dissertation nicht die ausstehende umfassende Überblicksdarstellung zum *Pisanum* sein will, sondern er mit seiner Arbeit einen ganz eigenen, das Thema deutlich begrenzenden Ansatz verfolgt. Seinen eigentlichen Fokus hat E ser auf Konzilsdeutung und -form gelegt (vgl. 29–39, 481), wodurch sich auch die inhaltlichen Beschränkungen letztlich erklären lassen, die man bei einer umfassenden Darstellung der Synode wohl zurecht beklagen würde. Dass aber E sers unkonventioneller Zugriff einen deutlich veränderten Blick auf das *Pisanum* und seine Vorgeschichte freigibt, bleibt ein unbestreitbares Verdienst dieser äußerst umfangreichen Arbeit.

E sers Ansatz wirkt schon auf den ersten Blick bestechend: Das Konzil, wie es im *Pisanum* schließlich seine ausgestaltete Form findet, war keineswegs der einzige und schon gar nicht der zwingende Endpunkt, auf den alle Diskussionen zur Lösung des Schismas hinliefen. Zumindest zeitweise schienen andere Wege erfolgversprechender, die *via concilii* trat dahinter zurück. Diskussionen über das Konzil sind zwar so alt wie das Schisma selbst, aber die Vorstellungen von dem, was ein Konzil letztlich ist und was es leisten soll, unterschieden sich fundamental. Da sich hinter den Konzilsforderungen und -initiativen der Schismazeit durchaus divergente, von verschiedenen Interessen geprägte Vorstellungen verbargen, wurde entsprechend auch die Form, wie denn ein Konzil auszusehen und

welchen Zweck es zu verfolgen habe, keineswegs von allen gleich gesehen. Dies im Detail zu zeigen, gelingt Eßer im ersten Großkapitel (41–129), in welchem er die zeitgenössische Diskussion bis 1408 ausführlich nachzeichnet. Das Ziel aller war es, das Große Abendländische Schisma zu beenden und die *unitas ecclesiae* wiederherzustellen – und das konnte insofern auch eine Konzilslösung sein. Was das jedoch konkret hieß, war umstritten. Beide Obödienzen entwickelten in der Folge einander weitgehend ausschließende Vorstellungen; vor allem aber war keiner der beiden Päpste bereit, auch nur ein Jota von der eigenen Rechtsposition abzurücken.

So braucht(e) es einen langen Atem – und immerhin gut zweihundert Seiten –, bis Eßer sich nach diesem Vorlauf mit dem *Pisanum* beschäftigt und sich dessen Einberufung genauer anschaut. Zur Synode selbst kommt er schließlich erst nach weiteren 200 Seiten.

Dieses Kapitel, das den Prozess der allmählichen Konstruktion des Unionskonzils von Pisa und die Überwindung und Zusammenführung der unterschiedlichen Standpunkte der Protagonisten beschreibt (130–413), gehört zu den Glanzpunkten der Arbeit. Ohne Einschränkung ist es eine philologische Spitzenleistung, mit welcher Genauigkeit und welch sicherem Urteil Eßer die komplizierten Befindlichkeiten und Diskussionen im Vorfeld nachzuzeichnen versteht, die Komplexität der Einladungsschreiben analysiert und die einschlägigen Quellen und ihren Aussagewert kritisch bewertet. Detailliert gelingt es ihm herauszuarbeiten, wie die Verständigung zwischen den Kardinalsgruppen der beiden zerstrittenen Obödienzen gelang und eine Konzilsvorstellung entwickelt wurde, die eine Lösung auf einer die Obödienzen übergreifenden Ebene ermöglichte. Damit verabschiedeten sich die ›Konzilsmacher‹ von der Vorstellung eines von einem Papst beherrschten Konzils nur einer Obödienz. Sie mussten allerdings eine neue Form suchen, für die es kein Vorbild gab und deren Legitimation von den Gegnern, insbesondere den beiden Kontrahenten um die Papstkrone und deren Anhängern, nicht in Frage gestellt werden konnte. Eine wahre Sisyphos-Arbeit; Eßer zeigt eine stupende Quellen- und Literaturkenntnis, die für den Leser fast schon erschlagend wirkt.

Dass die Ereignisse von Livorno und Pisa klar im Zentrum der Untersuchung stehen, ist der generellen Zielsetzung der Arbeit geschuldet – und das ist gut so. Mag der eine oder andere Leser sich gewünscht haben, noch mehr zu den Konkurrenzsynoden in Perpignan und Cividale und zu den beiden Papstkontrahenten, vielleicht auch zu manch anderem Thema, zu erfahren: Bei der Gründlichkeit, mit der Eßer sein begrenztes Thema bereits behandelt hat, wären vermutlich hunderte weitere Seiten hinzugekommen.

Bedauerlicherweise führt indes die Fokussierung auf das Unionskonzil – und damit fast zwangsläufig auf die Rolle der höheren Prälaten – zu einer tendenziellen Geringschätzung der Bedeutung der Gelehrten für die Überwindung des Schismas und insbesondere ihrer Rolle bei den Diskussionen um die *via concilii*. Dass Eßer die Gelehrten insgesamt zu sehr zum Stichwortgeber der Agierenden bzw. zum Handlanger politischer Interessen zu degradieren scheint, hängt wohl mit einer gewissen Geringschätzung der Bedeutung von Gelehrten Diskussionen, vielleicht auch vom Stellenwert theoretischer Überlegungen zusammen und wird vom Rez. so nicht geteilt.

Aufgrund seiner starken Fokussierung auf das *Pisanum* als einem Unionskonzil werden andere Gegenstände dieser Synode im dritten Teil (415–695) nur angerissen: Im Zusammentreten des Konzils war die Einheit bereits vorgezeichnet. Erfolgreich hatten die Kardinäle beider Seiten schon in der Vorbereitungsphase pragmatisch versucht, alle Hindernisse zu beseitigen, die dieses Ziel gefährden konnten. Das Legitimationsdefizit, das durch die fehlende päpstliche Leitung gegeben war, wurde ausgeglichen durch eine explizite Berufung auf den Hl. Geist, durch den die Versammlung geleitet wurde. Um diesen Anspruch auch in der Öffentlichkeit vertreten zu können, trat das Konzil geschlossen

auf, selbst wenn es hinter den Kulissen und in Einzelfragen Meinungsverschiedenheiten, bisweilen auch Streitigkeiten gab. Entsprechend spielte die Frage des Abstimmungsverfahrens in Pisa keine entscheidende Rolle. Das Absetzungsverfahren gegen die beiden Papstkontrahenten entsprach über weite Phasen einem Inquisitionsverfahren, bei dem die Generalsynode gleichzeitig als Ankläger und Richter agierte und das Urteil fällte. Die Neuwahl war der folgerichtige Abschluss, alle anderen Aufgaben waren daran gemessen sekundär für die Konzilsarbeit.

Dass das *Pisanum* etwas Neues, einen Wendepunkt in der Konzilsgeschichte darstellt, wird bei einem Blick auf die vorangegangenen Generalkonzilien, zuletzt jenes in Vienne (1311/12), deutlich; die Kontinuität in Bezug auf Form und Deutung war hier eher dünn. Allein schon das Legitimationsverständnis musste ein anderes sein, präsierte in Pisa doch zunächst kein Papst. In der Frage der Kontinuität bezieht Eßer eine deutlich abweichende Position zu Mona Kirsch (Das allgemeine Konzil im Spätmittelalter, 2016), die gerade die fortdauernde Ritual- und Liturgieentwicklung der spätmittelalterlichen Generalkonzilien jüngst in den Vordergrund gerückt hat, wobei allerdings die Synoden von Konstanz und Basel von ihr gar nicht behandelt werden. Viel wichtiger ist Eßer der Vergleich der drei fast gleichzeitig in Perpignan, Pisa und Cividale stattfindenden Synoden, der deren starke gegenseitige Abhängigkeit zeigt (»Resümierende Überlegungen«, 696–714). Erhellend ist darüber hinaus der nur mit wenigen Strichen gezeichnete Ausblick auf das *Constantiense*.

Der Rezensent muss offen eingestehen, dass er mit der in seinen Augen völlig überflüssig angezettelten Schlussdiskussion Eßers um die wissenschaftliche Relevanz des Konziliarismus-Begriffs (717–736) wenig anfangen kann. Es kann wohl kaum negiert werden, dass die Begrifflichkeit – bei aller berechtigten Kritik einer mitunter problematischen Verwendung in der Forschung – als ein nützlicher Versuch anzusehen ist, die theoretischen Grundlagen einer Ekklesiologie, die die Überwindung der Fehlentwicklung des Schismas ermöglichte, aufzuarbeiten. Gleichzeitig diente das Konzept des Konziliarismus den Zeitgenossen zur Selbstvergewisserung ihrer eigenen theologischen und kanonistischen Grundlagen. Dass der Begriff selbst nicht zeitgenössisch verwendet wurde, spricht nicht von vornherein gegen seinen Nutzen.

Abgeschlossen wird der vorliegende Band durch sechs bislang ungedruckte Texte, ein Quellen- und Literaturverzeichnis von beträchtlichem Umfang sowie ein Namens- und Ortsregister. Nicht ganz befriedigen kann hier allerdings, dass sich Eßer im Personenverzeichnis nicht dazu hat durchringen können, Vor- bzw. Nachnamen einen eindeutigen Vorrang bei der Sortierung zu geben. Dass er die Vornamen dann auch noch in unterschiedlichen Sprachen anführt, erschwert die Suche: So taucht beispielsweise der Konzilsnotar Pierre Garnier (869) im Text nur als Petrus G(u)arnier auf. Inwieweit Vollständigkeit angestrebt und letztlich auch erreicht wurde, wurde durch den Rez. jedoch nicht weiter überprüft. Den mehrfach genannten Pietro d’Ancarano vermisste er jedenfalls im Register.

Die Arbeit mit ihren knapp 750 Textseiten ist sicher keine leichte Materie, dessen ist sich auch der Autor durchaus bewusst (vgl. 14). Nichtsdestoweniger lohnt die Lektüre und wird sie denjenigen, der bis zum Ende durchhält, bereichern. Sprachlich hat Eßer die Aufgabe trotz der Komplexität des Themas erfolgreich gemeistert. Das Werk verfügt über eine klare und stringente Struktur, wohltuend verzichtet er auf unnötige Redundanzen. (Zwischen-)Fazits und Zusammenfassungen am Ende von Teilkapiteln ermöglichen dem Leser darüber hinaus, der differenzierten Argumentations- und Beweisführung leichter folgen zu können, wodurch der Nachteil des gewaltigen Umfangs tendenziell ausgeglichen werden kann. Gespannt darf man jetzt auf eine umfassende Darstellung des *Pisanums* hoffen.

Ansgar Frenken

HARALD MÜLLER (HRSG.): Der Verlust der Eindeutigkeit. Zur Krise päpstlicher Autorität im Kampf um die *Cathedra Petri* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 95). Berlin – Boston: De Gruyter/Oldenbourg 2017. X, 244 s. m. Abb. ISBN 978-3-11-046154-1. Geb. € 69,95.

Der Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die im Jahr 2015 im Historischen Kolleg (München) stattfand. Einleitend skizziert der Herausgeber Harald Müller die übergreifende Fragestellung, die darauf abzielt, die »(kirchen-)politisch orientierte Schismengeschichte« zu überwinden und stärker die »Hauptpersonen – Kontendenden um das Amt wie Reakteure aller Art – in einem [...] antagonistischen Sinn« zu untersuchen (18).

Der »Kampf um die *Cathedra Petri*« wird dann in drei Sektionen diskutiert. Die erste behandelt grundlegende Fragen von monarchischer und korporativer Herrschaft in der Kirche und wird von Stefan Rebenich eröffnet, der aus Sicht des Althistorikers die »Monarchie als Herrschaftsform« reflektiert. Das Große Abendländische Schisma untersucht Florian Eßer, genauer gesagt den Lösungsversuch auf dem Konzil von Pisa 1409, das maßgeblich von den korporativ organisierten Kardinälen initiiert wurde. Stephan Schima zeigt den engen Konnex von »Schisma« und »Häresie« im Kirchenrecht auf, der für die Einheit der Kirche insofern bedeutsam war, als der Papst nur im Fall der Häresie abgesetzt werden durfte, der mit der Konkurrenzsituation des Schismas aber als gegeben angesehen werden konnte.

Die zweite Sektion des Bandes behandelt das Thema der päpstlichen Autorität, die Bernward Schmidt im Spannungsfeld von (amtlicher) »*potestas*« und (persönlicher) »*auctoritas*« erörtert, wofür er einschlägige Texte der monastischen Theologie heranzieht. Jochen Johrendt analysiert die kuriale Biographik im Hinblick auf das Autorität stiftende Idealbild des Papstes, das sich im Laufe des Hochmittelalters »vom heiligen Mann zum Kirchenlenker« wandelte (107). Urkunden des »Wibertinischen Schismas«, in dem Gregor VII. und seine Nachfolger mit dem kaisertreuen Clemens III. konkurrierten, nimmt Benjamin Schönfeld in den Blick. Er zeichnet nach, wie beide Kanzleien verschiedene Einflüsse von außen aufgreifen, ehe das Urkundenbild unter Urban II. vereinheitlicht wird, was der Autorität des Papsttums freilich zugutekam. Andreas Matena macht deutlich, wie die Autorität gegnerischer Päpste durch den Vorwurf, ein falsches Götzenbild (»*idolum*«) zu sein, in Frage gestellt wurde, und diskutiert Bezüge zur Debatte über Bildlichkeit und Idolatrie. Der Beitrag von Britta Müller-Schauenburg ist einer Sammelhandschrift aus dem Besitz Benedikts XIII. gewidmet, die erkennen lässt, wie dieser Papst Texte zusammenstellte, die dazu beitrugen, trotz des Großen Schismas die Fiktion einer einigen, von ihm geleiteten Kirche aufrechtzuerhalten.

Die dritte Sektion des Bandes befasst sich dann mit der »Resonanz der Zeitgenossen« auf Kirchenspaltungen. Robert Gramsch-Stehfest zeigt Probleme und Chancen auf, die sich aus dem Großen Abendländischen Schisma für Kirche und Klerus im Reich ergaben, was er unter anderem am Beispiel der Erzdiözese Mainz und der Stadt Erfurt erörtert. Die Geschichtsschreibung des 15. Jahrhunderts nimmt Jörg Bölling in den Blick. Seine eingangs gestellte Frage, ob die mittelalterliche Historiografie dazu tendierte, Gegenpäpste im Sinne einer »Bereinigung« zu übergehen, kann er nur für die Papstvitae Platinas bejahen. Wenig Resonanz fanden Gegenpäpste in der protestantischen Historiographie des 16. Jahrhunderts, wie der Beitrag von Martina Hartmann deutlich macht. Sie passten nicht so recht in das dominierende Narrativ eines Dualismus zwischen dem als »Antichrist« imaginierten Kirchenoberhaupt auf der einen und dem Kaiser auf der anderen Seite. Eine Zusammenfassung des Herausgebers rundet den gelungenen Band ab, der viele Anregungen für zukünftige Forschungen zur Papst- und Kirchengeschichte des Mittelalters bereithält.

Georg Strack

ALOIS SCHMID: Johannes Aventinus (1477–1534): Werdegang – Werke – Wirkung. Eine Biografie. Regensburg: Schnell & Steiner 2019. 288 S. ISBN 978-3-7954-3463-2. Geb. € 28,00.

Aventins geistig-kulturelles Erbe hat ein dramatisches Schicksal erlitten. Die Humanisten der Renaissance jenseits der Alpen, seine Zeitgenossen, erwarteten von ihm einen Durchbruch in der Geschichte Deutschlands, ja der Geschichtsschreibung im Allgemeinen. Gleichwohl wurde keine einzige der Versionen von Aventins Lebenswerk – »*Annales ducum Boiariae*«, »Baierische Chronik«, »Zeitbuch über ganz Teutschland« – zu seinen Lebzeiten publiziert und breit rezipiert. Alle diese Werke wurden unter Verschluss gehalten und somit nicht Teil des intellektuellen Diskurses seiner Zeit, konnten nicht auf diesen einwirken. Derart getrennt vom authentischen Ideenkontext der Renaissance fiel sein Narrativ eines Großdeutschlands – und damit sein programmatischer Beitrag – aus der Historiographie heraus und erwies sich als inkompatibel mit den neuen Paradigmata. Nach und nach wurde dieser dekonstruiert und relativiert und hat bis heute die kulturellen Grenzen Bayerns kaum überschritten. Deshalb wird Aventin noch immer nicht als eine der zentralen Figuren der deutschen Renaissance-Kultur wahrgenommen, die er bestimmt geworden wäre, wenn seine Werke rechtzeitig Verbreitung gefunden hätten.

Mit dem Buch von Alois Schmid liegt nun, mehr als anderthalb Jahrhunderte nach den Aventin-Biografien von Theodor Wiedemann (1858) und Wilhelm Dittmar (1862), endlich eine äußerst fundierte, auch die kleinsten Details berücksichtigende, gut strukturierte und sehr leserfreundliche Lebensgeschichte Aventins vor. Um ein solches Werk über einen ebenso umstrittenen wie herausragenden Bayern und Deutschen zu verfassen, braucht man nicht nur enorme Sachkenntnis, sondern auch Mut, Geduld und Takt. Auf ein solches Werk hat die Fachwelt lange gewartet.

Es gibt wohl keinen einzigen Aspekt im Leben und Nachleben Aventins, den der Autor nicht beleuchtet hat. Diese neue Biografie ist gewiss als Lebensleistung anzusehen, die von nun an das Standardwerk der Aventiniana bzw. ihr tragendes Fundament sein wird. Schmid strebt nach einem komplex abgerundeten, ausgewogenen und möglichst korrekten Persönlichkeitsprofil des berühmten Historikers sowie nach einer multikausalen Erklärung seines beeindruckenden Nachlebens durch fünf Jahrhunderte. Er kontextualisiert Aventins Persönlichkeit in allen möglichen Verzweigungen des konfessionellen, sozialen, intellektuellen und politischen Lebens in Bayern vom 16. bis 20. Jahrhundert überzeugend und mit großer Kompetenz. Um verschiedene Seiten von Aventins Leben zu bewerten, distanziert er sich bewusst vom »bayerischen Livius« (Hermann Conring), der deshalb in seinem Buch auch wenig das Wort erhält.

Schmid gliedert seine Darstellung thematisch und zwar sowohl nach Aventins Werdegang als auch nach dessen Hauptwerken, seinen hervorragendsten Leistungen und wesentlichen Rezeptionsphasen, wobei letztere gewiss als wichtigstes Strukturmerkmal für diese Biografie gelten dürfen. Allerdings diskutiert der Verfasser die unterschiedlichen Rezeptionsansätze kaum, sondern fixiert vielmehr den aktuellen Forschungsstand der Aventiniana. Damit lädt er seine Leserschaft gleichzeitig ein, mit ihm, dem Autor, in einen Dialog zu treten.

Von den drei untrennbaren Wertprioritäten Aventins, und zwar »der baierisch nam, das römisch reich (teutscher Nation; A.D.), die ganz christenheit«, konzentriert sich der Verfasser auf Bayern einerseits und das Christentum andererseits. Er geht davon aus, dass die Religion und die Kirche »tragende Grundpfeiler seiner Weltsicht« (173) waren, also Aventins Grundansatz keinesfalls reformatorisch, sondern reformerisch gewesen sei (176). Nach Schmid's Auffassung erarbeitete Aventin »eine Reichsgeschichte mit besonde-

rer Berücksichtigung Bayerns« (181). Aventins Nationalismus sei reichsdeutsch gewesen, sein bayerischer Patriotismus nur ein integraler Teil davon. In diesem Sinne sei »die Partikulargeschichte als konkretisierter Ausschnitt einer allgemein gültigen Globalhistorie« (169) sein Plan gewesen. Die vom »frühen deutschen Patriotismus« (105) durchdrungenen Schriften Aventins versteht Schmid als den Gipfel, nicht als den Beginn bayerischer Geschichtsschreibung und Aventin damit nicht als nationalen Geschichtsschreiber – dafür »war es zu früh« (181). Entsprechend lehnt er das Attribut »nationale Geschichtsschreibung« für Aventins bayerische Chroniken als unzutreffend ab (181). Damit bleibt aber der aus meiner Sicht zentrale Mythos einer uralten autochthonen Germania als frühmoderne Kulturnation, deren Wegbereiter Aventin war, in seiner Geschichtskonstruktion unterbewertet. Ohne diesen Mythos werden mehrere Stränge seines Narrativs falsch verstanden bzw. es fehlen dann wichtige Bindeglieder in Aventins Gedankenführung. Nicht religiöse und moral-ethische Probleme per se führten doch seine Feder, sondern vielmehr die Idee einer von Gott erwählten deutschen Nation.

Schmid sieht in Aventin den »begeisterten Vertreter überkommener Frömmigkeitsformen« (174), der wie jeder Historiker in der Reform bzw. der Besserung der Gesellschaft den Imperativ seiner Tätigkeit verankert; deswegen war Aventin so kritisch. So interpretiert Schmid Aventins in der Historiographie immer wieder in die Diskussion gebrachte Neigung zum Luthertum. Aventin als Mensch der Renaissance wird damit aber undeutlich konturiert, während der Einfluss der Reformationsdiskurse auf ihn, meiner Meinung nach, zu stark betont wird. Schmid übersieht, dass Aventin sich lebenslang hauptsächlich am intellektuellen Programm der »*Germania illustrata*« seines Lehrers Konrad Celtis (alle wesentlichen Bausteine von Aventins Theorie der deutschen Geschichte stammen von Celtis!) orientiert hat – jedoch nie an der Reformlust Luthers, den er als Zerstörer der Einigkeit der Deutschen bzw. des Reiches Teutscher Nation und der christlichen Ökumene verstand. Wegen eines solchen Kompromisses werden in der vorliegenden Biografie nicht wenige von Aventins Thesen und logischen Ketten meiner Ansicht nach unzutreffend gedeutet, wie etwa die Verwandtschaft der Deutschen und Griechen, die Einwanderungstheorie, die Rolle der Druiden in der deutschen Geschichte u. a. m.

Was die Methode Aventins angeht, die Schmid gründlich und scharfsinnig analysiert, aber dann als »außerwissenschaftlich« (263) verwirft, hätte man auf Aventins Auffassung der *Historia* als mit der Mathematik verwandtes optisches Instrument sowie auf seinen Wissensbaum verweisen können, was dem anerkannten, in Bezug auf Aventin jedoch sehr kritisch gesinnten Paul Joachimsen erlaubt hat, dessen *arbor scientiae* als genial zu bezeichnen.

Man kann mit Schmid gewiss darin übereinstimmen, dass »das Forschungsproblem Aventin« darin liegt, dass der Humanist selbst und seine Werke eben nicht zu seinen Lebzeiten, wo man auf sie gewartet hatte, rezipiert wurden, sondern dass sie nach und nach politisch instrumentalisiert und in verschiedene Teilaspekte zerstückelt worden sind. Wegen Aventins Distanz zu allen Parteien, seiner komplexen Weltsicht sowie der vielschichtigen Dimension seiner Werke seien demnächst seine *Annales* und seine Baierische Chronik zu einem starken Argument im politischen Streit geworden.

Das Buch von Alois Schmid liefert eine so maßstabsetzende und erschöpfende Darstellung von Aventins Leben, dass ihr in der näheren Zukunft kaum noch etwas hinzuzufügen sein dürfte, denn Leerstellen sind nicht geblieben – in diesem Sinne handelt es sich um ein glänzend gelungenes Werk. Aber mit Sicherheit wird über die Interpretation dieser oder jener Aspekte von Aventins Leben und seines Vermächnisses weiterhin diskutiert werden. Nach Schmid's Verständnis bleibt Aventin in erster Linie bayerisch und katholisch – damit folgt der Verfasser den Spuren der bayerischen Landesgeschichte.

Aventin aber als aktiver Vertreter der *Sodalitas Celtica*, als Renaissance-Denker und Pionier eines frühmodernen deutschen Nationalismus wird von ihm geradezu marginalisiert. Dieser Aventin bleibt somit erst noch zu entdecken.

Andrej W. Doronin

MICHAEL BÜHLER: Existenz, Freiheit und Rang – Handlungsmuster des Ortenauer Niederadels am Ende des Mittelalters (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 222). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 344 S. ISBN 978-3-17-035360-2. Geb. € 32,00.

Die Freiburger Dissertation von Michael Bühler füllt eine empfindliche Forschungslücke in Bezug auf den Ortenauer Niederadel und die Entstehung der Ortenauer Reichsritterschaft. In den drei, auch in den Titel der Arbeit aufgenommenen Kategorien Existenz, Freiheit und Rang stellt Bühler die niederadeligen Verhaltensmuster angesichts von Umbrüchen und Anpassungszwängen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit am Beispiel der Ortenau dar. Dabei meint Existenz die wirtschaftlichen Voraussetzungen zum Überleben der Familien. Unter Freiheit versteht der Autor einerseits rechtliche Freiheit und andererseits auch Freiheit zum politischen Handeln – also das Gegenteil von Landsässigkeit. Rang definiert die Stellung der jeweiligen Familie in der politisch-sozialen Ordnung.

Bühler betrachtet in seinem ersten Hauptteil zunächst den Gruppenbildungsprozess des Niederadels in der Ortenau vom 14. Jahrhundert bis 1555, dessen konkreten Beginn er mit der Ortenauer Einung von 1474 setzt. End- und Höhepunkt des Prozesses war die Gründung des Ritterkantons Ortenau im Jahr 1542. Motivation für die Gruppenbildung waren die großen Herausforderungen für den Niederadel am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, die die Familien zwangen, ihre Verhaltensweisen an die neuen Gegebenheiten anzupassen. Die Auswahl der untersuchten Ortenauer Familien orientiert sich an der Einung von 1474. Im Fokus stehen somit die Familien von Bach, von Großweier, von Neuenstein, Pfau von Rüppurr, Röder, von Staufenberg, von Schauenburg und von Windeck.

Im zweiten Hauptteil des Werks nimmt Bühler die Lebensbereiche des Ortenauer Niederadels unter die Lupe. Er stellt Bindungen und Lehensverhältnisse dar, Ämter und Dienste der Familienmitglieder, Kriegswesen und Aufenthaltsorte, das Heiratsverhalten, Kirchen-, Kloster und Stiftungswesen sowie wirtschaftliche Anpassungen. Durch die tiefe Darstellung dieser gut ausgewählten Bereiche gelingt Bühler eine umfassende und klare Einordnung niederadliger Lebenswirklichkeit und deren Veränderung zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert.

Abschließend zieht Bühler in seinen drei Untersuchungskategorien je ein Fazit. Unter dem Schlagwort Existenz war es unter anderem das Ziel der dargestellten Familien, ihre Einkommensverhältnisse zu stabilisieren und zu verbessern, ihre Lehen, Ämter und Dienste zu erweitern, Söldnertätigkeiten auszudehnen oder gewinnbringende Heiraten abzuschließen. Um ihre rechtliche und politische Freiheit zu sichern und auszubauen, bildeten die Familien Gruppen. So stärkten sie die jeweils eigene Position gegenüber Fürsten und Reich. Rang und adeligem Selbstverständnis wurde Ausdruck verliehen in der Memoria, in der Teilhabe an Herrschaft, in der Rolle im Kriegswesen, im Heiratsverhalten und in der Gruppenbildung.

Die Darstellung wird ergänzt um ein Orts- und ein Personenregister sowie um einen Anhang. Dieser umfasst die Edition der Einungsurkunde von 1474 von Friedrich von

Weech aus dem Jahr 1885, eine Auflistung der Familien, die Einungsmitglieder zwischen 1446 und 1542 waren, sowie zwei umfangreiche Tabellen von Heiratsbeziehungen niederadliger Familien der Ortenau.

Die drei gut gewählten Untersuchungskategorien Bühlers ermöglichen ihm eine fruchtbringende Herangehensweise und konzise Darstellung, wie die niederadligen Familien der Ortenau ihre Handlungsmuster an die sich verändernden Gegebenheiten anpassten und so ihr Überleben sichern konnten. Die Studie schließt nicht nur eine Lücke in der Erforschung der Geschichte der Ortenauer Reichsritterschaft und des Ortenauer Niederadels, auch ist sie hilfreich für die Beschäftigung mit der Reichsritterschaft anderer Kantone und wird den Interessenten wärmstens ans Herz gelegt.

Joachim Brüser

BERNDT HAMM: Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm, Bd. 27). Ulm: Stadtbibliothek Ulm 2020. 471 S. ISBN 978-3-946561-02-6. € 39,80.

Leben und Werk des außergewöhnlichen Gelehrten und Geistlichen Ulrich Krafft fokussieren die tiefen Erkenntnisse Berndt Hamms zur Theologiegeschichte zwischen Mittelalter und Reformation wie in einem Brennglas in der Reichsstadt Ulm. Das stattliche Buch hat seine Grundlage in der ebenfalls stattlichen Bibliothek des Münsterpfarrers, die er der Stadt Ulm vermachte und so den Grundstein für eine frühe städtische Bibliothek legte. In ihrem Programm begegnen Berndt Hamm die Quellen vom Ausgang des Mittelalters, mit denen er sich wie kaum ein anderer intensiv beschäftigt hat und in ihnen stellt er Kraffts Biografie, mehr aber noch seine Theologie vor.

Von den einst 416 gesammelten Drucken der Krafft'schen Bibliothek, zusammengebunden in 303 Bänden, sind noch 241 vorhanden. Diese bieten, mit den handschriftlichen Bemerkungen des Stifters darin, nach Hamm »die Chance, ihm beim Studieren über die Schulter zu schauen« (19). Für Krafft war diese Büchersammlung der »Wissensspeicher« und sein »Erkenntnis- und Orientierungsinstrumentarium« (31). Mit einem Wortgebilde seines Kollegen Thomas Kaufmann nennt Hamm diese Humanisten »*printing natives*«, analog zu den *digital natives* unserer Zeit (S. 27).

Zu den Büchern führte Krafft seine Herkunft aus einer der bedeutendsten patrizischen Familien der Reichsstadt Ulm, mütterlicherseits um die Neithardts erweitert, und seine damit verbundene Bildung. So besuchte der um 1455 Geborene die bedeutende Lateinschule seiner Heimatstadt, bevor er seine Studien an der humanistisch geprägten Universität Basel 1475 fortsetzte. Dort sollte er einen wichtigen Lehrer kennenlernen in dem Theologen Geyler von Kaisersberg. Schwerpunkt seiner Studien war das Zivilrecht nach römischem Vorbild. 1477 wechselte Krafft an die neu gegründete Universität Tübingen, wohin er 1485 als Professor beiderlei Rechts zurückkehren sollte und mit Gabriel Biel einem weiteren für ihn prägenden Theologen begegnete. Dazwischen lag ein Aufenthalt an einem der wichtigsten juristischen Lehrorte, der Universität Padua. Kraffts Rechtsprofessur führte ihn, nach Tübingen und Freiburg, zurück ins humanistische Netzwerk der Universität Basel. Als in Gutachten gefragter Jurist half er mit, das Zivilrecht neben dem kanonischen Recht im Reich zur Geltung zu bringen. Aber da gab es immer einen zweiten Schwerpunkt in seinem Werdegang, denn schon 1474 wurde Krafft zum Kleriker geweiht und empfing schließlich um 1500 in Basel die Priesterweihe. Und das sollte bestimmend für sein Wirken werden: Der Jurist war Theologe und der Theologe war Jurist, und beides in humanistischem Geist.

So verschrieb er sich dem »Synthesebemühen« um »Gelehrsamkeit, Frömmigkeitsleben und Reformen« (42), wie es im »Gravitationsfeld« (XIII) des Südwestens »in der Luft lag« (408).

Die beiden Krafft'schen Herzkammern in Jurisprudenz und Theologie führten zu einem Wechsel von der akademischen Karriere hinüber ins Pfarramt am Münster seiner Heimatstadt im Jahr 1501. Das Münster war als eine der größten Kirchen der Gotik noch immer im Bau und nur eine einfache Pfarrkirche gewesen, deren Pfarrer jedoch, vom Rat gewählt, für die Stadt so etwas wie ihr »Gewissen« (224) war. Mit dem Bild vom »religiösen Dirigenten« (220) beschreibt Hamm seine Rolle, für die Krafft erstmals auch ein stattliches Pfarrhaus einrichten ließ im Zentrum der Macht. Seine Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen der Stadtgemeinschaft, von der Armenpflege bis zum Tuchhandel unter den Bedingungen des Frühkapitalismus, waren juristisch wie theologisch geschult und einflussreich. In der Mitte seines Wirkens stand die Predigt, die in zwei Zyklen erstmals (bis jetzt gar im gesamten deutschen Sprachraum!) gedruckt wurde. Dabei sind die Druckfassungen wohl von Krafft selbst inspiriert, jedoch in einer anderen Form als die gesprochene Fassung. Die beiden Predigtzyklen zum »Geistlichen Streit« und zur »Arche Noah« wurden 1503 und 1514 gehalten und 1517, ein Jahr nach Kraffts Tod und im Jahr von Luthers Thesenanschlag, veröffentlicht. Der begabte und gebildete Prediger entwickelte in direkter Anrede die vernünftigen Einsichten, die der Heilige Geist eröffnete. Symbolisch zeigte dies der gerade von Jörg Syrlin dem Jüngeren fertiggestellte kunstvolle Kanzeldeckel im Münster, in dem die Kanzel des Heiligen Geistes erkennbar ist, der das gesprochene Wort wirksam werden lässt (217f.). Dabei schöpft Krafft aus der Fülle der allegorischen Bilder, vor allem im Arche-Zyklus: Einmalig ist dabei, dass er die Arche nicht, wie üblich, als Sinnbild für die Kirche, sondern als Schutzraum menschlicher Tugenden versteht, die sich jeder Hörer selbst durch seine Sittlichkeit erbaut. Ihr Holz ist die Gottesfurcht, der Hobel die Geduld, der Leim die Gottes- und Nächstenliebe, das Fenster das Gebet, und die Breite und Länge setzen Maß gegen alle Maßlosigkeit. Das Gericht Gottes soll die Gemeinde zum Bau der Arche mahnen, ihre Sittlichkeit den Bedürftigen der Stadt zugutekommen. Dabei mussten sich die Städter auch anhören, dass der blühende Handel mit Spielkarten, für deren Herstellung Ulm ein Zentrum war, unmoralisch ist! So waren die »Spielräume« dann doch nicht gemeint!

Nach der ausführlichen Darstellung der beiden Predigt-Zyklen folgen ebenso gründliche Kapitel zu ihren theologiegeschichtlichen Dimensionen, vom Krafft'schen Verständnis der Vernunft und des freien Willens, seiner naturrechtlichen Sicht auf den Menschen und seiner Auffassung von Gericht und Gnade. Dabei wird beides deutlich: seine Zeitgebundenheit und seine Originalität. Die Schubladen der Nomenklaturen von Spätmittelalter und Vorreformation hält Hamm auch hier, wie in seiner Forschung schon immer, für ungeeignet und, mit einem treffenden Wort von Aby Warburg, für »grenzpolizeiliche Debatten« (67). War Krafft Humanist? Er war ein Freund humanistischer Studien, für die seine Bibliothek steht, noch ganz eingebunden in die Struktur und Frömmigkeit seiner Kirche, der er jedoch »Spielräume« des Denkens und der Reformen aufzeigte und eröffnete, auch durch seine Bibliotheksstiftung.

Spannend schildert Hamm Zusammenhänge, Deutungen und Kontroversen. Umfangreiche Anmerkungen und hilfreiche Register (samt Sachregister) ergänzen die souveräne Führung der Leserinnen und Leser. Hoher Respekt vor beider Lebensleistung und Wissenschaftsernte: Ulrich Krafft und Berndt Hamm.

Wolfgang Schöllkopf

SIGRID HIRBODIAN, ROLF KIESSLING, EDWIN ERNST WEBER (HRSG.): Herrschaft, Markt und Umwelt. Wirtschaft in Oberschwaben 1300–1600 (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 3), Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 384 S., 63 Abb. + 10 Tab. ISBN 978-3-17-037333-4., Geb. € 29,00.

Beginnend mit einer historischen Lagebeschreibung Oberschwabens zwischen Schwarzwald und Lech auf der einen und zwischen Bodensee und Schwäbischer Alb auf der anderen Seite führen die drei Herausgeber(in) in den Band »Herrschaft, Markt und Umwelt. Wirtschaft in Oberschwaben 1300–1600« ein. Die Begründung für dieses Werk liegt sowohl in der methodischen Herangehensweise wie in der Forschungsstrategie. Durch den vorliegenden Sammelband – darin sind 14 AutorInnen vereint – sollen die Tagungsergebnisse der vom 08. bis 10. Oktober 2015 in der Schwäbischen Bauernschule, Bad Waldsee, veranstalteten Tagung zusammengefasst und präsentiert werden. Eine gute Ausstattung, dank Hardcover und 63 meist in Farbe dargebotenen Abbildungen, samt 10 Tabellen, ist sicher das Verdienst der Gesellschaft Oberschwaben für Geschichte und Kultur, in deren Reihe der Band erschienen ist.

Die Ökonomiegeschichte Oberschwabens zwischen 1300 und 1600 gibt den Leitfaden der wissenschaftlichen Überlegungen vor. Drei große Sektionen, die dem Buchtitel folgen, lauten: »Umwelt und Bevölkerung« (13–78), »Die Akteure: Klöster, Adel, Städte, Bauern, Juden« (79–244) und »Märkte und Gewerbe« (245–352). In dieses Gerüst fügen sich die 14 Beiträge und finden im »Anhang« (353–364) einen abrundenden Tagungsbericht. Innerhalb der Untersuchungen spiegelte die Epochengrenze um 1500 eine zentrale methodische Überlegung, denn während die Spätmittelalterforschung die Agrarkrise in den Fokus rückte, liegt das Augenmerk der Frühneuzeitforschung eher auf der »Kleinen Eiszeit« und ihren ökonomischen wie sozialen Folgen. Dazu wollte man nun einen übergreifenden Kontext zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit schaffen. Ferner war es ein Anliegen, stadt- und agrarhistorische Ansätze einzubinden, die die Gesellschaft in ihren Studien erforschen. Ein drittes großes Aufgabenfeld stellte die Abhandlung der strukturgegeschichtlichen sowie akteur- und handlungsorientierten Forschung dar, bei der Umwelt- und Bevölkerungsgeschichte in Wechselwirkung stehen. Handelnde auf der einen und städtische sowie ländliche Ökonomie auf der anderen Seite prägten die Denkanstöße. Bei der Erforschung des als »Leuchtturm« (9) deklarierten Themenkomplexes spielen an dieser Stelle natürlich die Märkte als Knotenpunkte zwischen Stadt und Land eine nicht unbedeutende Rolle.

Während Josef Merkt »Aspekte von Klima und Umwelt in Oberschwaben im Spätmittelalter« (13–36) untersucht – er stellt unter anderem klar, dass die »Kleine Eiszeit« die agrarische Gesellschaft »nicht nur begleitet, sondern getriggert und getragen hat« (34) – widmet sich Peter Rückert der »Landnutzung und Landschaftsentwicklung im deutschen Südwesten im Mittelalter« (37–52). So hält er fest, dass um 1500 eine regelrechte Trendwende in der Kulturlandschaft zu verbuchen ist. Landnutzung in Verbindung mit Textilwirtschaft (vgl. K.B. Murr u. a. (Hg.): Die süddeutsche Textillandschaft [2011]), herrschaftliche und ökonomische Ideen zur Umweltgestaltung und die Handelnden sollten weiterführende Diskussionsaspekte liefern. Im Anschluss daran zeigt uns Wolfgang Scheffknecht »Klima, Pest und Bevölkerungsentwicklung im Bodenseeraum vom 14. bis frühen 17. Jahrhundert« (53–76). Ergebnis seiner Darstellung ist die Verantwortlichkeit von Pest, Epidemien, Kriegen und Klima für die demographische Entwicklung des Bodenseeraums.

Die zweite Sektion wird von Katherine Brun in deutscher Übersetzung aus dem Englischen mit dem Thema »Wirtschaftlicher Wohlstand: Eine Tugend des Zisterziensers-

klosters in Salem?» (79–102) eingeläutet. Die Klosterreichtümer und deren Verwaltung zwischen 1300 und 1600 stehen hier im Fokus, wenngleich neuere Forschungsansätze zur Reichsabtei fehlen (vgl. W. Rösener/P. Rückert: *Das Zisterzienserkloster in Salem ...* [2014]. W. Wüst: *Für Kaiser, Kreis und Reich?* in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 104 [2011] 201–228, betr. insbesondere die Reichsabtei Salem). Danach beschäftigt sich Edwin Ernst Weber mit »Herrschaft, Besitz und Einkünfte der Grafen von Zimmern und der Grafen von Hohenzollern-Sigmaringen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts« (103–144). Am Ende seines Textes resümiert er das zwiespältige Bild der adeligen Herren, welche auch wirtschaftspolitisch agierten, um Stand, Rang und Ehre zu erhalten. Manfred Wassner zeichnet einen Abriss mit dem Titel: »Geschäfte, Dienst und Herrschaft: Aspekt der wirtschaftlichen Basis des niederen Adels um 1500 am Beispiel der Familie Speth« (145–158). Daran wird deutlich, wie wesentlich die Herrschaftsrechte der Familie im Hinblick auf ökonomisches Handeln waren. Im Beitrag von Stefan Sonderegger »Landwirtschaftliche Spezialisierungen in der Region Ostschweiz und ihre Bedeutung für den interregionalen Austausch zwischen Oberschwaben und der Ostschweiz« (159–182) geht es um ökonomische Transition zwischen Oberschwaben und der Ostschweiz im 17. und 18. Jahrhundert. Aspekte wie etwa textile Heimarbeit einzelner Kantone, Exportprodukte oder Spezialisierung der Viehwirtschaft rücken in den Forschungsmittelpunkt. Jetzt stellt Martin Zürn »Herrschaft, Familie, Gemeinde und Markt: Bäuerliche Handlungsfelder im späten 16. und im 17. Jahrhundert an Fallbeispielen aus dem nördlichen Oberschwaben« (183–226) dar. Beim Lesen dieses Beitrags erfährt der Rezipient, wie Herrschaftsbindung und Marktorientierung historisch zusammenhängen. Den Abschluss der zweiten Sektion bildet Stefan Lang mit seinem Text zu »Kredit, Handel und Gericht. Rahmenbedingungen jüdischen Wirtschafts- und Soziallebens in Oberschwaben (1300–1600)« (227–242). Beachtung hätten hier unter anderem verdient: W. Wüst: *Burgau und die habsburgische Städtepolitik in Vorderösterreich*, in: F. Quartal/G. Faix (Hrsg.): *Die Habsburger im deutschen Südwesten* (2000), 137–152. M. Toch: *Spätmittelalterliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz*, in: S. Hödl u. a. (Hg.): *Hofjuden und Landjuden* (2004), 19–64 sowie weitere Arbeiten von Johannes Mordstein, Gemeindecarchivar in Buttenwiesen als ehemaligem Judenort.

Den Beginn der dritten Sektion markiert Anke Sczesny mit »Der Strukturwandel der oberschwäbischen Textillandschaft im 15. und 16. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Aspekte« (245–268). Alltagspraxis und wechselseitiges Vertrauen sind unabdingbar, wenngleich Anpassung des Einzelnen an Strukturwandel und moderne Entwicklungstendenzen relevant ist. Danach beschäftigt sich Franz Irsigler mit »Getreidemärkte und Getreidepreise in Oberschwaben« (269–286). So galt die Getreideversorgung hauptsächlich der Tages- oder Wochenmärkte. In Oberdeutschland gab es nach 1315/17 wohl wenig extreme Preisanstiege, soweit das Getreide betroffen war. Nun fasst Anna-Maria Grillmaier aus ihrer hochinteressanten Dissertation zusammen: »Ochsenimport und Fleischversorgung in Oberschwaben im 15. und 16. Jahrhundert« (287–312). Sie beantwortet in ihrer Ausarbeitung die Frage, inwiefern die Ochsen aus dem Fernhandel in Oberschwaben zur Fleischversorgung nötig waren, und wie es um den Fleischkonsum stand. Im Anschluss behauptet Michael Barczyk »Reich ist, wer sich satt essen kann. Bemerkungen zum mittelalterlichen Essen und Trinken in Oberschwaben« (313–321). Im Unterschied zur heutigen Esskultur – man isst schließlich auch mit den Augen – hält er fest, dass es nicht nur um das Sattwerden geht, sondern Lust und Abwechslung die Gegenwart prägen. Der letzte Autor der dritten Sektion ist Rolf Kießling mit »Im Spannungsfeld von lokalem und europäischem Fernhandel – Oberschwaben als Wirtschaftsregion der Vormoderne« (323–350). Während auf der einen Seite »Weberdörfer« dominieren, gab es auf der ande-

ren Seite eine Spezialisierung hin zur Wein- und Getreideproduktion. Überlappung und Diversität liegen nahe beieinander, gleichwohl läge der Wendepunkt um 1500 – gilt dies als allgemeingültig, wären weitere Ausführungen wünschenswert gewesen.

Summa summarum gilt der vorliegende Sammelband als äußerst lesenswert, abwechslungsreich durch viele farbige Bilder und Tabellen und last but not least durch das neben dem zusammenfassenden Anhang (353–364) von Edwin Ernst Weber gut strukturierte Orts- und Personenregister als Orientierungsstütze. Ein vergleichender landeshistorischer Ansatz wäre zum Schluss über die dargebotenen Ergebnisse hinaus sicher ein Zugang, um noch tiefer in die Materie einzutauchen, wobei Martin Knolls fundierte wissenschaftliche Bereicherung »Umwelt – Herrschaft – Gesellschaft« (2004) eine Säule oder das DFG-Projekt »Auswirkungen mittelalterlicher bis frühneuzeitlicher Stadtentwicklung auf Gewässer am Beispiel von Bad Waldsee« (Antja Schwalb / Matthias Hinderer, ab 2020, zunächst für 3 Jahre) eine zweite Säule darstellen könnten.

Sabine Wüst

5. Reformation und Frühe Neuzeit

THOMAS KAUFMANN: Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im deutschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 187). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XX, 846 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-156605-9. Geb. € 139,00.

»Die Mitte der Reformation« komplettiert nach dem »Ende der Reformation« und dem »Anfang der Reformation« die Trilogie des Göttinger Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann, der für seine reformationsgeschichtlichen Forschungsarbeiten jüngst mit dem Leibniz-Preis 2020 ausgezeichnet wurde. Mit diesem chronologisch zentralen Werk wendet sich Kaufmann dem Themenfeld »Buchdruck und Reformation« zu. Doch wer meint, zu diesem seit Jahrzehnten und insbesondere noch einmal im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 viel bearbeiteten Gebiet sei bereits alles gesagt, wird hier eines Besseren belehrt. Ohne die großen Linien aus dem Blick zu verlieren – bereits in der Einleitung werden die Erkenntnisse der Studie »in einem Akt der Verwegenheit thetisch in einen makrohistorischen Horizont« (11) gerückt – liegt die Stärke und der große Gewinn dieses Buches in den detaillierten »mikrohistorischen« Quellenstudien.

Inhaltlich widmet sich Kaufmann den von ihm sogenannten »Buchakteuren«, d. h. denjenigen Personen, die mit Büchern hantieren, die sie schreiben, korrigieren, setzen, produzieren und verbreiten. Der Fokus liegt auf der Interaktion in diesem Zusammenhang, nicht auf dem Inhalt der Druckerzeugnisse. Somit wird programmatisch die Reformation als Kommunikationsprozess im Horizont frühkapitalistischer Wirtschaftsstrukturen in den Blick genommen – und eben darin sei die »Mitte« der Reformation in den entscheidenden Jahren zwischen 1520 und 1530 zu sehen. Im Unterschied zu früheren Forschungen geht es dabei nicht vorrangig um Flugschriften, sondern um die Breite des typografischen Gewerbes bis zu umfangreichen und entsprechend kostspieligen und risikobehafteten Unternehmungen wie Postillen- und Bibeldrucken.

In drei großen Kapiteln beleuchtet Kaufmann – stets in exemplarischen Fallstudien – zunächst die Reformatoren (»Büchermenschen – Die werdenden Reformatoren und die zeitgenössische Buchkultur«, 15–218), anschließend die Drucker (»Die Reformation der Drucker – Die Buchdrucker und einige ihrer Familien; ausgewählte Druckorte und exemplarische Produktionsprofile im Zeichen des Umbruchs der reformatorischen Buchherstellung«, 219–449) und schließlich verschiedene Gattungen (»Literarische und

publizistische Strategien, Gattungen und Ausdrucksformen«, 451–699), nämlich akademische Disputationen, Editionen älterer Werke durch Reformatoren und reformatorische Erbauungsliteratur.

Während einerseits Luther immer wieder ausführlich sowohl in seiner singulären Bedeutung für die Zeit als auch zur exemplarischen Veranschaulichung behandelt wird, geht Kaufmann andererseits zu unterschiedlichen Fragen auf die Breite der reformatorischen Bewegung ein, so beispielsweise in je eigenen Abschnitten auf Karlstadt, Müntzer, Oekolampad und Bucer. Nach Meinung des Rezensenten wäre es spannend, letzteres noch stärker auszubauen und um den Blick auf die Zeit insgesamt, d. h. über das reformatorische Lager hinaus, zu erweitern, wie in Ansätzen auch schon geschehen (vgl. die interessanten Ausführungen zu Eck, 453–461). Angesichts des beeindruckenden Quellenmaterials, das bereits in die Studie eingeflossen ist, kann dies freilich nicht als Mangel attestiert, sondern nur als Wunsch für zukünftige Forschungen ausgesprochen werden.

Kaufmann nimmt also das gesamte Geschehen der Reformation aus der spezifischen Perspektive des Umgangs mit Büchern neu in den Blick – und dies in durchaus erfrischender, mitunter verfremdender und damit erhellender Weise!

Etwas irritierend ist lediglich der Anspruch, mit dem diese Perspektivierung vorgenommen wird, möchte sie doch nicht weniger sein als eine »Infragestellung der traditionellen theologiegeschichtlichen Grundorientierung der kirchenhistorischen Reformationsgeschichtsschreibung« (9). Dies äußert sich auch in historischen Bewertungen wie der, dass der Erfolg von Luthers Schriften »primär« (!) daran lag, dass Drucker »die Erfahrung machten, [...] dass sie mit ihm [d. h. Luther] Geld verdienen konnten« (445). Dem Rezensenten leuchtet jedenfalls weder geschichtstheoretisch ein, warum wirtschafts- und theologiegeschichtliche Zugänge so gegeneinandergestellt werden, noch institutionentheoretisch, warum ausgerechnet die im Rahmen theologischer Fakultäten betriebene Kirchengeschichte sich weniger um die Inhalte der Schriften (der Reformatoren) und also um theologiegeschichtliche Zusammenhänge kümmern sollte – doch würde dies ein weites Diskussionsfeld öffnen.

Festzuhalten bleibt hier der große Dienst, den Kaufmann – einmal mehr – mit den ungeheuer materialreichen Fallstudien auf breiter Quellenbasis der Reformationsforschung erwiesen hat.

Jonathan Reinert

NICOLE GROCHOWINA: Reformation (Reihe: De Gruyter Studium / Seminar Geschichte). Berlin – Boston: De Gruyter / Oldenbourg 2020. 231 S. ISBN 978-3-11-045473-4. Kart. € 24,95.

Rund um das Reformationsjubiläum 2017 erschienen zahlreiche Darstellungen der Reformationsgeschichte. Nicole Grochowina möchte dieser Fülle nicht noch ein weiteres Überblickswerk beigesellen. Ihr neues Buch mit dem einfachen Titel »Reformation« erschien in der Reihe »Seminar Geschichte« im Verlag De Gruyter/Oldenbourg und ist ein »Studienbuch« (VII) für den akademischen Unterricht. Die vorliegende Rezension betrachtet das Buch daher weniger unter dem Gesichtspunkt eines inhaltlich-positionellen Vergleichs zu anderen Reformationsbüchern, sondern vorrangig im Blick auf den hochschuldidaktischen Gebrauch. Wer eine Darstellung der Reformationsgeschichte im Sinne der Autorin sucht, wird am ehesten in den Büchern von Thomas Kaufmann fündig; er ist derjenige Autor, auf den Grochowina mit Abstand am häufigsten verweist.

Die Studienbücher der Reihe tragen »den Bedürfnissen von StudentInnen in den neuen, modularisierten und kompetenzorientierten Studiengängen Rechnung« (V), heißt es im Vorwort des Verlages. Das bedeutet konkret, dass sie als solche gewissermaßen eine fertige Lehrveranstaltung präsentieren. So ist das Buch in 14 Kapitel entsprechend den durchschnittlich 14 Sitzungen eines Semesters untergliedert, die jeweils in sich geschlossenen sind, und mit einem (als 15. Kapitel gekennzeichneten) Quellen- und Literaturverzeichnis versehen. Hinzu kommen ein Glossar sowie Personen-, Sach- und Ortsregister.

Die ersten beiden Kapitel »Was ist Reformation?« (1–26) und »Was ist die radikale Reformation?« (27–47) heben sich von den folgenden formal ab: Sie sind ausführlicher, mit zahlreichen Fußnoten versehen, ohne eigenen Quellenausschnitt und führen in begriffliche und konzeptuelle Forschungsdebatten zu den im Titel genannten Fragen ein.

Die folgenden Kapitel folgen einer groben Chronologie von Luthers Kritik am Ablass (1517/18) über den Bauernkrieg (1525) und den Augsburger Reichstag (1530) bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Gleichwohl stellt das Buch nicht einfach einen ereignisgeschichtlichen Abriss dar, sondern die Kapitel haben in der Regel auch einen thematisch-inhaltlichen Schwerpunkt. Als Überblick über die Reformationszeit ist diese Kombination gut gelungen. Die Überschriften zeigen übersichtlich an, worum es jeweils geht: »3 Fromm und geschunden – Glaubensleben in Spätmittelalter und Früher Neuzeit« (48–59); »4 Die Freiheit eines Christenmenschen« (60–72); »5 Freiheit für die Bauern?« (73–85); »6 Propheten am Ende der Zeiten« (86–98); »7 Ohne Frauen keine Reformation!« (99–110); »8 Stadt und Reformation« (111–122); »9 Reichstag 1530: Zeit zu bekennen« (123–134); »10 Widerstand, Bündnisse, Krieg« (135–146); »11 Radikale Reformation: das Täuferreich von Münster (1534/35)« (147–158); »12 ›Schlachtschafe Christi‹ – Martyrien der Reformationszeit« (159–170) und »13 *Mission accomplished?* Vom ›ewigen Frieden« (171–182).

Wie aus den Überschriften deutlich wird, setzt Grochowina einige spannende Akzente, wenn etwa Akteurinnen oder dem Münsteraner Täuferreich eine eigene Sitzung gewidmet wird, aber mehr noch bei den Themen der Prophetie und des Martyriums, die kaum zum Standardrepertoire der Reformationsforschung und -didaktik gehören. Damit verwirklicht sich, was durch das zweite Einleitungskapitel angekündigt ist, dass nämlich der sogenannten »radikalen Reformation«, d. h. all denen, die weder dem alten Glauben noch den großen evangelischen Konfessionen (Lutheraner und Reformierte) zugehörig sind, mehr Raum als gewöhnlich gegeben wird. Diese mutige Entscheidung der Autorin ist aus der Sicht des Rezensenten in mehrfacher Hinsicht zu begrüßen, erstens, weil wir gegenwärtig auf das Jubiläum »500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025« zugehen, zweitens, weil damit die religiös vielstimmige und gewissermaßen experimentelle Zeit der Reformation besser in den Blick gerät, und drittens, weil somit einige inhaltliche Themen, wie die genannten, stärkere Aufmerksamkeit bekommen.

Das abschließende 14. Kapitel blickt summarisch auf die Deutung der Reformation anlässlich von Reformationsjubiläen. Der Titel »Reformation: ein allein religiöses Ereignis?« (183–195) wirkt allerdings etwas bemüht, da diese These niemand vertritt und sie didaktisch vom Einleitungskapitel her ohnehin unterlaufen ist, in dem es (m. E. ebenfalls zu überspitzt) heißt: »Glaube und Politik bildeten in dieser Zeit eine nicht zu trennende Einheit« (9). Dass Glaube und Politik nicht zu trennen waren, ist das eine, dass sie eine Einheit bildeten, lässt sich aber kaum sagen.

Jedes Einzelkapitel ist ähnlich aufgebaut: Es führt meist anhand einer zeitgenössischen bildlichen (wie Titelblätter von Flugschriften) oder poetischen Quelle in das Thema ein. Darauf folgen einige überblicksartige Ausführungen der Autorin, gefolgt von einem Teil »Quellen und Vertiefung«, in dem in eine konkrete Quelle zum Thema kurz eingeführt,

in Auszügen abgedruckt und mit einigen Fragen versehen wird. Zusätzliche Materialien, nämlich je Kapitel ein kurzer Auszug einer weiteren Quelle mit Einführung, lässt sich auf der Verlagshomepage downloaden – allerdings funktioniert der im Buch abgedruckte Link dazu (möglicherweise seit dem Relaunch der DeGruyter-Website) nicht. Am Ende stehen jeweils wenige, knapp kommentierte Lektüreempfehlungen. Insbesondere der Einstieg anhand der Bilder ist sehr inspirierend – davon werden die Studierenden des Rezensenten schon bald profitieren.

Die Anwendung des Konzeptes des Buches insgesamt als Grundlage eines Seminars hat allerdings – jedenfalls in gängigen kirchenhistorischen Curricula – seine Grenzen: Für Proseminare, in denen auch in die Methodik kirchenhistorischen Arbeitens eingeführt werden soll, erscheint es zu viel und thematisch zu weit gefächert. Hauptseminare zielen in der Regel stärker auf die intensivere Arbeit an einzelnen Quellen, weniger auf einen Überblick über die Epoche. Einzelne Kapitel und Quellen des Buches können freilich auch unabhängig davon gut genutzt werden. Gerade für die weniger gängigen Themenfelder der Reformation bietet Grochowinas Studienbuch sehr gute Anregungen.

Jonathan Reinert

PAMELA M. JONES, BARBARA WISCH, SIMON DITCHFIELD (HRSG.): *A Companion to Early Modern Rome, 1492–1692*. Leiden – Boston: Brill 2019. 629 S. ISBN 978-9004-39195-6. Geb. € 171,00.

Die 30 Einzelbeiträge plus Einleitung dieses Bandes sollen einen fundierten Überblick über den Forschungsstand zu Rom in der Frühen Neuzeit bieten, also die wichtigsten politischen, kulturellen und ökonomischen Entwicklungen einer Stadt, eines Staates und eines seinem Anspruch nach universellen kirchlichen Herrschaftssystems zusammenfassen. Dieser Anspruch wird – um ein summarisches Urteil vorwegzunehmen – ganz überwiegend nicht eingelöst, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen ist der hier behandelte Zeitabschnitt unglücklich gewählt. Der Pontifikat Alexanders VI. Borgia ist ohne die weitreichende Normen-Erweiterung und Normen-Auflösung unter Sixtus IV. della Rovere nicht verständlich; wenn man an der – rein wissenschaftlich ohnehin nicht vertretbaren – Zäsur zwischen »Mittelalter« und »Neuzeit« festhält, hätte 1471 das Anfangsdatum bilden müssen. Zum anderen wird die Bulle »Romanum decet pontificem« aus dem Jahr 1692 weit überschätzt – der Versuch Innozenz' XII., damit den römischen Nepotismus einschneidend zu redimensionieren, schlägt eklatant fehl. Die meisten Päpste haben bis zur Französischen Revolution Familienförderung auf hohem Niveau betrieben, nur eben unter geschickter Umgehung der einschränkenden Vorschriften, das heißt: mit anderen Methoden und Strategien. Gerade dieser Gestaltwandel, durch den Normen formell eingehalten, *de facto* aber umgangen werden, ist nicht nur typisch römisch, sondern auch typisch alteuropäisch. Das römische 18. Jahrhundert ist nicht nur in dieser Hinsicht, sondern auch ideologisch, in seiner Einstellung zu Aufklärung und neuen ökonomischen Modellen mindestens ebenso »frühneuzeitlich« wie das 17., und eine Darstellung, die vorher abbricht, daher ein Torso. Um diesen Abbruch zu vermeiden, hätte man die neuere Forschung wie etwa Almut Goldhahns Dissertation über den Pontifikat Clemens' XIII. (1758–1769) zur Kenntnis nehmen müssen.

Damit ist das Grundproblem des Bandes angesprochen – er beruht über weite Strecken auf veralteter Literatur und nimmt speziell deutschsprachige Forschung meistens nicht zur Kenntnis. Auch thematisch klaffen große Lücken: nichts Substantielles über Frauen an der Kurie, obwohl diese wie Anna Colonna, verehelichte Barberini, und Olim-

pia Maidalchini, die Schwägerin Innozenz' X., in der zölibatären Hofgesellschaft der Kurie phasenweise bedeutenden Einfluss nehmen konnten. Weitgehend ausgespart wird auch der Komplex der Sozialpolitik, obwohl gerade auf diesem Gebiet die Innovationsleistungen des Systems Rom hervorstechen. Allgemein kommt der Aspekt der spezifisch römischen Volkskultur, speziell der Volksfrömmigkeit, viel zu kurz. Bedauerlich ist auch das *missing link* zwischen Sozialgeschichte und Kunstgeschichte; speziell die Prestigekonkurrenz zwischen den aufeinanderfolgenden Nepotenfamilien, die die »Barockstadt« Rom überhaupt erst hervorgebracht hat, wird weitgehend ausgeblendet. Auch die einschneidende urbanistische Neugestaltung unter Sixtus V. und die dieser zugrundeliegenden theologischen Konzepte sowie die in ihrer propagandistischen Breitenwirkung kaum zu überschätzende Aufstellung des Vatikanischen Obelisken auf dem Petersplatz kommen viel zu kurz. Die Einleitung schließlich reiht Gemeinplätze aneinander und weist bedauerliche Fehler auf (nicht Karl V., sondern Ferdinand I. hat den Augsburger Religionsfrieden geschlossen; von starkem spanischem Einfluss unter Alexander VI. kann keine Rede sein, dieser kommt erst nach der Mitte des 16. Jahrhunderts auf).

Nach der – durchaus erweiterbaren – Mängelliste zu dem, was der Band leistet: Er bietet solide Materialsammlungen und mancherlei interessante (ins Englische übersetzte) Quellenzitate für zahlreiche Aspekte des weitgespannten Themenkomplexes sowie einen partiellen Einstieg in den Forschungsstand um das Jahr 2000. Insofern ist er als Einstieg für Studierende und Ausgangspunkt für kritisches Weiterlesen und Weiterdenken durchaus geeignet.

Volker Reinhardt

RAMON VOGES: Das Auge der Geschichte. Der Aufstand der Niederlande und die Französischen Religionskriege im Spiegel der Bildberichte Franz Hogenbergs (ca. 1560–1610). (Studies in Medieval and Reformation Tradition, vol. 216). Leiden – Boston: Brill 2019. 422 S. ISBN: 978-90-04-39266-3 (pdf/e-book), € 129,00/ ISBN: 978-90-04-39254-0 (geb.), € 129,00.

Franz Hogenberg und seine Kölner Werkstatt fertigten um 1600 Bildberichte über die jüngsten zeitgenössischen Geschehnisse in Europa an. In seiner in Paderborn angesiedelten Qualifikationsarbeit stellt Ramon Voges die Bildberichte zum Niederländischen Aufstand und den Französischen Religionskriegen in den Mittelpunkt (1570–1610; rund 350 Blätter).

Voges geht es darum, wie in den Bildberichten Zeitgeschichte erzählt wird. Er siedelt seine Studie zwischen frühneuzeitlicher Mediengeschichte und Kulturgeschichte des Politischen an und möchte zugleich die Rolle von Erzählungen für eine Geschichte der Geschichtsschreibung erkunden. Konkret möchte Voges »offenlegen, wie Hogenbergs Bildberichte maßgeblich daran mitgewirkt haben, den niederländischen Aufstand als eine kanonische Abfolge von klar umrissenen Ereignissen erscheinen zu lassen« (3). In der Formulierung der Zielsetzung zeigt sich bereits eine Präferenz für den niederländischen Konflikt. Dies gerät bei der Diskussion des Forschungsstandes zu einer Schiefelage: Die neuere Forschung zum Niederländischen Aufstand – u. a. Alternativen zur »Meistererzählung vom [...] »Freiheitskrieg« (4); die Rolle von Medien; frühneuzeitliche identitätsstiftende Erzählungen – wird angerissen, während die Forschung zu den Französischen Religionskriegen schlichtweg nicht erwähnt wird!

In den Augen der Rezensentin hätte auch die Vorstellung der Methodik mehr Raum verdient: Voges bemerkt lediglich, dass er entlang von Panofskys Bildinterpretationssche-

ma vorgehe und dabei Anregungen der Erzähltheorie aufnehme, was zu einer Bildnarratologie verwoben werde (12). Aber weder wird erläutert, welche Erzähltheorie gewählt wurde noch welches Verständnis von Bildnarratologie zugrunde liegt.

Den Hauptteil seiner Arbeit hat Voges in drei Teile untergliedert. Der erste Teil (Kap. 1–3) beschäftigt sich unter anderem mit der Beschreibung der Bildberichte, den Vorlagen und der Überlieferung. Der Abschnitt zu Hogenbergs Leben in Köln bietet wertvolle Einsichten, unter anderem zum Verhältnis zur Kölner Obrigkeit, da hier Archivalien aus dem Kölner Stadtarchiv einbezogen wurden, die seit dem Einsturz 2009 nicht mehr zugänglich sind. Dankenswerterweise sind die transkribierten Quellen im Anhang zu finden.

Der zweite, der Analyse gewidmete Teil (Kap. 4–7) behandelt die in den Bildberichten sichtbaren Ursachen für den Konfliktausbruch, danach die Akteure und ihre Interessen. Daraufhin erörtert Voges, wie die Bildberichte mediale Inszenierungen in Präsenzmedien – »Rituale, Verlautbarungen und Aufführungen« – kommentierten und einordneten. Schließlich werden das Verhältnis der Bildberichte zu zeitgenössischen kartographischen Werken (insb. Städtebuch der Hogenberg-Werkstatt) und die Rolle von Erzählungen bei der Konstituierung von Ereignissen diskutiert. Voges kann zeigen, wie die Bildberichte den Kern der Auseinandersetzungen und die Beziehung einzelner Geschehnisse durch Strukturierung und Einbettung in eine Erzählung herausarbeiteten. Die als unparteiisch geltenden Bildberichte bezogen unter anderem durch Auswahl und Perspektivierung Stellung und hatten damit an den Meinungskämpfen teil. Unentschlossenen und Gemäßigten boten sie eine anschlussfähige Perspektive.

Im dritten Teil (Kap. 8) werden Zensurmaßnahmen und ein konkreter Rezeptionsfall (Hermann Weinsberg) behandelt. In diesem Teil erörtert Voges auch seine These, dass die Bildberichte durch Aufnahme in zeitgenössische Geschichtswerke dazu beitrugen, spezifische Ereignisse in »den Kanon der Meistererzählung vom Aufstand« einzuschreiben (358).

Insgesamt ist zu begrüßen, dass die Forschung zu Einzelaspekten dieses einzigartigen Quellenkorpus zusammengetragen und um einige anregende Gedanken ergänzt wird. Das Fehlen wichtiger Forschungsdiskussionen stellt jedoch ein gewichtiges Manko dar.

Alexandra Schäfer-Griebel

HEINRICH HOLZE, KRISTIN SKOTTKI (HRSG.): Verknüpfungen des neuen Glaubens. Die Rostocker Reformationsgeschichte in ihren translokalen Bezügen (Refo500 Academic Studies, Bd. 56). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020. 431 S. ISBN 978-3-525-57139-2. Geb. € 90,00.

16 Aufsätze, die auf zwei Rostocker Tagungen in den Jahren 2015 und 2016 zurückgehen, betten die Rostocker Reformation in die Geschichte des kirchlichen Wandels vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit ein und zeigen ihre Verbindungen in den Ostseeraum. Die Beiträgerinnen und Beiträger aus unterschiedlichen Disziplinen und Ländern zeichnen ein facettenreiches Bild des religiösen Umbruchs und zeigen, dass Rostock ein wichtiger Schauplatz der reformatorischen Veränderungen war und die Erneuerungsimpulse in den Ostseeraum hinein vermittelte.

Mit den im Titel genannten »translokalen Bezügen« sind die Verbindungen von Stadt und Universität nach Dänemark (Morten Fink-Jensen), Schweden (Otfried Czaika, Kajsa Brilkman), Finnland (Tuija Laine, Esko M. Laine) und ins Baltikum (Raimo Raag) gemeint. An unterschiedlichen Beispielen wird hier die Bedeutung Rostocks als eines

»paradigmatische[n] Hauptort[s] [...] des kulturellen wie auch theologischen Transfers« Richtung Norden (367) herausgearbeitet. Eine Schlüsselbedeutung hat dabei die Universität: Nicht die städtische Reformation erweist sich als ausstrahlungskräftig, sondern die zwischen der Wittenberger Reformation und dem Ostseeraum vermittelnde akademische Lehre. Die Universität war aber keineswegs isoliert von der Stadt und ihrem Kirchenwesen, weshalb andere Beiträge die lokale Dimension der Rostocker Reformationsgeschichte verdeutlichen und ihre den Transfer befördernden und behindernden Momente aufzeigen: Behandelt werden das spätmittelalterliche Wallfahrtswesen (Jörg Ansorge), leider ohne einen Ausblick auf die Reformation und ohne die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der Frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung anzusprechen, die historiographische Modellierung des Rostocker Reformators Joachim Slüter (Heinrich Holze) und die Legenden um seinen Tod (Kristin Skottki), die Rostocker Universität und ihre Krise in den ersten Jahrzehnten der Reformation (Matthias Asche), die in Rostock erschienenen niederdeutschen Gesangbücher (Annika Bostelmann/Hellmut Braun) und Katechismen (Thomas Klie) und die evangelische Predigt als Medienereignis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (Jānis Krēslīņš). Es gibt auch Fehlstellen und Überflüssiges: Während der Beitrag zum Reformationsjubiläum 2017 (Hartmut Lehmann) entbehrlich erscheint, wäre ein den Überblick zur territorialen Reformationsgeschichte (Eike Wolgast) ergänzender Überblick zum aktuellen Stand der Forschung zur städtischen Reformationsgeschichte wünschenswert gewesen. Der Beitrag von Jason Lavery zu den in Rostock abgehaltenen Friedenskonferenzen zwischen Schweden und Dänemark hat keinen erkennbaren kirchengeschichtlichen Bezug.

Auch wenn sich im Ganzen wenig neue Erkenntnisse finden, sind viele Beiträge mit ihrer kulturgeschichtlich sensiblen Rekonstruktion der besonderen liminalen Rolle Rostocks eine willkommene Ergänzung der Forschungsliteratur zur Rostocker Reformation und ihrer Ausstrahlung in den Ostseeraum. Indem der Band das Wechselverhältnis von lokaler Reformation und translokalen Bezügen in den Blick nimmt, regt er dazu an, die Reformation als Geschehenszusammenhang zu begreifen, in dem das Geschehen vor Ort mit den Entwicklungen auf europäischer Ebene zusammenhängt.

Andreas Stegmann

ANDREAS ODENTHAL: Evangelische Stundenliturgie in Württemberg. Zum Chordienst der Klöster und Klosterschulen nach Einführung der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 113). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. XV, 232 S. ISBN 978-3-16-159116-7. Geb. € 79,00.

Andreas Odenthal befasst sich seit Langem mit der Geschichte der Stundenliturgie in Mittelalter und Neuzeit. Er hat den Blick der Forschung neu dafür geschärft, welche Rolle die Stundenliturgie in den Kirchen der Reformation historisch spielt. Manches davon ist in neuere Gesamtdarstellungen der Liturgiegeschichte eingeflossen. Nun hat der Bonner Liturgiewissenschaftler eine weitere Studie vorgelegt, die auf Württemberg, damit auf eine Fürstenreformation konzentriert ist, die Situation in Klosterschulen, aber auch in Stiften in den Blick nimmt und nun sogar die Frage nach einer eigenständigen Theologie dieser Liturgie aufwirft. O. referiert zunächst den Forschungsstand, der sich, was Aussagekraft genug besitzt, auf drei Seiten darstellen lässt, und fasst auch zusammen, was man derzeit über die Württembergische Liturgiegeschichte im Kontext der Reformation im monastischen Bereich sagen kann (5–10). In vielerlei Hinsicht hilfreich ist seine Beschreibung der spätmittelalterlichen Stundenliturgie im Kontext

von Klöstern, Stiften und Pfarrkirchen (11–22), wobei ihm ein Anliegen ist, Praxis zu beschreiben. Gerade die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen lässt sich zwar belegen, aber in ihrer Gestalt nur schwer fassen. Vor diesem Hintergrund erarbeitet O. ein Bild reformationszeitlicher Liturgiereform in Württemberg und verknüpft es mit der Geschichte der Klosterschulen. Als Quellen dienen ihm Kloster- und Kirchenordnungen zwischen 1535 und 1758 (23–81), wobei zwei liturgische Bücher des 17. Jahrhunderts, die eigens für die Stundenliturgie in Württembergischen Klosterschulen verfasst worden sind (83–137), besonderes Interesse wecken. O. arbeitet zwei Phasen heraus: In der einen ist unter Herzog Ulrich sowie unter Züricher Einfluss ein deutlicher Eingriff in die tradierte Liturgie zu beobachten, in der anderen unter Herzog Christoph und lutherisch geprägt eine stärkere Zugewandtheit zur Tradition. Interessant sind die Wendungen der Liturgiegeschichte: Die Ordnungen, die erhebliche Flexibilität zeigten, gehen auf monastischen Kontext zurück, wurden aber jetzt in der Pfarrerausbildung verwendet und sollten liturgische Kompetenz fördern. Warum hielt die Reformation an dieser Liturgie fest? O. nennt ein ganzes Bündel von Motiven, darunter die Einübung in den Psalter, den Gesang des lateinischen Psalters, also sprachliche und musikalische Schulung, das tröstende Moment der Psalmen, die disziplinierende Form einer den Tag strukturierenden Liturgie, die Wortverkündigung, seltener vertreten das »Teilhaftwerden an Gottes Segen« (78). Ein weiteres Kapitel fragt, wie man im Tübinger Stift und im Stuttgarter Residenzstift vor- und nachreformatorisch mit Stundenliturgie umging (139–153), und macht die Entdeckung, dass hier ein wirklicher Traditionsbruch zu beobachten ist, anders als übrigens am Stuttgarter Hof. Die Suche nach einer evangelischen Theologie des Stundengebets (155–164) bestätigt noch einmal, dass diese Liturgie mancherorts in den Reformationskirchen weiterlebte, aber vor allem als »Kommunikation des Evangeliums« und als »Lern-Zeiten der Gemeinde« (159) verstanden wurde. Und dass auch die Vorstellung des Pensums begegnet, jetzt im Dienst einer kontinuierlichen Lektüre. Dass hier ein genaues Hinsehen notwendig ist, um Fehleinschätzungen zu vermeiden, verdeutlicht die Frage, ob »die Stundenliturgie in diesem Kontext doch wieder als eine Form klerikaler Elitenbildung etabliert [ist] – auch wenn sie theologisch auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums aufrufen mag« (163). Eigens erwähnt seien die Anhänge (169–191), die Strukturen der Horen nach verschiedenen Ordnungen beschreiben und eine Liste der evangelischen Stifte, Klöster und Pfarreien bieten, an denen Stundenliturgie gefeiert wurde. Die anregende Studie zeigt über die Erkenntnisse zur Gestalt der Stundenliturgie hinaus, wie unterschiedlich Liturgiegeschichte auf einem begrenzten Territorium in überschaubarem Zeitraum verlaufen konnte. Zugleich werden die sehr verschiedenen und längst nicht nur theologischen Motive sichtbar, die wirksam waren. Dem Buch wünscht man eine breite Rezeption.

Benedikt Kranemann

CHRISTINE CHRIST-VON WEDEL: Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter. Katharina von Zimmern im politischen Spannungsfeld der Reformationszeit. Unter Mitarbeit von Irene Gysel, Jeanne Pestalozzi und Marlis Stähli. Zürich: TVZ 2019. 356 S. ISBN 978-3-290-18255-7. Geb. € 33,90.

Zürich erlebte ab 1520 wie der ganze mitteleuropäische Raum eine turbulente Zeit des Umbruchs: Reformatorische Gedanken führten zur Glaubensspaltung und zu einer Neuordnung der Gesellschaft. Klöster wurden aufgehoben, Bauernunruhen und das weit verbreitete Soldwesen stellten die Staatlichkeit in Frage. In Zürich setzte sich unter

dem Einfluss des Reformators Huldrych Zwingli der neue Glauben durch, allerdings in einem keineswegs geradlinigen Prozess. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte dabei die altehrwürdige Abtei des Fraumünsters: Die Äbtissinnen waren ursprünglich Stadtherrinnen und nahmen als Reichsfürstinnen im ausgehenden Mittelalter weiterhin eine privilegierte Stellung ein. Die eigenmächtige Übergabe des Klosters durch die letzte Äbtissin Katharina von Zimmern an den Rat von Zürich am 30. November 1524 bedeutete eine wichtige Weichenstellung und legitimierte die Säkularisierung der Kloster-güter.

Trotz ihrer Bedeutung und ihres ungewöhnlichen Lebenslaufes ist von Katharina von Zimmern wenig bekannt. Nachdem ein Sammelband 1999 erstmals die letzte Äbtissin gewürdigt hatte, an die seit 2004 ein Denkmal im ehemaligen Kreuzgang des Fraumünsters erinnert, folgt nun ein zweites Buch, das ursprünglich als Roman geplant war, dank fruchtbaren Recherchen aber eine überraschende Wendung nahm. Nicht nur weisen die Indizien auf eine bisher nicht bekannte uneheliche Tochter der noch jungen Äbtissin hin; das Mädchen heiratete auf Vermittlung Zwinglis Sebastian Appenzeller aus St. Gallen. Die weit ausgreifende, kenntnisreiche und quellennahe Darstellung der Reformations-historikerin Christine Christ-von Wedel zeigt zudem das soziale Umfeld der Äbtissin in einem neuen Licht. So wenig über Katharina von Zimmern selbst bekannt ist, so viel erfahren wir über Verwandte und Bekannte wie über das Denken und den Alltag. Das Buch stelle viele Fragen zur Äbtissin, schließt Christ-von Wedel treffend ihre Ausführungen. Vieles muss offen bleiben, aber allein die vielen Fragen sagen viel aus über die Frau, über die vielschichtige Zeit und über die vielen Probleme, welche die Äbtissin zu meistern hatte (241).

Keine Biografie im traditionellen Sinn, bietet das Buch mit seinem reichen Quellenanhang vielmehr eine indirekte Annäherung an eine ebenso faszinierende wie schwer fassbare Frau aus süddeutschem Hochadel, die der Zufall der Geschichte in das Zürcher Fraumünster verschlagen hatte, nachdem ihr Vater als »geächteter Rat« Erzherzog Sigismunds von Habsburg 1488 in eidgenössisches Gebiet fliehen musste und dabei die Herrschaft Messkirch verlor. Da die ersten Jahrzehnte im erwähnten Sammelband ausführlich abgehandelt sind, setzt Christ-von Wedel mit der Reformation ein und interessiert sich für die Hintergründe des Verzichts auf die Abtei, für die erklärungsbedürftige Ehe mit dem in Zürich geächteten Söldnerführer Eberhard von Reischach wie auch für die Familienverhältnisse der 1547 in Zürich verstorbenen Katharina.

Aus süddeutscher Sicht besonders bemerkenswert ist die Einbettung der biografi-schen Skizze in die Welt des schwäbischen Adels, erlebten doch Verwandte Katharinas wie die Königsfelder Äbtissin Katharina Truchsessin von Waldburg ein ähnliches Schick-sal. Einen eigenen Schwerpunkt bilden die bisher wenig erforschten Bemühungen um eine Allianz zwischen Zürich und Herzog Ulrich von Württemberg, erhoffte sich doch der von der Autorin als ritterlicher Glaubenskrieger charakterisierte Zwingli eine Sprengung der konfessionellen Isolation Zürichs und eine Einflussnahme auf den süddeutschen Raum. In diesem Umfeld spielten Hegauer Adlige wie Eberhard von Reischach als Par-teigänger des Herzogs wie auch als eigenständige Kriegersleute eine entscheidende Rolle. So führt die Spurensuche von Zürich über private Adelsarchive bis zur Peterskirche in Heidelberg. Das Grabmal des 1589 verstorbenen kurpfälzischen Rates Sebastian Uriel Appenzeller zeigt die Wappen Zimmern und Reischach und erhellt als entscheidendes Indiz die Familiengeschichte der letzten Äbtissin.

Peter Niederhäuser

WOLFGANG BREUL, KURT ANDERMANN (HRSG.): *Ritterschaft und Reformation* (Geschichtliche Landeskunde. Veröffentlichungen des Instituts für Geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz, Bd. 75, zugleich Sonderband der Ebernbürg-Hefte). Stuttgart: Franz Steiner 2019. 372 S. ISBN 978-3-515-12258-0. Geb. € 63,00.

Die Thematik »Adel und Reformation« ist keine neue – wie bereits Alexander Jendorff in seiner Rezension zu diesem Band im Hessischen Jahrbuch für Landesgeschichte festgestellt hat. Auch jüngere Sammelbände wie der von Olga Weckenbrock »Ritterschaft und Reformation. Der niedere Adel im Mitteleuropa des 16. und 17. Jahrhunderts« zeigen dies auf. Daher sollte, gerade aufgrund der im Kontext des Reformationsjubiläums aufgetretenen regelrechten Publikationsschwemme, ein Sammelband zu diesem Thema einen neuen Ansatz bieten. Die Herausgeber des vorliegenden Bandes, die beide dem Ausstellungsbeirat der Landesausstellung »Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation« angehörten, kommen dem in ihrem Vorwort nach und formulieren das Ziel, »unter Berücksichtigung grundlegender jüngerer Einsichten in die Strukturen und Mechanismen adliger Kooperation und Konfliktbewältigung die Voraussetzungen, die Rahmenbedingungen und den Verlauf der ritterschaftlichen Reformation im Reich anhand ausgewählter Gestalten und Räume näher zu beleuchten und mit der Untersuchung adelsbestimmter Reformationen in europäischen Territorien und Herrschaftsräumen zu einer informativen Gesamtschau zusammenzuführen« (9).

Den ersten Teil des Bandes bilden vier Beiträge, die, mit Fokus auf das Reich, vergleichende und strukturelle Aspekte betrachten, wie die niederadelige Memorialpraxis zwischen Spätmittelalter und Reformation (Steffen Krieb), soziale Beziehungen (Joachim Schneider), Fehdepraxis (Christine Reinle) und die Beziehungen zu Kaiser und Reich (Matthias Schnettger). Bereits hier wird, wie im Vorwort der Herausgeber, deutlich, dass es insbesondere die politischen Handlungsmöglichkeiten des niederen Adels (und mit Blick auf andere Territorien vergleichbarer Adelsgruppen) sind, die in dem Band beleuchtet werden. Ein wenig sticht hierbei der interessante Beitrag von Steffen Krieb zur Bedeutung der Reformation und anderer zeitgenössischer Aspekte für die Memorialpraxis Niederadeliger heraus, die nicht nur zu einer Zentralisierung, sondern auch Funktionsverschiebung vom liturgischen Totengedenken zur »Verbreitung von Heilsgewissheit und zugleich des weltlichen Ruhms der Verstorbenen« (26) führten.

Den zweiten Teil bestreiten Aufsätze zur Bedeutung des Ritters in Luthers Briefen (Matthieu Arnold), zu einzelnen »Protagonisten der frühen ritterschaftlichen Reformation« (9), namentlich Franz von Sickingen (Wolfgang Breul) und Hartmuth von Cronberg (Mathias Müller) sowie Betrachtungen zu einzelnen Regionen des Reichs wie dem Kraichgau (Kurt Andermann), dem Elsass (Marc Lienhard), der Rhön (Berthold Jäger), dem ernestinischen Kursachsen (Uwe Schirmer) und schließlich Schleswig-Holstein im Vergleich mit Dänemark (Mikkel Leth Jespersen). Dabei finden in den ersten beiden Dritteln immer wieder dieselben – und in diesem Kontext erwartbaren – Protagonisten Erwähnung, insbesondere Franz von Sickingen, aber auch Ulrich von Hutten, so dass sich bei der Gesamtlektüre der ersten elf Beiträge (was freilich bei einem Sammelband nicht die Regel darstellt) einige Redundanzen ergeben.

Der erwähnte Beitrag von Jespersen eröffnet zugleich den letzten Teil des Bandes, der Gebiete außerhalb des Reiches in den Blick nimmt, und in dem nicht nur die nördlichen Nachbarn, sondern auch Polen (Maciej Ptaszyński), Böhmen (Václav Bužek), Ungarn (András Korányi), die habsburgischen Erbterritorien (Arndt Schreiber) und der westliche Alpenbogen, Luberon und Kalabrien (Lothar Vogel) sowie Frankreich (Philip Benedict) betrachtet werden. Wenig überraschend liegen nicht nur, aber gerade in den Territori-

en außerhalb des Reiches unterschiedlichste Grundvoraussetzungen für die potenzielle Unterstützung der Reformation durch den niederen Adel vor. Dies gilt beispielsweise für Böhmen, wo in letztendlich hussitischer Tradition mit dem Utraquismus und der Brüderunität, die vom regionalen Niederadel geschützt wurden, bereits Alternativen zur katholischen Kirche vorhanden waren (Beitrag von Václav Bužek), sodass aufgrund eines fehlenden systematisierenden Zugangs – wie bereits Jendorff attestiert – nur bedingt interregionale Vergleiche möglich sind.

Ein systematisierender Zugriff oder wenigstens eine vergleichende Zusammenfassung hätten den Band, der sein Ziel einer »informativen Gesamtschau« im europäischen Kontext durchaus erreicht, sicherlich bereichert. Bei letzterem wäre zugleich deutlich geworden, dass es selbstverständlich vor allem regionale Spezifika, Familienstrategien, Handlungsmöglichkeiten der einzelnen Niederadeligen, etwa aufgrund ihrer Abhängigkeit von Zentralgewalten, und religiöse Überzeugungen waren, in deren Kontext die jeweilige Einstellung zur Reformation gesehen werden muss.

Tjark Wegner

CHRISTIANE WIESENFELDT, STEFAN MENZEL (HRSG.): Musik und Reformation. Politisierung, Medialisierung, Missionierung (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik, Bd. 23). Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2020. VII, 390 S. ISBN 978-3-506-70259-3. Kart. € 79,00.

Der Sammelband entstand auf der Grundlage dreier in den Jahren 2014, 2015 und 2016 von der Thüringer Landesmusikakademie Sondershausen und dem Lehrstuhl für Historische Musikwissenschaft der Hochschulen in Weimar und Jena veranstalteter Tagungen im Zusammenhang der Luther- bzw. Reformationsdekade (2008–2017). Das Buch versammelt unter den im Untertitel angegebenen Themenbereichen historische, theologische, literar- und kunsthistorische, vor allem aber musikhistorische Beiträge zum Thema.

Teil I (»Politisierung«) wird eröffnet mit einem historischen Beitrag von Oliver Auge: Fürstliche Handlungsspielräume zur Reformationszeit. Das Beispiel der Herzöge von Mecklenburg und der Herzöge von Pommern (3–23). Ausgeführt wird unter anderem, dass die Einführung der Reformation durch den vergrößerten Zugriff auf Kirchengut zu einer bedeutenden Erweiterung der »finanziellen Handlungsspielräume« (6) für die Dynasten führte. Mecklenburg und Pommern, kleinere Reichsfürstentümer von vorher eher regionaler Bedeutung, wurden nunmehr Teil der protestantischen reichsfürstlichen »Solidar- und Konkurrenzgemeinschaft« (23), unter anderem auch mit Einfluss auf den Sprachgebrauch: schon seit etwa 1500 ging man vom angestammten Niederdeutschen zum Hochdeutschen über, Fürstensöhne wurden im 16. Jh. zum Erlernen des Hochdeutschen an süddeutsche Höfe geschickt. – Der Aufsatz des Theologen Ernst-Joachim Waschke: Martin Luthers Psalmenauslegung (25–39) stellt heraus, dass der von Luther radikal christologisch ausgedeutete Psalter für ihn das wichtigste alttestamentarische Buch war, »in dem er Antwort auf existentielle Fragen sämtlicher Lebensbereiche zu finden hoffte. Hierin gründet dann auch die Radikalität seiner Hermeneutik: Die »Predigt von Christus«, das also »was Christus treibt«, wird Luther zum Dreh- und Angelpunkt seines Textverständnisses« (28). – Die glänzende musikologische Abhandlung von Birgit Lodes: Die Rezeption von Ludwig Senfls *Nisi Dominus*-Kompositionen im Kontext der Psalm- auslegungen Martin Luthers (41–94), deren Perspektivenreichtum hier nur angedeutet werden kann, geht aus von dem Umstand, dass die von Senfl vermutlich 1527 zu einer im katholischen Hause Fugger stattgefundenen Hochzeit komponierte vierstimmige Verto-

nung des 127. Psalms samt der »darüber gebauten« (41) Messe ihre weite Verbreitung fast ausschließlich, nicht zuletzt durch Luther und seinen Kreis selbst, bei den Lutheranern fand. Der Blick richtet sich auf Luthers Auslegungen dieses Psalms und sein Verständnis der Psalmen überhaupt, das ausführlich und detailliert behandelt wird; hingewiesen wird auch darauf, dass Luther als »Erfinder des Psalmliedes« (73) zu gelten hat. Im für den Reformator besonders gewichtigen 127. Psalm geht es, mit seinen Worten, darum, »wie man sich Christlich hallten soll, zeyttlich [d. h. auf Erden] gut zu erwerben und hallten« (65). »Einsatzmöglichkeiten« (76) der Parodiemesse bzw. der Motette Senfls sieht die Autorin darin, dass durch sie das in dem Psalm ausgedrückte »Herzstück des christlichen Glaubens [...] in kunstvoller Musik erklingt« (77) – die Zeitgenossen nahmen »die intertextuellen Bezugnahmen zwischen den beiden *Nisi Dominus*-Kompositionen sehr wohl wahr« (76); ferner konnte die Komposition als »musikalisches *Vademecum* für eine christliche Ehe« (77) verstanden werden, sie steht dadurch im Zusammenhang mit den zahlreichen im 16. Jahrhundert entstandenen christlichen Ehelehren; Senfls Werk konnte schließlich auch als Festtagsmesse für das Trinitatisfest dienen, das ebenfalls enge Beziehungen zum 127. Psalm aufweist. – Franz Körndle: Jesuitischer Einfluss oder Propaganda? Walram Tümler als *Caeremoniarum Moderator* am Münchner Hof um 1581 (95–108), zeigt, dass der zwischen 1655 und 1662 erstellte Bericht über die Bemühungen des Jesuiten Tümler zur Reform der liturgischen Musik am Münchner Hof nach 1581 zu großen Teilen die erschließbaren Tatsachen verfälscht. – Die aufschlussreiche Studie von Boris Voigt: Die Gemeinde in den aufführungspraktischen Konzeptionen von Michael Praetorius und in der Praetorius-Rezeption im Nationalsozialismus (109–127), führt aus, in welcher Weise Musikwissenschaftler wie Friedrich Blume und Robert Unger Konzeptionen von Praetorius zur Beteiligung der Gemeinde am Gemeindegang, veröffentlicht 1613 und 1619, auf nationalsozialistische Feiern anzuwenden suchten. Dadurch sollte die »Trennung von Aufführenden und Publikum, Beteiligten und Unbeteiligten [...] aufgehoben« werden (121), angestrebt werden sollte »die Einschmelzung des Ichs in die Gemeinschaft« (126).

Teil II (»Medialisierung«) beginnt mit einer konzisen kunsthistorischen Darstellung von Andreas Tacke und Birgit Ulrike Münch: Bildende Kunst und Reformation (131–144). Hervorgehoben wird besonders die polemischen Zwecken dienende reformatorische Bilderfindung der Antithese (die freilich an Vertrautes anknüpfte): Altes Testament – Neues Testament, Gesetz – Gnade, Christus – Antichrist, Dornenkrönung Christi – Papstkrönung usw. Wichtig ist auch der Hinweis, dass die jeweilige »Künstleridentität« nicht mit der jeweiligen »konfessionellen Kunst« in eins gesetzt werden darf (141). Viele Künstler der Zeit, nicht zuletzt Lucas Cranach d. Ä., hatten keine Probleme damit, gleichzeitig für beide Konfessionen tätig zu sein. – Matthias Müller: Musik als Epitaph für den rechtgläubigen Fürsten. Hans Mielichs Prachthandschriften der Bußpsalmenvertonungen Orlando di Lassos für Herzog Albrecht V. von Bayern im Dienst von Fürstenlob, fürstlicher Memoria und katholischem Bekenntnis (145–174), würdigt aus kunsthistorischer Sicht die für die Bibliothek, die Kunst- oder die Schatzkammer des Fürsten hergestellten Bände, die im Zeichen des entschiedenen Bekenntnisses zur katholischen Kirche und ihrer Theologie mit Bezug nicht nur auf den Fürsten, sondern auch auf seine ganze Familie entstanden. Bemerkenswert ist, dass die (hier nicht näher gewürdigten) Kompositionen Lassos erst nach dem Tod Albrechts V. veröffentlicht werden durften, also so etwas wie seinen Privatbesitz darstellten. – Im einzigen germanistischen Beitrag des Bandes befasst sich Kai Bremer: Bekenntnis und Bekehrung. Überlegungen zu Text und Kontext von Luthers *Eyn neues lied* (175–186), interpretatorisch eindringlich mit dem frühesten Kirchenlied des Reformators, einem politischen Ereignislied, das die Hinrichtung zweier Brüsseler Augustiner 1523, der ersten protestantischen Märtyrer, zum Thema hat. – Klaus

Pietschmann: Messen und Motetten als Propagandamedien in der Reformationszeit: Die anonyme Motette *Iuxta est dies domini* in Susatos 4. Motettenbuch und *Clemens non Papas Missa Ecce quam bonum* (187–199) stellt die Frage, inwieweit Motetten des 16. Jahrhunderts »meinungsbildend Einfluss« zu nehmen vermochten, somit als »Propagandamedien« benutzt werden konnten (187). Nach eingehender Musterung der beiden im Titel genannten Kompositionen kommt der Autor zu einem eher negativen Ergebnis: »Für die systematische Verbreitung von pro- oder anti-römischen Gedankengut wurden auch solche Motetten, deren Text es auf Antrieb nahelegen scheint, nicht genutzt – hierfür boten sich andere Medien viel eher an«, allerdings konnten »Konzepte und Ideen« mit den Mitteln der liturgischen Vokalpolyphonie »in subtiler Verschlüsselung« transportiert werden. Der Verfasser sieht darin eine »zentrale Herausforderung für ihre Erforschung« (199). – Die Titelfrage des Aufsatzes von Inga Mai Groot: Musikalische Katechismen und »kunstreiche Componisten« für Schule und Haus – eine »Sozialisierung« von Musik in lutherischen Kontexten? (201–220), wird durch die Zusammenstellung zahlreicher Sammlungen von Kompositionen unterschiedlicher Schwierigkeitsgrade für den Schul- und den Hausgebrauch im 16. und 17. Jahrhundert positiv beantwortet, u.a. werden Sammlungen des Dresdener Hofkapellmeisters Matthaues Le Maistre (1563, 1577) genannt, ferner solche aus der Presse des Georg Rhaw (1544), von Samuel Scheidt (1631) und Erasmus Kindermann (1642). Sie und viele andere waren Grundlage der im Luthertum zu beobachtenden Erfolgsgeschichte der Pflege musikalischer Theorie und Praxis, die eine europäische »Auffälligkeit« darstellt (201). Musik wurde »als soziale Praxis und lebendige Tradition in umfassender Weise unterstützt« (219). – Abgeschlossen wird Teil II durch einen Beitrag von Stefan Menzel: *Deus ex machina* oder *Deus ex valli*? St. Joachimsthal, ein vergessenes Ursprungsgebiet der lutherischen Kirchenmusik (221–237). Der Autor der detailreichen Abhandlung zeigt, dass das erstmals umfassend in den Drucken Georg Rhaws (1538/39) greifbare lutherische Figuralrepertoire, dessen Träger in Mitteldeutschland in erster Linie die Pfarr- und Ratsschulen waren – dieses Repertoire war in der frühen Reformationszeit für den Gottesdienst von weit größerer Bedeutung als Kirchenlied und Gemeindegesang – mindestens zum großen Teil auf Sammlungen vor allem von Werken Ludwig Senfls, Thomas Stoltzers und Heinrich Fincks zurückging, die in der damals bedeutendsten Bergbaustadt der Region, St. Joachimsthal, angelegt worden waren.

Teil III (»Missionierung«) führt – wie ich finde, trotz interessanter Beiträge, nicht unbedingt glücklich – weg vom 16. Jahrhundert, der Reformation und der Musik, die hier an den Rand tritt. Hauptthemen sind Kolonialismus, sowie äußere und innere Mission. Im historischen Beitrag von Ulrich van der Heyden: Christliche Mission und Kolonialismus in den Neuen Welten (241–258), wird der meist unheilvolle Zusammenhang beider Kräfte präzise beschrieben. – Rebekka Sandmeier: Missionsdrucke und mittelalterliche Manuskripte – Wie die *Grey Collection* in der *National Library of South Africa* die Kolonisation Südafrikas widerspiegelt (259–273), berichtet über die relativ wenigen, im 19. Jahrhundert vom Gouverneur Sir George Grey und dem Bibliothekar Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek gesammelten Musikalien, Liederbücher, Musikinstrumente, Beschreibungen des Musizierens in Sammlungen der Nationalbibliothek in Kapstadt. – Anna Maria Busse Berger: Der afrikanische Musikforscher Nicholas Taylor-Ballanta und die Musik der deutschen Missionsstationen im Tanganyika der 1920er Jahre (275–291), schreibt über den afrikanischen, in den USA ausgebildeten Musikforscher Ballanta und mehrere deutsche Experten der von Bethel ausgehenden Mission. Zentral für die deutschen Missionare war demnach die allmähliche Erkenntnis, dass man indigenen Völkern nicht die gänzlich von der ihren abweichende europäische Musiksprache aufpropfen sollte, vielmehr sollten sie ihre einheimische Musik verwenden; Aufzeichnungen der Missionare machen es

möglich, heute untergegangene afrikanische Musikstile zu rekonstruieren. – In ein wenig erbauliches historisches Kapitel führt der Aufsatz von Martin Scheutz: ›Umstehen mit dem Mund und nicht mit dem Herzen.‹ Die Volksmission und die österreichischen Untergrundprotestanten im 18. Jahrhundert (293–320), das die Methoden jesuitischer Volksmissionierung im 17. und vor allem 18. Jahrhundert schildert, sowie die – überwiegend vergeblichen – Versuche zur Missionierung der österreichischen Untergrundprotestanten vor dem Toleranzpatent Kaiser Josephs II. 1781. – Einen erfrischend geschriebenen Blick in die Gedankenwelt eines speziellen Missionierungsgeschehens erlaubt Folker Siegert: Luthertum, Judenmission und das beinahe erreichte Weltende (321–338). – Thomas Schmidt: Choral in den Kolonien. Konfessionelle Traditionen liturgischer Musik in Nordamerika (339–356), zeigt, dass die geistliche Musik – im Gegensatz zu ihrer Blüte in Mexiko – »nördlich des Rio Grande« (241) im 17./18. Jahrhundert eine eher geringe Rolle spielte, am ehesten noch in der katholischen ›Nouvelle-France‹, der heutigen Provinz Québec, weitaus bescheidener bei Anglikanern, Puritanern und Lutheranern in den britischen Kolonien: »Anspruchsvollere Chormusik war bis ins 19. Jahrhundert hinein besonderen Gelegenheiten und den leistungsfähigeren Chören in den wachsenden Städten vorbehalten« (353). – Alexander Pyrges: Kooperation und Hybridität: Interkonfessionelle und transterritoriale Zusammenarbeit in der landeskirchlichen Expansion nach Nordamerika im 18. Jahrhundert (357–368), befasst sich mit der von Deutschland aus erfolgenden Gründung und Betreuung der lutherischen Gemeinde Ebenezer in der Kolonie Georgia ab 1734, die vor allem von dafür rekrutierten Salzburger Exulanten besiedelt wurde; auf die Musik wird dabei nicht eingegangen. – Christane Wiesenfeldt: Romantischer Kolonialismus um 1900 – Musik und Konfession in Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenachs Japan-Mission (369–386), berichtet von der praktischen Umsetzung der »weltfremden Utopie« (369) Großherzog Carl Alexanders (1818–1901), man müsse die »Vorstellung eines durch die Geschichte mit Luther und Goethe geadelten, lokalromantisch verklärten ›Weimarismus‹ [...] als Inbegriff deutsch-christlicher Geistesgröße [...] missionarisch in die Welt tragen« (371) und zwar nicht zu unzivilisierten Heidenvölkern, sondern zu fremden Kulturvölkern. Der Versuch dazu wurde ab 1885 in Japan gemacht, eine durchaus nicht gänzlich erfolglose Rolle spielte dabei, »vor allem in Form von Chorälen« (379) auch die deutsche Musik.

Das Buch wird seinem Obertitel durch den III. Teil, in dem freilich durchaus interessante Themen behandelt werden, nicht völlig gerecht. Man kann auch der Meinung sein, dass in diesem thematischen Zusammenhang das einstimmige Kirchenlied, Luthers große, bis heute weiterwirkende literarische Schöpfung, unbedingt ausführlicher hätte abgehandelt werden müssen. Dennoch: Der lesenswerte Band bietet – wie das so die Eigenschaft von Tagungsbänden ist und geradezu ihren Reiz ausmacht – dem Leser unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten eine breite Skala von (mehr oder weniger) Wissenswertem.

Horst Brunner

JOACHIM WERZ: Predigtmodi im frühneuzeitlichen Katholizismus. Die volkssprachliche Verkündigung von Leonhard Haller und Georg Scherer in Zeiten von Bedrohungen (1500–1605). (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 175). Münster: Aschendorff 2020. 606 S. ISBN 978-3-402-11611-1. Geb. € 77,00.

Die Predigt ist ein multiperspektivisches Genre, das für die historische Forschung in vielfacher Hinsicht von Interesse ist. Denn sie erlaubt Einsichten in zeitgeschichtliche Verhältnisse und religiöse Mentalitäten, in Kommunikationsmethoden und Vermittlungsmo-

tive. Der Prediger und seine Anliegen kommen ebenso in den Blick wie die Adressaten und ihre Lebenskontexte. Schließlich kann die Predigt nicht allein auf ihre Textebene reduziert werden, vor allem ist sie ein performatives Rede- und Hörgeschehen. Insofern liegt es nahe, Epochen massiver Veränderungen und Einbrüche im Spiegel der Predigt zu untersuchen. Das tut Joachim Werz in seiner beachtenswerten wie eindrücklichen Studie. Dass sie im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 923 »Bedrohte Ordnungen« als Dissertation erarbeitet wurde, überrascht nicht, denn er nimmt zwei exponierte katholische Prediger der Umbruchszeit des Reformationsjahrhunderts in den Blick: den Eichstätter Weihbischof Leonhard Haller (1500–1570) und den Jesuiten Georg Scherer (1540–1605). Anhand ausgesuchter Beispiele aus ihren Predigtkorpora erhebt Werz homiletische Intentionen, theologische Überzeugungen und pastorale Strategien, um sie in die jeweiligen sozial-, kultur- und religionsgeschichtlichen Kontexte zu stellen. So leistet die Arbeit einen Beitrag zur frühneuzeitlichen Katholizismus- und Konfessionalisierungsforschung. Dabei versteht sie sich ausdrücklich nicht als eine eng begrenzte kirchenhistorische Untersuchung, sie weitet ihren Blick vielmehr in die Liturgie- und Pastoralgeschichte, die gerade für eine angemessene Untersuchung von Predigten erkenntnisfördernd sind.

Nach der Einleitung widmet sich das erste inhaltliche Kapitel (II: 21–223) Leonhard Haller und seinen »Predigten in einer Zeit der Umbrüche«. Aus 237 volkssprachlichen Predigten erhebt Werz drei Predigtmodi: Legitimierung und Verteidigung, Erklärung und Belehrung, Ermahnung und Vermittlung. Neben anderen Aspekten wie Einheit der Kirche und Disziplin der Gläubigen spielt die Liturgie eine wichtige Rolle. Allein über die Messfeier hat Haller über 160 Predigten verfasst, die zum Teil auf kontroverstheologische Fragen wie Opfercharakter oder Weihpriestertum zielen, vielfach aber auch eingehend »den Gläubigen, vor allem aber den Geistlichen bestimmte Handlungen in der Liturgie erläutern und verständlich machen sollen« (84). So bemühte sich der Eichstätter Weihbischof bis in Hinweisen zu Körperhaltungen und Erscheinungsbild, »einen konfessionellen Habitus für den liturgischen Vollzug anzuerziehen« (85) und Symbole und Gesten der Messe zu erschließen. Haller sah die Predigt als wesentliches Element für die Erneuerung von Kirche und Seelsorge und trug damit zur Bildung einer römisch-katholischen Konfessionsgesellschaft und -kultur bei.

Mit Georg Scherer SJ, dem der zweite Teil der Studie gewidmet ist (III: 225–390), tritt ein weiterer Prediger des 16. Jhs. hervor, der den Klerus durch das Medium Predigt zu professionalisieren suchte, um darüber eine konfessionelle Ausprägung von Kirche und ihrer Pastoral zu erzielen. Als »Typus des tridentinischen Klerikers« (372) ging es Scherer um die Kongruenz von Lehre und Leben, um Sicherung von Qualität und Standardisierung. Exemplarisch sind die Predigten Scherers zur Liturgie zu nennen, in denen er als Apologie gegen protestantische Lehre und Praxis auf eine Optimierung des gottesdienstlichen Vollzugs, auf Einheitlichkeit durch römische Liturgiebücher und Befolgung klarer Predigtregeln setzte. Der Jesuit nutzte daneben das Mittel der Skandalisierung in seinen Predigten, wenn er Magie und Hexerei anprangerte, oder angesichts der massiven Störungen der Wiener Fronleichnamsprozession in den 1570er-Jahren vor dem Verlust der eucharistischen Anbetung warnte. Scherers Predigten vermittelten konfessionelles Wissen, indem er rituelle Praktiken verteidigte, inhaltlich erschloss und als Marker einer katholischen Konfessionskultur neu etablierte. Das Ineinander von gesichertem Glaubensbekenntnis, pastoraler Orientierung und dynamisierter Konfessionalisierung ist unverkennbar.

Abschließend werden beide Prediger in vier resümierenden Vergleichen vorgestellt (IV: 391–415). Es zeigt sich, dass sich innerhalb eines Jahrhunderts die subjektiv wahrgenommenen Bedrohungsszenarien und deren kirchlich-sozialen Kontexte änderten. Darauf reagierten die Prediger zwar durch unterschiedliche Kommunikationsformen, blieben in ihren

Intentionen aber durchaus vergleichbar. Sie zielten auf Reform des Klerus, Disziplinierung der Gesellschaft, Vermittlung von konfessionellem Wissen und Rettung der Seelen durch professionalisierte Pastoral. Angesichts der sich fortentwickelnden Diskurse mussten diese Anliegen allerdings unterschiedlich modelliert werden, was zu innovativen, originellen Verkündigungsweisen führte. Weitere Kapitel bringen Quellen und Anhänge (V: 417–497), Verzeichnisse (VI: 499–579) und Register (VII, hier fälschlich VIII: 581–586).

Joachim Werz hat mit seiner kirchengeschichtlichen Dissertationsschrift eine äußerst anregende Studie zur katholischen Konfessionskultur vorgelegt. Sie besticht durch ihren breiten kulturhistorischen Ansatz und ihre Sensibilität für Liturgie, Predigtgeschehen und Frömmigkeit. Der Liturgiewissenschaftler nimmt die große Offenheit des Autors für liturgiehistorische Sachverhalte, sein diesbezügliches Sachwissen und die kompetente Einarbeitung verständlicherweise mit besonderer Freude zur Kenntnis. So kann Werz auch manche liturgiewissenschaftlich beachtenswerten Ergebnisse präsentieren. Man denke hier etwa an die Passagen zum liturgischen Verhalten von Klerus und Gemeinde (85–93) oder zu den zeitgenössischen Konflikten um den Exorzismus und die eucharistische Frömmigkeit (294–302; 316–329). Zudem bietet sie Anstöße für weiterführende (liturgie-)historische Forschungen (vgl. z. B. 214, Anm. 790; 283, Anm. 246). Kurzum: Werz hat eine interdisziplinäre, methodenplurale Studie vorgelegt, die nicht nur in der kirchenhistorischen Frühneuzeit-Forschung Aufmerksamkeit finden sollte; auch Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler werden sie mit Gewinn zur Hand nehmen.

Jürgen Bärsch

MÁRTA FATA, ANDRÁS FORGÓ, GABRIELE HAUG-MORITZ, ANTON SCHINDLING (†) (HRSG.): Das Trienter Konzil und seine Rezeption im Ungarn des 16. und 17. Jahrhunderts. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 171). Münster: Aschendorff 2019. VI u. 301 S. ISBN 978-3-402-11603-6. Geb. € 46,00.

Die Kirchengeschichte des frühneuzeitlichen Ungarn ist sicherlich eine der vielfältigsten Kapitel in der Geschichte der konfessionellen Jahrhunderte. Das im Mittelalter noch als regionale Großmacht funktionierende Königreich Ungarn war in Folge der osmanischen Invasion im 16. Jahrhundert dreigeteilt, und die außerordentlich schwache Zentralmacht hat dazu beigetragen, dass die nacheinander folgenden Wellen der Reformation in allen drei Territorien große Erfolge hatten. In den von Osmanen besetzten Territorien hatte die sultanische Verwaltung kein Interesse an der Aufrechterhaltung der alten Kirchenstrukturen, und auch die Vertreter der radikalen Reformation, wenn sie die Unterstützung der lokalen Bevölkerung finden konnten, durften ihren Glauben frei ausüben. Im Fürstentum Siebenbürgen hatte sich bis zum Ende des 16. Jahrhunderts das System von vier anerkannten Konfessionen durchgesetzt, worin auch der Antitrinitarismus vom Gesetz geschützt war. Die Reformation war auch in den westlichen, unter habsburgischer Herrschaft gebliebenen Gebieten des Königreichs Ungarn erfolgreich gewesen: Am Anfang des 17. Jahrhunderts wird der Anteil der Katholiken in der Gesellschaft nicht höher als 10% geschätzt. Obwohl diese Vielfalt in einem Jahrhundert wesentlich enger geworden ist, haben die Territorien, die am Ende des 17. Jahrhunderts wieder unter die Herrschaft der ungarischen Könige gekommen sind, ihren multikonfessionellen Charakter doch bewahrt.

Márta Fata und Anton Schindling (der das Erscheinen dieses Bandes noch erleben konnte, aber leider kürzlich verstorben ist) haben die neuesten Forschungsergebnisse zu den wichtigsten Konfessionen im frühneuzeitlichen Ungarn im letzten Jahrzehnt in drei Sammelbänden publiziert. Nach den reformierten und evangelisch-lutherischen Konfessionen

ist der dritte Band der Erneuerung des Katholizismus gewidmet. Die Forschungsergebnisse wurden erst auf einer Tagung an der Katholischen Péter Pázmány Universität in Budapest präsentiert und sind unter Mitarbeit von zwei weiteren Herausgebern, Gabriele Haug-Moritz und András Forgó, erschienen. Die Beiträge bieten Analysen der wichtigsten strukturellen Fragen, aber auch wichtige Fallstudien zu einzelnen Institutionen und Persönlichkeiten.

Die Hervorhebung des Trienter Konzils im Titel betont, dass das Hauptinteresse der Beiträge an den Möglichkeiten und Wegen der katholischen Reform in Ungarn liegt, und dabei wollen sie einen möglichst weiten Horizont aufzeichnen. Ein Schwerpunkt ist die Durchsetzung der konkreten Trienter Dekrete im Feld der Kirchenstrukturen und Kirchendisziplin, die Wirkung der Reformen auf den niederen Klerus im Königreich Ungarn und die Probleme, vor dem die Kirchenelite stand. Es gibt auch Beiträge zur Bildungsgeschichte und eine Analyse der neuen Niederlassungen von geistlichen Orden nach der Wiedereroberung der Territorien von den Osmanen. In diesem interdisziplinär angelegten Band wird die gesellschaftsgeschichtliche Perspektive (wie zum Beispiel in Beiträgen über die neuen Formen der Frömmigkeit) auch durch die Ergebnisse von Literatur- und Musikgeschichte ergänzt, um einen möglichst vielfältigen Eindruck über die kulturellen Leistungen der katholischen Reform in Ungarn anzubieten. Im Gegensatz zu den vorigen zwei Büchern konzentrieren sich die Beiträge in diesem Band auf das Königreich Ungarn, und der Eindruck, dass für die Erfolge des Reformkatholizismus auch der Beistand des katholischen Königshofes der habsburgischen Herrscher nötig war, wird auch von der tiefgehenden Analyse zur politischen Seite der katholischen Erneuerung verstärkt. Der Band, für den die besten Experten des Themas gewonnen wurden, bietet also ein vielseitiges und aufschlussreiches Bild über eine wichtige Periode des Katholizismus im historischen Ungarn.

Gábor Kármán

MARIA-ELISABETH BRUNERT, ANDRÁS FORGÓ, ARNO STROHMEYER (HRSG.): Kirche und Kulturtransfer. Ungarn und Zentraleuropa in der Frühen Neuzeit (Schriftenreihe zur Neueren Geschichte, Bd. 40, NF Bd. 3). Münster: Aschendorff 2019. 258 S. ISBN 978-3-402-14770-2. Kart. € 43,00.

Auf eine Tagung aus dem Jahr 2012 geht der zu besprechende Sammelband zurück, in dem es um den frühneuzeitlichen Kulturtransfer in Zentraleuropa, mit einem Schwerpunkt auf dem historischen Ungarn, geht. In Ungarn arbeiten auch die meisten der beteiligten Autorinnen und Autoren. Durch die Fokussierung kirchlicher Akteure und das offene, methodisch nicht eindeutig festgelegte Konzept des Kulturtransfers gelingt es, ein breites Panorama zu bieten, ohne dass der innere Zusammenhang des Buches verloren geht. Zeitlich ist die Frühe Neuzeit recht gleichmäßig abgebildet, die Konzentration liegt aber auf Facetten der Konfessionalisierung und der Konfessionskulturen vor 1750 – von einigen wenigen Längsschnittstudien abgesehen. Insgesamt überwiegen dabei Beiträge, die sich mit Akteuren aus der römisch-katholischen Kirche auseinandersetzen, aber auch Aufsätze zu lutherischen oder orthodoxen Kontexten werden geboten.

In seinem einführenden Text umreißt Arno Strohmeier die Anlage des Sammelbandes, wobei er sich überzeugend für das Konzept des Kulturtransfers stark macht: die Untersuchung von Verflechtungen statt von Diffusionsprozessen, aber zugleich keine gänzliche Auflösung kultureller Grenzen ins Transkulturelle. Die Schwerpunktsetzungen auf die Kirchen begründet er mit deren Bedeutung und ihrem »Anteil an der für Zentraleuropa konstitutiven verdichteten Kommunikation« (4). In der Einleitung ist auch die innere Systematik des Bandes erschlossen, die aus vier Teilen besteht.

Im ersten Teil »Ethnische, sprachliche und religiöse Pluralität« fallen die drei Beiträge sehr knapp aus, bieten aber einen ersten Einstieg in die Problematiken der multikonfessionellen und multiethnischen Länder der Stephanskronen, in denen die Geistlichen verschiedener Konfessionen als zentrale Akteure des Kulturtransfers wirkten. Das zeigt sich am Beispiel einer kleinräumigen Struktur zu einem umgrenzten Zeitpunkt – Barnabás Guitman für Oberungarn im 16. Jahrhundert – ebenso wie in der größeren Perspektive bei András Vizkelety.

Am meisten zu überzeugen weiß der zweite Abschnitt, in dem es um die »Politische Kultur« geht. So untersucht beispielsweise István Fazekas die ungarische Hofkanzlei, wobei er mit Hilfe kollektivbiographischer Ansätze die große Bedeutung humanistischer Kontaktnetze für den Kulturtransfer verdeutlicht. András Forgó hingegen zeigt, auch unter konzeptueller Bezugnahme auf deutsche Forschungen zur symbolischen Kommunikation, wie der zum Katholizismus konvertierte landesfremde Erzbischof Christian August von Sachsen-Zeit einerseits zum Vermittler des tridentinischen Programms wurde, andererseits aber in der Ständeversammlung zugleich eine irenische Linie einbrachte.

Im dritten Abschnitt zu den »Orden« finden sich zwei Beiträge zu den Paulinern als in Ungarn gegründeten Orden, und einer zu den Zisterziensern. Maria-Elisabeth Brunert bietet einen gelungenen Überblick über den Paulinerorden, der allein durch seine Schwerpunktverlagerung von Ungarn nach Polen wesentlich am Kulturtransfer beteiligt war. Sie macht zugleich die interessante Beobachtung, dass mit der Aufwertung des ordenseigenen Studiums in den Provinzen – sie spricht von »Verprovinzialisierung« (145) – die Bedeutung der Pauliner im Kulturtransfer sank, da sie nicht mehr auswärts studierten.

Im abschließenden Abschnitt zu »Kunst, Kultus und Gelehrtenwelt« wird einerseits die Bedeutung von Familien als Träger des Kulturtransfers, seien es die adeligen Eltz oder Stadion (Ludolf Pelizaeus) oder die bürgerlichen Bucholtz (Judit Bogár), andererseits die Verbindung des ungarischen mit dem osmanisch beherrschten Raum deutlich. Xénia Golubs Beispiel von Ikonen aus der Zeit um 1700 zeigt zum Beispiel einen über Serbien verlaufenden Kulturtransfer, der seinen Ausgangspunkt auf dem Berg Athos hatte.

In der Gesamtschau liegt ein Sammelband vor, der den anhaltenden Wert des Ansatzes des Kulturtransfers zeigt und für den ungarischen Raum fruchtbar macht. Vor allem verdeutlicht er eindrucksvoll die Vielfältigkeit des Transfers, der sich häufig eben nicht rein bilateral gestaltete, sondern vielfach verflochten war. Auffallend ist ein gewisser Schwerpunkt auf dem »Hochkulturellen«, eine noch stärkere Hinzuziehung des Transfers kultureller Praxis und Praktiken wäre wünschenswert gewesen. Aber auch so ist mit dem Band ein vielfarbiges Panorama entstanden, das mit der Akzentuierung der kirchlichen Akteure als Träger des Kulturtransfers eine wichtige Perspektive einnimmt. Diese Akteure transferierten nicht nur genuin theologisches Wissen, sondern weitaus mehr – das machen die versammelten Beiträge des Bandes sichtbar.

Dennis Schmidt

ANDREA STRÜBIND, KLAAS-DIETER VOSS (HRSG.): Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 109). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. VI, 258 S. ISBN 978-3-16-156538-0. Geb. € 89,00.

Männer und Frauen, die bereit waren, für ihren Glauben zu sterben, galten in der christlichen Überlieferung von jeher als faktisch unentbehrliche Glaubenszeugen. Das änderte sich auch nicht mit der Kirchenspaltung, nur dass jetzt die Opfer der europäischen

Religionskriege und einer intoleranten Kirchenpolitik einer andersgläubigen christlichen Obrigkeit einen prominenten Platz im kollektiven Bewusstsein einzunehmen begannen. Namentlich protestantische Autoren legten Wert darauf, die Erinnerung an die Opfer von großangelegten Verfolgungskampagnen festzuhalten, und schufen regelrechte Märtyrerbücher. Das bekannteste Dokument dieser Art sind die *Acts and Monuments* von John Foxe, ein Werk, das erstmals 1562 erschien, mehrere Auflagen erlebte und für den englischen Protestantismus bis weit ins 19. Jahrhundert identitätsstiftend wurde. Aber auch in Frankreich oder in den Niederlanden entstanden entsprechende Chroniken der Verfolgung. Der vorliegende Sammelband setzt sich mit diesen Märtyrerbüchern in einer vergleichenden Perspektive auseinander.

Einleitend gibt Peter Burschel einen knappen Überblick über unterschiedliche Modelle des Martyriums in der Frühen Neuzeit. Bei den Täufern wurde oft die Bereitschaft der Glaubenszeugen zum Leiden, die »Leidsamkeit«, betont. Dieses Leiden wurde entsprechend drastisch dargestellt. Anders verhielten sich die Dinge im Luthertum. Burschel wählt hier als Beispiel freilich kein Märtyrerbuch im eigentlichen Sinne, sondern ein literarisches Werk, das Drama »Katharina von Georgien« von Gryphius. Hier wird eher die Verachtung der Märtyrerin für die Güter dieser Welt betont und die Unfähigkeit weltlicher Klugheitslehren das irdische Leiden zu lindern. Schließlich gibt es das Modell des gegenreformatorischen katholischen Märtyrers, etwa in den Jesuitendramen. Hier wird das Leiden geradezu zur Leidenschaft und rückhaltlos als demonstratives Zeugnis des Glaubens, das Ungläubige und Häretiker zum wahren Glauben bekehren kann, gefeiert. Das Leiden ist hier eine Waffe im konfessionellen und religiösen Kampf.

Auch theologisch wurde und wird das Martyrium in den christlichen Kirchen recht unterschiedlich bewertet, das verdeutlicht der Beitrag von Martin Ohst, der die Vorstellung vom Märtyrer als Vorbild für das Luthertum grundsätzlich verwirft. Ausschlaggebend ist hier die lutherische Gnadenlehre, die die Möglichkeit, sich Verdienste gegenüber Gott zu erwerben oder gar zum Helden des Glaubens zu werden, ausschließt. Als Historiker wird man diesem Argument des Theologen freilich entgegenhalten, dass für das Fehlen eines stärker ausgeprägten lutherischen Märtyrerkultes vielleicht doch andere Faktoren ausschlaggebend waren. Faktisch sah das Luthertum sich im Heiligen Römischen Reich nach 1555 durch das Reichsrecht geschützt, und auch wenn Lutheraner etwa in den österreichischen Erblanden durchaus verfolgt wurden, kam es doch zu keinen Massenhinrichtungen oder Massakern wie in den Französischen Religionskriegen. Im Übrigen wurde Luther als Kämpfer gegen Rom durchaus heroisiert und nahm auch eine sehr prominente Position in den Historien der »Heiligen ... Martyrern« des Ludwig Rabus ein, die ab 1552 in mehreren Bänden erschienen und die Martin Treu in seinem Beitrag behandelt. Der vierte Band dieses Werkes ist sogar primär der Biografie Luthers gewidmet, auch wenn daneben noch andere Gestalten wie Savonarola kurz Erwähnung finden. Was man freilich konstatieren kann, ist, dass man im Luthertum nicht unbedingt eines gewaltsamen Todes sterben musste, um als heroischer Glaubenszeuge zu gelten; dafür war Luther ja das beste Beispiel.

Diese Problematik stellte sich für englische Protestanten anders dar. Die ca. 300 Märtyrer, die die Verfolgung von Nicht-Katholiken unter der Herrschaft Marias der Katholischen zwischen 1553 und 1558 schuf, blieben auch dank der Arbeit von John Foxe (1517–1587) ein ewiges Mahnmal für die *Church of England*, oder doch zumindest für jenen Flügel dieser Kirche, der sich als Teil einer umfassenden Gemeinschaft der reformierten Kirchen in Europa verstand. Gabriele Müller-Oberhäuser stellt diese Zusammenhänge in ihrem Kapitel über Foxe überzeugend dar und geht auch auf die Publikationsgeschichte der *Acts and Monuments* ausführlich ein. Foxe stellt Leiden und Tod der Märtyrer in

einen eschatologischen, heilsgeschichtlichen Kontext. Dies geschah in Frankreich vonseiten der Hugenotten sehr viel weniger, wie Jeremia Martin (über Crespins *Livre des Martyrs*) deutlich macht. Vor allem fehlte jede Andeutung, dass in Frankreich oder auch nur in Genf Gottes Königreich auf Erden seine Verwirklichung finden würde. Dafür war die Lage der Hugenotten auch in Frankreich eine zu ungünstige.

Der Band setzt sich primär mit protestantischen Märtyrerbüchern auseinander, wobei auch die Täufer und Quäker Berücksichtigung finden. Ein Beitrag, von Reingard Esser, ist freilich dem Umgang der Katholiken in den Niederlanden mit der Erinnerung an die eigenen Glaubenszeugen, die Opfer protestantischer Exzesse geworden waren, gewidmet. Auffällig ist hier, dass man von katholischer Seite die eigenen Märtyrer lange Zeit eher ignorierte, eine ausgeprägte Verehrung für die Opfer der Aufständischen gab es jedenfalls zunächst nicht. Zum Teil mag das daran gelegen haben, dass der Kampf gegen die Spanier anfangs auch von Katholiken unterstützt wurde, oder diese zumindest neutral blieben. Ein allzu starker Hinweis auf die vermeintlichen oder wirklichen Gräueltaten der Soldaten der Republik hätte außerdem die Re-Integration der nördlichen Provinzen in das Gefüge der spanischen Niederlande erschwert. Erst nach Abschluss des Waffenstillstandes von 1609 und erst recht nach Wiederaufnahme der Kämpfe 1621 erschien eine größere Zahl von Werken, die sich mit den katholischen Opfern des Bürgerkrieges, etwa den Mönchen der Kartause von Roermond, die 1572 ermordet worden waren, auseinandersetzte und ihr Andenken wachhielt. Wie Esser zutreffend bemerkt, führte der Waffenstillstand von 1609 weniger zu einer Aussöhnung zwischen den südlichen und nördlichen Niederlanden, sondern zu einer Neubestimmung der Identität der beiden Landesteile, die mit einer verstärkten Abgrenzung von den verfeindeten Nachbarn einherging, und diese Abgrenzung war wesentlich konfessionell konnotiert. Auch hier wird deutlich, dass Märtyrerbücher oft ein Versuch waren, den Lesern ein Identifikationsangebot zu machen, das sie klar abgrenzte von konkurrierenden kirchlichen oder weltlichen Gemeinschaften.

Vielleicht wäre es hilfreich gewesen, den katholischen Umgang mit dem Ideal des Martyriums und den eigenen Märtyrern etwas ausführlicher zu behandeln und nicht nur durch einen einzigen Beitrag. Auch kann man kaum sagen, dass die insgesamt zwölf Einzelbeiträge, von denen hier nur einige erwähnt werden konnten, sich so ergänzen, dass immer ein stimmiges Gesamtbild entsteht. Die meisten stehen doch eher für sich, wie das oft bei Sammelbänden der Fall ist. Ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der konfessionellen Erinnerungskultur in der frühen Neuzeit ist die Publikation aber allemal.

Ronald G. Asch

IRINA SALADIN: Karten und Mission. Die jesuitische Konstruktion des Amazonasraums im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck 2020. XX. 390 S. ISBN 978-3-16-158860-0. Geb. € 69,00.

Mit der »Sonderversammlung der Bischofssynode«, der so genannten »Amazonas-Synode«, die vom 6. bis 27. Oktober 2019 in Rom stattfand, ist ein Teil unseres Planeten aufgrund seiner globalen ökologischen Bedeutung und Gefährdung und der dort gegebenen sozialen und pastoralen Probleme weit über innerkirchliche Kreise hinaus verstärkt in das Blickfeld der Öffentlichkeit getreten.

Der historischen Erforschung der Missionierung eines Teiles Amazoniens, des Flussgebietes des Marañón, wie der obere Amazonas außerhalb Brasiliens bezeichnet wird, ist die vorliegende Untersuchung gewidmet, die im Umfeld des interdisziplinären Graduiertenkollegs »Religiöses Wissen im vormodernen Europa« an der Universität Tü-

bingen entstanden ist. Die Autorin bringt ein beeindruckend umfangreiches Quellenmaterial methodisch gezielt und mühelos lesbar zur Darstellung. Ihre Schlussfolgerungen sind auch für historisch wissenschaftlich nicht geschulte Leserinnen und Leser gut nachvollziehbar und höchst interessant. Sie erweisen sich aber vor allem missionshistorisch als äußerst aufschlussreich und geben auf manche bisher offen gebliebene oder kontrovers diskutierte Fragen an diese Epoche jesuitischer Missionstätigkeit eine sehr differenzierte an den Quellen orientierte Antwort.

Die Studie erforscht die auch im Buch sorgfältig abgedruckten Karten der Jesuiten, die von den Missionaren im Zeitraum von 1689 bis 1779 mit Akribie erstellt wurden und über die Geografie einzelner Gebiete am oberen Amazonas einen einzigartigen Aufschluss geben. Im Blick auf diese bewundernswerte Leistung, die ohne Abstriche als »kartographische Repräsentation von Wissen« bezeichnet werden kann, schließt sich die Autorin mit Recht der in letzter Zeit verstärkt vertretenen Meinung einer Richtung der Aufklärungsforschung an, nach der die frühneuzeitliche Wissensproduktion nicht mehr als rein europäisches Phänomen angesehen werden kann.

Diese Erkenntnis, die sich in einer eurozentrisch verengten und kolonialen Sicht der Neuzeit bei manchen europäischen – auch Kirchenhistorikern – noch immer nicht durchgesetzt hat, lässt auch den kritischen Missionshistoriker aufhorchen. Denn nicht nur in der breiten medial gesteuerten Öffentlichkeit, sondern auch in Fachkreisen begegnet man nur allzu oft noch immer einem sehr einseitigen und nicht selten auch wissenschaftlich nicht haltbaren Urteil über die Missionstätigkeit der christlichen Kirchen und vor allem auch der Jesuitenmission, deren unheilvolle Allianz mit und deren kritische Distanz zu den Kolonialmächten mit einer differenzierten Würdigung der menschlichen, ethnografischen und damit auch wissenschaftlichen Leistung der Missionare ja keineswegs in Frage gestellt ist.

War die Mission der Neuzeit, wie man gerade auch in progressiven theologischen Kreisen bis heute immer wieder pauschal behauptet, nicht ausschließlich eine »Einbahnstraße«, in der die sogenannten Eingeborenen nur als unwissende kulturlose Objekte der Missionstätigkeit betrachtet und behandelt wurden? Als Missionar, der nach dem 2. Vatikanischen Konzil selbst im brasilianischen Amazonasgebiet in der Begleitung von kirchlichen und sozialen Basisbewegungen tätig war, in denen die Armen und Unterdrückten Schritt für Schritt ihre eigene Geschichte zu gestalten begannen, horche ich bei der Lektüre einer solchen wissenschaftlichen Studie auf, wenn die Wissensproduktion der Jesuiten von damals in gewissem Sinn schon als ein »Geben und Nehmen« beschrieben wird: »Im Alltag waren die Missionare von den Kenntnissen und Erfahrungen der Indigenen im Umgang mit der Natur abhängig« (4). Für ihren Forschungsgegenstand stellt die Autorin diesbezüglich konkret fest: »Kartographisches Wissen wurde nie im Alleingang produziert, sondern war das Ergebnis einer Kooperation zwischen verschiedenen Akteuren vor Ort« (ebd.). Und sie fügt hinzu: »Zu den missionarischen Praktiken zählte der kommunikative Austausch zwischen Missionaren und Indigenen« (7).

Viele der Ergebnisse dieser in jeder Hinsicht ausgezeichneten, methodisch disziplinierten Forschungsarbeit, die im eng gesteckten Rahmen dieser Rezension nur im Blick auf einige wenige Aspekte angedeutet und gewürdigt werden kann, sollten nicht nur durch Experten der Wissensgeschichte der Neuen Welt eine Weiterführung finden, in der, wie die Autorin in ihrem Fazit fordert (126), vor allem die Rolle der indigenen Akteure die ihr gebührende Beachtung findet. Genau dieser Aspekt hat bisher auch oft in missionsgeschichtlichen Untersuchungen gefehlt, die häufig nur das Wirken der aus Europa kommenden Missionare erforschten und die lokalen Trägerinnen und Träger der Evangelisierung keines Blickes würdigten. Irina Saladin liefert in ihrer Arbeit einen soli-

den Beweis dafür, dass blinde Flecken, die in jeder Art von Geschichtsschreibung zu finden sind, nur durch aus den Quellen erhobene Fakten erhellt werden können. Aber auch postkoloniale Theorien, die mit Recht neue Perspektiven für die Auseinandersetzung mit den fatalen Folgen der Kolonialisierung entwickeln, werden sich an der Erforschung der historischen Fakten und nicht an pauschalen »Vor-verurteilungen« auszurichten haben.

Franz Weber

MARKUS FRIEDRICH, JACOB SCHILLING (HRSG.): *Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie* (Cultures and Practices of Knowledge in History, Bd. 2). Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg 2019. 446 S. 10 Abb. ISBN 978-3-11-057230-8. Geb. € 79,95.

Wie gingen Gelehrte der Frühen Neuzeit mit historischem Wissen um? Nutzten sie es für bestimmte Zwecke und stellten es in den Dienst der geistlichen und weltlichen Autoritäten? Oder galt ihre Beschäftigung eher der Sache des Wissens selbst? Diesen Fragen geht der vorliegende, von Markus Friedrich und Jacob Schilling herausgegebene Band »Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie«, erschienen in der Reihe »Wissenskulturen und ihre Praktiken«, nach. Der Sammelband geht auf eine Tagung zurück, die am 24. und 25. März 2017 im Warburghaus in Hamburg stattfand, und präsentiert die Beiträge von 13 Autorinnen und Autoren.

Die Herausgeber formulieren ihren praxeologischen Ansatz in einer prägnanten Einleitung, jedoch nicht ohne auf die Gefahren eines solchen wissenshistorischen Verfahrens hinzuweisen. Wie schon seit einiger Zeit üblich versucht man demnach, den Blick weg von der ideengeschichtlichen Rekonstruktion von Geschichtstheorien hin auf die »gelehrte Praxis« der Wissensproduktion selbst zu lenken. Es geht nicht um das »Endprodukt historiographischer Arbeit«, sondern um »den Vorgang seines Werdens« (1). Das Interesse gilt dabei der Vorstellung, dass auf diese Weise der Entstehungsprozess der (konstruierten) »wissenschaftlichen Tatsachen« nachverfolgt und hinsichtlich seiner historischen Bedingtheit besser verständlich wird. Es zeigt sich jedoch schnell, dass nicht nur die »Instrumente« der Werkstatt des Historikers, wie Papier, Schreibwerkzeug, ja sogar Scheren, Brillen, Siegelwachs oder technische Vorrichtungen wie Bücherräder oder Exzerptschränke eine Rolle spielen sollen (4). Keiner der Beiträge thematisiert diese Werkzeuge gelehrten Arbeitens. Vielmehr fokussieren die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes einzelne Personen und Werke, die sie »in Gestalt von Mikro- und umfassend kontextualisierten Lokalstudien« erfassen (6).

Die versammelten Beiträgerinnen und Beiträger sind sämtlich ausgewiesene Experten auf ihrem Gebiet und auf ideale Weise für ein solches praxis- und mikrohistorisches Unternehmen geeignet. Auf die vergleichbaren Entstehungsbedingungen von historischen Großwerken gehen gleich mehrere Beiträge ein. Harald Bollbuck, Andreea Badea, Joëlle Weis, Karl H. Schwahn, Stephan Waldhoff und Nora Gädeke beschreiben die sozialen und politischen Entstehungsbedingungen von historischen Überblickswerken, Chroniken, Urkunden- und Dokumentensammlungen. Dabei geht es um die Netzwerke der Gelehrtenrepublik, die genutzt werden, um seltene Bücher und Manuskripte auszutauschen, die Rolle von Ämtern bei Hofe, der Kurie oder städtischer Magistrate, die den Zugang zu Archiven erleichtern und schließlich die Einordnung der Werkentstehung vor dem Hintergrund politischer und konfessioneller Konflikte. Auf einzelne Akteure, deren Karrieren als Historiographen und sozialer Positionierung in der Wissensgesellschaft der Frühen Neuzeit konzentrieren sich die Beiträge von Magnus Ulrich Ferber, Stefan Benz, Stefano Saracino und Thomas Wallnig. Bei den drei zuletzt genannten Autoren werden

zudem ausgewählte Quellenbeispiele, wie Adressbücher, Notizhefte und Rechnungsbücher, als »gelehrte Praktiken« untersucht. Auf die Funktion von Bildern und Skizzen als »epistemische Übersetzungsschritte« (367), die Augenzeugenschaft oder materielle Überreste zu Forschungsobjekten transformieren, weisen die Artikel von Ramon Voges und Lisa Regazzoni hin. Eine Sonderstellung nimmt der Beitrag von Karl Lohsträter ein, der sich dem Lehrformat des »Zeitungskollegs« zuwendet.

Die kenntnisreichen und hochspezialisierten Einzeluntersuchungen dieses Bandes vermitteln einen guten Eindruck davon, wie auch historisches Wissen »das Resultat mühsamer Entstehungs- und Produktionsprozesse« (M. Friedrich) war. Allerdings zeigen diese facettenreichen Blicke über die Schultern der Gelehrten auch die Limitationen des praxeologischen Ansatzes auf: Um einen Sinn für die »praktischen« Entstehungsbedingungen von Wissen zu erhalten, braucht es die Nähe zum materiellen Objekt, die das Buch oder der wissenschaftliche Aufsatz nicht immer bieten können. Auf die Grundfrage indes, wie es dazu kam, historisches Wissen zu präzisieren, besser erfassen und belegen zu können und schließlich in bestimmter Weise nutzbar zu machen, gibt der vorliegende Sammelband viele differenzierte Antworten. Damit gelingt es, die vormoderne Historiographie in ihrem eigenen Recht darzustellen und gleichzeitig die Entstehungsbedingungen von Praktiken, die bis heute prägend für die Geschichtswissenschaft sind, herauszuarbeiten.

Benjamin Steiner

HEINRICH DE WALL (HRSG.): Recht, Obrigkeit und Religion in der Frühen Neuzeit (Historische Forschungen, Bd. 118), Berlin: Duncker & Humblot 2019. 207 S. ISBN 978-3-428-15604-7. Kart. € 89,90.

Der Band dokumentiert eine Tagung der Johannes-Althusius-Gesellschaft, die 2016 in Wittenberg stattfand; entsprechend ist der Namensgeber in einer Reihe von Beiträgen prominent vertreten. Er steht aber durchaus nicht im absoluten Mittelpunkt, denn die Althusius-Gesellschaft fühlt sich der »Erforschung der Naturrechtslehren und Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts« insgesamt verpflichtet. Und dazu leistet der Band einen lesenswerten Beitrag. In seiner sehr knappen Einleitung wirft der Herausgeber vier Themenkreise auf, die im Band behandelt, denen aber die Einzelaufsätze nicht ausdrücklich zugeordnet werden: »1. Religion und Konstitutionalisierung, 2. die Bedeutung der Reformation für Rechts- und Staatslehren der Frühen Neuzeit, 3. Völkerrecht und 4. Recht, Gehorsam und Religion« (5). Tatsächlich spielen diese Themen im Band eine große Rolle, lassen sich aber nur schwer einzelnen Beiträgen zuschreiben.

Wenn man vom Allgemeinen zum Speziellen schreiten wollte, dürfte der grundlegendste Beitrag des Bandes derjenige von Mathias Schmoeckel sein, der seine in mehreren anderen Arbeiten und an anderem Material bereits ausgearbeitete These von einer konfessionell geprägten Rechtswissenschaft der frühen Neuzeit nun am Enteignungsrecht überzeugend aufzeigt. Tatsächlich werden Herangehensweisen identifiziert, die unmittelbare Berührung mit den Themen der anderen Beiträger(innen) haben: Während nämlich die Lutheraner vor allem Notstandstheorien aufriefen, um staatliche Enteignung zu begründen, argumentierten reformierte Juristen eher kontraktuell, während sich schließlich ihre katholischen Kollegen regelmäßig auf den Papst beriefen. Gerade bei den Katholiken allerdings identifiziert Schmoeckel auch die größte Heterogenität und bemerkenswerte nationale Unterschiede.

Lucia Bianchin und Michael Becker beschäftigen sich mit den völkerrechtlichen Dimensionen des Krieges in der frühen Neuzeit – letzterer eher im Allgemeinen, erstere

mit speziellem Fokus auf Althusius. Interessant ist, dass Becker sich dezidiert gegen die vorherrschende Meinung stellt, die Entwicklung des Völkerrechts habe nichts mit Konfession zu tun. Dafür zeigt er einleuchtende Beispiele aus den Generationen nach Grotius und Gentili auf, die durchaus auch konfessionelle Aspekte, insbesondere eben des Ausgleichs, in die Debatte einbrachten. Bianchins Beitrag steht insofern an der Schwelle zwischen Völker- und Staatsrecht, als unter die fünf Gründe, die Althusius für einen gerechten Krieg anführt, auch der Treuebruch der Obrigkeit fällt. Entsprechend ergeben sich Schnittmengen mit Notwehr und Widerstandsrecht, womit sich wiederum Angela De Benedictis und Dennis Schönberger aus je unterschiedlicher Perspektive befassen. Beide bleiben wesentlich im reformierten Umfeld, was einerseits schade, andererseits angesichts der ausufernden Debatten auch verständlich ist. Besonders der Ansatz von De Benedictis, ausgehend vom Briefwechsel zwischen Althusius und William Barclay den Streit um ein biblisches Exempel – die Levitenstadt Libna in 2 Kön 8,22, die sich gegen König Joram von Juda erhebt – durch die zeitgenössische Literatur hindurch zu untersuchen, ist sehr anregend. Daran schließt sich in gewisser Weise Wolfgang E. J. Webers Beitrag an, der die Weiterentwicklung der lutherischen Lehre von der Obrigkeitskritik und vom Widerstand im 17. und 18. Jahrhundert in den Blick nimmt. Er zeigt auf, dass es nach dem Westfälischen Frieden einen Streit um die Deutungshoheit zwischen Juristen und Theologen um das »*ius circa in sacra*« gegeben hat, der diese Weiterentwicklung stark geprägt hat. Den Bereich des Völkerrechts rundet Gaëlle Demelemestre ab, die sich mit der Theorie des »*ius gentium*«, insbesondere dessen Kategorienbildung, bei Francis Connan beschäftigt, den auch Althusius stark rezipiert hat. Der abschließende Beitrag von Heiner Lück schließlich greift mit seinen Ausführungen über den Wittenberger Zweig der Carpzovs den Tagungsort auf und zeigt eine wichtige Juristenfamilie mit ihren Netzwerken, weist aber sonst eher wenige Beziehungen zu den anderen Beiträgen auf.

Hiram Kümper

ANNE CHRISTINA MAY: Schwörtage in der Frühen Neuzeit. Ursprünge, Erscheinungsformen und Interpretationen eines Rituals. Ostfildern: Jan Thorbecke (Patmos) 2019. 302 S. m. Abb. ISBN 978-3-7995-1328-9. Geb. € 39,00.

Im 20. Jahrhundert mancherorts wiederbelebt und im 21. Jahrhundert für die Aufnahme in die UNESCO-Liste des immateriellen Kulturerbes vorgeschlagen, reichen die Wurzeln der Schwörtagsstradition in das späte Mittelalter zurück. Bis zum Ende der Reichsfreiheit begingen (Reichs-)Städte im Schwäbischen Reichskreis, im Elsass und in der Eidgenossenschaft den Schwörtag, allerdings nahm er nicht überall dieselbe Relevanz und Selbstverständlichkeit an. Popularität und Bedeutung des Schwörtages nahmen Anne Christina May zufolge ab, je weiter die Städte von den Ritualzentren Ulm, Esslingen und Reutlingen entfernt waren.

Die Autorin untersucht in ihrer Studie, die am Max Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt als Dissertation angenommen wurde, die »faszinierende Konstanz und Relevanz« (11) der Schwörtagsstradition mittels eines ritualhistorischen Ansatzes. Dabei sollte nicht im Bourdieu'schen Sinne nach Inklusions- und Exklusionsmechanismen des Rituals gefragt werden, sondern die Bedeutung des Schwörtages als Ritual für die städtischen Gemeinschaften herausgearbeitet werden.

Der Band ist in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil analysiert May die Ursprünge des Schwörtages im späten Mittelalter. Im zweiten Teil folgt die Auseinandersetzung mit den frühneuzeitlichen Erscheinungsformen und Elementen des Rituals, die May anhand von

Zeremonialquellen und Ritualbeschreibungen aufarbeitet. Der letzte Teil befasst sich mit zeitgenössischen Interpretationen und Wahrnehmungen des Rituals.

Für die Genese der Schwörtage im späten Mittelalter stellt May zunächst die wechselseitige Eidleistung von Bürgern und Obrigkeit heraus, die auf dem Gruppenbindungsprinzip der *coniuratio* beruhte. Dabei war der Schwur im Spätmittelalter in doppelter Hinsicht wertvoll, nämlich als Instrument zur Stabilisierung von Herrschaft und Recht wie auch als Instrument zur Lösung innerstädtischer Konflikte. Schon im späten Mittelalter ist May zufolge aber auch zu beobachten, dass die zu verlesenden Urkunden (May unterscheidet die Schwörbriefe nach Friedensbestimmungen, Freiheitsbriefen und Regimentsordnungen) laufend angepasst wurden.

Im zweiten Kapitel geht May auf die Termine, Bausteine, Gottesdienste, Eidleistungen und Eidformeln ein und prüft, ob und gegebenenfalls inwiefern sich die in der Forschung gängige These, das Rechtsinstrument des Eides habe sich in der Frühen Neuzeit mehr und mehr zu einem »Mittel zur Darstellung hierarchischer Herrschaftsverhältnisse« (246) entwickelt, auch auf das Feld der Schwörtage anwenden lässt. Während May für Zürich und Luzern eine deutliche Abgrenzung zwischen den Bürgern als Untertanen und der Obrigkeit herausarbeitet, herrschten in den untersuchten Reichsstädten des Schwäbischen Reichskreises andere Verhältnisse: Hier blieb es May zufolge bei der reziproken Eidleistung. Allerdings wurden die Formeln der Bürger immer mehr dem frühneuzeitlichen Eidverständnis angepasst und entwickelten sich zu einem Gehorsamseid der Bürger gegenüber der Obrigkeit. Eine ungebrochene Kontinuität sieht May im mittelalterlichen Kern der Eidformel des Bürgermeisters, der in allen untersuchten Städten bestehen blieb. Dementsprechend folgert May: »Der Schwörtage oszillierte [...] zwischen den Polen Tradition und Veränderung« (247) und verweist auf die von Rudolf Schlögl eingeführte »Identitätselastizität«.

Anhand von drei Fallbeispielen (Kaufbeuren, Luzern und Basel) untersucht May im dritten und letzten Teil Leistungen und Grenzen des Rituals anhand zeitgenössischer Wahrnehmung und Interpretation. Zu den Leistungen zählte demnach die Anpassungsfähigkeit des Schwörtages an stadtspezifische Identifikationsmuster, die den mittelalterlichen Kern des Rituals in »modernere Identifikationskonzepte« zu überführen vermochte und damit als »zeitgenössische Alternativkonzepte zu dem gängigen, rein hierarchisch-obrigkeitlichen Eidverständnis« gelten können (249). Zeitgenössische Kritik – Grenzen erreichte der Schwörtage besonders während der Zeit der Aufklärung – und Konflikte hinsichtlich des Rituals waren zwar gegeben, dennoch bildeten die Schwörtage einen festen Bestandteil »des städtischen und politischen Lebens der städtischen Geschichte und Identität« (251). Sie wurden von den Bürgern als ein »machtregulierendes städtisches Verfassungsinstrument« (250) wahrgenommen und beispielsweise in der Form von Eidverweigerungen eingesetzt.

May endet mit einem kurzen Ausblick auf das Ende und die Zukunft der Schwörtagestradition. Dem Anhang ist neben einem Ortsregister das Gedicht »Am Schwörtage« von Christoph Städele aus dem Jahr 1782 beigefügt. Die Studie überzeugt durch die gelungene Verbindung des theoretischen Ansatzes mit der breiten und umfangreichen Quellengrundlage aus insgesamt 25 Archiven. Mit Ausnahme weniger lokaler Untersuchungen standen epochen- und städteübergreifende, vergleichende Analysen der Schwörtagestradition bislang nicht im Fokus der Forschung. Anne Christina May ist es gelungen, dieses Desiderat zu schließen und gleichzeitig Anknüpfungsmöglichkeiten für weitere Forschungen zu eröffnen.

Senta Herkle

CHRISTINA SCHMITZ: Buchbesitz und Buchbewegungen im Mainz der Frühen Neuzeit. Eine exemplarische Studie zu Akademikerbibliotheken aus den Jahrzehnten um 1600 (Buchwissenschaftliche Beiträge, Bd. 100). Wiesbaden: Harrassowitz 2020. 451 S. ISBN 978-3-447-11410-3. Geb. € 98,00.

Christina Schmitz widmet sich in ihrer 2019 an der Universität Mainz eingereichten und nun im Druck vorliegenden buch- und bibliothekswissenschaftlichen Dissertation privaten Büchersammlungen der Frühen Neuzeit. Konkret untersucht sie Sammlungen Mainzer Akademiker von der zweiten Hälfte des 16. bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, die heute vor allem in der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Mainz überliefert sind. Schmitz verfolgt mit ihrer Studie mehrere Ziele: die Ermittlung des privaten Buchbesitzes, die Charakterisierung der einzelnen Buchsammlungen und ihrer Besitzer, die Untersuchung ihrer Vernetzung und die historische Kontextualisierung von Sammlungen und Sammlerpersönlichkeiten in der Stadt Mainz. Dabei sind die historischen Buchobjekte ihre primären Quellen, die sie fallweise um historische Privatbibliothekskataloge und weitere archivalische Dokumente ergänzt.

Indem sie den historischen Bestand der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek autoptisch auf exemplarspezifische Merkmale untersucht, kann sie 48 Buchsammler identifizieren und diesen 1.341 Werke in 733 Bänden zuordnen sowie vielfältigen Provenienz- und Gebrauchsspuren nachgehen. Schmitz vollzieht die Bewegungen einzelner Bücher nach, von ihrem Erwerb über die Zirkulation zwischen den Sammlern bis in die buchaufnehmenden Institutionen. In Einzeluntersuchungen beschäftigt sich die Verfasserin intensiver mit 13 Besitzern und ihrer jeweiligen Sammlung, analysiert diese und rekonstruiert ein dichtes Beziehungsgeflecht. Bibliotheksanalysen und -rekonstruktionen erfolgen dabei immer in dem Bewusstsein, dass die aufgefundenen Überlieferungen letztlich fragmentarischen Charakter haben.

Ausgangspunkt für Schmitz ist der Schulmeister Christoph Mötzing, dem sie sich bereits in ihrer Magisterarbeit ausführlich gewidmet hatte. Weitere Sammler sind etwa der bedeutende Mainzer Inschriftenforscher Georg Helwich sowie Kanoniker und Angehörige der Universität. Die Besitzer gaben ihre Bücher testamentarisch oder auch zu ihren Lebzeiten an einen der in Mainz angesiedelten Orden weiter und verbanden damit »den Wunsch um Fürbitte für das eigene Seelenheil (oder jenes von verstorbenen Angehörigen)« (332). Die meisten Sammler jedoch streuten ihren Besitz an verschiedene Klöster und Ordensniederlassungen. Insbesondere die Mainzer Jesuiten, die das dortige Bildungswesen dominierten, waren Begünstigte. Aus der großen Jesuitenbibliothek gelangten die Bücher im 18. Jahrhundert und im Zuge der Säkularisation nach 1802 in die Alte Mainzer Universitätsbibliothek und deren Nachfolgerin, die Wissenschaftliche Stadtbibliothek Mainz.

Christina Schmitz bietet mit ihrer bucharchäologischen und bibliotheksgeschichtlichen Studie einen interessanten und detaillierten Einblick in die bislang nicht berücksichtigte Gruppe von kleineren Bibliotheken des Bürgertums, des mittleren und niederen Klerus und von Universitätsangehörigen in Mainz in der ersten bedeutenden Phase der Gegenreformation. Sie leistet damit einen Beitrag zur weiteren Beschäftigung mit kleineren Akademikerbibliotheken und liefert einen wichtigen Baustein für die interdisziplinäre Erforschung des Mainzer Raums in der Frühen Neuzeit.

Kathrin Paasch

JOACHIM BRÜSER: Reichsständische Libertät zwischen kaiserlichem Machtstreben und französischer Hegemonie. Der Rheinbund von 1658. Münster: Aschendorff-Verlag 2020. XII + 448 S., 31 s/w-Abb., 16 Tbl. ISBN 978-3-402-13406-1. Kart. € 62,00.

Vorliegende Studie wurde von Joachim Brüser im Wintersemester 2017/18 als Habilitationsschrift an der Eberhard Karls Universität Tübingen bei Prof. Dr. Anton Schindling (1947–2020) vorgelegt. Im Sinne eines Beitrags zur Rechtsgeschichte untersuchte Brüser mikro-regional die Allianz, der die Reichsfürsten zusehends ab 1658 beitraten. So bekommt der Leser Einblick in Reichsstände, wie etwa des Fürstbischofs von Basel, des Herzogs von Mecklenburg oder des Landgrafen von Hessen-Darmstadt. Nach einer ausführlichen Einleitung (1–42), bei der neben einer Hinführung zum Thema auch Forschungsstand, Erkenntnisinteresse und Methodik ihren gerechten Platz finden, folgt die historische Einordnung der Bündnispläne seit 1648. Diese Darstellung beginnt mit dem Kapitel I, Die Vorgeschichte des Rheinbundes (43–98).

Der Rheinbund entstand auf Initiative des Mainzer Erzbischofs Johann Philipp von Schönborn aus dem Zusammenschluss von drei geistlichen Kurfürsten – unter ihnen der Bischof von Münster, der König von Schweden als Fürst von Bremen, Pfalz-Neuburg, Braunschweig-Lüneburg und Hessen-Kassel. Beschlossen wurde dieses Bündnis am 14. August 1658 in Frankfurt am Main, bereits einen Tag später schloss sich Frankreich an. Zweck des überkonfessionellen Defensivbündnisses war ein gegenseitiges Schutzversprechen zur Erhaltung des Westfälischen Friedens als gewisses Gegengewicht zu Habsburg. Profitiert hat allerdings Frankreich durch mehr Einfluss im Deutschen Reich.

Im Hinblick auf den Titel der Arbeit »Französische Hegemonie« wäre eine französische Perspektive in ausführlicher Form mit Blick ins Elsass oder Saarland wünschenswert. Im Laufe der Jahre kamen 19 Mitglieder zusammen, darunter das Kurfürstentum Köln und Mainz, das Kurfürstentum Trier und Brandenburg, um eine kleine Auswahl zu geben. Online lässt sich hierzu ebenfalls Aufschlussreiches finden, beispielsweise am Leibniz Institut für Europäische Geschichte in Mainz (URL: <https://www.ieg-mainz.de/>) und im Publikationsportal Europäische Friedensverträge (URL: https://www.ieg-friedensvertraege.de/Publikationsportal-----_site.index..html_dir_nav.35_likecms.html).

Hier standen die Mainzer Kurfürsten den Franzosen gegenüber, bis Vertragsartikel formuliert werden konnten. Zudem entstand die Allianz 1658 nicht als Innovation, sondern entwickelte sich aus katholischen und evangelischen Vorgängerbündnissen – dies zeigt die Konfessionsproblematik der Arbeit. Schweden wurde 1655 im Juni gefährlich, weshalb am 11. August 1655 die Allianz aus Bündnissen von 1651/54 gebildet wurde (48). Ziemlich genau drei Jahre später (14./15. August 1658) erfolgte nach dem Bündnisschluss in Frankfurt die Einladung, an weitere Reichsfürsten dem Rheinbund beizutreten. Von Reibungslosigkeit jedoch weit gefehlt – 13.1 Gescheiterte Beitritte (247–255). In fünf Unterpunkten bekommt der Rezipient verschiedene Kandidaten vorgestellt (Kurpfalz, Bamberg und Paderborn; das Herzogtum Mecklenburg-Schwerin; das Herzogtum Pfalz-Lützelstein; das Herzogtum Schleswig-Holstein; weitere Kandidaten). Darunter befand sich etwa Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz, der durch Änderungswünsche am Bundesvertrag ausschied. Ein weiterer Grund für eine Nichtmitgliedschaft resultierte aus Finanzängsten, wie etwa beim Bamberger Fürstbischof Philipp Valentin Voit von Rieneck. Frei nach dem Motto: »In der Ruhe liegt die Kraft!« ließ sich der Paderborner Fürstbischof Dietrich Adolf von der Recke viel Zeit bei der Beantwortung der Invitation. Als seine Landstände einem Beitritt ablehnend gegenüberstanden, war für ihn die Sache geklärt. Ludwig XIV. ratifizierte am 18. März 1664 mit Christian Ludwig von Mecklenburg-Schwerin die Allianz von St. Germain. Verhandlungen stellten ein weiteres Hindernis dar. Während Lützelstein zögerte, trat Zweibrücken

im März 1663 dem Rheinbund bei. Mangelndes Interesse markierte einen weiteren Grund, wie beim Herzog von Schleswig und Holstein. Debattiert wurde in der Beitrittsfrage auch um Herzog Julius Heinrich von Sachsen-Lauenburg und – last but not least – in einem Protokoll des Allianzrates vom 25. März 1663 über das Hochstift Würzburg.

Hauptaugenmerk der Studie Brüser liegt auf den Kapiteln III, IV und V. So konnte der Nutzen der Rheinischen Allianz für die Mitglieder über die jeweiligen Aktivitäten in den Fokus gerückt werden. Politikgeschichte (263) ist dabei eine bedeutende Teildisziplin, wenn etwa die Mitglieder sich in ihrer Funktion als Landesfürst an den Rheinbund zur Unterstützung wenden. In Kapitel VII (373–386) erfolgt zwar eine Zusammenfassung in 6 Unterkapiteln, für den Leser wäre es vielleicht angenehmer, ein kleines Abstract nach jedem Großkapitel zu erhalten. Besonders interessant dabei ist »1.2. Der Rheinbund als Garant der Mindermächtigen« (378f.). Hier wird deutlich, dass der Erste Rheinbund einen regelrechten Motivationskick für mindermächtige Reichsstände darstellte, sowohl zum Selbsterhalt als auch zur Emanzipation im Allianzrat. Zudem wird die Unversehrtheit durch die großen Bündnispartner garantiert. Um nur ein Beispiel zu nennen: Württemberg als Brennpunkt im Machtkampf zwischen Frankreich und dem Reich konnte sich auf diese Weise sicher fühlen.

Durch eine ausgiebige Quellenforschung gelingt es dem Autor, eine systematische Analyse innerhalb der Reichsgeschichte vorzulegen. Als Ergänzung zum DFG-Projekt von Heinz Duchhardt (www.historicum.net – Erster Rheinbund, 1658) dient diese Studie sicher. So geben die reichshistorischen Ansätze Brüser Anlass zur weiteren Beschäftigung mit dem Rheinbund von 1658.

Sabine Wüst

VALENTIN WENDEBOURG: Debatten um die Bibel. Analysen zu gelehrten Zeitschriften der Aufklärungszeit (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 193). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. XIII, 351 S. ISBN 978-3-16-156664-6. Geb. € 94,00.

War es eine unbewusste Pointe, so besitzt sie doch Witz: Valentin Wendebourg hat das Medium »Zeitschrift« zum »Transformator des historisch-kritischen Schriftdiskurses« (301) gemacht und somit Transformatoren neben Reformatoren des Bibel- und Religionsverständnisses gestellt. Und das nicht ohne Grund. Kritik will kommuniziert, ausagiert sein, Wirkung erzielen. Das tut sie in dem Maß, in dem sie sich institutionalisiert. Sie institutionalisiert sich, indem sie Medien in vorgegebenen Kommunikationsapparaten nutzt und dabei in dem Maß wirkungsmächtig werden kann, in dem sie auf Apparate und Medien zurückzugreifen vermag, die Kommunikationsreformen tragen. Luther ist ein Beispiel hier; die Verteidigung und Präzisierung des Konfessionsdogmas via Disputation und Streitschrift im 17. Jahrhundert, die anfangs des 18. Jahrhunderts in Historie und Periodika übergeht, ein anderes. Wendebourg hat sich mit seiner Göttinger Dissertation um den Zusammenhang zwischen Bibelkritik und dem Medium »Zeitschrift« im protestantischen Deutschland des 18. Jahrhunderts gekümmert. Der Gewinn für das Verständnis von Abläufen der Kritik, protestantischer Theologie im 18. Jahrhundert und der internen Betriebslogik deutschsprachiger Aufklärung ist groß.

Der Skandal um die Sorbonne-Disputation des katholischen Theologen und Encyclopédie-Beiträgers Jean-Martin de Prades, dessen beißende Zweifel an alttestamentarischer Chronologie und den Wundern zum Verbot der Encyclopédie 1752 führte (1751–1753), zweitens die Debatte um Henry St. John Bolingbroke und den englischen Deismus (1753–1758), drittens die Debatte um Johann Salomo Semlers »Adaption der historischen Bibel-

kritik in der deutschen protestantischen Theologie« (183) (1757–1765) und viertens die Rezeption von Gottfried Less' These von der Bibel als Gottes authentischem Handbuch zur Erziehung des Menschengeschlechts (1768–1785) bilden die Kristallisationspunkte des Längsschnitts des Buches und seiner inhaltlichen Etappen. Die exemplarischen Fälle werden mit Schrift und Gegenschriften, gefolgt von der Rezeption in den zeitgenössischen deutschen Zeitschriften vorgestellt. Wendebourg greift hierbei systematisch auf die führenden allgemeinen Literaturvorstellungsorgane, die Gelehrten Zeitungen, wie man sie zeitgenössisch nannte, aus Berlin, Göttingen, Halle, Leipzig, Jena, Tübingen, Rostock wie die Göttingischen gelehrten Anzeigen und die Allgemeine Deutsche Bibliothek, ab und an ergänzt durch theologische Blätter, zurück.

Er zeigt: Die Transformation der Bibelkritik – sie umfasst immerhin nicht weniger als die Auseinandersetzung mit deistischen Positionen und in diesen Kontext die Debatten um die Tragfähigkeit des Offenbarungsglaubens, des »Firmenkerns« des Christentums – entwickelte sich von der Zurückweisung von Offenbarungszumutungen (Prades) über die generelle Klassifikation der Bibel als schlechtes historisches Buch, das nirgends Maßstäben historischer Dokumentation entsprechend also auch in dieser Hinsicht uninspiriert sei (Bolingbroke), zu Semlers Forderung einer sauber prüfenden Bibelhermeneutik im Inneren einer Theologie, die in ihrem Außen die Dogmatik zu verteidigen habe, und schließlich zu Less' Idee der Bibel als zwar im Einzelnen unhaltbare Erzählung, in Geist und Wirkung aber Gottes Wunderinstrument der Menschheitserziehung.

Das Entscheidende dabei ist weniger die Entwicklungslinie selbst von der Ablehnung zur Adaption von Offenbarungskritik, sondern dass sie sich nicht ideengeschichtlich – Bolingbroke wird Jahrzehnte verspätet rezipiert, von Reimarus »Fragmenten« gar nicht zu reden – sondern medial geleitet vollzieht. Die Gelehrten Zeitungen repräsentierten Gelehrtenautorität vor Ort – zum Teil als Institutionsorgan wie im Fall der Göttingischen gelehrten Anzeigen. Für die Gelehrten Zeitungen sind Neupublikationen Diskursereignisse, die es zu kommentieren gilt. Sie agierten wie Ampeln, die mit ihrem Rot, Gelb, Grün signalisierten, was aus lokaler Sicht sagbar, hinnehmbar, zu begrüßen war, im Fall theologischer Besprechungen zumal. Die Journale sind ein Forum der Amtslehrerschaft. Immer wieder weist Wendebourg darauf hin, dass die Besprechungen apologetisch verfahren – als Verteidigung und Statement des Opportunen und dessen Grenzen, in die reihum eingestimmt worden ist. Die Ampeln des Opportunen haben in diesen Zeiten noch verschulter Gelehrsamkeit die Leitlinien des zu Lehrenden markiert und im vorliegenden Fall mit der Bibel- und Offenbarungskritik das »Wir« der Konfession zur Abstimmung gebracht.

Grund genug, denke ich, Wendebourgs Buch und Thesen wirklich zu studieren, auch wenn er bei der ohnehin Weite seines Felds die Philologisierung der Bibel von der Heiligen Schrift zum Text seit dem 17. Jahrhundert und die Rezeption der Kant'schen Vernunftreligion, in die die Theologenschaft in den 1780er-Jahren kippte, außer Acht gelassen hat, um den Rahmen nicht zu überborden.

Martin Gierl

MARCO STALLMANN: Johann Jakob Griesbach (1745–1812) (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 190). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 359 S. ISBN 978-3-16-156802-2. Geb. € 89,00.

Diese Münsteraner Dissertation gilt G.s »Anleitung zum Studium der populären Dogmatik« (1779, 41789), die Vf. in der zehnbändigen »Bibliothek der Neologie« selber kri-

tisch ediert hat. Die Analyse platziert sie in der reformtheologischen Aufklärung nach 1750. Die Einleitung (1–20) referiert den Forschungsstand, ruft die aktuelle Kirchengeschichte und historische Biographik auf und beschreibt weitere Quellen zu G. Der als Gründungsfigur moderner Textkritik bekannte G. wird hier angesichts des irritierenden Auseinandertretens von wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Religion als der »repräsentative Populartheologe der Aufklärung« (4) profiliert.

Im Teil A stellt Vf. sozialgeschichtlich spannend Leben und Werk G.s vor (21–124), beginnend mit dem fromm-gebildeten Elternhaus im kulturell lebendigen Frankfurt und der Freundschaft mit Goethe. Die Studienorte machen G. mit den theologischen Optionen bekannt: Tübingen mit konservativem Konkordienluthertum, das postpietistische Halle und das philologisch und historiographisch starke Leipzig. Die »kontrollierte Skepsis« gegenüber Überlieferungen entwickelte G. in Halle weiter, wo er sich 1767 habilitierte. Eine Forschungsreise galt neutestamentlichen Handschriften sowie »anderen Denkungsarten«: Göttingen, London, Oxford, auch Paris (35ff.). Aufsehen erregte G.s Griechisches Neues Testament (1675/77), das mit neu regulierter Textkritik vom *Textus receptus* abwich, oder die Kritik des *Comma Johanneum* (1 Joh 5,7f.), bisher ein Beleg für die Trinitätslehre (44ff.).

Der Wechsel nach Jena (1775) brachte die Persönlichkeit G.s als Lehrer und Forscher zur glanzvollen Blüte. Mit G. und J. G. Eichhorn, dann mit den vielen Schülern entwickelte sich die Universität zum »Zentrum der Neologie« (57ff.). Seine Vorlesungen zur »Auslegungskunst des N.T.« begründeten die neologische Ausrichtung der Dogmatik, v. a. durch die Annahme providentiell gestufter Inspiration und durch die Umbildung der dogmatischen *analogia fidei* zur *analogia Scripturae*, die jedem Christ ermöglicht, die Bibel nach seinen besten, d. h. zugleich vernünftigen Einsichten zu erklären (70ff.). Als Wissenschaftspolitiker spielte G. erfolgreich mit der defensiv modernisierenden Obrigkeit zusammen, und die Gastfreundschaft des Ehepaares G. versammelte in den 1790er-Jahren die Elite des Kulturraums Jena-Weimar (91ff.). Bei der Rezeption der Philosophie I. Kants seit 1785 arbeitet G. mit dem befreundeten Pädagogen Chr. G. Schütz und seinem einflussreichen Rezensionsorgan »Allgemeine Literatur-Zeitung« mit, hielt jedoch Abstand zu Kants Transzendentalismus und ließ sich nicht in die Polarisierung rationalistischer und supranaturalistischer Theologie hineinziehen, folgte 1810 auch nicht der Einladung seines Schülers J. G. Fichte an die neue Universität in Berlin (104ff.).

Doch bildete die Kant'sche Kritik, die gerade die neologische Zielvorstellung der »rechtschaffenen Glückseligkeit« bedrohte, in G.s Populardogmatik ein wichtiges Gegenüber, wie der Hauptteil B in den Revisionen der 2.–4. Auflage feststellt (125–283). Vf. skizziert den Funktionswandel der Dogmatik seit J. F. Buddeus (katechetische Integration natürlicher Religion), S. J. Baumgarten (subjektiv plausible »Glaubenslehre«) und J. S. Semlers Unterscheidung zwischen Theologie und Religionspraxis (127ff.), und platziert G.s »Anleitung« in den philosophischen Diskurs über die »nutzbare« Popularisierung wissenschaftlicher Erkenntnis, dessen Verknüpfung von Eklektik und System dann von Kant freilich aufgelöst wurde (136ff.). Eben darauf beruht die Gattung populärer Dogmatik, die G. der gelehrten Dogmatik 1779 zur Seite stellte, die auf die praktische Tätigkeit in der sich stark wandelnden Öffentlichkeit hin elementarisiert ist. Ihr Ziel, die »durch die Religion Jesu zu bewirkende moralischen Besserung und Beglückung der Menschen« (151), führt die Schuldogmatik anthropologisch eng, erweitert sie jedoch durch eine Synthese normbildender Kraft, wie gattungsgeschichtliche Varianzen zeigen (160ff.).

Die hier sichtbaren dogmatischen Transformationen hatten langlebige Klischees zur Folge; wie unfair sie waren, zeigen zugleich textnahe und kontextualisierte Analysen der »Anleitung«. Genau erklärt Vf. G.s neologischen Leitbegriff »Religion«, seinen weisheit-

lichen Gottesbegriff, seine Annahmen der Perfektibilität des Menschen und seiner zukünftigen Bestimmung, die Integration der (»göttlichen«) Einzigartigkeit Christi in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit und die »Kultur privatreligiöser Mündigkeit« (259), die seine sonst konservative Ekklesiologie modifiziert (175ff.). Die Folge waren viele positive Rezensionen und Neuerungen von Rostock über Jena bis Altdorf und Erlangen. Gegner hatte die Populardogmatik seit 1791 in der Zensur der Woellner'schen Ära, auch in der neologischen Version eines enzyklopädischen Theologiekonzepts (G.s Lehrer J. A. Nösselt). Zukunft hatte sie in der Reformpädagogik und der jetzt selbstständig werdenden Religionspädagogik und dann fernwirkend in F. Schleiermachers Neukonzeption der »Glaubenslehre«, dort freilich befreit von der Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung zugunsten der Basiskategorie christlicher Frömmigkeit (260ff.).

Da G.s »vernünftiger Glaube« sowohl als Supranaturalismus wie als Rationalismus verurteilt wie auch als »Mittelstraße« geschätzt werden konnte, summiert Vf. in C (285–310) seine Sicht des Schritts der neuzeitlichen Umformung des christlichen Denkens, den der Neologe G. tut. Die für die neologische Reform konstitutive aber problematische Struktur der Vermittlung hatte drei Aspekte: Umformung protestantischer Lehrgehalte mittels rationaler geschichtlicher Prüfung; Individualisierung des Christentums, religiöse Freiheit und konfessionelle Tradition verbindend; reformkonservativer Fortschritts Glaube, in dem sich jedoch die »Bestimmung des Menschen« und die »Perfektibilität des Christentums« wechselseitig begründen mussten. Dieses Defizit an Selbsthistorisierung, das Vf. der Neologie mit Blick auf G. E. Lessing einerseits, auf J. G. Herder und F. Schleiermacher andererseits attestiert (303f.), ist Anlass genug, sich die Ambivalenz von »Modernisierungsprozessen« erneut klar zu machen. Dafür ist dieses Buch vorzüglich geeignet, und seine Disposition, seine gute Lesbarkeit und die Bibliographie der Quellen und der Literatur sowie drei Register helfen dabei.

Walter Sparr

IRENE AUE-BEN-DAVID, AYA ELYADA, MOSHE SLUHOVSKY, CHRISTIAN WIESE (HRSG.): *Jews and Protestants from the Reformation to the Present*. Berlin: De Gruyter 2020. 280 S. ISBN 978-3-11-066108-8. Geb. € 64,95.

Der Sammelband dokumentiert Vorträge, die 2017 auf einer vom Leo Baeck Institut gemeinsam mit der Hebräischen Universität in Jerusalem veranstalteten Konferenz anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums gehalten wurden. Zu Wort kommen etwa je zu einem Drittel Forscher aus Israel (diese Beiträge sind besonders lesenswert, weil sie aktuelle neuhebräische Veröffentlichungen hinzuziehen und insofern einen Blick auf die israelische bzw. jüdische Sicht der Dinge gewähren), aus dem angelsächsischen Sprachraum und aus Mitteleuropa. In der letzteren Gruppe sind neben den deutschen Beiträgen zwei Texte aus Prag zu erwähnen: Johannes Gleixners Vortrag über Tschechische Juden und Protestanten im Zeitraum zwischen 1899 und 1918 (»*Standard-bearers of Hussitism or Agents of Germanization?*«, 137–159) und Markéta Kabůrková's Beitrag über frühneuzeitliche jüdische Reaktionen auf die lutherische Reformation. Bereits die Überschrift dieses Textes (»Edom versus Edom«, 31–47) gibt zu erkennen, dass der jüdische Blickwinkel sich dadurch auszeichnet, aus dem Midrasch übernommene biblische Deutungsmuster für spätere historische Ereignisse nutzbar zu machen: Aus Sicht jüdischer Beobachter war der Kampf zwischen Rom und Wittenberg ein inner-edomitischer Bürgerkrieg, ein Geschehen, das Esau, den Feind Jakobs aus der Genesis, betraf, von dem man immerhin aber wusste, dass er zugleich der Bruder Israels war. Yaakov Ariels Bericht

über die judenmissionarischen Aktivitäten, die von dem pietistisch geprägten Hallenser *Institutum Judaicum* ausgingen (»*A New Model of Christian Interaction with the Jews*«, 89–102), konzentriert sich auf die Adressaten der Hallenser Bemühungen: Ariel erwähnt Missionstraktate in hebräischer und jiddischer Sprache und betont die Tatsache, dass die Judenmissionare gegen antisemitische Beschuldigungen und Klischees (etwa die Ritualmordbeschuldigung) Stellung bezogen. Der Eifer der Missionare ging bisweilen so weit, dass sie sich in Sprache und Habitus ihren Gesprächspartnern so weit annäherten, dass ihre christliche Identität den Juden verborgen blieb (95). Der Autor zieht von hier eine Linie zu postmoderner Inklusivität, die seit dem 20. Jahrhundert dazu geführt habe, dass »*Hebrew Christians, Messianic Jews, and Jewish Believers in Jesus*« entstanden, »*groups that attempt to meld Jewish identity and rites with Christian evangelical tenets of faith*« (102) – eine Entwicklung, die der Autor ersichtlich nicht für illegitim hält.

Der anschließende Beitrag aus der Feder von Aya Elyada (Jerusalem) über von Christen veranlasste Übersetzungen der Bibel ins Jiddische (»*The Vernacular Bible between Jews and Protestants*«, 103–118) untersucht die Gründe, die im 17. Jahrhundert zu diesen Neuübersetzungen führten – angesichts der Tatsache, dass die Juden bereits über eigene jiddische Bibeln verfügten: Den Juden wurde vorgeworfen, ihr Text sei eine »*strategic mistranslation*«, die die Wahrheit des Evangeliums verberge; außerdem übersetzten sie zu wörtlich – im Hintergrund stand Luthers Übersetzungsverständnis, es gelte, dem Volk »aufs Maul zu schauen.« Kyle Jantzen (Calgary) beschäftigt sich in seinem Beitrag (»*Nazi Racism, American Anti-Semitism, and Christian Duty*«, 203–227) mit den Reaktionen auf das jüdische Flüchtlingsproblem der 1930er-Jahre in der Presse des nordamerikanischen Protestantismus. Etwas perplex wird manchen Leser am Ende des Buches der Beitrag des Heidelberger Juniorprofessors an der jüdischen Hochschule Johannes Becke lassen (»*German Guilt and Hebrew Redemption*«, 241–255). Der Autor, der 2001/2002 selbst seinen Freiwilligendienst mit Aktion Sühnezeichen (ASF) in Israel leistete und sich in seinem Text zusätzlich auf Interviews und Archivrecherchen stützt, berichtet von den häufig widersprüchlichen Erfahrungen, denen die jungen ASF-Freiwilligen ausgesetzt waren. Im dritten Jahrgang des 1961 begründeten Israelprogramms von ASF, so Becke, »*four volunteers converted to Judaism*« (241). Andere Volontäre, die von dem hohen theologischen Anspruch (»*Legacy of Left-Wing Protestant Philozionism*«) überfordert waren und ursprünglich nur »das volle Utopieprogramm« (Tagesspiegel vom 10.1.2004) und »*the sun, the beach, and the promise of romantic encounters in the exotic Levant*« (ebd.) im Kopf gehabt hätten, flüchteten sich angesichts praktischer Schwierigkeiten im Alltagsleben Israels/Palästinas in Ironie und Sarkasmus. Für andere erwuchs aus einem theologisch nicht einlösbaren »Sühne«-Anspruch ein letzten Endes postchristlicher Philozionismus oder ein Engagement in der (vor allem in Berlin aktiven) zugleich linken wie prozionistischen Bewegung der »Anti-Deutschen«. Auch dieser Aspekt gehört zur inzwischen 500-jährigen Beziehungsgeschichte von Protestanten und Juden.

Matthias Morgenstern

VERENA LEHMBROCK: Der denkende Landwirt. Agrarwissen und Aufklärung in Deutschland 1750–1820 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bd. 50). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2020. 309 S. ISBN 978-3-412-51795-3. Geb. € 45,00.

Die vorliegende Arbeit behandelt mit der Landwirtschaftsliteratur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts ein Thema, das bisher weitgehend von der Agrargeschichte abgedeckt

wurde und seit längerem einen Platz in entsprechenden Gesamtdarstellungen gefunden hat. Schon zuvor wurde diese enge fachspezifische Bindung durch denjenigen Zweig der Aufklärungsforschung aufgelockert, der sich mit dem Genre der »Volksaufklärung« beschäftigte. Die Vf.in stellt den Gegenstand in einen noch breiteren Zusammenhang. Ihr Leitfaden ist aus Methoden und Einsichten der modernen Wissenschaftsgeschichte gesponnen, eingeschlossen sind Ergebnisse der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, die wiederum auf die Agrargeschichte rückbezogen werden. Man könnte es mit einem Jonglieren mit verschiedenen Bällen vergleichen, das letztlich – so viel sei gleich zu Beginn festgehalten – erfolgreich zu Ende geführt wird.

Die Autorin verfolgt über ein knappes Jahrhundert (ca. 1750–1840) die Herausbildung eines spezifischen Diskurses (»ökonomische Aufklärung«), den sie in den Werken von Albrecht Daniel Thaer, nachmals als Begründung der Agrarwissenschaft in Deutschland gefeiert, kulminieren sieht. Den Teilnehmern geht es um die Produktivierung (»Verbesserung«) landwirtschaftlicher Praktiken, die – je nach methodischer Ausrichtung – durch Generierung, Systematisierung oder Qualifizierung agrarischen Wissens erreicht werden soll, höchstens im Einzelfall (Schubart) durch Veränderungen in der Agrarverfassung flankiert. Im Jahrhundert »vor Thaer« ist dieser Diskurs der Autorin zufolge dadurch geprägt, dass zwei Versionen von Wissenspräsentation um Anerkennung als Wissenschaft ringen und dabei zwischen Konfrontation und Integration oszillieren. In diesen Dialog treten im deutschen Sprachraum eine als herkömmlich bezeichnete, an Universitäten beheimatete, an systematisierender Darstellung orientierte Version und ein spezifisches Narrativ »praktischen Wissens«, wobei dessen Ausprägung noch einmal von einer in England beheimateten, stärker empirisch-experimentell vorgehenden Variante unterschieden wird.

Bei der Materialauswahl geht die Vf.in exemplarisch vor, was angesichts einer geradezu explosionsartig sich ausbreitenden Menge v. a. an (real oder vorgeblich) praxisbezogenen Publikationen voll gerechtfertigt ist. Von den ausgewählten Periodika gehören die »Leipziger Sammlungen« und die gleichfalls in der Bücherstadt erscheinenden »Oeconomischen Nachrichten« zu den bekannteren, gleichwohl kaum systematisch ausgewerteten Erzeugnissen, während mit dem kurzzeitig in Braunschweig erscheinenden Wochenblatt »Der Wirth und die Wirthin« (1756/57) Unbekanntes zu Tage gefördert wird. Anhand dieser und weiterer Beispiele werden literarische Kombinationen und Entgegensetzungen – bis hin zum Stilmittel der Polemik – verfolgt, wobei der Duktus der Studie an einigen Stellen an Hegels »Phänomenologie des Geistes« erinnert. Auch reformkritische Varianten kommen zur Sprache, mit Michael Irlbecks »Hülfsbuch« aus dem Jahr 1834 gleichfalls ein wenig bekanntes Elaborat. Warum dagegen die gleichfalls kritische Publikation des rheinhessischen Bauern Isaak Maus aus den späten 80er-Jahren des 18. Jahrhunderts ausgeklammert wird, will nicht recht einleuchten.

Die im Zentrum der Analyse stehenden »Praktiker« bezogen sich jedoch keineswegs auf jegliche Form von Praxis. Ihrer sozialen Stellung als Gutsbesitzer, -verwalter oder -pächter entsprechend, standen Erfahrungen und Vorhaben »gebildeter« Landwirte bzw. »Ökonomen« auf ihrem Programm, bisweilen auch in Gestalt zweifelhafter »Projekte«. Als gemeinsame Front von »Systematikern« und »Praktikern« wird somit die Abgrenzung zu Formen des Wissens herausgearbeitet, die heute als »local knowledge« bezeichnet würden. Dagegen wird der Rückgriff auf solche Wissensbestände – in einem von der Vf.in sogar noch leicht unterschätzten Maße – als ein wesentlicher Baustein der sog. Hausväterliteratur hervorgehoben, einer Vorgängerformation der »ökonomischen Aufklärung« aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Die Ausblendung bäuerlichen Wissens in der »ökonomischen Aufklärung« wird von der Vf.in pauschal mit dem Hinweis auf die

ständisch-soziale Gliederung der Gesellschaft erklärt, womit allerdings ungeklärt bleibt, warum sich das Verhältnis der selbsternannten »Gebildeten« zu bäuerlichem Wissen im Vergleich zum 17. Jahrhundert veränderte, die agrarische Basis der ständischen Gesellschaft jedoch (noch) nicht.

Was sich in den Werken der »ökonomischen Aufklärung« – insbesondere der Praktiker – im Vergleich zur Hausväterliteratur tatsächlich verschob, war das dargestellte Ziel landwirtschaftlicher Bemühungen. An die Stelle gottgefälligen Werkes in der Hausväterliteratur rückte der Autorin zufolge in der »ökonomischen Aufklärung« der individuelle Profit. Vielleicht hätte die Vf.in. dieses Argument noch etwas stärker machen können. Denn der »möglichst höchste Gewinn« war doch, wie Verena Lehmbruck im Einklang mit der traditionellen Thaer-Forschung hervorhebt, genau einer der beiden Foci, mit denen Thaer geradezu gebieterisch die vorangegangenen Kontroversen und Polemiken beendete. Der andere war der Vf.in zufolge die Wiedereingliederung bäuerlicher Praxis in den akademischen Diskurs, wenngleich »nur« als eine Art Propädeutik. An dieser Stelle gelingt der Vf.in mit der Anbindung der Thaer'schen Herangehensweise an die Kant'sche Philosophie ein Kabinettstückchen. Daran hätte auch ein gebildeter Agrarhistoriker nicht als Erstes gedacht. Nicht allein an dieser Stelle bietet die originell argumentierende Studie mit ihrem breiten Hintergrund horizonterweiternde Perspektiven.

An einigen (wenigen) anderen Stellen gelingt die Integration verschiedener Wissensgebiete jedoch nur um den Preis mangelnder mikroskopischer Präzision. Der sozialhistorische Verweis auf die Entstehung der »gebildeten Stände« als Voraussetzung für eine Explosion der Publikationstätigkeit z. B. ist in mancher Hinsicht ein Vorgriff, da die genaue sozialhistorische Einordnung zahlreicher Autoren angesichts fehlender Forschungen nicht zu leisten ist. Umgekehrt können durch das komplizierte Arrangement vermeintlich triviale Erklärungsmuster aus dem Blickfeld geraten, so z. B. dass sich Thaers Erfolg nicht nur diskursimmanent, sondern auch durch die Institutionalisierung seiner Autorität erklären lässt, hinter der wiederum der Schwenk der preußischen Bürokratie zu Reform und Liberalismus stand.

Der Eindruck wiederum, dass die Autoren der »ökonomischen Aufklärung« über Formen und Inhalte bäuerlichen Wissens hinweggegangen seien, hängt wenigstens zum Teil von der Auswahl ab. In der mehrfach erwähnten »Ökonomischen Gesellschaft Bern« wurde z. B. aufmerksam bäuerliches Wissen über alpine Futterkräuter registriert, und der (nicht erwähnte) literarisch ungemein produktive Pfarrer Johann Friedrich Mayer, korrespondierendes Mitglied nahezu aller maßgeblichen »Ökonomischen Sozietäten«, darunter auch der zu Celle, hat ein Werk hinterlassen, das – trotz gezielter Kritikpunkte – eine Reform der Landwirtschaft auf der Grundlage lokaler bäuerlicher Praktiken des Hohenlohe-Pfedelbachischen Amtes Kupferzell propagiert.

Werner Troßbach

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

RUPERT KLIEBER (HRSG.): Die Bischöfe der Donaumonarchie 1804 bis 1918. Ein amtsbiographisches Lexikon. Band 1: Die röm.-kath. Kirchenprovinzen Gran, Kalocsa, Erlau im Königreich Ungarn. Berlin: Duncker & Humblot 2020. XVIII, 661 S. Mit zahlreichen Abbildungen. ISBN 978-3-428-15648-1. Geb. € 99,90.

Dieser Band ist ein kirchenhistorisches Ereignis. Mit ihm eröffnet der Wiener Kirchenhistoriker Rupert Klieber eine Reihe, in der schließlich alle 600 Bischöfe des Kaisertums Österreich (1804–1867) sowie Österreich-Ungarns (1867–1918) »amtsbiographisch« vor-

gestellt werden sollen. Der Herausgeber selbst stellt dieses Vorhaben in die Nachfolge des Bischofslexikons von Erwin Gatz, dessen Andenken der Band auch gewidmet ist. Klieber markiert aber auch die Unterschiede zum Gatz'schen Projekt. Einerseits interessieren heute kultur- und sozialwissenschaftliche Aspekte viel stärker als vor 40 Jahren, andererseits war Klieber als Herausgeber viel stärker gefordert als der Organisator Gatz. Wenn dieser auf ein historiographisch homogen geprägtes Kollektiv von Autoren zurückgreifen konnte, so war die Autorenschar Kliebers viel bunter. Durch sein vorangegangenes Projekt zum »Frintaneum«, einer kaiserlichen theologischen Ausbildungsstätte zur Heranbildung einer Kleruselite für das Kaisertum bzw. die Doppelmonarchie, verfügte er zwar über weite internationale Kontakte, doch »die national wie professionell vielgestaltige Schar von Autorinnen und Autoren [...] ließ Biogramme nach Wien gelangen, die von sehr disparater sprachlicher und fachlicher Qualität waren und nicht selten dem apologetischen Duktus der diözesanen Überlieferung verhaftet blieben« (2f.). Klieber wurde so zum Mitautor der Artikel, ergänzte die Wiener Archivüberlieferung und brachte andere historiographische Perspektiven ein. Der literarkritisch geübte Leser wird den Aushandlungsprozess zwischen Klieber und den Autoren in manchen Texten noch errahnen können. Im Biogramm des prominenten Bischofs Ottokár Prohászka von Stuhlweißenburg etwa scheint die Frage des Antisemitismus nachträglich stärker gewichtet worden zu sein, als dies der lokale Autor und Diözesanarchivar ursprünglich beabsichtigt hatte. Weshalb die einschlägige Arbeit von Bettina Reichmann (2015) dennoch nicht zitiert wird, darüber kann man nur spekulieren.

Der erste Band des Lexikons führt mit den Kirchenprovinzen Gran, Kalocsa und Erlau ins Königreich Ungarn und damit in multinationale, heute ungarische, slowakische und rumänische Territorien. Gerade für Leser, die einer eher preußisch-kleindeutsch geprägten Katholizismus-Forschung entstammen, wird sich hier ein anregendes Panorama eröffnen. Einerseits endete das Ancien Régime in vielen »alten Diözesen« Ungarns nicht 1789 oder 1848, sondern erst 1918. Von der Sommerresidenz mit reich gefülltem Weinkeller aus leitete so mancher Bischof seine Diözese aus der Ferne und erfreute sich der reichen Erträge der Dotation, die er mit mehr oder weniger Geschick verwaltete. Hier und dort wurde wenigstens eine Telefonleitung zum Bischofssitz installiert. Oder man begab sich gleich auf monatelange Kuren und Auslandsaufenthalte und überließ die Bistumsverwaltung ganz dem Generalvikar und die strapaziösen Firmreisen dem Weihbischof (vgl. 10). Gerade letzteres konnte übrigens lebensverlängernd wirken, wie eine Liste der zahlreichen, auf Firmreise verstorbenen deutschen Bischöfe (u. a. Gebstattel, Reiser, Buchberger, Stohr) belegen würde. Neben diesem saturierten Prälatentum stand aber auch ein ausgesprochener Aktivismus »ungarischer« Bischöfe: etwa kultur- und nationalitätenpolitisch in der Sprachenfrage zu Gunsten des unterdrückten Slowakischen, theologisch als latinistisch äußerst versierte Oppositionsgruppe auf dem Ersten Vaticanum oder auch rein politisch bzw. weltanschaulich im Kontext der Unabhängigkeitserklärung von 1848 und später in der Auseinandersetzung mit liberalen Regierungskräften in Budapest und einer entsprechenden katholischen Mobilisierung. Neben herausragenden Gestalten wie Prohászka und Ludwig Haynald (dem brillanten Konzilsredner und Salonlöwen, der in seinem Testament auch seine fünf Leibhusaren bedachte) stehen natürlich auch kleinere Lichter wie etwa der tüchtige Erzabt Tibur Hajdu von der Territorialabtei Martinsberg/Pannonhalma, der nicht zuletzt aus eigenen finanziellen Kräften den auf zwei Millionen Kronen veranschlagten Ausbau des stiftseigenen Seebades am Plattensee stemmte.

Den Band zielt eine sprechende Bebilderung mit durchgängig gut gewählten, historisch wertvollen Abbildungen und Fotografien, die jeweils mit pointierten Begleittexten versehen sind und so eine zusätzliche Verständnisebene im Band etablieren. Hinzu treten

konkise Einleitungen zur ungarischen Kirchengeschichte und den einzelnen Kirchenprovinzen und Diözesen sowie Kartenmaterial. In der Summe also nicht nur ein unverzichtbares personengeschichtliches Nachschlagewerk, sondern auch ein prächtiges Lesebuch, in dem man sich für Stunden verlieren und in eine untergegangene Welt eintauchen kann, deren Problemlagen aber gerade heute neue Aktualität gewinnen. Die Vorfreude auf die kommenden Bände ist groß.

Claus Arnold

ANDREAS HENKELMANN, CHRISTOPH KÖSTERS, ROSEL OEHMEN-VIEREGGE, MARK EDWARD RUFF (HRSG.): *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*. Münster: Aschendorff 2019. VIII und 470 S. ISBN 978-3-402-24600-9. Geb. € 39,90.

In der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung werde bislang zu wenig eine die Grenzen des Nationalstaats übersteigende Perspektive eingenommen, eine stärkere Berücksichtigung von Aspekten einer transnationalen Geschichtsschreibung könne hier jedoch ein Gewinn sein, zumal die katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis sich als eine globale supranationale Akteurin versteht. Daher – so betonen es die Herausgeber Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vierегge und Mark Edward Ruff mit Nachdruck – soll eine längst fällige Diskussion angestoßen werden. Mit ihrem Sammelband kommen sie diesem Anliegen nach und versuchen darin ausführlich transnationale Forschungsperspektiven aufzuzeigen. Neben verschiedenen Methodenreflexionen überwiegen darin vor allem konkrete Einzelfallstudien. Der Band umfasst eine ausführliche Einleitung sowie 23 Beiträge von Kirchenhistorikern und Geschichtswissenschaftlern aus der Schweiz, den USA, den Niederlanden, Belgien und Deutschland und bietet Anknüpfungspunkte zu noch weiteren Ländern. Die angewandte Methodik sowie das zugrunde liegende Verständnis von Transnationalität bleibt bei den Aufsätzen recht heterogen und eröffnet einen spannenden Einblick in die Pluralität transnationaler Forschungsfragen.

In sieben Aufsätzen werden unterschiedliche methodische Zugänge vorgestellt. So plädiert beispielsweise Jan De Maeyer entschieden für die Bedeutung von Biografien in der zeitgeschichtlichen Forschung und Katharina Stornig für eine Integration einer geschlechtergeschichtlich orientierten Perspektive. Klaus Große Kracht wiederum wirbt für eine Anwendung von Pierre Bourdieus Theorie des »religiösen Feldes« und Franziska Metzger für die Nutzung von Erinnerungsnarrativen und dem religiösen Gedächtnis als mögliche Kategorie für transnationale Fragestellungen.

Die Einzelfallstudien wurden nach drei historischen Zäsuren bzw. Umbruchphasen geordnet: (1.) Drei Beiträge thematisieren die Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs aus einer deutsch-französischen Sicht, beispielsweise die Untersuchung von Andreas Holzem zu dem Verhältnis der Bischöfe Joannes Baptista Sproll und Clemens August von Galen zu den alliierten Militärregierungen. (2.) Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen sind Gegenstand von vier Aufsätzen mit den Schwerpunkten Münster, Rom und Chicago, so z. B. die Arbeit von Joachim Schmiedl zu den auf dem Konzil entstandenen internationalen Gesprächskontakten des Münsteraner Weihbischöfs Heinrich Tenhumberg oder auch der Aufsatz von Regina Heyder über das Engagement von Katholikinnen während des Konzils. (3.) Gleich fünf Autoren widmen sich den Transformationsprozessen in Religion und Gesellschaft der 1950er- und 1960er-Jahre, so etwa Urs Altermatt zum Katholizismus im Schlüsseljahr »1968« oder auch Gisela Muschiol, die das Engage-

ment katholischer Studentinnen für die Entwicklungshilfe in der »Dritten Welt« behandelt. Zum Schluss werden in vier Aufsätzen Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen gesucht, zum einen zu religiös-politischen Gegenwartsfragen wie z. B. zur Rolle des Islam in den liberal-westlichen Demokratien, und zum anderen mit interessanten Außenperspektiven aus der Protestantismusforschung und der Pastoraltheologie.

Das Buch erschien anlässlich des 65. Geburtstages des Bochumer Kirchenhistorikers Wilhelm Damberg, der zu den wenigen gehört, die bereits früh transnationale Forschungsfragen bearbeitet haben. Die Beiträge orientieren sich mit Westeuropa und den USA an seinen geographischen Forschungsfeldern. Dies ist durchaus nachvollziehbar, aber zugleich auch ein wenig schade. Der Blick hinter den »Eisernen Vorhang« hätte vielversprechend sein können, wenn man beispielsweise an den deutsch-polnischen Briefwechsel oder an die gemeinsamen Bischofskonferenzen während des Konzils mit den Bischöfen aus der DDR denkt. Punktuell hat dieser Blick sogar gefehlt, so fand der zum Ende des Konzils von 40 Bischöfen aus aller Welt geschlossene »Katakombenpakt« zwar Erwähnung (221), allerdings ist nur von einer einzigen deutschen Beteiligung die Rede. Von dem aus der DDR stammenden zweiten deutschen Bischof, Erfurts Weihbischof Hugo Aufderbeck, erfährt der Leser nichts.

Martin Fischer

PAUL OBERHOLZER (HRSG.): Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis (Studia oecumenica Friburgensia, Bd. 88). Münster: Aschendorff 2019. XIV, 678 S., ISBN 978-3-402-12225-9. Geb. € 76,00.

2014 jährte sich die Wiederherstellung des Jesuitenordens nach dem päpstlichen Verbot von 1773 zum zweihundertsten Mal. Auch wenn dieses Jubiläum hinsichtlich seiner öffentlichen Resonanz gewiss nicht mit den ganz großen Erinnerungsfeierlichkeiten unserer Zeit mithalten kann, so erzeugte es doch eine nicht unbeachtliche Forschungsdynamik. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gesellschaft Jesu, die sich bis dato weit überwiegend auf die Zeit vor 1773 konzentriert hatte, erfuhr durch das Jubiläum eine bis heute anhaltende Erweiterung über die Epochenschwelle um 1800 hinaus, so dass mittlerweile Arbeiten zum 19. und 20. Jahrhundert in zunehmender Zahl erscheinen. In diese rezente Entwicklung reiht sich auch der hier anzuzeigende Sammelband ein, der die Beiträge zweier Schweizer Tagungen zum Thema vereint.

Leider kommt der Band nur in seinem kleineren Teil über den Charakter einer durchschnittlichen Feiertagspublikation hinaus. Inhaltlich findet sich hier ein Sammelurium an Beiträgen, wie schon der dreifache Titel der Kompilation anzeigt. Es geht in einer Mehrzahl von Beiträgen um die Schweiz, konkret vor allem um das Wallis und die bedeutende Jesuitenniederlassung in Brig, doch daneben auch um Spanien (Mariano Delgado, 363–376), Griechenland (Franz Brendle, 605–624), Frankreich (Pierre-Antoine Fabre, 297–314, und Philippe Lécrivain, 377–399), Südamerika (Fabian Fechner, 187–205, und Esther Schmid Heer, 207–224) und um Maryland (Johanna Schmid, 257–276). Aufsätze zur historischen Einordnung der lokalen Jesuitengeschichte in die Geschichte der Schweiz (René Roca, 17–36, und Bernhard Truffer, 55–70) und zu Italien (Volker Reinhardt, 345–361) waren wohl als Rahmung der jesuitenbezogenen Beiträge bei der Tagung gedacht. Eine Reihe von Aufsätzen haben weder mit dem engeren noch selbst dem weiteren Thema etwas zu tun, etwa die Bestandsaufnahme von Japan-Schauspielen auf jesuitischen Theaterbühnen durch Hitomi Omata Rappo (579–603).

Den thematischen Kern des Bandes bilden jene Texte, die sich vornehmlich mit den Jesuiten im Wallis um 1814 befassen, sowie die Geschichte der Wiederherstellung des Ordens aus römischer Sicht vertiefen. Beim Blick auf die Schweizer Verhältnisse bieten zwei Abhandlungen des Herausgebers Paul Oberholzer neue Details an Hand neuer Quellen (145–162; 163–185), während David Aeby (241–255) einen Ausschnitt aus seiner Dissertation über Fribourg bietet. Hier ist manche Neuigkeit im Detail erhoben worden, und all diejenigen, die sich zukünftig mit Brig und den Jesuiten in der Schweiz befassen, werden diesen Band deshalb zur Kenntnis nehmen müssen. Von weiterführender Bedeutung sind jedoch vor allem einige Beiträge zur römischen Dimension der Ereignisse. Weit aus dem Band heraus ragen die Abhandlungen von Miguel Coll (459–479), der die Vorgeschichte der 20. Generalkongregation 1820 minutiös darstellt und die chaotische Situation in Rom bei der ersten ›echten‹ Kongregation der ›Neuen Gesellschaft Jesu‹ endlich besser verstehbar macht, sowie Marc Lindeijers Detailstudie zur frühen Biographie des späteren Generals Roothaan (481–513), die durch ihre reiche Textierung die schwierigen Umstände der ersten Jahre nach 1814 höchst anschaulich macht, und der Aufsatz von Roberto Regoli, dem es gelingt, neues Licht auf die kuriale Politik bzgl. der Jesuiten zwischen 1801 und 1814 zu werfen (315–343). Auch Urban Finks biographische Abhandlung zu Peter-Joseph de Preux, einem wirkmächtigen Ultramontanen der Frühphase, ist lesenswert, allerdings ohne direkten Bezug zum Thema des Bandes.

Abgerundet durch eine Reihe weiterer, eher lose verbundener Aufsätze, die z. T. lediglich Zusammenfassungen wichtiger älterer Buchpublikationen sind (Eva Fontana Castelli, 99–127; Marek Ingot, 129–144) oder auf Einzelphänomene eingehen (Franz-Xaver Bischof, 443–457, über Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Jesuiten; Peter Henrici, 525–532, über Joseph Kleutgen), kann am Ende nur ein ambivalentes Urteil gefällt werden: Es handelt sich hier um typische Festschriftenliteratur. Wie so oft in solchen Fällen wäre es angesichts einiger hervorragender und wichtiger Beiträge schade, wenn es diesen Band gar nicht geben würde. Doch zugleich ist der Band eben auch um die Hälfte oder mehr zu lang. Nicht alle Vorträge, die bei Tagungen und Kongressen gehalten werden, müssen unbedingt ihren Weg in den Druck finden, zumal wenn es sich um kleine Beiträge oder Rekapitulationen von bereits Publiziertem handelt.

Markus Friedrich

CHRISTOPH VALENTIN: Ultramontanisierung durch die päpstliche Diplomatie? Der Apostolische Nuntius Michele Viale Prelà in München (1838–1845) (Münchener Kirchenhistorische Studien, NF Bd. 9). Stuttgart: Kohlhammer 2020. 382 S., tabellarischer Anhang. ISBN 978-3-17-037691-5. Broschiert. € 49,00.

Die Frage, ob der »Ultramontanismus« ein Projekt der römischen Zentrale war oder ob vorhandene Tendenzen aus der Peripherie gebündelt wurden, ist in der Forschung umstritten. Die Dissertation von Christoph Valentin schaut daher auf den »Prozesscharakter« (14) der Ultramontanisierung: die Durchsetzung in der Kirchenorganisation im engeren Sinne, im Katholizismus im weiteren Sinne, in der Theologie und in der Frömmigkeitspraxis (14–16). Im Mittelpunkt steht dabei Nuntius Michele Viale Prelà (1798/99–1860). Der Verfasser geht den persönlichen und politischen Voraussetzungen dieses Wirkens, den Spielräumen, der praktischen Umsetzung und der Wahrnehmung und Bewertung durch den Nuntius selbst nach. Die auf vatikanischen Quellen fußende Arbeit zeigt einen guten Forschungsüberblick.

Anstelle des Fragezeichens in der titelgebenden Forschungsfrage setzen die Ergebnisse der Studie gewissermaßen ein Ausrufezeichen. Valentin zeigt die tiefgreifende Bedeutung der Nuntiatur Viale Prelàs für die Ultramontanisierung im deutschsprachigen Raum. Dessen persönlicher Einfluss wird herausgestellt, aber nicht einseitig überbewertet.

Der Hauptteil behandelt das Wirken in den erwähnten Dimensionen der Ultramontanisierung. Bemerkenswert ist vor allem das Vorgehen im Kapitel zur »Kirchenorganisation im engeren Sinne« (Bischofspolitik und Priesterausbildung, 56–134). Bekanntlich ist die klare Zuordnung der historischen Akteure eine der Herausforderungen in der Ultramontanismusforschung. Valentin definiert pragmatisch Idealtypen: einerseits noch von der katholischen Aufklärung geprägte »Übergangsbischöfe«, andererseits ultramontane Bischöfe. Erfüllt ein Bischof vier von elf Kriterien, gilt er als ultramontan (57, 339f.). So ein Vorgehen verhilft zu einer gut handhabbaren Einteilung. Angesichts der dazu erforderlichen Vereinfachung hätte das Vorgehen noch näher erläutert werden können. Durch vielseitige Mittel, so das Fazit des Hauptteils, trieben der Heilige Stuhl und sein Vertreter die Ultramontanisierung des Episkopats voran. Die Bischöfe wiederum sollten die Anpassung der Priesterausbildung an die römische Interpretation des Tridentinums durchsetzen (132–134).

Der »Katholizismus im weiteren Sinne«, das Laien-Engagement in Politik, Presse, Kultur und Gesellschaft lässt sich für den Vormärz nur begrenzt untersuchen. Auch die päpstlichen Vorgaben entsprachen noch engen Grenzziehungen (137). »Die zukünftige Bedeutung« des langsam entstehenden katholischen Vereinswesens »antizipierte der Nuntius offenbar« nicht (156). Auf dem Gebiet der Theologie zeigte sich die Entwicklung für Viale Prelà befriedigend. Seine eigene Haltung nahm typisch ultramontane Lehrmeinungen und Einstellungsmuster vorweg. Allerdings griff der päpstliche Gesandte auf diesem Gebiet kaum in den Formierungsprozess ein (157–191). Im Hinblick auf die Frömmigkeit unterstützte Viale Prelà Wallfahrten, Maiandachten und Volksmissionen. Distanziert war hingegen seine Haltung zu extremer Aszese und (pseudo-) mystischen Erscheinungen (191–199). Besonders gut lässt sich der Einfluss Viale Prelàs am Apostolischen Vikariat Anhalt studieren, dem er persönlich vorstand. Mit quasi-bischöflicher Gewalt und frei von Staatseinfluss konnte er hier ultramontane Musterpfarreien mit entsprechendem kirchlichem Leben prägen (200–217).

Abschließend zeigt sich Viale Prelà eindeutig als »Promotor der Ultramontanisierung« (333). Allerdings steckte hinter diesem Vorgehen kein römischer »master plan«. Auch der Nuntius »ordnete sein mannigfaltiges Vorgehen nicht explizit in einen größeren Zusammenhang ein« (335). Sein Vorgehen, das »er implizit und womöglich teilweise unbewusst verfolgte, war eine Mischung aus der Umsetzung mittelfristiger kirchenpolitischer Ziele wie der Einsetzung geeigneter Bischöfe, der Reorganisation der Priesterausbildung und der Reform der Theologie sowie spontanen Aktivitäten im Bereich des Katholizismus im weiteren Sinne und der Frömmigkeit.« (335) Die Beobachtung ist gut belegt – störend ist aber der Begriff »Ultramontanisierungsstrategie«, wenn im gleichen Satz von unbewusstem Handeln sowie von einer »relativ ungeplanten Vorgehensweise« die Rede ist (ebd.). Allgemein geht Valentin davon aus, dass der Durchbruch der Ultramontanisierung »nicht in erster Linie von der Kurie selbst« ausging, »sondern wie in München von der Peripherie, wo sich Viale Prelà mit den deutschen Ultramontanen verband.« (ebd.) Der Verfasser bezieht damit eine Mittelposition, die sich an den Arbeiten von Hubert Wolf orientiert und die durch transnationale Beiträge von Olaf Blaschke ergänzt wird (335f.).

Christoph Valentin ist eine sehr informative und gut lesbare Studie gelungen. Bedauerlich ist der Verzicht auf einen Personenindex, der eine prosopographische Nutzung

der Arbeit erleichtert hätte – umso mehr, weil der Verfasser selbst bei der biographischen Erfassung vorbildlich war.

Jürgen Schmiesing

JEAN-BAPTISTE AMADIEU: *La Littérature française du XIXe siècle mise à l'Index. Les Procédures*. Paris: Éditions du Cerf 2017. 542 S. ISBN 978-2-204-10644-3. Kart. € 39,00.

JEAN-BAPTISTE AMADIEU: *Le Censeur critique littéraire. Les Jugements de l'Index, du romantisme au naturalisme*. Paris: Hermann 2019. 632 S. ISBN 979-1-0370-0133-7. Kart. € 38,00.

Ähnlich wie die Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs unter Papst Leo XIII. hat auch die *apertura* des Historischen Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre (ACDF) 1998 eine Konjunktur in den nationalen Historiographien hervorgebracht. Im Gegensatz zum 19. Jahrhundert dominierte von Anfang an deutlich die italienische Forschung die Beschäftigung mit dem neuen Archivmaterial. Bald gesellte sich aber das deutsche Großprojekt von Hubert Wolf mit seinen vielen Facetten hinzu, und auch englischsprachige Studien begannen zu erscheinen. Mit dem *opus magnum* von Jean-Baptiste Amadiou zur Zensur der französischen Literatur liegt nun auch in zwei Bänden ein sehr gewichtiger französischer Beitrag vor, der an die Seite der älteren Studie von Jacques Prévotat zur Zensur der *Action française* zu stellen ist (2004), für die Prévotat schon vor der eigentlichen Öffnung aus dem ACDF schöpfen konnte. Beide Werke sind natürlich undenkbar ohne ihre Verortung an der École française de Rome, die den idealen Ausgangspunkt für römische Archivstudien bietet.

Die beiden nun vorliegenden Bände von Amadiou gehen zurück auf eine *thèse de doctorat*, die bereits Ende November 2007 an der Sorbonne verteidigt wurde. Im ersten Band widmet sich Amadiou den Verfahrensweisen der römischen Zensur, für die er in einem kurzen Überblick bis ins 16. Jahrhundert zurückgeht, dann aber vor allem die Situation im 19. Jahrhundert beleuchtet. Dabei kommen nicht nur die normativen Dokumente wie *Sollicita ac provida*, sondern auf einer breiten archivischen Basis auch die konkreten Praktiken im Umgang mit den Vorgaben in den Blick. So erfährt man nebenher auch viel Interessantes wie etwa zur Denunziation von Huysmans' *La Cathédrale*, die als Beispiel für die oft schlecht dokumentierte Phase der Denunziation und der Verfahrenseröffnung durch die Indexkongregation dient. Das Werk gewinnt dadurch Grundlagencharakter weit über den französischsprachigen Bereich hinaus. Amadiou fasst auch die Rezeption der Indexverbote in Frankreich in den Blick und zeichnet nach, wie sich die hergebrachte »gallikanische« Zurückhaltung (»*Index non viget in Gallia*«) allmählich im Rahmen der ultramontanen Mobilisierung verlor und sich auch die französischen Bischöfe und die Gläubigen auf die römischen Bücherverbote einließen. Am Ende des Pontifikates von Leo XIII. kamen dann auch viele französische Leserinnen und Leser in Rom um Dispens vom Bücherverbot ein.

Der im ersten Band geschaffene Rahmen wird im zweiten mit einer systematisierenden Analyse der Zensuren zu den Werken von Lamartine, Hugo, Balzac, Sand, Dumas (Vater und Sohn), Sue, Flaubert, Stendhal, Feydeau, Champfleury und Zola gefüllt. Indem Amadiou dabei die Zensoren als »Literaturkritiker« in den Blick fasst, leistet er einen wichtigen Beitrag zur Gattungskritik der römischen Zensur. Was in dem popularisierenden Werk von Peter Godman über Weltliteratur auf dem Index (2001) eher essayistisch angedeutet wurde, findet hier nun eine exemplarische und gründliche Analyse, die in eine

ähnliche Richtung weist, wie die Fallstudie von Hubert Wolf, Wolfgang Schopf, Dominik Burkard und Gisbert Lepper zur römischen Zensur Heinrich Heines (1998): Als Richter der Orthodoxie, der Moral, aber auch der Ästhetik, die bemüht waren, verwundbare Leserinnen und Leser zu »schützen«, näherten sich die römischen Zensoren mit einem festen Set von Vor-Urteilen der genannten Literatur: Diese wurde nicht in einer poetischen, sondern in einer rhetorischen Perspektive erfasst, als wollten die Literaten ihre Leser von etwas überzeugen. Die literarischen Werke wurden als moralische oder doktrinäre Traktate missdeutet. Die literarische Fiktion blieb unverstanden; man suchte immer nach einer »Meinung« des Autors. Ein Eigenwert von Literatur außerhalb des Horizonts von Moral und Lehre war nicht im Blick der römischen Zensoren. Diese Haltung, so mag man ergänzen, blieb auch noch bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts prägend.

Claus Arnold

UTE GAUSE: Töchter Sareptas. Diakonissenleben zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019. 296 S. ca. 25 Abb. ISBN 978-3-374-06192-1. Kart. € 22,00.

Mit ihrem Werk »Töchter Sareptas. Diakonissen zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung« wirft Ute Gause anlässlich des 150-jährigen Bestehens der Diakonissenanstalt Sarepta 2019 einen etwas anderen Blick auf die Geschichte des Mutterhauses. Die Autorin wählt einen biografischen Zugang und erläutert anhand der Lebensgeschichten dreier Diakonissen die wechselvolle Geschichte des Hauses, die durch Emilie Heuser (1822–1889), Anna Siebel (1874–1975) und Dr. Liese Hofer (1920–2009) auf ganz unterschiedliche Weise erfahren und geprägt wurde.

Emilie Heuser gehört ursprünglich dem Diakonissenhaus Kaiserswerth an und arbeitet nach ihrer Ausbildung zur Apothekerin u. a. in Alexandria und Kairo, bevor sie die Leitung des neugegründeten Mutterhauses Sarepta übernimmt. Auch wenn die »Selbstverleugnung« stets zu ihrem Lebenskonzept gehörte und sie den Dienst zum Mittelpunkt ihres Schwesternlebens erhebt, hält sie diese Haltung nicht davon ab, sich in fachlichen Fragen mit dem jeweiligen Vorsteher Sareptas auseinanderzusetzen. Dabei steht das Wohl der Schwestern für sie im Mittelpunkt ihres Bemühens, auch wenn es ihr durch das stetige Wachstum der Institution immer schwerer fällt, jede Schwester im Blick zu behalten.

Mit dem Blick auf Anna Siebel, deren Arbeitsschwerpunkt in der Gemeindediakonie liegt, wählt Ute Gause ein Herzstück der Diakonissenarbeit neben der Krankenpflege. Die Arbeit in der Gemeinde verlangt von den Diakonissen nicht nur ein hohes Maß an Eigenständigkeit, um den Dienst in der Gemeinde den dort lebenden Menschen anzupassen, sondern fordert von den Schwestern auch eine intensive Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Entwicklung insbesondere in Kriegs- und Krisenzeiten. Hinzu kommt die Veränderung des weiblichen Berufsbilds insbesondere nach Ende des Zweiten Weltkriegs, die sich in der Zusammenarbeit mit den Menschen vor Ort besonders niederschlägt.

Mit Dr. Luise Hofer steht die Auseinandersetzung mit dem Lebens- und Arbeitsideal der Diakonissen im Fokus, das für Emilie Heuser noch nicht zur Disposition stand. Luise Hofer befindet sich beständig auf der Suche nach einer neuen Form des Zusammenlebens der Schwestern. Sie sieht sich unterschiedliche Formen des geistlichen Zusammenlebens von Frauen an. Ihr Ziel ist es, das Lebenskonzept der Diakonie in einer sich ändernden Gesellschaft zu erhalten. Dabei legt sie besonderes Augenmerk auf die Spiritualität. Arbeit und Dienst an den Menschen stehen aber weiter im Mittelpunkt der Tätigkeit der Schwestern.

Ute Gause setzt sich bereits zu Beginn ihres Buches mit dem gewählten biografischen Ansatz auseinander, der in der historischen Wissenschaft durchaus kritisch gesehen wird, auch wenn dieser Ansatz selbst auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Die Autorin stellt deutlich heraus, dass es ihr nicht darum geht, lediglich die Lebensgeschichten von drei Sarepta-Schwestern zu rekonstruieren, die das Mutterhaus auf unterschiedliche Weise zu verschiedenen Zeiten geprägt haben. Vielmehr geht es der Autorin um einen biografischen Zugang, der sich mit den Lebensgeschichten von drei Sarepta-Schwestern vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklung auseinandersetzt. Sie zielt u. a. darauf ab, die Erfahrungen der Frauen vor dem Hintergrund der Strukturen der Mutterhausdiakonie zu beleuchten und zu verdeutlichen, wie sich die (Selbst-)Reflexionen der Schwestern in der kollektiven Identität niederschlägt, sie bestärkt oder sie Schritt für Schritt verändert. Dies erreicht die Autorin, indem sie zahlreiche Primär- und Sekundärquellen in ihre Forschung einbezieht, die die weibliche – z. T. durchaus kritische – Auseinandersetzung mit der Mutterhausdiakonie betonen und damit ein Gegengewicht zu der häufig männlich dominierten Institutionengeschichte liefert.

Dabei schafft es Uta Gause, der Leserin/dem Leser Einblicke in die weibliche Perspektive der Geschichte des Mutterhauses Sareptas zu geben, die wissenschaftlich sehr fundiert und gleichzeitig hochspannend zu lesen ist. Historiker/Historikerinnen und geschichtlich interessierte Menschen gewinnen neue Einblicke in einen bisher noch nicht so stark beleuchteten Aspekt der Mutterhausgeschichte und erfreuen sich gleichzeitig an einem kurzweilig geschriebenen wissenschaftlichen Fachbuch.

Claudia Bendick

RICHARD HÖLZL: Gläubige Imperialisten. Katholische Mission in Deutschland und Ostafrika (1830–1960) (Globalgeschichte, Bd. 33). Frankfurt am Main: Campus 2021. 654 S. und 6 s/w-Abb. ISBN 978-3-593-51295-2. Kart. € 56,00.

Mit seiner Habilitationsschrift über »[g]läubige Imperialisten« legt Richard Hölzl eine entangled history der katholischen Mission in den ehemaligen deutschen Kolonien Ostafrika vor. Dem Ansatz der Verflechtungsgeschichte entsprechend, richtet sich der Blick dabei auf die wechselseitigen Transfers zwischen Metropole und Peripherie, zwischen europäischen und afrikanischen Akteuren. Die Arbeit rekurriert auf eine Vielzahl kulturwissenschaftlicher Einflüsse und deckt mit großem Kenntnisreichtum ein immenses Spektrum ab. Der charakteristisch kulturgeschichtliche »Jargon« liest sich – zumindest im deutschsprachigen Bereich – noch eher ungewohnt für missionsgeschichtliche Studien. Die damit einhergehenden Perspektivverschiebungen sind aber durchaus anregend.

Die fundierte Vielfältigkeit der Studie macht es schwierig, wenige »rote Fäden« herauszustellen. Im begrenzten Raum dieser Rezension sollen daher die Hauptlinien festgehalten werden, die der Leser mitnehmen kann.

Hölzl beleuchtet zunächst die Verschränkung und ambivalente Verflechtung von Mission und kolonialer Herrschaft. Der Bogen reicht von den zugrundeliegenden Zivilisationskonzepten und dem damit einhergehenden Blick auf die zu Missionierenden (32–70) über die Rückwirkungen auf die Innenpolitik der kolonialen Metropole (70–107) bis hin zur Rückbindung der Mission an die stützende soziale Basis (107–113). Der Verfasser stellt dabei vor allem die kommunikative Verflechtung als Charakteristikum moderner Mission heraus (v. a. 113).

Beachtenswert ist, dass die Arbeit der deutschen Missionare auch über das Ende des eigentlichen deutschen Kolonialismus nach 1918 hinaus verfolgt wird. Dabei stellt sich

einerseits die Frage nach der allgemeinen Neukonzeption der Mission (Hinzutreten eines einheimischen Klerus, afrikanische Missionsaktivisten) wie auch nach der Neuaushandlung des Verhältnisses zur neuen britischen Kolonialmacht (119–154, 341–370).

In seinen Beschreibungen der missionarischen »Kontaktzonen« legt Hölzl dar, dass Mission als Prozess stetiger kommunikativer Aushandlung verstanden werden sollte. Mitnichten agierten die europäischen Missionare nach einem bruchlos umgesetzten Konzept, weder bei der Errichtung ihrer Stationen, noch bei ihrer pastoralen Arbeit. All dies war ständig an die Interaktion mit staatlichen (bzw. wirtschaftlichen) Kolonialakteuren und bei aller Machtasymmetrie auch mit der afrikanischen Bevölkerung gebunden (beispielhaft verdichtet 196).

Die zunehmende »Afrikanisierung« der Mission wird als schwieriger und von eurozentrischem Denken, ungleicher Machtverteilung und rassistischen Zuschreibungen geprägter Prozess beschrieben, der vor allem durch die teils strenge Segregation in kirchlichen Einrichtungen greifbar wird. Erheblichen Einfluss auf die Emanzipation der afrikanischen Akteure und damit auch auf die intellektuelle Entwicklung in den afrikanischen Gesellschaften hatte der über die Missionen vermittelte Bildungszugang (343–486, v. a. 430f.).

Das Schlusskapitel stellt die medial vermittelte Kommunikation über Mission in den Mittelpunkt, die sich an die europäischen Unterstützer wandte und dabei sehr stark auf die Weckung von Emotionen setzte. Der dazu geschaffene organisatorische Überbau und das »emotionale Regime des Mitleids« (569) wirkten in der Zeit der Dekolonialisierung und darüber hinaus fort (493–569).

Freilich bietet ein so voluminöser Band mit betont kritischer Ausrichtung auch strittige Interpretationen. Kritik soll im begrenzten Rahmen dieser Rezension nur an zwei Stellen angemeldet werden: So sollte im Hinblick auf die sittliche Zensurierung afrikanischer Priesteramtskandidaten und ihrer Herkunftsfamilien in Betracht gezogen werden, dass auch europäische Seminaristen sich mitunter peinlichen Erhebungen und Beaufsichtigungen unterstellen mussten – ein Erfahrungshorizont der in Afrika wirkenden Europäer. Die lesenswerten Ausführungen zum Umgang mit dem afrikanischen Nachwuchsklerus hätten durch den Hinweis auf solche Rückbindungen an Kontext gewonnen. Der zweite Fall betrifft Lebensberichte von afrikanischen Autoren in europäischen Missionszeitschriften, die Hölzl unter framing-Gesichtspunkten betrachtet. Hier entsteht der Eindruck, dass Vorverständnisse den Interpretationshorizont allzu einseitig im Sinne rassistischer Zuschreibungen festgelegt haben (551–557) – dass es solche Zuschreibungen gab, ist an anderen Stellen der Arbeit viel überzeugender belegt.

Hölzls »Gläubige Imperialisten« sind ein lesenswerter Beitrag zur Kolonial- und Missionsgeschichte. Auch wenn der Leser sich manchmal eine klarere Struktur des Bandes wünscht und in diesem Sinne vielleicht eine stoffliche Beschränkung angezeigt gewesen wäre: Das Buch bietet viele Informationen, Denkanstöße und kritische Perspektiven, gerade vor dem Hintergrund aktueller Debatten um Postkolonialismus.

Jürgen Schmiesing

CHRISTINA RIESE: Hunger, Armut, Soziale Frage. Sozialkatholische Ordnungsdiskurse im Deutschen Kaiserreich 1871–1918 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 136). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019. XIII + 418 S. ISBN 978-3-506-79272-3. Geb. € 89,00.

In ihrer Tübinger Dissertation beobachtet die Verfasserin, wie sich auf den Generalversammlungen der deutschen Katholiken zwischen 1871 und 1918 unterschiedliche Vor-

stellungen von einer Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung unter dem Schlagwort der »Sozialen Frage« bündeln ließen. »Welche Ordnung eigentlich bedroht war, blieb unklar und war abhängig von den sozialen Zugehörigkeiten und grundlegenden Optionen für bestimmte Muster der Weltdeutung« (97). Jedoch sicherte die Verständigung auf den Begriff der »Sozialen Frage« den Zusammenhalt des Sozialkatholizismus. Er bildete ein Dach, unter dem sich unterschiedliche Handlungsstrategien entwickelten. Zum einen lässt sich eine traditionale, stark religiös geprägte Auffassung ausmachen, auf den Katholikentagen häufig von Burghard Freiherr von Schorlemer-Alst vorgetragen, die in der Entchristlichung und im Siegeszug des Liberalismus die Ursache des gegenwärtigen Übels sah und sich von religiöser Intensivierung und Verinnerlichung eine Rückkehr zur vermeintlichen ständischen Idealwelt eines christlichen Mittelalters erhoffte. Zum anderen wurde der Diskurs auf den Katholikentagen stark von den bürgerlichen Sozialreformern um Christoph Moufang und Franz Hitze bestimmt, die Erfahrungswissen zur Entwicklung einer Strategie der »Standwerdung« der Arbeiter nutzten – Standwerdung im Sinne des Idealbilds einer bürgerlichen christlichen Familie unter Wahrung des sozialen Abstands zur eigenen Bürgerlichkeit.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung stellt Christina Riese die Konzeption Hitzes und des unter seinem Einfluss gegründeten Verbandes »Arbeiterwohl« ausführlich dar. Dabei greift sie im Hinblick auf das Integrationsprogramm, das Familienbild, die Arbeitervereine und die Rolle der Bildung auf die einschlägigen Forschungen von Josef Mooser, Claudia Hiepel, Michaela Bachem-Rehm und Thomas Mergel zurück; diese liefern weit mehr als bloße »Hintergrundinformationen«, wie Riese in der Einleitung abschätzig behauptet. Erweitert wird der bisherige Kenntnisstand im Hinblick auf die Genese und die Weiterentwicklung des Hitze'schen Programms, die eng damit verbundene Praxis in der Tuchfabrik von Franz Brandts in Mönchengladbach (die man deswegen aber nicht zum »Versuchslabor« stilisieren sollte; so aber 241) und die Versuche, bürgerliche Vorstellungen von Geschlechterrollen im Arbeitermilieu durchzusetzen. Es wird deutlich, dass die Vorstellung von der – christlichen – Familie im Zentrum der Strategie stand, während mangelndes Echo auf die Appelle zur Verwirklichung einer christlichen Fabrikordnung zu verstärkten Bemühungen um die Gründung von Arbeitervereinen führte.

Daneben bietet die Dissertation Studien zum Armutsverständnis und zur Fürsorgepraxis in den Vinzenz- und Elisabethvereinen sowie zur Organisation der Unterbringung unterernährter Kinder aus den Industriestädten auf dem Land durch den Caritasverband der Diözese Münster in den Jahren 1916 bis 1919. Sie stehen insofern am Rande der Untersuchung, als hier kaum Bedrohungsvorstellungen geäußert und auch keine Strategien zur Rettung der Gesellschaft entwickelt werden. Es geht den Akteuren in Fortführung traditioneller Armutssemantiken schlicht um Selbstheiligung und Werke der Barmherzigkeit. Im Falle des Caritasverbandes kommt noch ein Professionalisierungsschub hinzu, der sich aus einem Ausmaß der wahrgenommenen Not ergibt, das die Kräfte der lokalen Vereine überschreitet. Es klingt eher nach Rechtfertigung des eigenen Tuns, wenn der Vorsitzende der Generalversammlung der Vinzenzvereine, Domkapitular Theodor Lünemann auf dem Bonner Katholikentag 1881 fordert, die christliche Caritas »als mächtige[n] Bogen unter dem Baue der modernen Gesellschaft auf[zu]richte[n], um bei dem sichtbar drohenden Sturze eine unzerstörbare Stütze zu sein« (166).

Unabhängig von der Erörterung der Bedrohungs- und Rettungsvorstellungen bietet die Auswertung einiger Pfarrarchive des Ruhrreviers interessante Einblicke sowohl in die Versorgungslage in den Unterschichten der Industriegebiete (in einem vorgeschalteten Kapitel über Dimensionen des Hungers und der Mangelernährung) als auch in die schwierige Praxis der Armenfürsorge zwischen Erziehungsanspruch und Barmherzigkeit.

Besonders aufschlussreich ist, dass Antragsteller in ihren Bittschreiben die Vorstellungen der bürgerlichen Wohltäter von einem guten Leben in Armut außerordentlich präzise bedienten. Auch wenn dies zum Teil sicherlich nur in taktischer Absicht geschah, trugen sie damit ihrerseits zur Verfestigung des christlichen Armutsdiskurses bei.

Nicht überzeugen kann Rieses These, »das gemeinsame Gefühl der Bedrohung und das gemeinsame Interesse an einer neuen Ordnung« (385) seien für die Entstehung, die Strukturierung und den Zusammenhalt des katholischen Milieus konstitutiv gewesen; »sobald die eigene Gegenwart zumindest für Teile des Milieus nicht mehr als Bedrohung galt, begann es zu erodieren und seine Bindekraft zu verlieren« (389). Dazu waren die Bedrohungsvorstellungen in ihrem materiellen Gehalt wie in ihrer Virulenz doch zu unterschiedlich. Die abschließende Behauptung, dass unter »sozial und caritativ engagierte[n] Katholiken [...] weitgehend ein synchroner wie diachroner Konsens über den Grund der Bedrohung [...] bestand« (385), lässt sich mit den Befunden der Untersuchung nicht in Einklang bringen. Die Frage, wie repräsentativ die Sprecher des Sozialkatholizismus für den deutschen Katholizismus insgesamt gewesen sind, wird erst gar nicht gestellt; die Unterscheidung zwischen Milieu und »katholischem Deutschland«, die es überhaupt erst ermöglicht hat, das Erklärungspotential des Milieubegriffs zu nutzen, wird aufgegeben. Ihren Anspruch, die angeblich »verfahren« Debatte über das katholische Milieu aus der »Aporie« herauszuführen (9, 13), kann Riese folglich nicht einlösen.

Wilfried Lotb

SABINE HOLTZ, GERALD MAIER (HRSG.): Von der Monarchie zur Republik. Beiträge zur Demokratiegeschichte des deutschen Südwestens 1918–1923 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 224). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 198 S. ISBN 978-3-17-036524-7. Geb. € 24,00.

An die historischen Ereignisse vor hundert Jahren wurden in den Jahren 2018 und 2019 auf vielfältige Weise in Deutschland erinnert. An manchen Orten stand wie auf europäischer Ebene das Ende des Ersten Weltkriegs im Vordergrund. Andere Projekte konzentrierten sich auf die Revolution von 1918/19. Das Land Baden-Württemberg akzentuierte hingegen anders und finanzierte gezielt Projekte, die sich mit der Entstehung der ersten deutschen Demokratie in Gestalt der Weimarer Republik auseinandersetzten. Das Haus der Geschichte Baden-Württemberg etwa realisierte eine Große Landesausstellung »Vertrauensfragen. Der Anfang der Demokratie im Südwesten 1918–1924«, die danach fragte, wie nach dem Zusammenbruch der alten monarchischen Ordnung wieder Vertrauen in die neue Ordnung entstand, aber auch wie diesen Bemühungen und Prozessen entgegen gearbeitet wurde. Die Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg förderte in Kooperation mit zahlreichen Bildungseinrichtungen, darunter dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, das Erinnern an die Einführung des Frauenwahlrechts durch die Weimarer Demokratie. Bei all diesen Projekten wurde der Blick in die Vergangenheit mit einem Nachdenken über die Demokratie in der Gegenwart verbunden.

Das Landesarchiv Baden-Württemberg erleichterte diese Bemühungen durch ein umfassendes Digitalisierungs- und Erschließungsprojekt von Aktenbeständen, die den Übergang vom zusammenbrechenden Kaiserreich bis in die ersten Jahre der Weimarer Demokratie beleuchten. Dieses Projekt war nicht nur rechtzeitig im Herbst 2017 abgeschlossen, sodass die neu geschaffenen Digitalisate über die Homepage des Landesarchivs mit Hilfe von klassischen Findmitteln einzusehen sind. Es beinhaltete auch die Schaffung

eines entsprechenden Themenmoduls, das zusammen mit der Abteilung Landesgeschichte des Historischen Instituts der Universität Stuttgart entstand und auf der Internetseite »leo bw. Landeskunde online entdecken« (www.leo-bw.de/) zugänglich ist. Einführende Texte zum Wandel der Bereiche Politisches Leben, Wirtschaft und Soziales und Gesellschaft, Bildung und Kultur sind mit den vielfältigen Zugriffsmöglichkeiten auf die Digitalisate kombiniert, sodass ein niedrigschwelliger Zugang ermöglicht wird.

Zur offiziellen Freischaltung des neuen Online-Angebots veranstalteten das Landesarchiv, die Abteilung Landesgeschichte des Historischen Instituts der Universität Stuttgart und die Kommission für Geschichtliche Landeskunde Baden-Württemberg gemeinsam eine wissenschaftliche Tagung, die exemplarisch aufzeigen sollte, welche vielfältigen Zugänge zur Weimarer Republik sich mit den Archivalien des Landesarchivs erforschen lassen. Die Beiträge dieser Tagung haben der Präsident des Landesarchivs, Gerald Maier, und die Lehrstuhlinhaberin der Professur für Landesgeschichte an der Universität Stuttgart, Sabine Holtz, die zugleich die Vorsitzende der Kommission für geschichtliche Landeskunde Baden-Württemberg ist, in einem Sammelband dokumentiert, den es hier zu besprechen gilt.

Der knappen Einleitung der Herausgeber folgte eine ausführliche Vorstellung des Digitalisierungsprojektes und der neuen Recherchemöglichkeiten über das Themenmodul »Von der Monarchie zur Republik« im Rahmen von »leo bw. Landeskunde online entdecken« durch Andreas Neuburger, Simone Ruffer und Christina Wolf. Vielfältigen Perspektiven auf die Weimarer Republik sind die weiteren Beiträge verpflichtet. Wolfram Pyta etwa überlegt, auf welche Dimensionen und Potentiale politischer Kultur die Räte geistiger Arbeiter für die Umbruchphase verweisen. Sylvia Schraut beleuchtet am Beispiel der bürgerlichen Frauenbewegung Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Partizipation. Ursula Rombeck-Jaschinski versucht, die Revolution 1918/19 in Baden und in Württemberg in längere landesgeschichtliche Entwicklungen einzubetten. Angela Borgstedt stellt die Zwangsmigration von Elsässern nach dem Krieg und ihre nicht einfache Integration in Baden vor. Wilfried Reininghaus weitet den Fokus und skizziert die vielfältige Rätelandschaft Westfalens für die Jahre 1918/19.

Positiv hervorzuheben ist, dass auch Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler Tagung und Publikation mit ihren Forschungsergebnissen bereichern durften. Den Niederschlag der Abdankung von König bzw. Großherzog in der regionalen Presse thematisiert Amelie Bieg. Einen für die Geschichte der oft übergangenen Hohenzollern wichtigen Aspekt beleuchtet Theresa Reich, in dem sie die politische Seite der Konflikte um die korrekte »Anrede« des Fürsten durch die Vertreter Preußens herausarbeitet. Laura Moser untersucht an Beispielen aus dem Bezirksamt Karlsruhe die Einbürgerungspraxis, die nach dem Zusammenbruch der europäischen Kontinentalimperien im und infolge des Ersten Weltkriegs viele Fragen aufwarf und zu einem wichtigen zeitgenössischen Konfliktfeld zählte. Welche Veränderungen Kriegsende und demokratischer Neubeginn für die südwestdeutschen Universitäten brachte, versucht Marco Birn mit Hilfe staatlicher Quellen nachzuspüren.

Die beiden abschließenden Beiträge stellen Projekte aus dem Bereich *Public History* vor. Cord Arendes und Nils Steffen berichten von einem Praxisprojekt Heidelberger Studierender zum Einsatz von Archivquellen im Theater, bei dem der Umgang mit »lästigen« Ausländern in der Weimarer Republik in den Blick genommen wurde. Peter Exner beschreibt reich bebildert die von ihm kuratierte Wanderausstellung »Demokratie wagen? Baden 1819–1919«, mit der das Landesarchiv Baden-Württemberg an die Demokratieggeschichte des 19. Jahrhunderts erinnert.

Mit seinen vielfältigen Zugängen und Sonden wirbt dieser Band dafür, sich intensiv mit der Umbruchzeit um 1918 zu beschäftigen und neue Fragestellungen an die Quel-

len heranzutragen. Diese Aufforderung gilt nicht nur für die Beschäftigung mit den genannten Themenfeldern, sondern auch für kirchengeschichtliche Forschungen zu beiden Konfessionen und für Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Geschichte. Mit den über 900.000 vom Landesarchiv neu zugänglich gemachten Digitalisaten ist dies deutlich einfacher geworden.

Christopher Dowe

BERNHARD LÜBBERS, ISABELLA VON TRESKOW (HRSG.): Kriegsgefangenschaft 1914–1919. Kollektive Erfahrung, kulturelles Leben, Regensburger Realität (Kulturgeschichtliche Forschungen zu Gefangenschaft und Internierung im Ersten Weltkrieg, Bd. 2). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2019. 400 S. ISBN 978-3-7917-3080-6. Geb. € 39,95.

Obwohl Kriegsgefangenschaft eine Erfahrung war, die Millionen Menschen teilten, haben die Gefangenen des Ersten Weltkriegs in Deutschland jahrzehntelang wenig Beachtung gefunden. Erst in den letzten 20 Jahren hat sich die Forschung verstärkt mit diesem Themenkomplex auseinandergesetzt.

Durch die Erwerbung der französischen Lagerzeitung »*Le Pour et le Contre – Journal hebdomadaire des prisonniers de Regensburg*« im Jahr 2008 wurde in Regensburg überhaupt erst bekannt, dass es in der Stadt im Ersten Weltkrieg ein Kriegsgefangenenlager gab. Die Staatliche Bibliothek Regensburg und der Lehrstuhl für Französische und Italienische Literaturwissenschaft der Universität Regensburg nahmen diese Entdeckung zum Anlass, ein eigenes Forschungsprojekt zum bisher kaum erforschten Lager und zu seinem politischen, kulturellen, kommunikations- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext einzurichten. Aus diesem Projekt ist die fünfbandige Reihe »Kulturgeschichtliche Forschungen zur Gefangenschaft und Internierung im Ersten Weltkrieg« hervorgegangen. Band 2 dieser Reihe, auf den hier näher eingegangen wird, veröffentlicht die Beiträge einer 2016 stattgefundenen Tagung. Der Band gliedert sich in drei Teile: An eine dreiteilige Auseinandersetzung mit dem Fund »*Le Pour et le Contre*« schließen sich fünf Beiträge an, die auf das Lager Regensburg und sein Umfeld eingehen. Schließlich gehen sieben weitere Artikel auf das Phänomen der Kriegsgefangenschaft allgemein ein.

Bei Kriegsgefangenenzeitungen handele es sich um »eine herausragende Quelle«, so Isabella von Treskow, »deren Bedeutung für die Geschichte der Kunst, des Theaters, der Musik und Literatur, der Publizistik und der Mentalitätsgeschichte, der Männlichkeits- und Sexualgeschichte, der Kriegsgeschichte, der transnationalen Geschichte und der Geschichte der Meinungsfreiheit noch nicht genügend zur Geltung gekommen sei« (47). Im vorliegenden Band beschäftigen sich daher mehrere Beiträge mit dieser Quellengattung, die Bände 1 und 5 der Reihe sogar ausschließlich.

Kriegsgefangenenzeitungen boten den Gefangenen, die sich in einer deprimierenden Situation befanden, Halt, Orientierung und Ablenkung. Zur Erforschung der Selbstvergewisserung der Gefangenen und des kulturellen Lebens in den deutschen Kriegsgefangenenlagern bilden sie daher eine wertvolle Quellenbasis. Zu vielen anderen Aspekten der Kriegsgefangenschaft wie Versorgung und Infrastruktur (Nahrung, Unterkunft, Kleidung, hygienische Verhältnisse), Behandlung (Arbeitseinsatz, Diskriminierung, Gewalt, propagandistische Beeinflussung), Kontakt zu deutschen Zivilisten sowie zu Phasen und Veränderungen der Kriegsgefangenenpolitik (Improvisation, Radikalisierung etc.) geben sie hingegen kaum Aufschluss. Da die Quellenlage zum Kriegsgefangenenlager Regensburg über »*Le Pour et le Contre*« hinaus eher dünn zu sein scheint, bleiben viele Fragen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der Regensburger Gefangenen offen. So beant-

wortet Hubert Emmerig in einem ansonsten aufschlussreichen Artikel zum Lagergeld nicht die Fragen, über wieviel Kaufkraft die Gefangenen verfügten und wie sich ihre Versorgungslage gestaltete.

Die Herausgeber versuchen diesem Problem zu begegnen, indem sie den Blick weiten. Im letzten Teil des Buches stellen Experten aus dem In- und Ausland den Forschungsstand zu verschiedenen Facetten des Kriegsgefangenenwesens in Deutschland allgemein vor. So verweisen Oxana Nagornaja und Uta Hinz darauf, dass die Lage der Gefangenen sehr unterschiedlich sein konnte, je nachdem, welcher Nationalität sie angehörten, in welcher Phase des Krieges sie sich in Gefangenschaft befanden, ob sie in Deutschland oder in den besetzten Gebieten interniert waren und ob sie in einem Stammlager oder in einem der zahlreichen Außenkommandos zur Arbeit eingesetzt wurden.

Der innovativste Beitrag beschäftigt sich aus linguistischer Perspektive mit Feld- und Gefangenenpost. Die jahrelange Trennung von ihren Familien zwang viele einfache Soldaten, die zwar keine Analphabeten waren, aber in ihrem zivilen Alltag so gut wie nie schrieben, Briefe zu verfassen. Für die Erforschung der Sprache und der Schreibpraxis der einfachen Leute zu Beginn des 20. Jahrhunderts erweist sich das Vorhandensein großer Corpora an Soldatenbriefen aus dem Ersten Weltkrieg somit als Glücksfall.

Der Band richtet sich sprachlich und inhaltlich eher an ein wissenschaftliches Fachpublikum als an Laien. Aus kulturhistorischer Perspektive präsentiert der Band viele interessante Anregungen und Forschungsergebnisse zum Thema der ausländischen Kriegsgefangenen in Deutschland 1914 bis 1919. Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage der Gefangenen und zur deutschen Kriegsgefangenenpolitik erfährt der Leser hingegen wenig Neues.

Christian Westerhoff

FREDERIK SIMON: Seelsorge als Milieumanagement. Dechant Dr. Johann Ludger Schlich und der Katholizismus an der Saar zwischen 1913 und 1935 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 144). Münster: Aschendorff 2020. 541 S. ISBN 978-3-402-15956-9. Geb. € 72,00.

Die umfangreiche Studie »Seelsorge als Milieumanagement« – es ist die Dissertation des Verfassers, mit der er 2019 an der Theologischen Fakultät in Trier zum Dr. theol. promoviert wurde – verdient aus zweierlei Gründen Aufmerksamkeit: Zum einen beschäftigt sie sich mit einem Zeitraum, der eine in Europa ungewöhnliche Periode darstellt, nämlich dem Übergang der Saargegend von den angestammten Monarchien Preußen und Bayern in die Verwaltung des Völkerbundes. Ein noch nie dagewesenes Ereignis. Sie betrachtet die Entwicklung der Zentrumspartei und der Pfarreien vor Ort mindestens in den großen Linien. Zum anderen widmet sich die Studie mit Johann Ludger Schlich einem der führenden Geistlichen im industriellen Süden des Bistums Trier. Die Arbeit ist also ein Beitrag zur historischen Biographieforschung. Dabei muss der Verfasser mehrere Stränge miteinander verknüpfen: Zeitweise beeinflussten die Vertreter des laizistischen Frankreichs die Völkerbundscommission erheblich, wenn es etwa zur Auseinandersetzung um die Domanienschule ging. Der Katholizismus – Mehrheitskonfession an der Saar, aber seit dem Kulturkampf erprobt im Kleinkrieg mit dem preußisch-protestantischen Staat – stützte sich auf sein politisches Bein, das Zentrum, verfügte aber auch über ein gut bewegliches Spielbein, das höchst ausdifferenzierte katholische Vereinsleben. Schließlich fehlte es nicht an Konfrontationen, denn die linkspolitischen Kräfte erstarkten in einem Land von Bergleuten und Hüttenarbeitern. Die KP etwa vervierfachte ihre Sitze im Landesrat von 1922 bis 1932 und war nach dem Zentrum zweitstärkste Kraft. Und – wieder eine

Besonderheit – am Horizont zeichnete sich die Saarabstimmung des Jahres 1935 ab, und die Kirche musste sich positionieren, gerade angesichts der Propaganda der Saarvereine.

Johann Ludger Schlich war eine unbestrittene Führungspersönlichkeit in Saarbrücken. Er war Pfarrer der Pfarrei St. Jakob, die mit ihrer 1885/87 erbauten Kirche die erste katholische Kirche links der Saar besaß. Viele der Dorfpfarreien wurden im Laufe der Zeit selbstständig. Schlich selbst erbaute die Christkönigskirche in Saarbrücken, war aber darüber hinaus organisatorisch und theologisch von großer Tatkraft. Ob es um die Organisation seines Dekanates oder um dessen inhaltliche Ausrichtung ging, ob es seine Mitwirkung an der Trierer Diözesansynode betraf oder seine schriftstellerische Tätigkeit, er war unermüdlich am Werk. Den Streit um die französische Domanialschule – man fürchtete einen Rückschlag im katholischen Volksschulwesen, die Domanialschule blieb aber bedeutungslos – führte Schlich ebenso klug, wie er die katholischen Interessen im öffentlichen Raum wahrnahm, etwa in der Stadtverordnetenversammlung oder in der Armendeputation. Und auch den Saarbrücker Katholikentag 1923 wusste er theologisch und kirchenpolitisch trefflich zu nutzen. Am Ende stellt sich Frederic Simon der Frage, ob Schlich »Milieumanager« war, so wie es der Münsteraner Ordinarius Olaf Blaschke in seinen Studien definiert hat, und die Antwort ist ein herzhaftes »Jein«, denn Schlich ist die Vollendung des Typus, aber seine Klugheit und seine enorme Schaffenskraft haben es ihm möglich gemacht, diesen Typus intelligent zu modifizieren, um der besonderen Situation an der Saar unter dem Mandat des Völkerbundes gerecht zu werden.

Johann Ludger Schlich ist also eine der zentralen Figuren in der Geschichte des Saarlandes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und er ist auch ein Chronist der Zeitereignisse, wie der Verfasser herausgearbeitet hat. Die Studie von Frederic Simon wiederum ist selbst ein Meilenstein in der Aufarbeitung der entscheidenden Jahre vor der Machtübernahme des NS-Regimes durch die Saarabstimmung von 1935. Sie ist gut lesbar, in positivem Sinne nahezu unterhaltsam und gibt differenziert Auskunft zu den Entwicklungen des Katholizismus an der Saar. Der Verfasser hat im Anhang umfassende Tabellen vorgelegt, die es möglich machen, mit einem Blick die politische Entwicklung, aber auch die Entwicklungen der Pfarreien nachzuvollziehen. Außerdem vergleicht er die Katechismen von 1908 und 1925 nach ihren Inhaltsverzeichnissen. Die Liste der Archive, die der Verfasser zu Rate gezogen hat, ist lang, das Literaturverzeichnis ist nahezu eine Bibliografie zum Thema. Dem Autor muss man zu dieser gelungenen Studie gratulieren; sie wird für viele Jahre Grundlage der Weiterarbeit und der Auseinandersetzung mit dem Thema sein.

Joachim Conrad

STEFAN KEPPLER-TASAKI: Hans Heinrich Ehrler (1872–1951). Biografie eines Abendländers. (Literatur und Leben Band 89). Wien – Köln – Weimar: Böhlau 2018. 547 S. ISBN 978-3-412-51107-4. Geb. € 65,00.

Der Begriff des »Abendlands« hat in den letzten Jahren einmal mehr seine Aktualität wie auch Explosivität bewiesen, gerade als Abgrenzungsbegriff gegen eine drohende »Islamisierung« in nationalkonservativen, rechtspopulistischen und rechtsextremen Diskursen erfreut er sich einer ambivalenten Renaissance. Zudem bleibt der Begriff auch im christlichen Diskurs als Identitäts- und Legitimationsbegriff erstaunlich präsent.

Das entbehrt aus einer historischen Perspektive nicht einer gewissen Ironie, zeigt sich damit doch einmal mehr die breite Identifikationsfläche des Begriffes Abendland. Genau diese untersucht die zwischen Literatur- und Ideologiegeschichte (42–57) angesie-

delte Arbeit von Stefan Keppler-Tasaki, ehemals Einstein Visiting Fellow an der Freien Universität Berlin und inzwischen Associate Professor of Modern German Literature an der University of Tokyo, für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im Kern zeichnet seine Arbeit das breite Spektrum begrifflicher Ambivalenz und der vielfältigen zeitgenössischen Synkretismen unter literarisch tätigen Abendland-Ideologen in den 1920er- bis 1940er-Jahren nach. Bei diesem Unterfangen widersteht der Autor der Versuchung, nicht Systematisierbares zu systematisieren oder die extreme Bandbreite der zeitgenössischen Diskurse auf Linie bringen zu wollen.

Keppler-Tasakis Einstiegspunkt ist der katholische Autor und Literat Hans Heinrich Ehrler (1872–1951), der sich »bewusst auf der Grenze von Immanenz und Transzendenz« darum bemühte, »Natur und Gnade, Politik und Religion in wechselseitigen Austausch zu bringen« (54). Als Verfasser von an (süd-)deutscher Heimat und christlichem Abendland orientierter »Erbauungsliteratur« (59) und Dichtung war er bereits in der Handbuchliteratur der 1920er- und 1930er-Jahre eine etablierte Größe mit stark am katholischen Reichsgedanken orientierter Grundauffassung. Finanziell unterstützt wurde er durch staatliche Förderung, etwa durch die Deutsche Schillerstiftung, was ihn nach 1933 zwangsläufig mit dem nationalsozialistischen Literaturbetrieb in Kontakt brachte; ab 1938 erhielt er vom Land Württemberg 2.000 RM als Grundsicherung. Eine gewichtige Rolle dürfte in diesem Kontext die positive Würdigung und Huldigung Hitlers (Keppler-Tasaki, 79: »Messianisierung Hitlers«) gespielt haben. Sehr typisch wurde diese ergänzt durch »Symptome der inneren Emigration« (361–369) und teils auch bewusste Abgrenzung zum Nationalsozialismus durch »verdeckte Schreibweise« (370–382).

Für den Kirchenhistoriker ist die Biografie Ehrlers teils schwere Kost, denn sowohl der Schreib- und Argumentationsstil Keppler-Tasakis als auch die Materie entziehen sich fast systematisch einer historischen Einordnung. Am ehesten lässt sich diese »Biografie eines Abendländers« aus kirchenhistorischer Perspektive in zwei Richtungen lesen: Entweder als eine virtuose Nachzeichnung der süddeutschen Abendlandnetzwerke unterschiedlichster Couleur von christlich-katholisch über jungkonservativ bis nationalsozialistisch und literarische Diskursgeschichte der kollektiven Abendlandvorstellungen mit Hans Heinrich Ehrler als zentralem Brückenbauer (27) und Referenzgestalt, oder aber als eine alle Heterogenität einer literarischen und journalistisch-dichterischen Lebensgestaltung umfassende Biografie, in der die Unklarheit der Begriffe letztlich das dichterische Überleben bis hin zum individuellen Personenkult (445) ermöglichte.

Christian Handschuh

ALOIS PRINZ: Dietrich Bonhoeffer. Sei frei und handle! Stuttgart: Insel TB 2020. 270 S. ISBN 978-3-458-36471-9. Kart. € 10,00.

Dietrich Bonhoeffer ist in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg sukzessive zum bekanntesten deutschen evangelischen Theologen avanciert. Neben einer Fülle von inspirierenden neuen theologischen Gedanken war dafür vor allem sein Martyrium verantwortlich: Bonhoeffer wurde vor 75 Jahren am 9. April 1945, also unmittelbar vor Kriegsende, im Alter von 39 Jahren von den Nazis hingerichtet. Er hatte sich 1939 aus christlichen Gründen einem Kreis von Widerstandskämpfern gegen das Naziregime angeschlossen, die zu der Überzeugung gekommen waren, dass Hitler gewaltsam beseitigt werden musste, wenn das Christentum und die von ihm geprägte Kultur in Deutschland überleben sollte. Dass Bonhoeffer für seine Überzeugung mit seinem Leben einstand, macht ihn, nicht zuletzt für Menschen der jüngeren Generation, bis heute so glaubwürdig.

Die Gefahr aller Vorbilder besteht jedoch darin, dass sie, auf einen Sockel gestellt, der Alltagswelt entrückt werden und damit letztlich nichts mehr mit der eigenen Lebenswirklichkeit zu tun haben. Alois Prinz ist der Gefahr entgangen, eine Heiligenlegende zu schreiben, indem er bewusst beim Menschen Bonhoeffer ansetzt. Dadurch tritt dieser in seinem Werden, in seinen Beziehungen und in dem, wie er lebte, den Leserinnen und Lesern unmittelbar vor Augen. Die vorgelegte Biografie ist über weite Strecken regelrecht spannend zu lesen. Indem der Verfasser in 15 Kapiteln das gesamte Leben Bonhoeffers auf plastische Weise nachzeichnet, gelingt es ihm, den Leser zu fesseln und in die vielen schwierigen Entscheidungssituationen im Verlauf von dessen kurzem Leben mit hinein-zunehmen. Die Formulierungsgabe des Autors wird bereits an den Kapitelüberschriften sichtbar: »Rote und schwarze Lieder«; »Was die Bäume erzählen«; »Onkel Rudi und die ›teure Gnade‹«; »Die Kreidezelle oder Wer bin ich?« usw.

Die Biografie eines Mannes wie Bonhoeffer zu schreiben, dessen Leben insgesamt (und nicht nur dessen Denken) von der Theologie geprägt war, stellt eine besondere Herausforderung dar – besonders dann, wenn sie auch für Nicht-Theologen verständlich sein soll. Prinz hat Bonhoeffers theologisches Denken so zusammengefasst, dass es – ohne banal zu werden – auch für Laien verstehbar ist. Im Hinblick auf Bonhoeffers ethischen Ansatz etwa hält der Autor fest: »Eine Ethik der reinen Gesinnung muss scheitern. Wer sich auf die menschliche Wirklichkeit einlässt, muss handeln, muss Verantwortung übernehmen für die Zukunft, auch auf die Gefahr hin, Fehler zu begehen und Schuld auf sich zu laden« (186f.). Auch die Deutung von Bonhoeffers zeitweiligem Entschluss, ehelos zu bleiben, leuchtet ein. Prinz fragt, ob ihn an dieser Stelle sein früherer Ehrgeiz hinterrücks wieder einholte, »nun getarnt als Streben nach einem makellosen christlichen Leben?« (159).

Das Buch enthält erfreulicherweise sogar einige neue, in anderen Bonhoeffer-Biografien nicht zu findende Fotografien: z. B. Bonhoeffer als kleiner Junge in der Badewanne, zusammen mit Geschwistern und Freunden vor dem Ferienhaus der Familie im Harz, als Vikar mit einem Jungen aus seiner Gemeinde in Barcelona, auf einer Reise durch die USA und ein modernes Bild vom Schulhaus in Schönberg in der Oberpfalz, wo er unmittelbar vor seiner Hinrichtung interniert war.

Der insgesamt positive Gesamteindruck wird leider dadurch getrübt, dass das Buch eine Fülle von kleineren Fehlern und Ungenauigkeiten enthält, die bei einer Neuauflage unbedingt korrigiert werden sollten: Nicht Bonhoeffer, sondern Niemöller hat den Pfarrernotbund gegründet (128 u. ö.); das von Bonhoeffer geleitete Predigerseminar war von Anfang an illegal – nur wurde das entsprechende staatliche Gesetz längere Zeit nicht angewandt (146); in Steglitz fand im Herbst 1935 nicht die Synode der Preußischen Landeskirche, sondern die der Bekennenden Kirche (in dieser Landeskirche) statt (153); der Weg in den Widerstand war kein Weg weg von der Theologie (185); Bonhoeffer hat erst in dieser Zeit seine Ethik geschrieben und im Gefängnis bis zuletzt an einer Schrift zur kirchlichen Reform gearbeitet; seine Verlobte Maria von Wedemeyer war nicht die Nichte, sondern die Enkelin seiner mütterlichen Freundin Ruth von Kleist-Retzow (196); das Gedicht »Vergangenheit« ist das erste Gedicht Bonhoeffers überhaupt und entstand bereits nach der ersten Sprecherlaubnis der Verlobten (218); das Gedicht »Von guten Mächten« war dem Weihnachtsbrief nicht »beigelegt«, sondern in den Text des Briefes integriert (227) usw.

Peter Zimmerling

EBERHARD BUSCH: Mit dem Anfang anfangen. Stationen auf Karl Barths theologischem Weg. Zürich: TVZ 2019. 252 S. ISBN 978-3-290-18206-9. Kart. € 21,90.

Mit dem Anfang anzufangen scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein. Womit denn sonst? Mit welchem Anfang aber – das ist hier die Frage. Es ist »der Anfang, den wir nicht machen, sondern der mit uns gemacht wird« (9), der Beginn, den Gott mit dem Menschen macht, indem er ihm in Christus begegnet (vgl. 28). Dieses Geschehen bedeutet den Durchbruch des Gottesreiches in die Menschenwelt, indem es ihr als Verheißung gegenübersteht (vgl. 33f.). Und diesem Anfang wiederum kann der Mensch nicht indifferent gegenüberstehen – er muss, darf und kann sich von ihm in Frage stellen lassen und mit ihm anfangen (36)! Dies zu tun attestiert Eberhard Busch, der Biograph und letzte Assistent Karl Barths, dessen Theologie als entscheidende Spezialität.

Bereits als junger Prediger auf der Linie der liberalen Theologie verstehe Barth Jesus Christus weder als metaphysischen noch als historischen, sondern als lebendigen, präsenten Jesus, der damit, dass er dem Menschen begegnet, ihn durch »diese Begegnung« erst zum Subjekt macht« (18). Mit dieser Grundprämisse im Fokus schreibt Eberhard Busch dem Leben und Wirken des schweizerischen reformierten Theologen entlang: Weniger biografisch den Lebenslauf von Karl Barth, dafür stärker seine Theologie in der Interaktion mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen verhandelnd. So rückt denn neben den verschiedenen Anfängen, die Barth mit seiner Theologie angeht – unter anderem die Abgrenzung gegenüber der liberalen Theologie, der er sich als junger Pfarrer noch zugehörig fühlte, die Entwicklung seiner dialektischen Theologie oder die Hinwendung zur neu durchbuchstabilten reformatorischen Rechtfertigungslehre – mit der sich zuspitzenden politischen Situation im Laufe des Buches immer mehr das Verhältnis zwischen Barths Theologie und der Politik ins Zentrum. Auch in dieser Hinsicht sieht Busch Barth immer wieder mit dem Anfang anfangen. Er beurteilt seine Theologie – im Gegensatz zu etlichen Zeitgenossen Barths – keineswegs als unpolitisch, sondern streicht heraus, wie die bleibende Konzentration auf den Beginn, den Gott mit dem Menschen macht, »nicht alles Handeln, aber ein *bestimmtes* Handeln« ausschließt, zu einem »*anderen* Handeln« aber unmissverständlich aufruft (84). Aus Schweizer Sicht spannend ist das Kapitel, in dem dieses »*andere* Handeln« im Verhältnis zur Schweizer Regierung in den Kriegsjahren untersucht wird. Es ermöglicht Einblicke in die geistesgeschichtlichen und politischen Bewegungen innerhalb der Schweiz und in der Beziehung zu Deutschland und den Umgang mit ihnen. Dasselbe gilt für die folgenden beiden Kapitel, die sich mit Barths Denken im Kontext der Wiederaufbaumühungen in Deutschland beschäftigen. Schließlich wendet Busch sich den großen Themen von Barths späterem Wirken zu: Heiligung, Sendung und neues Verständnis der Taufe.

Das Buch macht damit genau das, was der Titel verspricht. Es beginnt mit Barths Grundüberzeugung, wonach Gott zuerst den Anfang mit dem Menschen macht, und führt den Leser durch verschiedene zeitgeschichtliche Stationen, die zu jeweils unterschiedlichen Bestätigungen und Anfechtungen dieser Prämisse Barths führen. Dadurch zeichnet es das Bild einer Theologie, die durch die Auseinandersetzung mit der ihr begegnenden Welt lebendig bleibt und sich stets neu darauf zurückbesinnen muss, wie Gott mit ihr anfängt. Es interpretiert Barths Theologie damit radikal christologisch und in dieser Ausrichtung durch ihre Veränderungen hindurch in sich gleichbleibend. Interessant ist, dass bereits die früheste Theologie Barths durch ihre Jesusliebe in gewisser Hinsicht als christologisch konzentriert beurteilt wird. Das Buch ist aber auch über die Barthforschung hinaus und im ökumenischen Kontext lesenswert: Nämlich durch die Art und Weise, wie Busch am Beispiel Barths beleuchtet, wie Theologie, oder besser jeder Christ,

einen theologischen Umgang mit politischen Situationen suchen kann, indem er – im Barthschen Sinne – mit dem Anfang anfängt.

Manuela Steinemann

MATTHIAS GOCKEL, ANDREAS PANGRITZ, ULRIKE SALLANDT (HRSG.): Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths. Stuttgart: W. Kohlhammer 2020. 266 S. ISBN 978-3-17-037448-5. Kart. € 36,00.

Nicht nur die Rezeption der Theologie Karl Barths schreitet heute voran, schon vor einiger Zeit hat auch die Rezeption dieser Rezeption eingesetzt, in der konkurrierende Barth-Deutungen miteinander ins Gespräch gebracht, historisch kontextualisiert und wechselseitig kritisiert werden. Diesem Geschäft der Rezeptionsanalyse ist auch der hier zu besprechende Sammelband gewidmet. Er geht auf eine im September 2018 in Bonn durchgeführte Tagung zurück, die sich mit »Konstellationen des (Anti-)Barthianismus« beschäftigt hat. Das Buch versammelt, wie im Untertitel anklingt, ausgesprochen unterschiedliche »Lesarten« der Theologie Barths. Die »faktische gemeinsame Voraussetzung der in diesem Band versammelten unterschiedlichen Zugänge« zu Barths Theologie liege, wie Pfeleiderer in seinem Beitrag eingangs feststellt, in »deren Deutungsoffenheit« (175). Ein gemeinsames Programm wird nicht vertreten, wohl aber auf jeweils unterschiedliche Weise die Einsicht umgesetzt, dass Barths Werk keineswegs selbsterklärend und dass die klassische, von Barths Selbstdeutung her nahegelegte Darstellung seiner Theologie als Überwindung des Kulturprotestantismus ergänzungsbedürftig sei.

Die Tagungsbeiträge wurden von den Herausgebern in drei Teile gegliedert. Unter dem Titel »Konstellationen« (21–132) wird Barth in den Kontext des Sozialismus des 20. Jahrhunderts gerückt (Gockel, Štefan) und mit Schleiermacher (Boer), dem Altkatholizismus (Krebs), Iwand (Neddens) und Lévinas (Sallandt) ins Gespräch gebracht. Der zweite Teil bietet »Autobiographische Zugänge« (133–171) und gibt zwei Barth-Forschenden die Gelegenheit, auf ihre eigene Barth-Rezeption zurückzublicken (Winzler, Plonz). Die Beiträge des dritten Teils (»Rezeptionen«; 173–256) sind der eigentlichen Rezeptionsanalyse gewidmet und untersuchen das jeweils sehr unterschiedliche Ringen mit Barth in den Schriften James H. Cones (Hennecke), Hans-Georg Geyers (Goebel), Friedrich-Wilhelm Marquardts (Pangritz), Ingolf U. Dalferths (Gallus) oder der sog. Münchner Barth-Rezeption (Pfeleiderer, Richter).

Unter den vielen im Buch angesprochenen Themen lassen sich drei wiederkehrende Interessengebiete besonders hervorheben. In einigen Beiträgen werden klassisch-»linksbarthianische« Fragestellungen wie jene nach der Bedeutung des (revolutionären) Sozialismus für die Theologie Barths verhandelt, aber sehr unterschiedlich beantwortet (vgl. z.B. die Konklusionen Gockels, 60, und Štefans, 128ff.). Daneben begegnet regelmäßig die Münchner Barth-Deutung, und zwar auffallend oft in ihrer radikalsten Form, nämlich in der von Falk Wagner geäußerten These von der strukturellen Verwandtschaft der Barth'schen Theologie mit dem Faschismus, mit der in den verschiedenen Aufsätzen des Bandes ebenfalls ganz unterschiedlich verfahren wird (vgl. 10f., 141, 175f., 232ff.). Ein weiteres wiederkehrendes Motiv ist schließlich die Gegenüberstellung einer Barth »deduktiv« und einer ihn »induktiv« lesenden Rezeptionslinie (12, 241 u. ö.), sowie, damit verwandt, die Frage, wie seine Dogmatik zwischen den beiden Polen Realismus und Konstruktivismus zu verorten ist (182ff.; 243ff.).

Neben diesen Grundthemen und den zahlreichen gewinnbringend zu lesenden Tiefenbohrungen in die Geschichte der Barth-Rezeption bleibt anderes, etwa der katholische

Umgang mit der Theologie Barths, notwendigerweise außen vor. Einen Überblick über zentrale Streitfragen der Barth-Rezeption fernab von rein affirmativen oder bloß kritischen Perspektiven auf sein Denken gibt der Band aber auf jeden Fall. »Es geht nicht um Barthianismus oder Antibarthianismus« (256), wie Petr Gallus im zweitletzten Satz des Buches festhält, sondern um das produktive, aber auch wechselseitig kritische Nebeneinander verschiedener Lesarten von Barths Theologie.

Michael Pfenninger

SIEGFRIED HERMLE, CLAUDIA LEPP, HARRY OELKE (BEARB.): Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (Christentum und Zeitgeschichte, Bd. 4). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019. 279 S. ISBN: 978-3-374-05933-1. Kart. € 24,00.

Der vorliegende Band stellt gewissermaßen das Kondensat der großen Internet-Ausstellung »Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus« (<https://de.evangelischer-widerstand.de/>) dar, die von einer interdisziplinären wissenschaftlichen Arbeitsgruppe im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte erarbeitet worden ist. Die Ausstellung wurde im November 2011 zur EKD-Synode in Magdeburg freigeschaltet und in den Folgejahren immer wieder um regionale Bezüge erweitert. Die umfangreichen Begleittexte aus dem Bereich »Zeiten« wurden nun für die Buchfassung überarbeitet und teils stark gekürzt.

Kennzeichnend ist die breite zeitgeschichtliche Einbettung und der reflektierte selbstkritische Blick, der sich entschieden von älteren Darstellungen und der verklärenden Verengung auf den Kirchenkampf abgrenzt. Ausgehend von einem weiten Widerstandsbegriff werden die Vielfalt der Formen und Motivationen des Widerstands von evangelischen Christinnen und Christen in ihrem beruflichen und privaten Bereich geschildert. Sie reichen von frühen Warnungen vor dem Nationalsozialismus durch die kleine Gruppe der Religiösen Sozialisten und liberalen Theologen über die Verteidigung der kirchlichen Autonomie durch die Bekennende Kirche bis hin zur aktiven Hilfe für verfolgte Juden durch mutige Einzelpersonen oder der eher nationalkonservativ motivierten Beteiligung am gescheiterten Umsturzversuch 1944.

Das einleitende Kapitel zum Protestantismus in der Weimarer Republik skizziert die theologische und politische Bandbreite der unterschiedlichen Strömungen; dominierend blieb allerdings die nationalprotestantische Erblast aus dem Kaiserreich und die mentale Distanz zum demokratischen Pluralismus. Dies erklärt auch, weshalb die Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933/34 zumeist euphorisch begrüßt wurde und in fast allen Landeskirchen die Deutschen Christen die Macht übernehmen konnten. Die folgenden Kapitel orientieren sich an Friedensjahren 1935 bis 1939 und den Kriegsjahren 1939 bis 1942 sowie der Radikalisierung der NS-Diktatur zum Holocaust in den Jahren 1943 bis 1945. In diesen Abschnitten werden zunächst das jeweilige Verhältnis von NS-Staat und Kirche sowie die öffentlichen Stellungnahmen der Kirchenleitungen thematisiert, um vor diesem Hintergrund den christlich motivierten Protest einzelner Gruppierungen oder das entschlossene Handeln mutiger Christinnen und Christen eingehend vorzustellen und zu würdigen. Dabei wird auch deutlich, dass widerständiges Verhalten in der NS-Diktatur stets die Ausnahme blieb, während im Raum der Kirche wie in der deutschen Gesellschaft bis zuletzt loyale Anpassung und Schweigen zu den NS-Verbrechen überwogen.

Ein abschließendes Kapitel befasst sich mit der Rezeption des christlichen Widerstands nach 1945, von der unmittelbar nach Kriegsende einsetzenden Legendenbildung

bis zur Ausbildung einer neuen selbstkritischen Erinnerungskultur im Zuge der Auseinandersetzung um den bayerischen Landesbischof Hans Meiser.

Der ansprechend gestaltete Band ist – wie die Ausstellung – für ein breites Publikum konzipiert, das eine gut lesbare und zugleich wissenschaftlich fundierte Zusammenfassung sucht. Entsprechend knapp fällt auch der Anmerkungsapparat und das weiterführende Literaturverzeichnis aus. Zusammen mit der bis heute zugänglichen Internetausstellung, in der sich die Biografien von vielen Akteuren und regionale Bezüge recherchieren lassen, ist dieses Studienbuch für den Einsatz im Unterricht sehr geeignet.

Clemens Vollnhals

JOSEPHINE VON WEYHE: Franz Graf von Galen (1879–1961). Ein »Miles Christianus« im Spannungsfeld zwischen Katholizismus, Adel und Nation. Münster: Aschendorff 2020. X und 429 S. m. Abb. ISBN 978-3-402-24646-7. Geb. € 61,00.

Die 2018 an der Universität Münster angenommene Dissertation behandelt den wenig bekannten jüngeren Bruder des Bischofs Clemens August von Galen, das »Handpferd im Gespann« des berühmten älteren, wie Franz sich selbst etwas ironisch bezeichnete. Der katholische preußische Offizier schaffte es trotz Weltkriegsbewährung 1918 nur bis zur Majorsecke, um dann die Verwaltung seiner Güter zu übernehmen, wurde Stadtverordneter von Münster und gab 1932/33 ein kurzes, aber mutiges Gastspiel als Zentrumsabgeordneter im preußischen Landtag. Vom NS-Regime aus der Politik gedrängt, kam er vom 22. August 1944 bis 23. April 1945 zuerst in Gefängnis-, dann in KZ-Haft, die er glücklich überlebte und in ihren entwürdigenden Tiefen mit großer Ergebung in Gottes Willen dennoch als »unerhörte Gnadenzeit« begriff. Im hart ausgetragenen Zwist zwischen dem neu gegründeten Zentrum und der CDU entschied er sich, zum Sozialismus neigende Tendenzen des ersteren ablehnend, für die interkonfessionell ausgerichtete Union. Er wurde dort als prominente Figur des oldenburgischen Münsterlands in Ehren aufgenommen. Dass er in einer schon während der ersten Nachkriegsjahre einsetzenden Zeit des Wertewandels empfindliche Abstriche von seinem Programm hinnehmen musste, Politik nach dem *Ordo* des von der katholischen Kirche verkündeten Sittengesetzes zu gestalten, nahm er widerstrebend in Kauf, zumal er wegen seines Gesundheitszustands sehr bald den Rückzug aus der politischen Aktivität antrat.

Das von der Autorin verdienstvoll er- und vermittelte Briefkorpus erlaubt gute Einblicke in die Gedankenwelt Franz Galens und seiner Brüder Friedrich und Clemens August sowie eines über die adligen Standesgenossen hinausreichenden Bekanntenkreises. Konstanz und Wandel dieser Ideenwelt werden allerdings nach den inhaltlich eng fixierten Parametern Adel, Nation und Katholizismus zu steif strukturgeschichtlich-kulturalistisch vermessen. Franz erscheint als starrer Vertreter des neuscholastischen »antimodernistischen Katholizismus« des 19. Jahrhunderts mit intransigent-antipluralistischem Wahrheitsanspruch, dem sein Festhalten an einem ständisch-hierarchisch gegliederten Gesellschaftsmodell mit adliger Elitelfunktion korrespondierte. Hier wird nicht logisch zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und der zugleich stets möglichen Ermessens- und Entscheidungsfreiheit nach dem Gewicht pragmatischer Gründe unterschieden. Diese Freiheit nahm sich Franz, als er am 18. Mai 1933 sein Landtagsmandat niederlegte, weil er dem preußischen Ermächtigungsgesetz nicht zustimmen wollte. Katholisch gläubig waren auch die anderen Zentrumsparlamentarier und seine »rechts-katholischen« Standesgenossen, er als Einziger gab aber dem ungewöhnlichen Schritt die Begründung, wegen dieser Ermächtigung könne er seine Pflichten als Abgeordneter

nicht mehr erfüllen. Sein politischer Erfahrungshorizont, gepaart mit gläubiger Einstellung, ließen ihn »mit klarem Blick« 1932 nicht nur »eine Neuauflage des Kulturkampfes« (232), sondern auch das maximale Unheil voraussehen, dass ein Fallenlassen Franz von Papens zugunsten des ostelbisch-protestantisch beeinflussten Generals Kurt von Schleicher eine »wirkliche Diktatur« unter einem »Nazi-Reichskanzler« heraufführen würde. Eine angemessene Berücksichtigung der Forschungen über das Zentrum und die christliche Demokratie hätte die Erkenntnis fördern können, dass Galen nicht nur als Standesprivilegiertes unbesehen die Regierungsautorität bejahte, sondern deren vom christlichen Sittengesetz, von »Wahrheit, Freiheit und Recht« gebotene Einschränkungen mitbedachte. Eine bessere Würdigung hätte auch Galens angeblich »nichtintentionale Resistenz« (was heißt das?) verdient. Sie zeigte sich in systemkritischen Äußerungen, der aufrecht erhaltenen Mitarbeit im Deutschen Caritasverband, der Beitrittsverweigerung zur NS-lastigen Deutschen Adelsgenossenschaft, in Auswanderungsplänen und Kontakten zu Mitgliedern des Widerstands, die nicht deshalb herabzustufen sind, weil sie keine breiten Überlieferungsspuren wie die Fonds von Staatsakten hinterlassen haben. Die gewählten drei Parameter bergen aufschlüsselndes Potential, fördern bisher Unbekanntes zutage. Überbetont wird Galens Festhalten an Adelsprivilegien, während mehrere Selbstzeugnisse nahelegen, dass für ihn Selbstzucht und Orientierung am Gemeinwohl den ersten Platz in seinem Standesdenken einnahmen. Wäre das reichhaltige Quellenmaterial mehr aus sich heraus interpretiert und erzählend angegangen worden, hätte sich in der Zeitvertikale eine differenziertere Entwicklung dieser bemerkenswerten Persönlichkeit erkennen lassen, die den weiten Weg vom national gesinnten, Monarchie-ergebenden Offizier des Kaiserreichs über die Zentrumsparterie der Weimarer Republik zur Bundesrepublik Deutschland zurücklegte. Die Hinwendung zu letzterer speiste sich aus der Erfahrung der für ihn im Nationalsozialismus gesteigerten »preußischen Staatsomnipotenz«, gegen die schon sein Vater Ferdinand Heribert angekämpft hatte.

Winfried Becker

FRANK ENGEHAUSEN, SYLVIA PALETSCHEK, WOLFRAM PYTA (HRSG.): Die badischen und württembergischen Landesministerien in der Zeit des Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 220,1/2). Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 992 S. ISBN 978-3-17-035357-2. Geb. € 78,00.

CHRISTOPH RAICHLE: Die Finanzverwaltung in Baden und Württemberg im Nationalsozialismus. Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 949 S. ISBN 978-3-17-035280-3. Kart. € 98,00.

Im Jahr 2014 beschloss die baden-württembergische Landesregierung das Forschungsprojekt »Geschichte der Landesministerien in Baden und Württemberg in der Zeit des Nationalsozialismus«, das von der Baden-Württemberg-Stiftung mit deutlich über 1 Million Euro finanziert wurde. Die dafür eingesetzte Kommission stand unter der Leitung von Prof. Wolfram Pyta (Stuttgart) und Prof. Edgar Wolfrum (Heidelberg). Elf Autorinnen und Autoren erarbeiteten die Beiträge zu den einzelnen Landesministerien in den alten Ländern Baden und Württemberg sowie zur Zivilverwaltung im Elsass.

Die einzelnen Beiträge »unternehmen den Versuch, das Handeln der Verwaltung – und damit das Verhalten der Akteure in den einzelnen Ministerien – im Spannungsfeld von administrativen Routinen und parteiamtlichen Einflussnahmen zu rekonstruieren.

Sie bieten keine Behördengeschichte im konventionellen Sinne, sondern leisten einen Beitrag zur Erforschung der Verwaltungskultur im Nationalsozialismus.« (1)

Dabei sind die Voraussetzungen für die Erforschung der einzelnen Ministerien sehr unterschiedlich. In einigen Ministerien sind die Akten und Unterlagen weitgehend dem Bombenkrieg und den Vernichtungsaktionen bei Kriegsende zum Opfer gefallen, wie z. B. beim württembergischen Finanz- und beim Wirtschaftsministerium. Auch bei den übrigen Ministerien gibt es mehr oder minder große Verluste. Allerdings konnten vor allem mit Hilfe der Entnazifizierungsunterlagen zahlreiche Lücken geschlossen werden, wobei die Problematik dieser (meist extrem beschönigenden) Quellengattung immer berücksichtigt wurde.

Die Ergebnisse dieses ersten Projektes, »welches die ministerielle Ebene von zwei deutschen Flächenstaaten systematisch in den Blick nimmt« (Wolfram Pyta), sind beeindruckend. Sie belegen überzeugend, dass auch in der Zeit des Nationalsozialismus die Reichsebene in Berlin oder München (NSDAP) eben nicht ausschließlich den Ton in Karlsruhe und Stuttgart angab. Die verschiedenen Landesministerien verfügten über einen relativ großen Spielraum, den sie häufig auch erfolgreich zu nutzen wussten. Ausgenommen davon waren die »verreichlichten« Bereiche der Verwaltung wie die Justiz und die Polizei ab 1935/6 oder zentrale Vernichtungsprojekte wie das Euthanasie-Programm T4, das in Grafeneck auf der Schwäbischen Alb zur ersten Massenvergasung von behinderten Menschen vor allem aus dem Südwesten im Jahre 1940 führte. Dabei gibt es Hinweise, dass die Mordbefehle aus Berlin unter Umgehung der jeweiligen Amtsspitzen direkt an die zuständigen Medizinalbeamten in den Innenministerien gingen. Aber selbst bei der Vertreibung und Vernichtung der jüdischen Deutschen gab es regionale Spielräume, wie die Deportation der badischen (und pfälzischen) Juden am 22. Oktober 1940 nach Gurs zeigte.

Im Mittelpunkt der jeweiligen Beiträge zu den einzelnen Ministerien steht die nationalsozialistische Personalpolitik, die vor allem darauf ausgerichtet war, die Stellen der Personalverantwortlichen in den jeweiligen Häusern mit überzeugten Nationalsozialisten zu besetzen. Allerdings fiel die Gleichschaltung der führenden Beamten und der Einbau von »alten Kämpfern«, also Parteimitgliedern vor 1933, von Ministerium zu Ministerium völlig unterschiedlich aus. Während der eine Minister radikale Säuberungen vornahm, wie z. B. Otto Wacker im badischen Kultusministerium, gab es im badischen Finanz- und Wirtschaftsministerium unter Ministerpräsident Walter Köhler vergleichsweise geringe Veränderungen. Im württembergischen Finanzministerium blieb sogar der Finanzminister der Weimarer Republik Alfred Dehlinger im Amt, und auch der württembergische Innenminister Jonathan Schmid griff nicht grundlegend in den Personalkörper seines Hauses ein. In beiden Ländern wurde versucht, die Einflussnahme der Partei zu beschränken, teilweise mit erstaunlichem Erfolg.

Dies beruhte zum einen darauf, dass die NSDAP weder in Baden noch in Württemberg über genügend qualifizierte alte Mitglieder verfügte und, noch wichtiger, die alte Ministerialbürokratie, von wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, reibungslos im neuen System weiterarbeitete und damit nach außen den Eindruck einer geordneten, regelbasierten Bürokratie aufrechterhielt, auch wenn Willkür, Unterdrückung, Vetternwirtschaft etc. zunehmend den Verwaltungsalltag bestimmten. Der Zweite Weltkrieg brachte einerseits eine zunehmende Radikalisierung des Systems mit sich. Andererseits zwangen vor allem die wachsenden Aufgaben bei einer immer dünner werdenden Personaldecke zu zahlreichen Kompromissen in ideologischer Hinsicht.

Ein besonderer Gewinn ist die Darstellung der Zivilverwaltung im Elsass 1940–1944 durch Marie Muschalek, die in überzeugender Weise die enge Anbindung des Elsass' an

Baden gerade auch auf administrativer Basis herausarbeitet. Die besondere Bedeutung des Elsass' für die badische Regierung zeigte sich auch daran, »daß die eingeräumten Kompetenzen wesentlich über die einer Landesregierung hinausgingen, sodaß ich in meinem Aufgabengebiet eine beachtliche Beweglichkeit besaß und weniger von der berliner [sic!] Bürokratie gehemmt wurde«, wie Walter Köhler in seinen Erinnerungen festhielt (529).

Am Ende einer spannenden Lektüre, was bei diesem eher spröden Thema nicht selbstverständlich ist, bleiben doch noch einige grundsätzliche Anmerkungen. Die intensive Benutzung der Entnazifizierungsakten wirft natürlich die Frage auf, warum man sich auf die Jahre 1933–1945 beschränkt hat, nachdem vor allem die herausragende Studie von Michael Ruck zu den Beamten im deutschen Südwesten 1928 bis 1972 gezeigt hatte, welche interessanten und weiterführenden Ergebnisse sich aus einer längerfristigen Betrachtung ergeben.

Immer wieder wird in den einzelnen Beiträgen zurecht auf die große Bedeutung der Reichsstatthalter und Gauleiter Robert Wagner und Wilhelm Murr für das ministerielle Handeln in Karlsruhe und Stuttgart verwiesen. Nun handelte es sich bei den Reichsstatthaltereien zweifelsfrei, wie der Name schon sagt, um Vertreter des Reiches. Allerdings haben sich beide, trotz der engen Bindung an Hitler, immer auch als Vertreter ihres Landes verstanden und durchaus nicht nur Berliner Interessen vertreten. Insofern wäre es sicherlich ein Gewinn gewesen, diese beiden Behörden in die Betrachtung mit einzubeziehen, so wie dies ja auch mit der Zivilverwaltung im Elsass geschehen ist.

Gerade im Zusammenhang mit diesen Studien wären vielleicht noch zwei beamten-spezifische Fragen von Interesse gewesen. Zum einen waren die Beamten unter den NS-DAP-Mitgliedern vor 1933 in Baden und Württemberg sowohl gegenüber dem Reich insgesamt als auch gegenüber dem Anteil in der Bevölkerung weit überrepräsentiert. Hatte diese Prägung durch das Beamtentum einen Einfluss auf das Verhalten der »alten Kämpfer«? Zum anderen bleibt die vermutlich kaum zu beantwortende Frage im Raum stehen, ob es ein signifikant unterschiedliches Verhalten zwischen den »alten Kämpfern« unter den Beamten, den »Märzgefallenen« und »Maiveilchen« des Jahres 1933, den 1937ff. zur Partei gestoßenen Beamten und den bis 1945 der Partei ferngebliebenen Beamten gab? Dazu hätte es allerdings einer breiteren Untersuchung des ministeriellen Handelns bedurft, was nicht in der Absicht des Projektes lag.

Insgesamt zeigen die beiden Bände den relativ großen Spielraum, den die Länderministerien auch im sogenannten Dritten Reich hatten und wie groß das regionale Selbstbewusstsein gegenüber Berlin (als Reichs- und preußische Hauptstadt) in Karlsruhe und Stuttgart war. Gleichzeitig belegen sie auch das große Beharrungsvermögen der Ministerialbürokratie und das überaus unterschiedliche Agieren selbst zwischen den einzelnen Landesministerien. Der bedrückende Umgang mit den ministeriellen Schreibtischtätern nach 1945 gehört zu den weiteren wichtigen Erkenntnissen dieses Projektes.

Das voluminöse Werk von Christoph Raichle, der sich bei dem Projekt über die südwestdeutschen Landesministerien mit dem württembergischen Innenministerium befasst hat, behandelt nicht, wie der Titel vielleicht nahelegt, die gesamte Finanzverwaltung – was angesichts der zahlreichen, häufig bewusst am Kriegsende herbeigeführten Aktenverluste gar nicht möglich gewesen wäre. Vielmehr versteht sich das Buch, wie Wolfram Pyta in seinem Geleitwort schreibt, weniger als eine klassische Behörden- und Institutionengeschichte, sondern vielmehr als »quellengesättigter Beitrag zur NS-Verbrechensgeschichte« (6).

Die Beteiligung der Finanzbehörden an der Enteignung jüdischer Vermögen sowie der Verwaltung und Verwertung der jüdischen Vermögen ab 1940 umfasst etwa zwei Drittel des Buches. Im ersten Drittel befasst sich Raichle mit der Personalpolitik und der politischen Führung. Dabei stellt er sehr überzeugend das Selbstbild der von Matthias Erzberger nach dem auch finanzpolitischen Desaster des 1. Weltkrieges aufgebauten Reichsfinanzverwaltung (RFV) vor, die schon in der Weimarer Republik von einem Pioniergeist geprägt und am Wohl des Gesamtstaates orientiert war (37).

Die Beamten der Finanzverwaltung wurden in der Weltwirtschaftskrise doppelt geprägt; einerseits durch die individuelle Krisenerfahrung (wie Gehaltskürzungen), andererseits erhielten sie durch die Steuerzahler besonders detaillierte Kenntnisse über die allgemeine Not. Darin lag, so Raichle, »eine nicht unwesentliche Wurzel der Abstumpfung gegenüber dem Leid der Juden [...]«. Über allem stand eben das Interesse des Reiches oder ab 1933 der ‚Volksgemeinschaft‘, aus der die Juden sukzessive ausgeschlossen wurden.« (49)

Regionale Besonderheiten spielten in der RFV bei der Gleichschaltung und der Personalpolitik bis 1945 eine untergeordnete Rolle. Trotzdem gab es auch hier Unterschiede zwischen den beiden Ländern. Insgesamt unterscheiden sich die Befunde aber nicht wesentlich von den Erkenntnissen der Studien zu den Landesministerien. Die Nationalsozialisten besetzten die Personalabteilungen, vertrieben und schikanierten (z. B. durch Versetzung innerhalb des gesamten Reiches) politische Gegner, waren aber aufgrund fehlender personeller Alternativen unter der eigenen Mitgliedschaft auf die konstruktive Mitarbeit der alten Beamten angewiesen, die aus Überzeugung, Opportunismus oder Anpassung auch bereitwillig mitmachten.

Besonders beeindruckend und vor allem bedrückend zeigte sich dies bei der gnadenlosen Umsetzung der Ausplünderung der jüdischen Deutschen. Obwohl es selbst in diesem Kernbereich nationalsozialistischer Politik Ermessensspielräume für die einzelnen Finanzbeamten, Finanzämter und Oberfinanzdirektionen gab, wurden diese in den seltensten Fällen zugunsten der Betroffenen ausgelegt. Sehr viel häufiger wurden die ohnehin schon verfolgten und drangsalieren Menschen auch noch von den Finanzbeamten bürokratisch-kühl, gelegentlich auch mit einem stark hervortretenden persönlichen Antisemitismus, in den finanziellen Ruin getrieben.

Über hunderte von Seiten schildert Raichle die zufällig noch überlieferten Einzelfälle aus Baden und Württemberg, wobei einem die bürokratische Unmenschlichkeit immer wieder den Atem raubt. Er schildert besonders üble Nazis unter den Finanzbeamten ebenso wie die wenigen, die gelegentlich auch zu Gunsten der Opfer entschieden. Er beschreibt ebenso die erschreckende Gier der nichtjüdischen Nachbarn auf den Besitz der Vertriebenen und Ermordeten, die Selbstbereicherung der Finanzbehörden und einzelner Finanzbeamter an deren Besitz sowie zahlreiche Denunziationen. Besonders erschreckend wird es dann, wenn die Täter der Jahre vor 1945 nach dem Krieg über die Entschädigungen für überlebende Opfer entschieden. Überhaupt gehört der Umgang mit der Rückgabe der geraubten Besitztümer zu den erbärmlichsten Kapiteln der deutschen Nachkriegspolitik. Weniger überraschend ist, dass sich die meisten Finanzbeamten nach 1945 keiner Schuld bewusst waren und sich selbst überzeugte Antisemiten zu Judenfreunden mauserten. Zurecht würdigt Raichle den nordbadischen Oberfinanzpräsidenten von 1947–1950, Otto Nikolaus, der als einer der wenigen für »eine Aufarbeitung der historischen Verantwortlichkeiten (und das konsequente Ausscheiden der am meisten belasteten Beamten)« eintrat, aber letztlich scheiterte (305).

Am Ende der aus vielerlei Gründen anstrengenden Lektüre bleibt, auch wegen der zahlreichen Schreibfehler und mancher Doppelungen, eine gewisse Unzufriedenheit.

Man hat zunehmend das Gefühl, von der Vielzahl der Fälle und Beispiele, die nicht selten nach einem ähnlichen Muster ablaufen, ›erschlagen‹ zu werden; anders ausgedrückt: man sieht vor lauter Bäumen nicht mehr den Wald. Deshalb empfiehlt es sich, zunächst mit dem gerade einmal 12 Seiten umfassenden Schlusskapitel zu beginnen, das eine hervorragende Zusammenfassung der vorhergehenden fast 900 Seiten bietet und sich dann gegebenenfalls mit Teilbereichen näher zu befassen.

Sinnvoll und sehr erstrebenswert wäre es, wenn die vielen Beispiele aus den unterschiedlichsten Orten des Landes für den Einsatz in den Schulen am jeweiligen historischen Ort verwendet werden könnten. Auf diese Weise gewinnt das gelegentlich abstrakte Thema der Verfolgung und Ausplünderung der jüdischen Deutschen in unserer unmittelbaren Umgebung eine erschreckende Konkretheit, der sich auch Jugendliche wohl kaum entziehen können. Damit könnte das wichtige Ziel der Arbeit von Raichle tatsächlich erreicht werden, nämlich an das Schicksal der vielen jüdischen Opfer zu erinnern, »deren letzte Lebensspuren sich nicht selten in den Akten der Finanzbehörden finden« (893).

Thomas Schnabel

PAVEL POLIAN: Briefe aus der Hölle. Die Aufzeichnungen des jüdischen Sonderkommandos Auschwitz. Aus dem Russischen von Roman Richter. Bearbeitet von Andreas Kilian. Darmstadt: wbg Theiss 2019. 632 S. ISBN 978-3-8062-3916-4. Geb. € 48,00.

Die Anthologie gibt den Zeitzeugnissen jüdischer Häftlinge, des sogenannten Sonderkommandos (SK), eine zentrale Plattform und lässt diese Stimmen erstmals gesammelt in deutscher Übersetzung zu Wort kommen. Das Buch erschien 2013 ursprünglich auf Russisch und reiht sich in Polians langjährige SK-Forschung ein. Polian bewertet die Aufzeichnungen der Gefangenen des SK als »die zentralen Egodokumente des Holocaust« (17). Geschrieben wurden diese Texte im Zentrum der Ermordung der europäischen Juden, in Auschwitz-Birkenau, von Häftlingen, die in den Gaskammern und Krematorien 1943–44 Zwangsarbeit leisten mussten. Ihre Dokumente legen Zeugnis über den NS-Massenmord ab.

Im Mittelpunkt der Publikation stehen neun Zeitzeugnisse von fünf Mitgliedern des SK. Polian arrangiert die Aufzeichnungen, die in jiddischer (Salmen Gradowski, Lejb Langfuß, Salmen Lewenthal), französischer (Herman Strasfogel) und griechischer (Marcel Nadjari) Sprache verfasst wurden. Ergänzt werden diese durch einen zusätzlichen Augenzeugenbericht des Auschwitz-Häftlings Abraham Levite, der aber nicht zum SK gehörte und dieses auch nicht explizit thematisiert. Im Hinblick auf den Untertitel des Buches scheint die Entscheidung, diesen Text in das Buch zu integrieren, daher etwas irreführend. Problematisch ist auch, dass die Dokumente nicht aus der jeweiligen Originalsprache (außer Nadjaris Dokument), sondern aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt wurden. Zudem werden Übersetzungsentscheidungen nicht transparent dargelegt. Den Übersetzungen wurden jedoch kleinere Apparate hinzugefügt, die vorwiegend historische Informationen liefern oder auf den Zustand des jeweiligen Manuskriptes eingehen. Ebenso werden die Dokumente durch umfangreiche Hintergrundinformationen über den jeweiligen Verfasser des Manuskripts, sein Leben vor Auschwitz und seinen Weg dorthin, in den historischen Entstehungskontext eingeordnet. Dadurch werden Motivation, Schreibstil und Themenwahl des jeweiligen Manuskripts besser nachvollziehbar.

In der umfangreichen Einleitung werden die Übersetzungen in die Geschichte und Funktionsweise des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau, die Aufgaben des SK und seinen Aufstand am 7. Oktober 1944 eingebettet. Auch das ethische Problem der »Grau-

zone«, wie Primo Levi es nannte, adressiert Polian. So befand sich das SK im Spektrum zwischen Tätern und Opfern, als Teil der »hybride[n] Klasse der Häftlinge als Vollzugs-personen« (Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, aus dem Ital. übers. v. Moshe Khan, München: Carl Hanser Verlag 1990, 39), was von den Tätern so intendiert war und wofür die schiere Existenz des SK exemplarisch steht. Ebenso skizziert Polian die Geschichte der Entdeckung und Publikation der Aufzeichnungen, die für jede Schrift unterschiedlich ist.

Das Buch lässt manchmal eine gewisse sprachliche Sensibilität vermissen. So wirkt sie an manchen Stellen etwas salopp bzw. sarkastisch, was aber auch auf die Schwierigkeit hinweist, dieses Thema in angemessene Worte zu fassen. So wird z. B. der Prozess des NS-Massenmordes wie folgt beschrieben: »Ein echtes Musterbeispiel einer Tötungsfabrik: hervorragende Werkstätten, qualifiziertes Management, gedrilltes Personal! Hitler und Himmler als umsichtig-sparsame Chefs und die Juden als billige Arbeitskraft und zugleich günstiger Rohstoff – ob heimisch oder importiert, war nebensächlich: Transportkosten scheute man hier nicht. Überhaupt wurde an dem Wichtigsten, der industriellen Produktion jüdischer Asche, nicht gespart.« (65) Das Verbrennen von Leichen ist auf der gleichen Seite formuliert: »Kinderleichen konnten nach Bedarf hinzugefügt werden, nur gestapelt werden mussten sie auf Erwachsenenleichen, damit sie nicht gleich nach unten durchfielen und den Rost verstopften.«

Bearbeitet vom SK-Experten Andreas Kilian, angereichert mit zusätzlichen Berichten von Überlebenden (wie z. B. dem von Hermann Langbein) und Fachliteratur (z. B. von Nicholas Chare und Dominic Williams) ist das Buch auf dem neuesten Forschungsstand.

»Briefe aus der Hölle« gibt einen umfangreichen historischen Überblick über die SK-Schriften sowie einen Einblick in diese Zeitzeugnisse und damit die Einzelschicksale der SK-Häftlinge sowie derer, über die sie schrieben. Besonders hilfreich für den Lesenden sind die verschiedenen Übersichten im Anhang, z. B. jene zu den Entdeckungen der Manuskripte, die Karten des KZ-Komplexes Auschwitz und die detaillierte Chronik der für das SK relevanten Ereignisse. Zusätzlich werden dem Lesenden Protokolle der Interviews mit Überlebenden (z. B. Shlomo Dragon) zur Verfügung gestellt. Das Buch liefert daher, trotz seiner Schwachstellen, einen grundlegenden Beitrag für die Erforschung und das Verständnis des SK für den deutschen Sprachraum.

Christin Zühlke

DANIELA SIMON: *Religion und Gewalt. Ostkroatien und Nordbosnien 1941–1945* (Schriftenreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Bd. 23). Stuttgart: Franz Steiner 2019. 352 S. m. Abb. ISBN 978-3-515-11648-0. Geb. € 64,00.

Daniela Simons Dissertation ist das jüngste Werk in einer Reihe neuer Studien zum Unabhängigen Staat Kroatien (USK), die auf fester theoretischer Grundlage stehen und frischen Wind in die Forschung zum USK bringen. Die Studie hat das Verhältnis von Gewalt und Religion im Fokus und fragt dabei nach den Interaktionen von politischen und religiösen Akteuren sowie »dem Stellenwert religiöser Traditionen für gewalttätige Strategien« (13). Die Autorin tut dies anhand von vier Fragenkomplexen, die in drei großen Kapiteln abgehandelt werden. Die Strategien der Ustascha gegenüber den einzelnen religiösen Gemeinschaften werden untersucht, wobei hier einerseits die Motive und andererseits die Auswirkungen im Fokus stehen. Der zweite Fragenkomplex stellt die Akteure der einzelnen Glaubensgemeinschaften und deren Reaktionen auf die Ustascha-Politik ins Zentrum. Drittens wird das Verhalten der einzelnen Konfessionen gegenüber

anderen religiösen Gemeinschaften untersucht. Schließlich wird viertens im dritten großen Block nach den Wechselwirkungen zwischen der Religionspolitik des Dritten Reichs, den einheimischen Deutschen und der Ustascha-Regierung gefragt. Warum hier Italien nicht auftaucht, bleibt offen. Es wäre eigentlich naheliegend, war Italien doch der »katholische« Verbündete des USK. Dies wäre sicherlich auch hilfreich für die in diesem Zusammenhang angestrebte (und willkommene) Hinterfragung des Deutungsparadigmas des »Satellitenstaates« (14).

Zunächst grenzt Simon in der Einleitung ihre Untersuchungsräume ein: Das nord-bosnische und das ostkroatische Gebiet sollen – auch vergleichend – untersucht werden. Zudem legt sie hier auch ihre theoretische Grundlage aus. Allerdings bleibt der Gebrauch der Bezeichnung »politische Religion« verwirrend. Die Trennung zwischen der Beschreibung und Klassifizierung der Religionen einerseits und der Benutzung des Begriffs »politische Religionen« als Interpretationsmodell der totalitären Diktaturen ist nicht scharf genug (vgl. hierzu: Christian Johannes Neddens, »Politische Religion«. Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 [2012], 307–336). Zumindest ein Seitenblick auf Italien hätte zudem die Feststellung relativiert, die vom Christentum geprägte Gesellschaft hätte die Entstehung einer politischen Religion verhindert (18).

Im ersten Kapitel zeigt die Autorin das Verhältnis zwischen der Ustascha und der katholischen Kirche, wobei Konversionen der orthodoxen Bevölkerung zum römisch-katholischen Glauben das Hauptaugenmerk bilden. Die katholische Kirche bekam im USK eine Sonderstellung, sollte aber ihrerseits durch ihre Autorität helfen, das Regime innerhalb und außerhalb des Staates zu legitimieren und die Macht der Ustascha zu sichern. Die Konversionen der orthodoxen Bevölkerung zum Katholizismus sollten wiederum die Kirche stärken. Dabei macht Simon klar, dass die Initiativen nicht von religiösen Akteuren ausgingen, sondern aus der Homogenisierungspolitik der Ustascha einerseits und den lokalen Verhältnissen andererseits resultierten. Daher konnten sie je nach Region ganz unterschiedliche Dynamiken annehmen. So zeigten sich deutliche Unterschiede zwischen den slawonischen und den bosnischen Gebieten. Während in ersteren eine Tradition des integrativen Nationalismus existierte, unter der auch die neuerlichen Konversionen subsummiert werden konnten, verstanden die an klare religiöse Grenzen gewöhnten bosnischen Akteure die Initiativen aus Zagreb zum Teil kaum. Die ab dem Herbst 1941 schließlich implementierte staatliche Konversionspolitik gegenüber der orthodoxen Bevölkerung gründete auf ökonomischen Überlegungen und dem Versuch, den zu diesem Zeitpunkt bereits entfachten Widerstand insbesondere im Osten des Landes einzudämmen.

Im zweiten Kapitel untersucht Simon die »integrierende Funktion der Religion« an einigen Beispielen. Dabei zeigt sie, wie kleinere Kirchen im USK neutralisiert wurden – ein Schicksal, das auch die altkatholische Kirche traf, auf die sie ausführlich eingeht. Zudem stehen wieder Konversionen im Mittelpunkt, nun zum Islam und zur griechisch-katholischen Kirche. Der Islam war zwar der katholischen Kirche gleichgestellt; trotzdem gab es in der Praxis, wie die Autorin aufzeigt, vielfältige Benachteiligungen, die sich nicht zuletzt an den Konversionen zum Islam äußerten, die zwar offiziell erlaubt waren, in der Regel aber kaum vorkamen. Dies lag einerseits daran, dass sowohl die lokalen als auch die staatlichen Akteure an Konversion zum Katholizismus interessiert waren und andererseits an vielen strukturellen Bedingungen, wie den erwähnten klaren religiösen Grenzbeziehungen in Bosnien.

Zudem versucht Simon in diesem Kapitel die Politik und die religiösen Vertreter in wechselseitige Beziehung zu setzen und zeigt, dass die Ustascha die religiösen Traditionen

nicht endlos für die Mobilisierung von Gruppen benutzen konnte, da sich die religiösen Akteure dem entgegenstellten. Eine besondere Rolle spielt für sie hierbei die (katholische) Bischofskonferenz vom Herbst 1941, die sie als eine Zäsur wertet. Diese sprach sich nicht gänzlich gegen die Konversion der Orthodoxen aus, erteilte jedoch der staatlich koordinierten Konversionspolitik eine Absage. Konversionen sollten nur noch von der Kirche angenommen werden, wenn sie freiwillig erfolgten. Während die altkatholische Kirche und die in Bosnien operierenden Franziskaner entmachtet wurden, begrüßte die Konferenz die Übertritte zum griechisch-katholischen Glauben. Durch diese Beschlüsse holte sich die Kirche, so Simon, die Konversionen zurück in ihr Kompetenzfeld und schwächte so die Ustascha. Für Simon waren im Winter 1941/42 Pavelićs Beziehungen zu den Vertretern der Kirchen/des Islam erschüttert und so startete er eine »Charmeoffensive«, um diese für seine Politik wieder nutzbar zu machen.

Die schlechten Beziehungen zu den Kirchen sowie ein »Erlahmen« der deutschen Unterstützung für die Ustascha seien zudem neben politischen Gründen ausschlaggebend für die im April 1942 erfolgte grundlegende Änderung des Ustascha-Kurses bei den Konversionen gewesen: Pavelić ließ eine autokephale kroatische orthodoxe Kirche gründen. Diese sollte eine neue Identität schaffen helfen – Kroaten orthodoxen Glaubens. Da dieser Schritt der katholischen Kirche die Grundlage für ihre Konversionen nahm, entfernte er, so Simon, die katholische Kirche und Erzbischof Stepinac noch mehr von der Ustascha. Die lokale Untersuchung von Simon zeigt sich hier wieder von Vorteil, da sie regionale Unterschiede aufdecken kann: In Kroatien weigerten sich lokale Behörden vielerorts, diese neuen orthodoxen Gemeinden zu dulden. In Bosnien konnte die Kroatische Orthodoxe Kirche einen gewissen Erfolg in Ostbosnien feiern, wo sie auch besonders zur »Befriedung« beitragen sollte. Allerdings ist die Interpretation eines »Erlahmens« der deutschen Unterstützung für die Ustascha, die Simon bereits 1942 ansetzt, kritisch zu hinterfragen. Die deutsche Unterstützung der Ustascha war zwar Konjunkturen ausgesetzt, eine richtige Zäsur und Abwendung von der Ustascha ist jedoch bis zum Kriegsende nicht erfolgt.

Das dritte Kapitel dreht sich um die NS-Politik und regionale Initiativen. Klar arbeitet Simon heraus, wie die Nationalsozialisten versuchten, alle Kirchen nach Möglichkeit für ihre Ziele auszunutzen. Besonders schwierig war das bei der katholischen Kirche. Die Reichsstellen warfen ihr vor, gegen den Nationalsozialismus zu arbeiten, während die Volksgruppenführung ihr ihre Integrationskraft übelnahm. Denn insbesondere die katholischen Deutschen assimilierten sich in Kroatien gut und schwächten so den »deutschen Volkskörper«. Bezüglich der orthodoxen Kirche macht Simon klar, dass es durchaus Initiativen gegeben hat, diese in Serbien im Kampf gegen den Kommunismus und auch gegen die Ausbreitung des Katholizismus zu benutzen und daher auch eine gewisse Bereitschaft, ihr entgegenzukommen. Als einen solchen Versuch wertet die Autorin auch die angenommene Beteiligung der deutschen Stellen bei der Gründung der kroatischen orthodoxen Kirche, wobei die deutsche Rolle wohl aufgrund der mangelnden Quellenlage trotzdem unklar bleibt. Doch angesichts der Vorgänge im USK waren solche Initiativen letztlich zum Scheitern verurteilt. Anders stand es um die deutsche evangelische Kirche im NDH, die eng mit der evangelischen Kirche in Deutschland zusammenarbeitete. Doch es zeigte sich, dass auch diese Kirche der katholischen nicht gleichgestellt war. Dies zeigt Simon insbesondere durch den Blick auf unterschiedliche Hierarchieebenen. Bezüglich ihrer Stellung erarbeitet sie viele Parallelen zum Islam: So waren Konversionen zum evangelischen Glauben trotz anderslautender Gesetze doch unerwünscht und wurden insbesondere auf der lokalen Ebene verhindert. Auch wurde trotz zahlreicher Bemühungen, wie beim Islam, nie eine Kirchenverfassung verabschiedet. Der Blick auf

weitere Kirchen, wie die deutsche reformierte Kirche, zeigt vor allem, dass die deutsche Volksgruppenführung auf eine Zusammenführung der Deutschen im NDH hinarbeitete. Die konfessionellen Unterschiede sollten dabei überwunden werden. Daher bemühte sich die Volksgruppenführung darum, eine »Deutsche Gottgläubigkeit« einzuführen, was jedoch scheiterte.

Grundsätzlich hat Simon mit dem Blick auf diverse Religionen und die Praktiken ihrer Akteure eine lange bestehende Lücke in der Forschung zum NDH geschlossen. Zukünftige Arbeiten werden an ihrer Auseinandersetzung mit den Religionen nicht vorbeikommen. Auch die vergleichende Untersuchung einiger Regionen erweist sich als hilfreich, Unterschiede sowie die Gründe für unterschiedliche Politik zu untersuchen. Es ist allerdings bedauerlich, dass beide Vergleichsgebiete, denen sich die Autorin widmet, im deutschen Einflussgebiet lagen. So bleibt die Rolle der italienischen Besatzer in der ganzen Arbeit eigentümlich außen vor. Zumindest ein Blick in das von Italien kontrollierte Gebiet hätte noch eine weitere Vergleichsebene eröffnet, und vor allem den deutschen Faktor in Relation gesetzt. Symptomatisch ist hier, dass die Autorin auch immer wieder von der Besetzung Dalmatiens spricht, wo dieses – und darin lag die Brisanz – am 18. Mai 1941 im Rahmen der Römischen Protokolle von Italien annektiert worden war.

Im krassen Gegensatz zur sehr guten Studie steht der spärliche Anhang. Dieser besteht aus zwei Karten, die sehr schlecht den Gegenstand des Buches illustrieren. Von einer eigens für die Publikation angefertigten Karte, welche die untersuchten Bezirke sowie die vorkommenden Ortschaften beinhaltet und benennt, hätte der Leser immens profitiert. So bleiben einem nur das eigene Vorstellungsvermögen und *google maps*.

Sanela Schmid

MATTHIAS NOWOTNY: Ein unvollendet vollendetes Leben – Leben und Werk des Kanonisten Karl Hofmann (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung, Bd. 73). St. Ottilien: Eos-Verlag 2019. 378 S. Abb. von Quellendokumenten. ISBN 978-3-8306-7969-1. Kart. € 49,95.

Die historische Erforschung der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen und die biografische Würdigung ihrer Professoren hat in den letzten Jahrzehnten diverse Veröffentlichungen hervorgebracht. Der hier zu besprechende Band widmet sich einem der weniger bekannten Vertreter des Lehrkörpers, dem Kanonisten Karl Hofmann (1900–1954), der den Tübinger Lehrstuhl für Kirchenrecht von 1946 bis zu seinem Tode innehatte. Die Einreihung des biografisch angelegten Werkes in die kanonistische Abteilung der Münchener Theologischen Studien erklärt sich aus dem Umstand, dass München eine wichtige Station in der wechselvollen akademischen Karriere Hofmanns war. Die Rezension des Bandes soll allerdings vor allem unter den Gesichtspunkten des Historikers erfolgen, der auch an vielen Aspekten der Arbeit deutliche Kritik üben muss.

Der Verfasser der Studie ist offenkundig nicht der Gefahr entgangen, die fast jedem Biografen droht. Allzu große Sympathie für seinen Forschungsgegenstand lässt die erforderliche Objektivität und Kritik der Darstellung vermissen. Die fachliche Bedeutung Hofmanns wird dadurch überzeichnet. Auch zeitgenössische oder postume Kritik – nicht zuletzt Hofmanns Charakterisierung als »brauner Priester« durch Kevin Spicer und Thomas Forstner – erklärt Nowotny für unberechtigt (1f.).

Neben dieser fehlenden Distanz zeigen sich weitere methodische Mängel. Schon bei der Durchsicht des Literatur- und Quellenverzeichnisses fällt auf, dass vor allem lexikalische Biografien und Nachrufe aufgeführt werden. Spezialuntersuchungen zur Geschichte

der katholischen Theologie(-Fakultäten) im 20. Jahrhundert sind hingegen Mangelware. Selbst wenn Hofmanns Gesamtwerk für einen Universitätsprofessor schmal war, ist es weiter bemerkenswert, dass gerade einmal fünf Rezensionen von dessen Arbeiten aufgeführt werden.

Dabei muss die Quellenlage für ein biografisches Arbeiten ohnehin als schwierig bezeichnet werden. Hofmann ließ alle persönlichen Lebenszeugnisse vernichten (317). Dementsprechend schwer fällt die Annäherung an seine Persönlichkeit und seine Motive. Vor diesem Hintergrund hätte es sich eher empfohlen, Hofmanns Agieren gewissermaßen disziplingeschichtlich, also im Wechselspiel zwischen den Protagonisten und den verschiedenen Lagern der zeitgenössischen theologisch-kanonistischen Fachwelt zu betrachten. Ein solcher Ansatz hätte sich gerade angesichts der objektiv betrachtet geringen Reichweite Hofmanns in seinem Fach angeboten. Grundsätzlich besaß Nowotnys Herangehensweise auch das Potential für eine solche Untersuchung. Allerdings geht der Verfasser bei der Vielzahl der geschilderten Personaldebatten und Berufungsverfahren nicht ausreichend in die Tiefe und hinterfragt auch die strategischen Aspekte der Positionierungen manchmal zu wenig. Vieles wäre klarer geworden, wenn der Verfasser die Auseinandersetzung mit den Lebenswegen vergleichbarer Persönlichkeiten, v. a. mit kirchlich disziplinierten Theologen gesucht hätte. So zeigt sich als grundsätzliches Manko ein mangelndes Verständnis für die Schwierigkeiten, denen die deutsche Theologenausbildung in ihrer Stellung zwischen Staat und Kirche ausgesetzt war. Hier spielte die (mutmaßliche) Einstellung der entsprechenden Theologen eine große Rolle. Durch die unzureichende Berücksichtigung solcher Rahmenbedingungen sind viele Beobachtungen der Arbeit zwar nicht falsch, aber doch oft unzureichend eingebettet.

Die Person des späteren Professors bleibt folglich blass. Über Kindheit und Jugend (5–15) ist kaum etwas bekannt. Manche Annahmen beruhen auf Missverständnissen (10). Die entsprechenden Kapitel behandeln nicht zuletzt den Bruder Rudolf Hofmann (1904–1994), der als Moralthologe Karriere machte (7–10).

Recht bemerkenswert und für Hofmanns späteren Werdegang nicht unwichtig ist der Umstand, dass dieser als Abiturient zeitweise Mitglied des berüchtigten Freikorps ›Oberland‹ war, aus dem diverse NS-Funktionäre hervorgingen. Hofmann wusste diese Mitgliedschaft günstig hervorzuheben, verschwieg sie aber auch im Zuge der Entnazifizierung nicht. Über die Motive zum Beitritt und eventuellen Einsätzen des angehenden Theologiestudenten Hofmann kann dessen Biograf aber nur spekulieren (15–19).

Auch weitere Stationen des wesentlich von Eduard Eichmann (1870–1946) geprägten Wissenschaftlers auf dem Weg ins akademische Lehramt werden nur cursorisch abgehandelt (23–44). Einen vertieften Einblick in das Denken Hofmanns selbst offenbart erst dessen Pfarrkuratexamen, in dem sich nach Nowotny Hofmanns »Gedankenwelt als Priester, seine ganz eigene Art der Predigt, seinen Blick auf die damalige Zeit und Welt« spiegelt (44–49, Zitat 44). Die Erwartungen, auf die hin solche Prüfungstexte grundsätzlich verfasst werden, finden dabei genauso wenig Berücksichtigung wie die Frage, ob Hofmanns Ansatz wirklich untypisch ist.

Die Stationen Hofmanns als Privatdozent erfahren in chronologischer Folge Aufmerksamkeit. Für Rottenburger Zusammenhänge und im Hinblick auf Hofmanns spätere Tübinger Tätigkeit ist freilich seine Konkurrenz mit August Hagen von Bedeutung, als es 1934 um den Würzburger Lehrstuhl für Kirchenrecht ging. Nowotny geht hier allerdings nicht über den älteren Aufsatz von Stephan Haering hinaus. Die Folgerungen aus den Ereignissen sind im Grunde substanzlos und zeigen auch die mangelnde Distanz zu Hofmanns Selbstdarstellung: »Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sah Hofmann den entscheidenden Grund für seine gescheiterte Berufung auf den Lehrstuhl nach Würzburg

in den neuen politischen Verhältnissen, die sich in Deutschland durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten inzwischen herausgebildet hatten: »Im Jahre 1934 konnte ich mit einiger Wahrscheinlichkeit damit rechnen, die Professur in Würzburg zu bekommen, wenn sich nicht die Lage durch Übergang der Zuständigkeit auf das Reich geändert hätte.« (55–58, Zitat 57f.).

Hofmanns Scheitern in verschiedenen Berufungsverfahren zwischen 1936 und 1938 (München, Freiburg, Bonn) wird eingehend behandelt (58–73). Die Interpretation des Quellenwortlautes ist dabei teils gewagt. In Bonn wurden Hofmanns Qualifikationschriften faktisch verrissen. Allgemein galt Hofmann als zu unproduktiv für die ihm zur Verfügung stehende Zeit. Lediglich zwei kleinere Artikel wurden als »[g]ut« bezeichnet – offensichtlich fertigte man im Gutachten einen reinen »Zählkandidaten« ab. Nowotny folgert allerdings, Hofmanns Arbeiten seien »von ihrem Inhalt wie von ihrem Umfang her zum damaligen Zeitpunkt nicht geeignet« gewesen, »um in den Bewerbungsverfahren erfolgreich bestehen zu können. Gleichwohl fand er für die Qualität seiner wissenschaftlichen Arbeiten Anerkennung.« (73). Bezeichnend für die Positionierung Hofmanns in der NS-Zeit ist hingegen, dass in einem Gutachten aus dem Jahr 1937 seine politische Zuverlässigkeit ausdrücklich und unter Verweis auf seine Freikorps-Zeit betont wurde (66–71).

Bei Kriegsausbruch 1939 war Hofmann Privatdozent und außerordentlicher Professor in Bamberg. Die mit dem Kriegsausbruch begründete Schließung der Hochschule traf ihn somit als Beamter auf Widerruf. Ohne Anstellung und ohne Bezüge lag für den Hochschullehrer eigentlich der Übertritt in den Kirchendienst nahe, zu dem Hofmann auch von staatlichen Stellen geraten wurde (74–80).

Hofmann beantragte allerdings im August 1940 beim Reichserziehungsministerium einen Studienaufenthalt in Rom. Das Gesuch wurde zunächst für ein Jahr bewilligt. Im Verfahren wurde erneut Hofmanns politische Zuverlässigkeit gewürdigt, erneut kam auch die Mitgliedschaft im Freikorps zur Sprache (80–86). Hofmann versuchte offenkundig, die Zeit zu überbrücken, bis ihm eine Stelle an einer wiedereröffneten Universität oder in der Militärseelsorge angeboten würde – dies ergibt sich aus den referierten Quellen (82). Die vorliegende Studie konstruiert allerdings eine gänzlich andere Absicht des Kirchenrechtlers, die seinen weiteren Lebensweg bestimmen sollte: »Der Plan eines unbefristeten Aufenthalts in Italien misslang Hofmann, da er lediglich auf ein Jahr begrenzt gewesen war [sic!]. Hofmann musste deshalb nach Mitteln und Wegen suchen, um dauerhaft in diesem Land bleiben zu können, das brachte ihn mit Martin Grabmann und Kardinal Michael Faulhaber in näheren Kontakt. Für Hofmann war dies eine Begegnung, die für seinen weiteren Lebenslauf schicksalhaft werden sollte« (86).

Der Romaufenthalt wird in der Studie kaum aufgehellert. Zu Hofmanns dortiger (wenig produktiver) wissenschaftlicher Tätigkeit wird knapp aus einem Schreiben aus dem Nachlass Faulhabers zitiert. Gegen Ende seines Aufenthaltes hoffte Hofmann, dass er an der Lateran-Universität als Professor für Kirchenrecht angestellt werden könnte und bat seinen Heimatbischof um Unterstützung. Hofmann handelte hier aber nicht – wie Nowotny unterstellt – aus dem Wunsch heraus, unbedingt in Italien bleiben zu können; er hatte in Deutschland schlichtweg nichts zu erwarten. An Faulhaber schrieb er nur: »Ew. Eminenz ist meine Lage bekannt.« (88f.). Faulhaber wiederum beriet sich mit Martin Grabmann über Hofmann und kam zu dem Schluss, dass er diesen nicht unterstützen könne. Bei späteren Anfragen, so gegenüber dem Nuntius im Jahr 1949, äußerte Faulhaber Bedenken. Es mangle Hofmann an »Ehrfurcht« und »Pietät«, am »*Sentire cum Ecclesia*« (89–92, Zitat 92). In diesem Zusammenhang zeigt sich Nowotnys Argumentation auffallend voreingenommen. So wird Faulhaber vorgeworfen, dass er derartige

Kritik übte, obwohl er nur nach der dogmatischen Korrektheit befragt wurde (89–92). Dass man Faulhaber andernfalls wohl eine Unterlassung vorgeworfen hätte, kommt nicht in Betracht – gemeldet werden darf nach Ansicht des Verfassers anscheinend nur, was ausdrücklich erfragt wird. Naiv erscheint die ›Quellenkritik‹, die an Faulhabers Kommunikation mit der Nuntiatur geübt wird: Diese müsse wahrheitsgetreu sein, weil Faulhaber im Nuntius den Vertreter des Papstes gesehen habe (92f.). Moralisch abqualifiziert wird hingegen das Verhalten Martin Grabmanns, der Faulhaber informiert hatte: Vor dem »in ethischer Hinsicht hohen Maßstab eines Priesters [...] scheint es unmöglich sein Verhalten zu rechtfertigen« (97, ähnlich 112–114).

Dem Leser wird nicht recht klar, ob hier tatsächlich nicht verstanden worden ist, dass Grabmann Hoffmanns Vorankommen offenkundig bewusst hintertrieb. Dies gilt auch deshalb, weil Nowotny in einem Folgekapitel durchaus auf »[d]ie eigentlichen Gründe des Konflikts« (99) zwischen Faulhaber und Hofmann eingeht. Hier wird auch in die Vorgeschichte des Reformkatholizismus ausgeholt. Eine Fortschrittlichkeit, Liberalität oder Reformorientierung Hofmanns muss aber letztlich wiederum aus einer dünnen Quellengrundlage herausdestilliert werden, dem Pfarrkonkursaufsatz von 1931, in dem es auch um eine »dem Arbeiter artgemäße Kultur« ging (47, 102, 106, 108). Die Problematik des Reformkatholizismus bleibt letztlich ebenso wenig greifbar wie das Verhalten, das Hofmann den Vorwurf des Mangels an »*Sentire cum Ecclesia*« eintrug (108–112).

Allgemein bleibt dieser Knackpunkt in der Biographie Hofmanns unzureichend beleuchtet. Auch das Verhältnis Hofmanns zu den deutschen Behörden wird nicht ausreichend hinterfragt. Hofmann wollte hier jede Verstimmung über die Frage einer Berufung nach Rom vermeiden (114). Aufhorchen lassen sollte aber doch zumindest der Umstand, dass das Reichskirchenministerium eine solche Anstellung wegen der Haltung der päpstlichen Hochschulen in der Rassenfrage als undenkbar bezeichnete – selbst für einen politisch und persönlich unbedenklichen Professor wie Hofmann (117f.). Nach Nowotny war das gesamte Verhalten Hofmanns aber dessen »große[m] Traum« von einer römischen Professur untergeordnet (121).

Ebenso nebulös und unbefriedigend zeigt sich die Behandlung der folgenden Jahre, bei der sich Nowotny auf die Selbstdarstellung Hofmanns im Rahmen der Entnazifizierung verlässt: Nach dem Scheitern seiner römischen Bemühungen kehrte Hofmann nach Deutschland zurück. Nach kurzer Anstellung in der Seelsorge bzw. parallel zu einer Münchener Benefiziatenstelle wirkte Hofmann als Standortpfarrer der Wehrmacht in München, ab dem 1. Februar 1944 – im Rahmen einer inoffiziellen Übereinkunft – auch als kirchenrechtlicher Berater des Feldbischofs (123). Auch hier hätten sich dem bisherigen Forschungsstand über ›braune Priester‹ zufolge mancherlei Fragen aufdrängen müssen – die Darstellung geht aber schlichtweg über zur Berufung auf die Nachkriegsprofessur in Dillingen.

Recht lesenswert – wenngleich nicht mit dem wünschenswerten analytischen Tiefgang – zeigen sich die Ausführungen über Hofmanns Berufung nach Tübingen 1946. Hofmann konkurrierte hier erneut mit August Hagen, der die Unterstützung des Rottenburger Ordinariats und der Minderheit in der Fakultät (Geiselman, Arnold) genoss. Die hierzu herangezogenen Akten aus dem Landesarchiv – leider durchgängig mit irreführender Sigle zitiert – lassen die Konfliktlinien innerhalb der Fakultät und zwischen Ordinariat, Universität und Staatsverwaltung klar hervortreten (130–146). Nach intensiven Verhandlungen und einer (bemerkenswert) unproblematisch ausgefallenen politischen Überprüfung war Hofmann im Frühjahr 1946 außerordentlicher Professor in Tübingen. Infolge eines überraschenden Rufes nach Bonn konnte der Kirchenrechtler in Bleibeverhandlungen auch sein Vorrücken zum Ordinarius durchsetzen. In seiner Eigenschaft als

katholischer Geistlicher und mit Verweis auf seine politische Überprüfung 1946 war er im Rahmen der Entnazifizierung als »nicht betroffen« eingestuft worden (144–147).

Die Behandlung der letzten Lebensjahre des früh verstorbenen Hofmann bleibt – möglicherweise auch quellenbedingt – dürftig. Während die Lehrtätigkeit aus den Angaben in verschiedenen Nachrufen herausgearbeitet wird (143f.), bietet der Verfasser eine intensive Auseinandersetzung mit den Schriften Hofmanns (171–245). Schließlich geht der Autor noch näher auf die von Hofmann betreuten Dissertationen ein, wobei allerdings selbst hier eine starke Empfindlichkeit bei (objektiv überzogener) zeitgenössischer Kritik an seinem »Helden« festzustellen ist (245–286, v. a. 256–275).

Am 13. Januar 1954 verstarb Hofmann an Bauchspeicheldrüsenkrebs. Neben Ausführungen zu Hofmanns letzten Lebensjahren widmet sich der Verfasser im Schlussteil seines Werkes vor allem der Einreihung des Kirchenrechtlers unter die »braunen Priester«, die ihm wie erwähnt ungerechtfertigt erscheint (317–331). Während Nowotny hier nicht zu Unrecht auf die teils schwierige Quellenlage verweist, erscheint sein Vertrauen auf die Aufarbeitungsbemühungen der Nachkriegszeit naiv. Die Auseinandersetzung mit dem Umstand, dass Hofmann bereits seit 1924 gute Kontakte zu NS-Studentenkreisen unterhielt und 1942 durch den Sicherheitsdienst der SS denkbar günstig beurteilt wurde, erweist sich letztlich als apologetisch motiviert (324–330). Wer sich die Lebenssituation von katholischen Geistlichen und speziell die der akademischen Theologen im Nationalsozialismus vor Augen geführt hat, wird dieser Argumentation nicht zustimmen können.

Unter dem Strich lässt das Hofmann-Lebensbild den Leser unbefriedigt zurück. Neben den zweifellos vorhandenen Quellenproblemen ist dies der Herangehensweise des Verfassers geschuldet, die das Forschungsumfeld unzureichend in den Blick nimmt und so dem Gegenstand nicht gerecht werden kann.

Jürgen Schmiesing

NICOLE PRIESCHING, ARNOLD OTTO (HRSG.): Lorenz Jaeger als Ökumeniker (Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn: Lorenz Kardinal Jaeger. Bd. 2). Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2020. 330 S. ISBN 978-3-506-70499-3. Geb. € 79,00.

Lorenz Kardinal Jaeger (1892–1975), Erzbischof von Paderborn von 1941 bis 1973, geboren in Halle an der Saale, stammte aus einem gemischtkonfessionellen Elternhaus. Nach der Teilnahme am Ersten Weltkrieg, der Ausbildung zum Theologen und Religionslehrer, der Weihe zum Priester wurde er 1941 auf den erzbischöflichen Stuhl nach Paderborn berufen. Unmittelbar nach seiner Inthronisation startete er mit der Hilfe seines damaligen Dompropstes Paul Simon eine erste Initiative zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen zu Fragen der Wiedervereinigung im Glauben im Rahmen der Fuldaer Bischofskonferenz. Sofort nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges im Frühjahr 1946 gründete er mit dem evangelischen Bischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin, den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, eine der bedeutendsten theologischen Institutionen innerhalb der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Begleitet wurde Jaeger von verschiedenen Experten aus seinem Umfeld, dem schon erwähnten Paul Simon, Josef Höfer, dem späteren deutschen Botschaftsrat beim Vatikan, schließlich von seinen Mitarbeitern aus dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde, heute für Ökumenik, das er 1957 in Paderborn gegründet hatte. Ausgangspunkt für die verschiedenen Felder seiner ökumenischen Tätigkeiten war die in den 20er-Jahren aufgebaute Konvertitenarbeit, die sich aus verschiedenen katholi-

schen Kreisen heraus entwickelte und um die Betreuung von übertrittswilligen Protestanten kümmerte. Aufgrund der veränderten Bevölkerungsstruktur nach dem Zweiten Weltkrieg stellten die konfessionsverschiedenen Ehen eine besondere Herausforderung für die Seelsorge dar, die Jaeger ein ernstes Anliegen war. Im engen Einvernehmen mit dem in Rom tätigen deutschen Jesuiten Augustin Bea gelang es ihm, seine zunächst auf Deutschland bezogenen ökumenischen Initiativen auf die universale Ebene der Kirche zu vermitteln. Nachdem Bea 1959 zum Kardinal ernannt worden war, übernahm dieser schließlich die Initiative und entwickelte zusammen mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut den Plan für die Errichtung einer kirchlichen Institution, die sich von Rom aus ökumenischen Fragen zuwenden konnte, das im Juni 1960 errichtete Einheitssekretariat. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte er zusammen mit seinem Paderborner Berater und Professor an der Theologischen Fakultät und Direktor des Möhler-Instituts, Eduard Stakemeier, am Zustandekommen des Ökumenismusdekrets mitgearbeitet. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellte sich bei Lorenz Jaeger durchaus eine gewisse Ermüdung ein. Konfliktpunkte waren die Frage nach der Interkommunion, in der Jaeger nicht zu den Promotoren einer schnellen Einigung zählte. Die Auseinandersetzungen um das von ökumenischen Universitätsinstituten entwickelte sogenannte Ämtermemorandum von 1972 ließen ihn eher als einen Kontroverstheologen erscheinen. Schließlich sei vermerkt, dass Jaeger sich sowohl in Fragen der Unterstützung der Orthodoxie wie auch der Kontakte zu Juden engagierte.

»War Lorenz Jaeger wirklich Ökumeniker?« Diese Frage durchzieht den unter der Leitung von Nicole Priesching und Arnold Otto herausgegebenen zweiten Band der Reihe der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn. Die zwölf, teils sehr unterschiedlichen Beiträge zeigen Jaeger als Initiator, als Vermittler, als Anreger, als Diskussionspartner, als Strategen und Netzwerker der ökumenischen Bemühungen der frühen Jahre. War Jaeger nicht doch eher kontroverstheologisch gestimmt, eher auf Abgrenzung gegenüber dem ökumenischen Partner als auf weiterführende Annäherung im Blick auf eine evangelisch-katholische Kommuniongemeinschaft ausgerichtet? Diesen Eindruck will der Sammelband durchaus erwecken. Jaeger erscheint darin als »zunehmend überholter Ökumeniker«. Doch man muss auch bedenken: Innerhalb der Grenzen der im 19. Jahrhundert neu geschaffenen Paderborner Diözese liegt das Kerngebiet der deutschen Reformation. Lorenz Jaeger hat aus diesem historischen Umstand ökumenische Konsequenzen gezogen. In einer geradezu strategisch zu nennenden Art und Weise hat Jaeger eine über Jahrzehnte beispiellose Institutionalisierung und Konsolidierung ökumenischer Initiativen und Strukturen vorangetrieben. Dabei blieb er seiner Überzeugung treu. Das bedeutet, bisweilen auch Einspruch gegenüber ökumenischen Bemühungen zum Ausdruck zu bringen, die eher vordergründigen konfessionellen Interessen dienen als auf die langfristige Suche nach der Einheit unter Christen setzen. Ökumene hat mit Wahrheit zu tun und dient der Einheit der Kirche. Diese Ökumene um der Einheit willen lebt manchmal auch vom Widerspruch. Das ist heute nicht anders als vor 50 Jahren.

Wolfgang Thönissen

PETRA HEINICKER: Kolpingsarbeit in der SBZ und DDR 1945–1990 (Reihe: Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 139). Paderborn: Ferdinand Schöningh (Brill) 2020. 390 S. ISBN 978-3-506-70286-9. Geb. € 89,00.

Der ostdeutsche Gemeindekatholizismus kannte keine kirchlichen Vereinsstrukturen. Diese apodiktische aber bisher gültige Einschätzung muss nun näher präzisiert werden.

Denn die Dissertation von Petra Heinicker zur »Kolpingsarbeit in der SBZ und DDR 1945–1990« hat neue Erkenntnisse erarbeitet. Die Arbeit folgt einem in den vergangenen Jahren beobachtbaren Trend in der ostdeutschen zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung. Nach einer umfangreichen Bearbeitung der kirchenamtlichen Institutionen und ihrer handelnden Akteure rücken seit einigen Jahren weitere Ebenen des ostdeutschen Katholizismus in den Blick. Im Gegensatz zum bundesdeutschen Verbands- und Vereinskatholizismus konnte sich kirchliches Leben in der SBZ und DDR nur äußerst selten außerhalb der schützenden Pfarrestrukturen entfalten. Mit der Untersuchung der Kolpingsarbeit in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und späteren DDR widmet sich die Mainzer Promotionsschrift nun einer Institution, die partiell auch jenseits der ostdeutschen Gemeindestrukturen agierte. Die Arbeit geht der Frage nach, »wie sich die Kolpingarbeit in der SBZ/DDR unter den spezifischen Existenzbedingungen in der SED-Diktatur entwickelte, bzw. wie diese sich auf die Struktur, Programm, Aktionsradius, Selbstverständnis und Mentalität der katholischen Laiengruppierungen auswirkten, um abschließend Einfluss und Grenzen der Diktatur bezüglich der Entwicklung der Kolpingsarbeit abzustecken.« (S. 4).

An eine knappe Kontextualisierung schließt sich der erste Hauptteil (59–200) an, in dem die Autorin die Kolpingsarbeit chronologisch für den gesamten Untersuchungszeitraum nachzeichnet. Dabei kommen für die Zeit bis zum Mauerbau 1961 die lokalen Aufbauversuche, die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen sowie die sukzessive Verselbstständigung gegenüber den westdeutschen Verbandsstrukturen in den Blick. Zugleich weist Petra Heinicker auf die zunehmende Integration der freien Vereinstätigkeit in die kirchlichen Seelsorgestrukturen hin, die für die DDR-Wirklichkeit charakteristisch war. Allerdings wird dabei deutlich: »Die Überführung der Kolpingfamilien in die Pfarrseelsorge in der DDR verlief nicht reibungslos.« (98). Ab 1961 fokussiert die Autorin stärker das Engagement und die Beteiligungen an innerkirchlichen Reformprozessen, etwa der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils durch die ostdeutsche Pastorsynode in Dresden. Zwischen 1973 und 1988 wird eine Konsolidierungsphase der ostdeutschen Kolpingfamilien beschrieben, an die sich die Zeit des gesellschaftlichen und politischen Umbruchs anschloss, bei dem die Kolpingmitglieder zurecht nicht als Motor der Entwicklungen beschrieben werden.

Der zweite Hauptteil (201–252) beschreibt das Selbstverständnis und Programm der ostdeutschen Kolpingsarbeit. Traditionellen kirchlichen Werten und Vorstellungen eng verpflichtet, folgten die Kolpingfamilien in der DDR dem bischöflich vorgegebenen Kurs und praktizierten klassische Rollenmuster, die nur zaghaft aufgebrochen wurden. An verschiedenen Tätigkeitsfeldern in den Pfarrgemeinden, der Familienpastoral und dem Handwerkerdiakonat wird exemplarisch aufgezeigt, wie sich die Anliegen Kolpings in der DDR artikulieren und umsetzen ließen.

Im dritten Teil (253–324) folgt die Untersuchung eines ostdeutschen Spezifikums: die Überwachung der Kolpingmitglieder durch den SED-Machtapparat des Ministeriums für Staatssicherheit. Hierbei wird neben den hauptamtlichen MfS-Strukturen auch das vielfältige Netz der inoffiziellen Mitarbeiter in der Kolpingsarbeit untersucht. Anhand von verschiedenen Prozessen und operativen Vorgängen werden die staatlichen Überwachungs- und Zersetzungsmaßnahmen durch Auswertung der MfS-Akten beschrieben.

Ein kurzes Fazit fasst die Ergebnisse zusammen: Es hat über die gesamte Zeit (1945–1990) Strukturen und Mitglieder des Kolpingwerkes in allen ostdeutschen Jurisdiktionsbezirken und Bistümern gegeben. 1990 lag ihre Zahl bei insgesamt rund 150 Familien mit über 4.000 Mitgliedern. Durch die staatliche Trennung war auch innerhalb der Kolpingsarbeit eine deutliche Auseinanderentwicklung zwischen Ost und West feststellbar.

Zugleich drängten die atheistische Staatsdiktatur, die ausgeprägte Diasporasituation und zunehmende Säkularisierungstendenzen zu einem Transformationsprozess, der die freie Arbeit des Kolpingvereins in eine kirchliche Kolpingarbeit überführte und sie diözesanen Strukturen schützend eingliederte. Dabei verwundert es kaum, dass sich die kirchliche Kolpingsarbeit in der DDR »schließlich als gemäßigt progressive, bischofsloyale Laiengruppierung« (328) positionierte. Die Kolpingfamilien stellten durch ihre Sozialstruktur gegenüber der kirchlichen Akademikerarbeit eine Alternative dar, die allerdings aufgrund der zahlenmäßigen Größe auch eher ein Randphänomen blieb. Die Auseinandersetzungen mit dem SED-Staat führten zu einer stark binnenkirchlichen Orientierung der Kolpingsarbeit, der das gesellschaftswirksame Moment abhanden kam. Verhaftungen und Maßnahmen gegen Einzelpersonen in den 1950er-Jahren haben hier offensichtlich ihre Spuren hinterlassen. Dem MfS gelang es, eine geringe Zahl inoffizieller Mitarbeiter im ostdeutschen Kolpingwerk zu rekrutieren. Ab 1965 zählte dazu u. a. ein Berliner Diözesansenioren alias IM »Schramm«, der auch das Vertrauen der Kölner Verbandsleitung genoss und umfangreich an das MfS berichtete. Insgesamt kommt die Autorin zu der Einschätzung: »Von einer ›Verstrickung‹ des Kolpingwerkes als Organisation in die konspirative Arbeit des MfS hingegen kann nicht gesprochen werden.« (333).

Die stringente, kurz gefasste und gut lesbare Arbeit widmet sich einem Forschungsdesiderat und gibt erstmals Überblick über die weitverzweigte Existenz, Identität und Arbeit der ostdeutschen Kolpingfamilien. Festzuhalten bleibt: Es gab in der DDR kein ausdifferenziertes kirchliches Vereinswesen. Dem standen staatliche und auch kirchliche Interessen entgegen. Vielmehr haben sich Rudimente dessen im Selbstverständnis und Wirken der Kolpingfamilien artikuliert und durchgetragen, obschon sie strukturell unter dem Schutz der Pfarreien standen. Wünschenswert wäre eine breitere Vernetzung der Erkenntnisse mit verschiedenen zeitgeschichtlichen Forschungsdiskussionen gewesen. Der Vergleich zwischen Ost und West, der weite Teile der Arbeit prägt, kann sich nicht immer der Versuchung entziehen, die ostdeutsche Kolpingsarbeit aus westdeutscher Perspektive zu beschreiben und damit letztlich als defizitär. Der Blick für eigenständige Aufbrüche und Entwicklung in der DDR und die Bedeutung dieser Akzente wirkt daher manchmal verstellt.

Sebastian Holzbrecher

OELGEMÖLLER, SIMON: Karl Forster (1928–1981). Katholizismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd. 137) Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019. ISBN 978-3-506-79271-6. Geb. € 89,00.

Simon Oelgemöllers biographische Studie widmet sich Karl Forster (1928–1981). Der Name dieses Priesters des Erzbistums München und Freising und politisch ambitionierten Prälaten dürfte heute wohl sehr vielen unbekannt sein. Von den ausgehenden 1950er-Jahren bis zu seinem plötzlichen Tod 1981 war Forster eine führende Persönlichkeit in der katholischen Kirche und im Katholizismus in Deutschland. Erstmals bekannt wurde er einer größeren Öffentlichkeit als intellektueller Brückenbauer zwischen der katholischen Kirche und der Sozialdemokratie in der Nachkriegszeit. In seiner Eigenschaft als Direktor der neu gegründeten Katholischen Akademie in Bayern lud er 1958 im Vorfeld des Godesberger Programms führende Sozialdemokraten zum Austausch über die geistigen und programmatischen Grundlagen in Kirche und Politik ein. Dieser Brückenschlag über ideologische Gräben hinweg war in der Hochzeit der Ära Adenauer noch höchst umstritten, insbeson-

dere unter Unionspolitikern. Er trug Forster, wie Oelgemöller zeigen kann, beispielsweise die lebenslange persönliche Feindschaft von Franz Josef Strauß ein.

Gefördert von Julius Kardinal Döpfner wechselte Forster 1967 von der Akademieleitung zur neu errichteten Deutschen Bischofskonferenz und wurde deren erster Sekretär. In dieser Eigenschaft wurde er bald schon auch zum Sekretär der Würzburger Synode bestimmt. In der unruhigen Zeit um 1968 gehörte er damit zum engsten Führungszirkel von Kirche und Katholizismus. Vielen Zeitgenossen galt Forster daher als einflussreicher oder gar machtorientierter Macher und Kirchenmanager. In den Auseinandersetzungen um die Struktur der Synode geriet Forster, der auch den umstrittenen Einstellungsbeschluss der Reformzeitschrift »Publik« mit zu verantworten hatte, zwischen die Fronten. 1971 trat er von seinen Ämtern auch in der Einsicht zurück, dass seine Personalie einem erfolgreichen Synodenverlauf zu sehr entgegenstehen könnte.

Gleichzeitig erhielt Forster das Angebot, an der neu gegründeten Universität Augsburg die Professur für Pastoraltheologie zu übernehmen. Dort wirkte er wie schon in seinen bisherigen Positionen rastlos, bis ihn 1981 der jähe Tod durch einen Herzinfarkt ereilte. Als Pastoraltheologe hat er sich vor allem um den Anschluss der katholischen Theologie an die empirische Sozialforschung verdient gemacht. Insbesondere widmete er sich hier in enger Zusammenarbeit mit Gerhard Schmidtchen und dem Institut für Demoskopie in Allensbach der Einbeziehung der Techniken und Kenntnisse der Umfrageforschung und der Auswertung der von ihm maßgeblich mitgestalteten »Synodenumfrage« von 1970. Darüber hinaus suchte er erfolgreich den Anschluss an die internationale Religionssoziologie. Er gehörte zum Forscherteam der bis heute einflussreichen, internationalen Meinungsumfragen der »*European Value Study*«. Dahinter stand sein pastorales Interesse, denn als »Schlüsselfrage« zur Zukunft des deutschen Katholizismus stellte sich für ihn der Umgang mit der wachsenden »Gleichgültigkeit« gegenüber der Kirche« (295). Forsters bestimmendes Lebensthema war und blieb aber das Verhältnis von Kirche und Politik. Auch als Professor blieb er der (Partei-)Politik verbunden. Er äußerte sich zur Grundwertedebatte von 1976, beteiligte sich an der Grundsatzarbeit der CDU der 1970er-Jahre und resümierte das Staat-Kirche-Verhältnis in der pluralistischen Gesellschaft aus katholischer Sicht.

Es ist das Verdienst der Studie von Simon Oelgemöller, diesen wichtigen Repräsentanten von Kirche und Katholizismus vor dem Vergessen bewahrt zu haben. Das Quellen- und Literaturverzeichnis macht deutlich, wie schwierig diese Aufgabe war. Karl Forster, zeitlebens ein Mann der Tat, hat so gut wie keine eigene Aktenüberlieferung oder gar autobiographischen Zeugnisse wie Tagebücher oder Lebenserinnerungen hinterlassen. Nennenswert sind allenfalls die Terminkalender im Besitz seiner Schwester, die ihn während seiner gesamten Laufbahn als Unterstützerin und persönliche Sekretärin begleitet hat. Die dicht, aber flüssig geschriebene Darstellung beruht abgesehen von den zahlreichen Publikationen Forsters daher vor allem auf einer äußerst umfangreichen Archivarbeit. Oelgemöller ist den Spuren Forsters in mehr als 30 Archiven nachgegangen (16) und konnte erstmals bis dahin noch gesperrte Überlieferungen auswerten. Auf dieser Grundlage ist ihm eine eindrucksvolle Rekonstruktion von Forsters Lebensweg in seinen kirchlichen und politischen Bezügen gelungen.

In historiographischer Hinsicht sieht der Autor in seiner bei Andreas Rödder (Mainz) im Rahmen von dessen Wertewandelforschungen entstandenen Dissertation einen Versuch, das klassische Genre der politischen Biografie methodisch zu öffnen und für die Politikgeschichte der Bundesrepublik Deutschland fruchtbar zu machen. Oelgemöller versteht Forster als eine »Schlüsselfigur« an der Nahtstelle von Kirche, Katholizismus und Politik, dessen Biografie Aufschluss über den Wandel der politischen Kultur der

Bundesrepublik Deutschland zu geben vermag (5). Explizit stellt Oelgemöller dazu den Bezug zur politischen Kulturforschung her (15). Dieser vorrangig von der Politikwissenschaft bearbeitete Forschungsstrang untersucht die subjektive Seite des politischen Systems, d. h. die Verbreitung und Stabilität demokratischer Werte und politischer Handlungsmaximen in der Bevölkerung und ihren Teilgruppen. In der politischen Kulturforschung geht es um die kulturellen Bestandsvoraussetzungen funktionierender repräsentativer Demokratien. Diese konzeptionelle Einordnung der Studie ist gut und richtig. Sie verdient es, auch zukünftig weiterverfolgt zu werden, denn sie steht für ein auch politisch wichtiges Erkenntnisinteresse und sichert der Katholizismusforschung damit Anschlüsse zur Sozialforschung wie zum gesellschaftlichen Diskurs. Die Studie zeigt aber auch, dass es mit den Mitteln der historischen Forschung allein nicht leicht ist, diese Brücke vom Individuum hin zur Gesellschaft insgesamt oder zum Katholizismus in ihr zu schlagen. So wird das Konzept »politische Kultur« hier inhaltlich zu knapp eingeführt und bleibt in der Durchführung der Studie dann entsprechend vage. Ein Anschluss an die von David Easton angestoßene Forschung zur empirischen Messung der politischen Unterstützung für demokratische politische Systeme und deren Institutionen und Autoritäten hätte zu präziseren Befunden führen können.

Das ausführliche Fazit der Studie (319–336), das anders als die vorangehende Darstellung auch sprachlich nicht leicht zugänglich ist, zeugt von der Schwierigkeit, im Rahmen des selbst gestellten methodischen Anspruchs gleichzeitig der Person und den allgemeinen gesellschaftspolitischen Entwicklungen gerecht zu werden. Oelgemöller ringt erkennbar mit den unterschiedlichen Geschwindigkeiten des biographischen sowie gesellschaftlichen und kirchlichen Wandels und deren Synthese. Ein Grundzug wird in der Entwicklung gleichwohl erkennbar: Als junger Akademiedirektor in den späten 1950er- und frühen 1960er-Jahren wirkt Forster zunächst und zuerst als ein theologisch reformorientierter, intellektueller Modernisierer, der wie viele seiner Mitstreiter im Katholizismus aus den Jugenderfahrungen in der NS-Zeit gelernt hatte und die katholische Kirche bewusst für die Bejahung der repräsentativen Demokratie und den Dialog mit den unterschiedlichen Kräften einer sich zunehmend als plural verstehenden bundesdeutschen Gesellschaft öffnete. Er begrüßte das Zweite Vatikanische Konzil und förderte seine Umsetzung. In den späten 1960er-Jahren aber wird Forster im Zuge seiner neuen Aufgaben in der Deutschen Bischofskonferenz in kirchliche Entscheidungssituationen geführt, die ihn von außen als zwar moderaten, aber in der Sache konservativen, elitär gesonnenen, an kleinen Beraterzirkeln orientierten sowie machtbewussten Bewahrer eines klerikalen bzw. bischöflichen Führungsanspruchs in der Kirche erscheinen lassen. De facto konnte er es damals freilich keinem recht machen. Er geriet in der »innerkirchlichen Polarisierung zwischen ›Fortschrittlichen‹ und ›Konservativen‹ zwischen die Fronten« (268). Innerlich litt Forster an der aufgewühlten Stimmung der Jahre nach 1968 und an der Zerreißprobe von Kirche und Gesellschaft. Oelgemöller kann so den vielbeachteten Rücktritt Forsters vom Amt des Sekretärs der Bischofskonferenz und der Synode als Ergebnis eines längeren, persönlichen Prozesses in der Auseinandersetzung mit diesen Spannungen und Zeitumständen verständlich machen, ohne dass die Umstände im Einzelnen klar zu Tage lägen. Innerkirchlich schritt die Zeit über Karl Forster hinweg. Gesellschaftspolitisch indes rückte er von seiner Dialogorientierung der Kirche zu Gesellschaft und Politik zeitlebens nicht ab. Er justierte aber nach 1970 die praktischen Konsequenzen neu. Enttäuscht von der Entwicklung der sozialliberalen Koalition hob er wieder stärker die Rechtspositionen der katholischen Kirche hervor und präferierte klar die CDU als politische Kraft.

Oelgemöller bestimmt schlussendlich vor allem zwei grundlegende Einsichten bzw. Haltungen Karl Forsters, die über ihn und seine Lebensspanne hinausweisen und mit

denen er einen bleibenden Beitrag zum Politikverständnis und zum Grundkonsens der Bundesrepublik Deutschland geleistet hat: zum einen die Positionierung der Kirche als einer – mit heutigen Begriffen gesprochen – vorrangig zivilgesellschaftlichen Akteurin, die ihr sinnstiftendes Angebot in Gesellschaft und Politik als Dienst am Gemeinwohl einzubringen hat (319); und zum anderen der daraus abgeleitete Partizipationsanspruch der Kirche am öffentlichen und politischen Diskurs (324), der einer falschen Privatisierung von Glauben und Kirche entgegenwirkt. Forster war überzeugt, dass ein »christlich begründetes Menschenbild eine leitende Kategorie für politisches Handeln darstellen müsse und es keinen wertfreien Raum in der Politik geben könne. Die Motivation für ein engagiertes, öffentlichkeitswirksames Auftreten der Kirche speiste sich aus einer christlichen Grundhaltung und der Einsicht, dass ein menschenwürdiges Leben ausschließlich in demokratisch freiheitlichen Gesellschaften möglich« ist (325). In der Tat, hier ist, wie Simon Oelgemöller hervorhebt, Karl Forsters Position für die Gegenwart aktuell und gültig.

Antonius Liedhegener

NICOLE PRIESCHING, GISELA FLECKENSTEIN (HRSG.): Lorenz Jaeger als Theologe. Eine Publikation der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn (Lorenz Jaeger als Theologe, Bd. 1). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019. 353 Seiten. ISBN 978-3-506-70148-0. Geb. € 79,00.

Die Erschließung und Öffnung des Nachlasses Lorenz Kardinal Jaegers (1892–1975) im Erzbischöflichen Archiv Paderborn führten zu einer intensiven Beschäftigung mit dem zwischen 1941 und 1973 amtierenden Erzbischof. So erschien neben einer Einzelstudie im Jahr 2019, die sich mit den Beziehungen Jaegers zu den politischen Parteien zwischen 1945 und 1955 befasst, im Sommer 2020 ein Sammelband, der dem Verhältnis des Erzbischofs zum Nationalsozialismus nachspürt.

Der hier vorliegende Band versammelt die Beiträge der 2018 in Schwerte veranstalteten Fachtagung zu Lorenz Jaeger als Theologen. Mit ihm liegen auch die ersten Ergebnisse des 2017 von der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte im Erzbistum Paderborn initiierten Forschungsprojekts zu Lorenz Kardinal Jaeger vor. Einleitend skizzieren die Herausgeberinnen Gisela Fleckenstein und Nicole Priesching die Geschichte und Konzeption des Forschungsprojekts. Sie binden daneben die in den Beiträgen vorgelegten Ergebnisse zu einer Synthese zusammen und machen dadurch den Theologen Jaeger greifbar. Jaegers ambitionierter Auseinandersetzung mit den theologischen Kontroversen der Modernismuskrisis und den modernen Strömungen in Psychologie und Pädagogik geht Klaus Unterburger in seinem Aufsatz über des nachmaligen Erzbischofs akademische Ausbildung nach, die kriegsbedingt Defizite aufwies (25). Dominik Burkard deckt Jaegers römische Kontakte während der 1950er-Jahre auf und zeigt den Erzbischof als zeitypischen konservativen Theologen, für den eine ausgeprägte marianische Frömmigkeit ebenso zentral war wie ein Ökumene-Verständnis im Sinne von Rückkehr-Ökumene. Dem Bild des konservativen Theologen verleiht Jörg Seiler noch weiter Profil, indem er Jaegers Wirken in der Deutschen Bischofskonferenz nachgeht. Stets auf die Wahrung der kirchlichen Autorität bedacht, stand der Erzbischof den innerkirchlichen Modernisierungs- und Demokratisierungstendenzen der Nachkonzilszeit kritisch gegenüber. Anhand der theologischen Ausbildungsstätten in Paderborn erzählt Nicole Priesching »die Geschichte einer doppelten Entfremdung« (155) zwischen Erzbischof, moderner Gesellschaft und Theologie, die ebenso als »Geschichte der Vermittlungsversuche, Anpassungs- und Lernprozesse« zu deuten sei (155). Joachim Schmidl beschreibt Jaeger als

engagierten »Mitgestalter des II. Vatikanischen Konzils« (181), wobei dem Erzbischof die in »*Mystici corporis*« Pius XII.' formulierte Ekklesiologie letztlich weit mehr entsprach, als die konziliare Rede vom Volk Gottes. Der Beitrag Thomas Pogodas macht deutlich, dass Jaeger auch als Leiter der Subkommission II des Einheitssekretariats als geschmeidiger Netzwerker und Moderator agierte, der die eigentliche theologische und redaktionelle Arbeit aber seinen Beratern, allen voran Eduard Stakemeier (1904–1970) überließ. Wilhelm Damberg zeigt auf, wie der Kardinal die »Königsteiner Erklärung« in Folge der Enzyklika »*Humanae vitae*« mittrug und sich gleichzeitig der Position Josef Höffners (1906–1987) annäherte, der in den nachkonziliaren Tendenzen zunehmend eine »ekklesiologische Krise der Autorität« (225) wahrnahm. Die ablehnende Haltung Jaegers gegenüber der Habilitation von Laien, denen es nach Meinung des Erzbischofs an »religiös-asketischer Durchbildung« fehle, geht aus dem zweiten Beitrag Nicole Prieschings hervor. Stephan Knop zeigt deutlich, wie stark der Kardinal auch nach dem Konzil nicht die Volk-Gottes-Lehre, sondern die ontologische Differenz zwischen Laien und Klerus akzentuierte und weiterhin in Kategorien der Katholischen Aktion dachte. Georg Pahlke weist nach, dass Jaeger die Liturgiekonstitution des Konzils mittrug, den Vorgaben Roms und der Bischofskonferenz pflichtgetreu in »soldatischer Haltung« (288) entsprach, aber keinesfalls der »Motor der Liturgiereform im Erzbistum« (288) war. Diese Rolle fiel vielmehr Weihbischof Paul Nordhues (1915–2004) zu. Stefan Voges zeigt Jaegers »Haltung der kritischen Loyalität« (324) gegenüber der Würzburger Synode, auf welcher der Kardinal mit theologisch konservativen Positionen in Erscheinung trat. Im abschließenden Beitrag Arnold Ottos werden Herkunft, Erschließung und Systematik des schriftlichen Nachlasses Lorenz Jaegers im Erzbischöflichen Archiv Paderborn vorgestellt. Alle Beiträge sind sehr konzise gehalten und weisen je eigene Quellen- und Literaturverzeichnisse auf. Besonders hilfreich ist auch das Personen- und Ortsregister am Ende des Buches. Zusammen mit dem im Sommer 2020 erschienenen zweiten Band des interdisziplinären Forschungsprojekts, der sich mit dem ökumenischen Wirken des Paderborner Erzbischofs befasst, dürfte sich schließlich ein umfassendes Bild des Theologen Lorenz Jaeger ergeben.

Florian H. Geidner

SARAH JÄGER: Bundesdeutscher Protestantismus und Geschlechterdiskurse 1949–1971 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 6). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 456 S. ISBN 978-3-16-156086-6. Geb. € 79,00.

Die Ethik ist in der evangelischen Theologie wohl das am stärksten männlich dominierte Fach. Fundamental- und materialetische Themen wurden und werden meist in allgemeingültig auftretender, androzentrischer Haltung bearbeitet, während geschlechtertheoretisches Wissen und entsprechende Perspektiven vernachlässigt sind. Daher ist das Thema dieses Buches ausgesprochen wichtig. Es zeichnet anhand von theologisch-ethischer Literatur sowie von sittlich bzw. moralisch argumentierendem Schriftgut aus kirchlichen Gremien und Praxisfeldern Geschlechterdiskurse der 1950er-/60er-Jahre nach. Sarah Jäger macht dafür die leicht modifizierte Theorie der Individualisierung des Soziologenpaares Ulrich Beck/ Elisabeth Beck-Gernsheim zum hermeneutischen Leitfaden ihrer Darstellung, so wie es auch das Münchener Großforschungsprojekt zum Protestantismus in den westdeutschen Ethikdebatten tut, in dessen Kontext die Dissertation verfasst wurde. Die detailliert referierten Diskurse werden in Becks Terminologie interpretiert als Indizien für Prozesse der »Freisetzung« (aus festgefühten gesellschaftlichen

Strukturen), als Reaktionen auf »Entzauberung« (von Traditionen und Normen) und als Versuche der »Reintegration« (durch die Ausbildung neuer Organisationsformen). Doch Individualisierungsprozesse, »das ist die These der Arbeit, sind untrennbar mit der Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht, im Sinne von Geschlechterrollen und Geschlechtervorstellungen, verbunden.« (44) »Geschlecht wird dabei als sozial konstruierte Kategorie des Wissens verstanden, über die etwa auch ein Machtdiskurs verhandelt wird.« (ebd.) In ihrer Ethik-Geschichtsschreibung muss sich die Autorin also mit der im ganzen Spektrum der Quellen geteilten Auffassung der natürlichen oder schöpferbedingten »Wesensverschiedenheit beider Geschlechter« (4) auseinandersetzen, mit der ideelle Gleichwertigkeit behauptet, realiter aber rechtliche und soziale Ungleichheit legitimiert wurde. Sie stößt auf den Status der Geschlechterrollenvorstellungen als »Stellvertreterdebatte« im protestantischen »Mentalitätsraum« (vgl. 12–18; 387–390), durch die angesichts der »Erfahrungen von Chaos und Unsicherheit« (41 u.ö.) Ordnung gewahrt werden sollte.

Diese Beobachtungen macht sie in sechs Erhebungen zu geschlechteranalytisch wichtigen Diskursfeldern, die sie zu zwei parallel gebauten Durchgängen zusammenfügt: Im ersten werden normative Vorstellungen zur »Familie«, zu Geschlechter- und Sexualerziehung in Beratungs- und Seelsorgeliteratur sowie zu Aktivitäten der sich ab dem 19. Jahrhundert formierenden Sittlichkeitsbewegung aufbereitet. Für diese Felder wird in der Summe konstatiert, dass darin – angesichts von sozialem Wandel und Pluralisierung letztlich aussichtslos – die Herausforderung der Individualisierung abgewehrt und kritisiert würden. Im zweiten Durchgang werden Reaktionen auf sozialökonomische Veränderungen, besonders Stellungnahmen zum bis heute dominierenden westdeutschen Modell der Teilzeitarbeit von Frauen referiert, ferner ethische Entwürfe zu Geschlecht und Sexualität und schließlich die Entwicklung der evangelischen Ehe- und Familienberatungsarbeit, die in Annäherungen an eine zeitgemäße Sexualethik mündet, nachgezeichnet. Hier wird insgesamt ein Trend zu Annahme und Förderung von Individualisierung ausgemacht.

Die Autorin bringt Topoi zur Sprache, welche die patriarchalische und hegemonialmännliche Identität des Protestantismus der Moderne dokumentieren, wenngleich sie mit diesen Analysekatégorien nicht arbeitet: »Stilisierung der Mütterlichkeit«, Idealisierung der bürgerlichen Kernfamilie, Kontrolle und Regulierung weiblicher Sexualität. Sie fächert ihre Einsichten in die darin verhandelten Geschlechterrollen so auf, dass sie Widersprüche und Anachronismen der protestantischen Diskurse als deren Annäherung an die gesellschaftliche Wirklichkeit interpretiert. Topoi wie »Partnerschaft« und »Verantwortung«, die sich seinerzeit in der evangelischen Ethik, einschließlich ihrer Geschlechterdiskurse, durchsetzen, versteht sie als Indiz der zunehmend positiv bewerteten Individualisierung. Insgesamt schätzt sie den Untersuchungszeitraum auch als Individualisierungsphase der evangelischen Ethik selbst (397) und als wichtige Umbruchzeit vor 1968 (398) ein, als »Revolution auf leisen Sohlen« (Schluss/Untertitel). Ein vielschichtiges, in sozial- und geschlechtertheoretischer Hinsicht zur Debatte reizendes Werk.

Sabine Plonz

PETER NEUNER: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Freiburg: Herder 2019. 239 S. ISBN 978-3-451-38440-0. Geb. € 28,00.

Was die Masse der einschlägigen Publikationen angeht, kann das Jubiläum des Ersten Vatikanischen Konzils nicht mit dem Zweiten Vatikanum konkurrieren. Das Erste Vatikanum scheint sowohl in historischer wie in theologischer Perspektive ein eher unge-

liebtes Ereignis der Kirchengeschichte zu sein. Dass es jedoch weder dem Ereignis noch erst recht seiner Rezeption und seinen Auswirkungen in der Gegenwart gerecht wird, dieses Konzil in die kirchenhistorischen Lehrbücher zu verbannen, ist der eine Aspekt der Grundthese des vorliegenden Bandes. Der andere wertet das Konzil als Blockade der Kirche, und zwar im 19. Jahrhundert wie heute.

Der Band beginnt mit einer knappen Charakterisierung der »Herausforderungen des 19. Jahrhunderts«. Hier zeigt sich bereits, dass die exakte Darstellung der historischen Umstände, die das Konzil beeinflussten, nicht im Fokus des Verfassers steht. Die Kürze bringt ein paar Schief lagen im Detail mit sich, seine Stärken jedoch hat dieses Kapitel – und das gesamte Buch –, wo es um eine konzise und präzise Skizze der theologischen Faktoren geht, die den Kontext des Konzils bilden.

Zur Ereignisgeschichte des Konzils bietet der Verfasser nur das, was für Verständnis und Bewertung der Konzilsdokumente unverzichtbar ist. Auf diese Weise akzentuiert er die (unbezweifelbar heftigen) Spannungen im Konzil notwendigerweise relativ stark, da wenig Platz für historische Differenzierungen ist: Die zeitweilige Existenz eines *tiers parti* wird nicht erwähnt, und auch das Entgegenkommen, das Mitglieder der Majorität gegenüber der Minorität in der Unfehlbarkeitsfrage zeigten, kommt nur am Rande vor. Dafür werden die beiden Konstitutionen des Konzils – *Dei Filius* zu Glaube und Offenbarung sowie *Pastor aeternus* über den Papst – detailliert und mit dogmatischem Tiefgang erschlossen und kommentiert. Freilich bezieht Neuner auch die über *Pastor aeternus* hinausgehenden Vorarbeiten zur geplanten Kirchenkonstitution ein, um das Kirchenbild des Konzils zu erheben. Leider fehlen die Debatten um die Erarbeitung eines »Weltkatechismus«, die für seinen Ansatz ebenfalls erhellend gewesen wären. Den Weg in die Rezeptionsgeschichte markieren knappe Ausführungen zu den nachkonziliaren Konflikten (Stichworte: Entstehung des Altkatholizismus, Kulturkampf, evangelische Wahrnehmung) und die lehramtliche Umsetzung des Konzils in der Modernismuskrise, im Kirchenrecht (CIC 1917) sowie in den Lehrschreiben Pius' XII.

Ein umfangreiches Kapitel widmet der Verfasser dem Zweiten Vatikanischen Konzil, für dessen Ereignisgeschichte er die Akzente aufgreift, die er dem Vorgängerkonzil entnommen hat: die Spannung zwischen Mehrheit und Minderheit, die Thematik von Offenbarung und Glaube sowie das Bild von Kirche. Zu fragen wäre, ob die Eingriffe Johannes' XXIII. und Pauls VI. in den Konzilsablauf tatsächlich ohne die Definition des Jurisdiktionsprimats undenkbar sind oder ob hier nicht Praxis und Geschäftsordnungen der Konzilien seit dem 16. Jahrhundert zur Erklärung ausreichend wären.

Für die Zeit nach dem Konzil widmet sich der Verfasser zunächst dem Pontifikat Pauls VI., für den er eine konservative Wende nach dem Konzil konstatiert. Er benennt – in expliziter Auswahl, da er nur diejenigen Momente herausgreift, die als »Schatten« des I. Vatikanums identifizierbar sind – die Rezeption des Zweiten Vatikanums und das Schisma Marcel Lefebvres, die Betonung eines überkommenen Priesterbildes sowie die Debatten um *Humanae vitae* und den Niederländischen Katechismus.

Diese Linie wird für die Pontifikate Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. fortgeführt. Neuner betont explizit, dass sich beide Päpste ohne Zweifel dem Zweiten Vatikanum verpflichtet sahen, dass sie ihrerseits aber auch die Verbindung der beiden vatikanischen Konzilien akzentuierten. Dies resultierte in einer dezidierten Betonung kirchlicher bzw. päpstlicher Autorität und einer deutlichen Ausrichtung der Kirche auf die Kurie hin. Auch mit Blick auf die Konfliktfelder der Kirche im Pontifikat Papst Franziskus' (ekklesiologische Implikationen des Missbrauchsskandals; Diskussion um dogmatischen bzw. ethischen »Relativismus«) bleibt der Eindruck bestehen, dass der Parteienstreit, der die beiden vatikanischen Konzilien beherrschte, noch keineswegs beendet ist.

Hier bezieht das Buch klar Stellung und fordert eine *relecture* des Ersten Vatikanums im Lichte des Zweiten, insbesondere mit Blick auf die Themen von Autorität und Machtausübung sowie Geschichtlichkeit und Identität. Der auf den ersten Blick reißerische Titel zeigt also nicht (nur) eine Verkaufsstrategie des Verlages an, sondern letztlich das ernsthafte theologische Anliegen des Autors, der das Zweite Vatikanum bislang allenfalls unvollkommen umgesetzt sieht. Insofern besteht der Mehrwert des Buches gegenüber einer historischen Darstellung fraglos darin, dass die Konstitutionen des Ersten Vatikanums hier in eine *longue durée* des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts eingebettet werden.

Historiographisch erscheint es zwar etwas unfair, dem Ersten Vatikanischen Konzil die Last eines *clash of catholicisms* aufzubürden, der sich durch das gesamte 19. Jahrhundert und bis heute zieht. Doch unbestreitbar zeigt sich im Konzil und seiner Rezeption wie in einem Brennglas, wo seit über 200 Jahren Bruchlinien im römischen Katholizismus verlaufen. Und es ist im Sinne eines Ringens um die Wahrheit nötig, diese Differenzen zu benennen. Der Wert des Buches besteht daher nicht in neuer Sachinformation (Neuner ist sich der Selektivität seiner Arbeit wohl bewusst), sondern im Aufbau einer historisch wohlinformierten Argumentation und Positionierung. Damit lädt es seine Leser ein, sich eine eigene Meinung zu bilden und mit ihnen die gegenwärtigen Debatten mitzugestalten. Denn eine weitere Lehre aus der Konziliengeschichte lautet sicherlich: Der Heilige Geist zeigt sich nicht in Rechthaberei, sicherlich in Einmütigkeit, aber vermutlich auch in christlicher Streitkultur.

Bernward Schmidt

BERNHARD FRINGS, BERNHARD LÖFFLER: Der Chor zuerst. Institutionelle Strukturen und erzieherische Praxis der Regensburger Domspatzen 1945 bis 1995. Regensburg 2019: Friedrich Pustet. 424 ISBN 978-3-7917-3120-9. Geb. € 24,95.

Das Buch entstand auf Initiative des Bistums Regensburg im Gefolge der Auseinandersetzung mit dem sexuellen Missbrauchsskandal und dessen juristischen sowie medialen Folgen. Ziel der Studie ist es, die Entwicklung der organisatorisch-personellen Strukturen sowie der Erziehungspraktiken der Institution Domchor historisch zu verorten mit dem Schwerpunkt von 1945 bis 1994/95, gleichwohl vor dem Hintergrund der historischen Hypotheken aus der Weimarer Zeit und des Nationalsozialismus. Während Bernhard Löffler die Einführung und das Resümee verfasste, beschrieb Bernhard Frings die institutionelle Geschichte mit besonderer Berücksichtigung ihrer Protagonisten, die Erziehungsmodelle und -praktiken sowie den Prozess der öffentlichen Wahrnehmung und Skandalisierung im Verlauf der Jahrzehnte. Abgerundet wird die Studie durch einen Dokumentenanhang (385–406), eine Zeitleiste der Geschichte der Domspatzen (406–409), eine Liste der Verantwortlichen für Chor, Internat und Schulen (409f.) sowie eine Auflistung der Bistumsleitung nach 1945. Archiv- und Bestandsaufzählung, Literaturliste und Abkürzungsverzeichnis sind vorhanden; Indices fehlen allerdings, was für eine Studie vom Charakter eines Nachschlagewerks spätestens von Seiten des Verlages hätte eingefordert werden sollen.

Die Einleitung legt den aktuellen Forschungsstand zu sexuell motiviertem Missbrauch und körperlicher Gewalt dar, gleichfalls die sog. institutionelle Prävention im kirchlichen Bereich. Hier schildert der Verf. auch eine der Vorgehensweisen, den komparativen Rückblick auf ähnliche Institutionen der Kirche und der Kirchenmusik katholischer und evangelischer Provenienz. Es geht jedoch auch um einen Vergleich in der Chronologie der

Entwicklung, hier zugleich um die Mechanismen der öffentlichen Skandalisierung in der alten Bundesrepublik und nach der Wiedervereinigung. In der Analyse richtet sich der Blick nicht allein auf die evidenten Täter und ihre Opfer, sondern gleichermaßen auf das Umfeld inklusive der Eltern. Erziehungskonzepte und ihre Praxis bilden als dynamische Vorgänge den Hintergrund, vor dem eine zeitgenössische Objektivität erstrebt wird, was bereits zum Zeitpunkt des jeweiligen Geschehens als verfehlt und skandalös anzusehen war.

In der historischen Literatur zählt Löffler drei Autoren auf, von denen einer durch fragwürdige geschichtswissenschaftliche Arbeit auffällt; dies wirkt opportunistisch. Von besonderer Bedeutung hingegen und wertvoll für alle Analysen erweisen sich die juristischen Gutachten mit ihren Dokumentationsteilen; hierzu zählt die Literatur aus der Kriminologie, Psychologie und den Sozialwissenschaften. Anschließend werden die Archivquellen, historische Presse und statistisches Material vorgestellt, die für die Studie ausgewertet wurden.

Das folgende Kapitel über die Tradition und das komplexe institutionelle Gebilde der Institution Domchor (23–172) beleuchtet die besondere Rolle von Theobald Schrems für den musikalischen Erfolg des Chores seit 1924. Aber auch die Bedeutung von Friedrich, Hans und Fritz Schrems als richtungsweisende Kräfte bis 1977, denen das Prestige des Chores und nicht das Wohl seiner Sänger wichtig war, wird kritisch aufgezeigt. Der Streit darüber, wer den Chor zu leiten hatte – der Domkapellmeister in den Augen der Kirche oder aus der Sicht der Weltlichen zunächst der Domchorverein, dann die Stiftung samt Kuratorium – trübte die Stimmung um den Chor. Zusätzlich bedingten und förderten die Abgeschiedenheit von weltlichen Instanzen, finanzielle Engpässe und die Teilung des schulischen Betriebes in Gymnasium und Vorschule (die sich außerhalb von Regensburg befand), das Aufkommen eines brutalen körperlichen Strafregimes. Das tolerierten zahlreiche Eltern und erduldeten die Singknaben selbst als Preis der Zugehörigkeit zu einem elitären, weltberühmten Chor. Der 1969 auf Schrems folgende Domkapellmeister war Georg Ratzinger. Er schaffte es nur langsam, aus dem Schatten seines Vorgängers zu treten. Sich selbst im Milieu um den Chor durchzusetzen und zugleich die Regensburger Tradition, besonders nach dem 1000-jährigen Jubiläum 1976, zu pflegen, ließ Veränderungen im Umgang mit Jugendlichen keinen Spielraum. Vielsagend ist in diesem Zusammenhang ihre Bezeichnung als bloßes »Singfleisch« im Getriebe der Institution und älterer ehrgeiziger Herren, wie Frings es ausdrückt.

Im darauffolgenden Kapitel über Erziehungsmodelle und -praktiken (173–340), das den wesentlichen Mehrwert der gesamten Studie darstellt, erläutert der Autor zunächst die jeweils vorherrschenden Erziehungsvorstellungen in Gesellschaft und Kirche, bevor das Augenmerk auf die Spezifika katholischer Internate und Studienseminare fällt und schließlich mit einer Analyse der rechtlichen und gesellschaftlichen Einordnung körperlicher Züchtigung abgeglichen wird. Als Fazit bleibt, dass sich in den ersten zwei Nachkriegsjahrzehnten das bürgerliche Erziehungsideal mit dem der katholischen Kirche weitgehend deckte. Disziplin, Ordnung, Gehorsam und Arbeitsamkeit lauteten die vorgelebten und vermittelten Eigenschaften. Die antiautoritären Erziehungsmethoden, die in den 1960er-Jahren in der Gesellschaft um sich griffen, fanden durchaus Aufmerksamkeit in konservativen Kreisen und der Kirche selbst; die Erziehung, vor allem die rigide Sexualmoral, wurde jedoch kaum verändert, sondern weiterhin unverändert in den Studienseminaren ausgeübt, wo gerade geistliche Präfekten der Domspatzen-Internate ausgebildet wurden.

Statistische Daten zu den Internaten der Domspatzen, ihrer Pfleglinge und Erzieher bilden den Rahmen, in dem Erziehungsmodelle stets und lediglich den Bedürfnissen des

Chores untergeordnet waren. Mit Biographien ausgewählter geistlicher Präfekten (Erzieher), die ohne weltliche Unterstützung bis in die 1970er-Jahre wirkten, wird die Qualifikation des Personals, allen voran des berüchtigten Direktors der Vorschule, Hans Meier, aufgezeigt – ihre Ernennung war oft das Ergebnis persönlicher Beziehungen zu Theobald Schrems, ihre pädagogischen Mängel und menschlichen Schwächen Ergebnis von langjähriger Seminarzeit, Kriegs- und Gefangenentraumata oder anderer persönlicher Defizite. So treffen für Meier beispielsweise »Sadismus und Allmachtfantasien« zusätzlich zu. Die fehlende erzieherische Ausbildung war den weltlichen Präfekten gleichfalls eigen; offenkundig war es eine lange Zeit gelebte Normalität im Ausbildungssektor.

Ein Unterkapitel zu Strafen und körperlicher Gewalt, sexueller Gewalt, die sich auch auf das Verhältnis zwischen den Schülern selbst übertrug, fehlender Aufsicht, Aufsichtsversagen und Verantwortung (256–300) verdeutlicht den »totalen« Charakter des Internatsalltags. Zucht und Ordnung galten in der Ära Schrems als Garant der musikalischen Leistungsfähigkeit. In der Ära Ratzingers gab es Kritik sowohl am System als auch an der Person des Direktors Meier; diese Kritiken erreichten den Domkapellmeister und den Bischof. Zu einer Intervention führten diese Beschwerden dennoch nicht. Kriminelle Energie, insbesondere in sexueller Gewalt, führte lediglich zu unverantwortlicher Versetzungspraxis.

Die mediale Zurückhaltung, über Skandale bei den Domspatzen zu informieren, war nicht von der Institution Domchor abhängig, sondern entsprach dem journalistischen Zeitgeist. Es überwog die ehrfürchtige Anerkennung als bayerisch-kirchliches Kulturgut und des weltweiten Renommées des Chors. Erst 2010 setzte sich eine andere Berichterstattung durch und darauf eine differenzierte Wahrnehmung der Institution Domchor ein.

Das Ziel der Studie wurde mit der Kontextualisierung historischer Entwicklungen im Bereich Chorerziehung und der Abgleichung mit gesamtgesellschaftlichen und juristischen Entwicklungen ohne jeglichen Zweifel erreicht. Konkurrenzdenken einerseits und ein nepotistisches System der Familie Schrems andererseits, des Weiteren finanzielle Defizite und moralische Lethargie lassen die Institution Domchor zwar als ein gutes Beispiel für die getätigten Betrachtungen erscheinen, aber ein besonderer Fall war diese Institution in komparativer Sicht nicht. Denn Gewalt bei den Domspatzen widersprach zumindest bis in die 1970er-Jahre nicht dem, was als »normal« wahrgenommen wurde – freilich ohne brutale, sadistische und sexuelle Gewalt gering einzustufen, die bereits damals als inakzeptabel galt.

Das Buch ist daher unabhängig vom Domchor, der Katholischen Kirche und dem Wandel der Erziehungsmethoden von Interesse, insbesondere erlaubt es zu reflektieren, wie sich Wertvorstellungen, Gerechtigkeitsinn und Interessen zwischen Erwachsenen und Kindern in einer Gesellschaft entwickeln konnten.

Roman Smolorz

FRANK BÖSCH: *Zeitenwende 1979. Als die Welt von heute begann*. München: C. H. Beck Paperback 2020. 512 S., div. Abb., Register. ISBN 978-3-406-75496-8. Broschur. € 16,00. Weitere Ausgaben: C. H. Beck, München 2020. Geb. € 28,00.; Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung unter gleichem Titel (Schriftenreihe 10411). Bonn 2019, broschiert € 7,00.

Die Arbeit des Potsdamer Zeithistorikers Frank Bösch über die »Zeitenwende 1979« ist bereits verschiedentlich rezensiert und auch mit Sachbuchpreisen gewürdigt worden. Die

vorliegende Besprechung kann sich daher auf religionsgeschichtliche Aspekte des Werkes beschränken, die für das RJKG naheliegen. Ohnehin wäre eine eingehende Besprechung im verfügbaren Rahmen kaum möglich. Bösch spannt weite Bögen auf, die im betrachteten Jahr 1979 zusammenlaufen. Bei den betrachteten zehn Episoden handelt es sich um die islamische Revolution im Iran (18–60), die Polen-Reise von Papst Johannes Paul II. (61–94), die sandinistische Revolution in Nicaragua (95–140), Deng Xiaopings Reformpolitik in China (141–187), die Bemühungen zur Rettung der vietnamesischen Boat People (187–228), den sowjetischen Afghanistan-Krieg (229–268), die zweite Öl-Krise (305–332), den Atom-Unfall in Harrisburg (333–362) und die deutsche Erstausrstrahlung der Fernsehserie »Holocaust« (363–395). Für die Auseinandersetzung zwischen »Neoliberalismus« und ökologischer Bewegung bietet die Wahl von Margret Thatcher zur britischen Premierministerin den Aufhänger (269–304).

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Arbeit auf ein breiteres Publikum abzielt. Dementsprechend werden die vielen dargestellten Komplexe nicht bis in die historischen Details und Kontroversen nachverfolgt – Einführungen und Kommentierungen bieten aber einen soliden Überblick. Im Rahmen anderer Rezensionen wurde bereits zurecht angemerkt, dass gerade der Ausgangspunkt der Arbeit nicht übermäßig reflektiert wird: Was ist »die Welt von heute«, die im umschriebenen Jahr 1979 angeblich »begannt« (vgl. die Rezensionen von Jan Eckel [Sehepunkte 19/2019] und Anselm Doering-Manteuffel [HSOZKULT])? Eines allerdings gelingt Bösch in höchst anschaulicher Weise: Er zeigt die transnationale Verflechtung vieler Herausforderungen, die die Menschen bis heute beschäftigen und wirbt damit für die Erkenntnispotentiale dieses vergleichsweise jungen historiographischen Ansatzes.

Dies gilt auch für die im Folgenden kurz zu betrachtenden religionshistorischen Aspekte. Allgemein ist der Band ein Beleg für die Relevanz des Faktors Religion in der Zeitgeschichte (so auch 396). Böschs Untersuchung sensibilisiert etwa dafür, dass mit der islamischen Revolution eine neue Kraft in die Weltordnung eintrat, die die Gewichte der Außenpolitik ebenso sehr verschob, wie sie auf das innerstaatliche Zusammenleben der Religionen zurückwirkte (51–54). Ebenso bemerkenswert ist, in welchem Maße Khomeinis Rückkehr in den Iran den Kommunisten als Referenzpunkt für die Reise von Papst Johannes Paul II. in seine Heimat diente (61–65). Breiter Raum wird auch der medialen (Selbst-)Stilisierung der beiden religiösen Führer gewidmet. Theologie- und kirchengeschichtlich interessante Perspektiven bietet auch das Nicaragua-Kapitel – einerseits im Hinblick auf das Verhältnis von Sandinismus, offizieller Kirche, Volksreligion und Befreiungstheologie, andererseits durch die transnationalen Rückwirkungen auf das Verhältnis von Kirche und linksalternativen Gruppierungen (94f., 103f., 114–118, 137). Verwandte Entwicklungen werden auch im Zusammenhang mit dem Einmarsch der Sowjets in Afghanistan beschrieben, wobei das christlich motivierte Engagement in der wachsenden Friedensbewegung in den Blick genommen wird (256–259). Knapp, aber gleichwohl beachtenswert ist schließlich die Reaktion der Kirchen in Deutschland auf die Fernsehserie »Holocaust«, die auch in diesem Bereich eine selbstkritischere Haltung zur eigenen Vergangenheit anstieß (387f.).

Insgesamt ist Frank Bösch mit seiner Arbeit eine ebenso lesenswerte wie gut lesbare historische Collage gelungen, die freilich ihre Publikumsorientierung nicht verhehlt. Den wissenschaftlichen Leser regt sie vor allem zur eigenständigen Reflexion und Horizontweiterung an.

Jürgen Schmiesing

MICHAEL GEHLER, PIOTR H. KOSICKI, HELMUT WOHNOUT (HRSG.): *Christian Democracy and the Fall of Communism*. Leuven: Leuven University Press 2019. 356 S. ISBN 978 94 6270 216 5. Geb. € 69,50.

Die Zeit nach dem großen Umbruch nach 1945 ist erst jüngst von Historikern (z. B. Samuel Moyn) als die große Zeit der europäischen christdemokratischen Bewegungen bezeichnet worden: vom Beitrag reformkatholischer Theologie zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, über die deutsch-französische Aussöhnung als Beginn eines vereinten Europa bis zur führenden Rolle christdemokratischer Parteien in den nicht-kommunistischen Ländern Europas der Nachkriegszeit. Eine vergleichbar triumphale Rolle spielte die christdemokratische Richtung im Umfeld des zweiten großen Umbruchs des 20. Jahrhundert, dem Fall des Kommunismus ab 1989 nicht. Keiner der früheren Warschauer-Pakt-Staaten in Ostmitteleuropa sah nach 1989 und sieht gegenwärtig eine christdemokratische Partei als dauerhaft starke Kraft. Wo sich in diesen Regionen politische Bewegungen von der christlichen Religion inspirieren lassen wollen, ist das Ergebnis stattdessen meist eine nationalistische, neo-konservative Ausrichtung mit teils anti-demokratischen Anwandlungen, wie etwa in Ungarn oder Polen.

Vor diesem Hintergrund versucht der vorliegende Sammelband anhand einiger zentraler Fragen die Wege und Irrwege christlich-demokratischer Bewegungen im Umfeld des Jahres 1989 aufzuarbeiten: Etwa, wie wurde Ostmitteleuropa – diejenige europäische Region, der der Focus der vorliegenden Beiträge gilt – durch die westeuropäische Christdemokratie vor und nach 1989 wahrgenommen? Mit welchen Ideen, Plänen, Visionen agierten die westeuropäischen Christdemokraten im fraglichen Zeitraum, und welches waren, nach Ablauf einiger Jahre, die tatsächlichen Resultate ihrer Aktivitäten?

Der Band, in ansprechender Gestaltung im erst seit kurzem bestehenden Leuven University Press Verlag der belgischen Universität Leuven erschienen, soll die Buchserie des unter dem Kürzel CIVITAS zusammengeschlossenen Forschungsverbundes eröffnen, in dem seit 2013 das Istituto Luigi Sturzo (Rom), das Documentation and Research Center on Religion, Culture and Society (KACOC Leuven) und die deutsche Konrad-Adenauer-Stiftung zusammenwirken. Der vorliegende Band fasst Beiträge einer Wiener Konferenz aus dem Jahr 2016 zusammen.

Dass Christdemokratie als politische Richtung in Wahrheit freilich kaum besonders einheitlich daherkommt und entsprechend schwierig zu definieren ist, wird zurecht bereits zu Beginn von Michael Gehlers ausführlicher Einleitung festgehalten (8): Rechte und linke Positionen stehen nebeneinander; sozialistisch inspirierte Kritik am ökonomischen Liberalismus und Bekenntnis zur Marktwirtschaft gehören genauso dazu wie konservative Wertvorstellungen und Schutz der traditionellen Familie. Weitere der einleitenden Fragen gelten den tatsächlichen Begebenheiten und Akteuren hinter der Wende von 1989, der Rolle »des Volkes«, überhaupt nach oben und unten, Revolution oder Transformation. Vor diesem Hintergrund entfaltet Gehler ein erstes Panorama des Wendejahres vom Baltikum bis zum Balkan, aber auch mit Exkurs nach China. Was generell überall auszumachen war, war das Bewusstsein einer ökonomischen Krise, verbunden mit schwindender Legitimität der alten Eliten und dem Auftauchen teils christlich-demokratischer, teils bereits unverhüllt nationalistischer Kräfte, wie Victor Orban in Ungarn oder Vladimir Meciar in der Slowakei. Es folgt eine erste Tour d'horizon entlang der verschiedenen Schauplätze der Wende und der teils friedlichen, teils auch gewalttätigen Revolutionen des Umbruchjahrs 1989. Der Leser trifft hier auch einen ersten weiterführenden bibliographischen Apparat an, dem freilich Beiträge in den jeweiligen Landessprachen nahezu völlig fehlen. Allgemein wurde bereits am Beginn der

Umwälzungen und mit Blick auf mögliche christdemokratische Akteure rasch deutlich, dass es in vielen Ländern Europas nahezu keine Kontinuität zwischen christdemokratischen Kräften der (noch nicht kommunistischen) Zwischenkriegszeit und sich selbst als christdemokratisch verstehenden Bewegungen nach 1945 gab. Auch im Westen hatten sich christdemokratische Bewegungen in den Jahrzehnten nach 1945 unterschiedlich entwickelt. Dass nach so langer Zeit die ursprünglich unter ähnlichen Vorzeichen gestarteten politischen Akteure ab 1989 nicht mehr so leicht zusammenfanden, illustriert beispielhaft das Statement des polnischen Ministerpräsidenten Tadeusz Mazowiecki, der seinem deutschen Gegenüber Helmut Kohl im Hinblick auf das Ansinnen einer christdemokratischen Zusammenarbeit entgegenhielt, er sei Christ und Demokrat, aber doch kein Christdemokrat (40).

Die erste Sektion der (neben Einleitung und Schlussbetrachtung) insgesamt zwölf Beiträge in drei Sektionen widmet sich christdemokratischen Aktivitäten in internationalen Organisationen der Jahre vor 1989. Kim Christiaens beleuchtet das Scheitern einer Bemühung um einen »dritten Weg« der polnischen Arbeitergewerkschaft Solidarność im Weltverband der Arbeitnehmer (der internationalen Gewerkschaftsorganisation, engl. World Confederation of Labour, WCL) in den 1980er-Jahren. Andrea Brait und Michael Gehler betrachten die ambivalente Rolle des christdemokratischen österreichischen Außenministers Alois Mock anlässlich der KSZE-Folgekonferenz in Wien 1989. Das folgende Kapitel von Michael Gehler und Johannes Schönner untersucht Aktivitäten und Netzwerke der Christdemokratischen Union im Europäischen Parlament (die eigentlich eine Reihe von recht unterschiedlichen politischen Strömungen vereinigte) gegenüber den Entwicklungen jenseits des Eisernen Vorhangs.

Eine zweite Sektion, mit Augenmerk auf westliche Christdemokraten und ihre Aktivitäten in Ostmitteleuropa, wird eröffnet mit der innovativen und Neuland erschließenden Studie von Thomas Gronier zur Kommunität von Taizé im Kontext der Revolutionen von 1989. Wie Gronier zeigen kann, hatte schon in den Jahrzehnten zuvor intensiver Austausch mit religiösen Gruppen, insbesondere einzelnen Bischöfen jenseits des Eisernen Vorhangs dafür gesorgt, dass man jetzt auf durchaus relevante Insider-Kenntnisse und Kontakte im »anderen Europa« zurückgreifen konnte. Helmut Wohnout betrachtet die Österreichische Volkspartei (ÖVP) und deren Kontakte nach Ostmitteleuropa, die, wie er darstellt, vor allem von einzelnen Mitgliedern der Partei ausgingen und nicht zentral koordiniert waren. Alexander Brakels Beitrag widmet sich der teils von Helmut Kohl als CDU-Vorsitzendem und Kanzler, teils durch die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) lancierten Unterstützung für die christdemokratische Opposition in den sozialistischen Ländern Ostmitteleuropas. Zu Kohls wichtigsten Ansprechpartnern gehörte eine Zeitlang der Ungar Józef Antall, der aber schon 1993 verstarb. Ähnlich wie bei der ÖVP konnten die Initiativen die unfertigen Parteistrukturen in Ländern wie Ungarn, Polen oder der Tschechoslowakei nicht stabilisieren. Einem christdemokratischen Frühling folgte daher nach 1990 kein christdemokratischer Sommer. Giovanni Mario Ceci verfolgt das Ende der italienischen Democrazia Cristiana infolge inneritalienischer und europäischer Veränderungen rund um das Jahr 1989/90.

In der dritten und letzten Sektion, die sich nunmehr stärker auf die Politiker in Ostmitteleuropa selbst richtet, nimmt Piotr H. Kosicki noch einmal die politische Entwicklung des ersten polnischen Premiers Tadeusz Mazowiecki unter die Lupe, dessen politische Weichenstellungen, vor allem im Hinblick auf ökonomische Reformen und teils in Reaktion auf seine Berater, andere waren als seine westlichen christdemokratischen Partner ihm das oft nahelegen wollten. Die folgenden Artikel von Anton Pelinka zu Ungarn

und Ladislav Cabada zur Tschechoslowakei vermitteln in ähnlicher Weise das Bild einer politischen Landschaft, in der im Wendejahr und danach kaum eine homogene christdemokratische politische Kraft bestand oder entstand. In Ungarn etwa umfasste das Spektrum so unterschiedliche Strömungen wie die Liga Junger Demokraten (Fidesz) oder die MDF des früh verstorbenen Józef Antall. Eine koordinierte politische Partei oder Politik, die unbestritten das Siegel »christdemokratisch« hätte beanspruchen können, ging aus den Revolutionsjahren letztlich nicht hervor. In Litauen, wie aus dem Beitrag von Artūras Svarauskas zu entnehmen ist, vereinigten sich christlich motivierte Demokraten vor allem zu einer nationalen Bewegung (Sajudis), nicht zu einer politischen Partei im klassischen Sinn. Weite Teile der Bewegung verschmolzen später mit konservativen politischen Parteien. Wie das Schlusskapitel von Sławomir Łukaszewicz zusammenfassend darstellt, bestand in und unmittelbar nach der Umbruchphase um 1989 generell wenig dauerhafte Kooperation von westlichen christdemokratischen Kräften (inklusive der Emigration) mit neuen politischen Protagonisten in den postkommunistischen Staaten.

Der Band schließt mit resümierenden Betrachtungen von Piotr H. Kosicki, die auch als Formulierung weiterführender Forschungsfragen gelesen werden können. Handelt es sich womöglich meist um nationale, nicht so sehr um christlich inspirierte demokratische Bewegungen, die in den Umbrüchen den Ton angaben? Was war, nach den so unterschiedlichen Entwicklungen christdemokratischer Bewegungen in den Jahrzehnten des Kalten Krieges in Ost und West, aus der Option des christlich inspirierten »Dritten Weges« geworden? Warum hatte sich die nach der Schlussakte von Helsinki entstehende Menschenrechtsbewegung nicht dauerhaft auch in christdemokratische Bewegungen kanalisieren lassen, die die Umbruchszeit überstanden hätten? Kosicki formuliert es als eine der paradoxen Erkenntnisse, »... that, at the institutional level, perhaps the most impactful contribution of Western European Catholics to the collapse of the Communist system came not through the political parties of Helmut Kohl or Giulio Andreotti, but rather through communities of prayer and reflection.« (313) Dem steht gerade die Wende zum konservativen Populismus und Nationalismus politischer Parteien in mehreren Ländern Ostmitteleuropas gegenüber. Offenkundig fragt die adäquate Analyse der politischen Prozesse um das Wendejahr 1989 auch nach einem anderen als dem zunächst für Westeuropa und die Nachkriegszeit etablierten Begriffsinstrumentarium (320).

Alles in allem vermittelt der Band in seinen verschiedenen Einzelbeiträgen das Bild einer oft kenntnisreichen und scharfen Diagnose von Entwicklungen in Mitteleuropa. Was auffällt ist, dass allein diejenigen Länder einer Betrachtung unterzogen werden, in denen das Christentum in westlichen Konfessionen als auch politisch formierende Kraft in Erscheinung trat. Beiträge zu vor allem ostkirchlich geprägten Ländern wie etwa Rumänien oder Bulgarien, inzwischen ja auch EU-Mitglieder, enthält der Band nicht; abgesehen von kurzen Passagen in der Einleitung fehlen hier weitergehende Informationen. Die Frage, warum das orthodoxe Christentum, anders als westliche Konfessionen, generell zwar nationalistische Strömungen inspiriert, aber keine christlich-demokratische Parteien hervorgebracht hat, sind in jüngster Zeit an anderer Stelle schon gestellt worden, und könnte in das sich hier eröffnete Spektrum integriert werden. Wie also – nicht zuletzt entlang des Spektrums säkularer Ideologien – Christentum in Politik zu übersetzen ist, und seit dem 20. Jahrhundert jeweils konkret übersetzt wurde und wird, bleibt eine relevante Forschungsfrage. Der vorliegende Band macht hierzu einen sehr wertvollen Anfang; der Reihe ist eine Fortsetzung zu wünschen.

Alfons Brüning

7. Orden, Klöster und Stifte

MIRKO BREITENSTEIN: Die Benediktiner. Geschichte, Lebensformen, Spiritualität (C. H. Beck Wissen). München: C.H.Beck 2019. 126 S. ISBN 978-2-406-74001-5. Broschur. € 9,95.

Das Buch hat die schwierige Aufgabe, auf rund 120 Seiten einen fundierten Überblick über die Geschichte der Benediktiner und Benediktinerinnen von der Spätantike bis zur Gegenwart zu geben. Dass dies konsistent und weitgehend ausgezeichnet gelingt, liegt am praktischen Aufbau und an der thematischen Fokussierung auf die Benediktsregel. »Denn benediktinische Geschichte handelt vom Umgang mit der Regel, sie ist zuvorderst eine Geschichte ihrer Auslegung« (12). Der Schwerpunkt liegt also auf den organisatorischen, verfassungsmäßigen Strukturen der Klöster, Ordensgemeinschaften und Kongregationen der benediktinischen Familie. Andere Aspekte der monastischen Kultur werden hingegen weniger beachtet. Bezüglich der Klosterbaukunst werden z. B. nur einige bestimmte Bauteile und Räume erwähnt, die in der Regel genannt sind. Auch Lebensformen und Spiritualität werden vor allem im Kontext der Regel betrachtet, ohne auf theologische oder liturgische Fragen im Detail einzugehen.

Zehn Kapitel decken den Zeitraum von Benedikt von Nursia bis heute ab. Davor erklärt die Einleitung einige wichtige Elemente des monastischen Lebens und stellt die Frage nach dem Erfolg der Benediktiner. Das 1. Kapitel betrachtet die Grundzüge der Benediktsregel, unterstreicht ihre gewachsene Genese und bringt eine Darstellung der Ämter und Verfassung. Das Kapitel »Vita und Regula Benedicti« behandelt die durch Überlieferungslücken gekennzeichnete Frühzeit. »Der Weg zum benediktinischen Monopol (8./9. Jh.)« illustriert die Entwicklungen im Frankenreich, die wechselhaften Entwicklungen in Montecassino sowie die Impulse des insularen Mönchtums. Im 4. Kapitel werden die Geschichte Clunys und die Verbreitung der cluniazensischen Reform dargestellt. »Benediktiner in der ›Reichskirche‹ (10./11. Jh.)« behandelt die Förderung der Benediktinerabteien durch die ottonischen und salischen Herrscher und die Geschichte der Reformverbände von Gorze, Saint-Vanne, Brogne, Hirsau und Siegburg. »Beten in der Wüste« beschäftigt sich mit den eremitischen Reformbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert: Kamaldulenser, Vallombrosaner, die Gemeinschaften von Montevegine, Pulsano, Chaise-Dieu, La Sauve-Majeure, Savigny, Tiron.

Das 7. Kapitel, »Die Zisterzienser«, stellt die Verfassung, die Funktion der Generalkapitel und die Filiationen dieses Reformordens dar und demonstriert, wie hier erstmals ein Orden im eigentlichen Sinn entstand. Das 8. Kapitel zeigt die Kontinuitäten der Reformbemühungen vom 4. Laterankonzil 1215 bis ins 15. Jahrhundert auf und stellt die unter dem Einfluss der Bettelorden entstandenen neuen benediktinischen Gemeinschaften vor (Silvestriner, Olivetaner, Wilhelmiten, Cölestiner). Außerdem geht es um die Reformen von Subiaco, Melk, Kastl, Petershausen und um die ersten Kongregationsbildungen (Valadolid, S. Giustina, Bursfelde). »Bildung oder Askese: Zeiten des Umbruchs (16.–18. Jh.)« handelt von den durch Reformation und Aufklärung bedingten neuen Betätigungsfeldern der Benediktiner in Pfarrseelsorge und Gelehrsamkeit (Kongregation von Saint-Maur) sowie von der Strenge der Trappisten und Feuillanten. Das letzte Kapitel behandelt die Säkularisation ab dem 18. Jh., die Erneuerung des 19. Jahrhunderts (Solesmes, Beuron) und die Gründung der alle Kongregationen umfassenden Confoederatio Benedictina sowie die benediktinischen Gemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche.

Zusammengefasst erscheint das Buch, das mit einer Zeittafel, einem Quellen- und Literaturverzeichnis, einigen sehr charakteristischen Abbildungen und einem Register aus-

gestattet ist, für breite Leserkreise, darunter auch besonders für die universitäre Lehre als äußerst nützlich und empfehlenswert.

Patrick Fiska

ULRICH G. LEINSLER: Die Prämonstratenser (Urban Taschenbücher: Geschichte der christlichen Orden). Stuttgart: W. Kohlhammer 2020. 250 S. 15 s/w Abb. ISBN 978-3-17-032389-6. Kart. € 29,00.

Mit einem Festjahr gedenken die Prämonstratenser des 900. Jahrestages ihrer Ordensgründung durch den heiligen Norbert von Xanten. Es hat am ersten Adventswochenende 2020 begonnen und endet am Fest der Taufe des Herrn 2022. Rechtzeitig zum Jubiläum ist dazu das anzuzeigende Buch über die Geschichte des Chorherrenordens erschienen. Es stammt aus der Feder des emeritierten Regensburger Philosophieprofessors Ulrich G. Leinsle, einem Prämonstratenser aus dem oberösterreichischen Stift Schlägl und Präses der historischen Kommission des Ordens. Mit dem neuen Buch legt er eine Zusammenschau über die Entwicklung und den aktuellen Stand des größten Ordens regulierter Chorherren der katholischen Kirche vor.

Leinsle zeigt auf, dass sich die Entstehung des Prämonstratenserordens nicht punktuell an einem Datum festmachen lässt, sondern dass es sich um einen längeren Prozess handelte, dessen erster Höhepunkt die Ablegung der Profess von Norbert von Xanten und seiner Mitbrüder am Weihnachtsfest 1121 im nordfranzösischen Prémontré war. In der im niederbayerischen Landkreis Straubing-Bogen (Diözese Regensburg) gelegenen Windberger Pfarr- und Klosterkirche Mariä Himmelfahrt weist das Deckenfresko »*Nativitas Christi – Nativitas Ordinis*« in eindrucksvoller Weise auf Weihnachten als Geburtsfest des Ordens hin.

Der Autor beschreibt Aufstieg und Fall des Ordens in seinen Glanzzeiten im Mittelalter sowie die darauffolgenden harten Zeiten, die der Orden in der Reformation und der Säkularisation im Spannungsfeld von Kirche und Staat sowie auch verschiedener staatlicher Strömungen untereinander durchmachen musste. Selbst innerhalb der Kirche und des Ordens mit seinen verschiedenen Observanzen war der Orden nicht von Auseinandersetzungen verschont geblieben.

Durch die Folgen von Säkularisation, Aufklärung, Französischer Revolution und Napoleonischen Kriegen fast ausgelöscht, entstanden im 19. und 20. Jahrhundert aus den wenigen verbliebenen Abteien wieder Klöster, deren »Töchter« sich heutzutage auf allen Erdteilen befinden. Zu diesen Töchtern zählen auch die drei in Deutschland nach der Säkularisation wiederbesiedelten Abteien Speinshart in der Oberpfalz (1921), Windberg in Niederbayern (1923), beide in der Diözese Regensburg gelegen, und Duisburg-Hamborn (1959) im Bistum Essen. Von den beiden »Enkeltöchtern« wurde nur auf das Hamborner Priorat in Magdeburg hingewiesen. Dagegen fand das Windberger Tochterkloster Roggenburg (Diözese Augsburg) keine Erwähnung. Seit 2008 besteht zudem am Ort der ehemaligen Prämonstratenserabtei Neustift in Freising eine Niederlassung mit jungen Prämonstratensern aus der indischen Abtei Jamtara. Zuständiger Oberer für sie ist im Auftrag seines indischen Mitbruders der Windberger Abt Hermann Josef Kugler.

Während die Mitgliederzahl in Europa, dem ursprünglichen Wirkungsgebiet des Ordens, stagnierend oder rückläufig ist, sind besonders in Indien und Lateinamerika aufblühende Konvente zu verzeichnen. Insgesamt umfasst der Orden (Stand: 31. Dezember 2018) 1.160 männliche und rund 130 weibliche Angehörige in 46 selbstständigen Kanonien mit 77 Ordensniederlassungen auf allen fünf Kontinenten. Hinzu kommen noch

Schwesterngemeinschaften, die mit dem Orden verbunden sind (z.B. als Tertiärinnen). Davon sind im deutschsprachigen Bereich die Norbertusschwestern in Aulendorf (allerdings nur noch zwei) zu nennen sowie der Schwesternkonvent auf dem Berg Sion in der Schweiz, von dem die Ewige Anbetung gepflegt wird.

In fünf Kapiteln schildert der Autor die Entwicklung des Ordens. Er spannt dabei den Bogen von der Kanonikerreform des 11. und 12. Jahrhunderts bis hin zum Wirken der Chorherren in der modernen Welt von heute. Einen eigenen Unterabschnitt widmet der Autor den Identifikationsfiguren des Ordens, den kanonisierten Seligen und Heiligen, die im »Hagiologion« (Poppe-Verlag Windberg, 2013) eingehend mit einer Vielzahl weiterer nichtkanonisierter »Heiliger« aus dem Orden vorgestellt sind. Leinsle bezieht in seinen Ausführungen kulturelle und gesellschaftliche Leistungen des Ordens mit ein. Damit geht der Autor in der Darstellung der Ordenshistorie deutlich über das rein Kirchengeschichtliche hinaus.

Hinweise auf die Strukturen und Arbeitsweise der bestehenden Zirkarien des Ordens, auf die Zahl und Zuständigkeit der Ordenskommissionen oder Adressen des Generalates in Rom und der Ordenshäuser in der deutschsprachigen Zirkarie wären interessant gewesen, zumal die offizielle Internetseite des Ordens nicht in allen Bereichen mit aktuellen Informationen aufwartet. Verschiedene Verzeichnisse im Anhang des neuen Buches runden die Publikation ab. Dabei sind besonders die beiden umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnisse hervorzuheben, die zur weitergehenden vertiefenden Lektüre über den Orden anregen.

Der vorliegende Band ist eine Publikation, die für die Bibliothek eines jeden an Ordensgeschichte Interessierten empfohlen werden kann. Das Angenehme an diesem Buch ist, dass Leinsle eine Sprache findet, die nicht nur Wissenschaftler anspricht, sondern auch für den Laien weitgehend verständlich formuliert ist.

Erhard Schaffer

JÜRGEN KEDDIGKEIT, MATTHIAS UNTERMANN, SABINE KLAPP, CHARLOTTE LAGEMANN, HANS AMMERICH (HRSG.): Pfälzisches Klosterlexikon. Handbuch der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden, Band 5: T–Z (Beiträge zur pfälzischen Geschichte, Band 26.5) Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde, Kaiserslautern 2019, 1079 S., 465 farbige Abb., 197 schwarzweiße Abb., 153 Karten, 109 Lagepläne und Grundrisse, ISBN 978-3-927754-86-7, € 42,80.

Mit dem Erscheinen des vorliegenden Bandes mit den Buchstaben T–Z ist das »Pfälzische Klosterlexikon« nach rund einem Jahrzehnt der Bearbeitung abgeschlossen. Der Band mit fast 1.100 Seiten umfasst 68 Abhandlungen, die von insgesamt 30 Autoren verfasst wurden. Dabei liegt der Schwerpunkt des Bandes auf dem Buchstaben W mit den beiden Städten Weißenburg und Worms. Nur zwölf der 68 bearbeiteten Konvente lagen außerhalb der beiden Städte. Der Buchstabe T kann drei Beiträge beisteuern, der Buchstabe Z zwei Beiträge, die Buchstaben U, V, X und Y keinen einzigen Beitrag. Ein Nachtrag behandelt die erfolglose Gründung eines Kollegiatstiftes in Dürkheim, die *cella* Hochheim als fragliche, kurzfristige Stiftsgründung, eine Ergänzung zum Zisterzienserinnenkloster Daimbach, sechs nicht in den vorliegenden Band aufgenommene Institutionen sowie zwei Nachträge zu Eisweiler und zur Prämonstratenserpropstei Ensheim. Die Artikel sind alphabetisch nach den Ortsnamen oder, wenn sie außerhalb von Siedlungen liegen, nach den Konventsnamen gelistet und nach einem einheitlichen Raster bearbeitet. Auf die Kopfzeile mit den Ortsnamen und dem Patrozinium des betreffenden Klosters oder Stifts

folgt die Ordenszugehörigkeit und die heutige politische Zuordnung. Bei den Hauptteilen stehen die Geschichte, Verfassungsordnung, Besitzgeschichte, das religiöse und spirituelle Wirken, die Bau- und Kunstgeschichte im Gesamtzusammenhang und zuletzt die Archivalien und die Literatur. Das Quellen- und Literaturverzeichnis wird durch eine Karte der pfälzischen Klöster, Stifte und Kommenden eröffnet. Das heute zum Département Bas-Rhin gehörende Weißenburg (Wissembourg) wird am Anfang ebenfalls durch eine Karte erläutert, die im Mauerring der Befestigung die am Ort ansässigen Klöster, Kommenden und Beginenhäuser zeigt. Am Anfang steht die Abtei St. Peter und Paul mit ihrer bereits im 7. Jahrhundert nachweisbaren Gründung in ihrer Gesamtentwicklung bis zur Säkularisation 1790. Die Zusammenstellung der Dignitäten und Ämter ist hervorzuheben. Eine Übersicht über die Konventsmitglieder, die Siegel, die Vogtei, die Immunität und vor allem auch den Klosterbesitz schließt sich an. Letzterer wird in zwei Übersichtskarten gezeigt, die auch die heutigen Länder Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz umfassen. Das religiöse und spirituelle Wirken des Klosters wird zusammenfassend, aber ausführlich genug behandelt. Die Bau- und Kunstgeschichte wird auf mehr als 30 Seiten umfassend gewürdigt. Dasselbe gilt für die Archivalien, die Literatur und die Quellen. Im Anschluss werden die Nebenklöster St. Andreas (später St. German), St. Michael und St. Paul behandelt. Darauf folgend werden das Kollegiatstift St. Stephan, das Franziskaner- (später: Kapuziner-)kloster, das Dominikanerkloster, die Deutschordenskommende, die Johanniterkommende, das Reuerinnenkloster, das Augustinereremitenkloster, die Beginengemeinschaft (später Dominikanertertiarinnen), das Kloster der Dominikanerinnen zu Mesenbronn, die sog. schwarzen Beginen im Reinhardskonvent, eine Beginengemeinschaft beim Franziskanerkloster und die Johanniterkommende »Eichhof« jeweils einzeln abgehandelt. Das Zisterzienserkloster Wörschweiler wird mit dem ihm vorausgehenden Nebenstift des Benediktinerklosters Hornbach seit seiner Gründung 1131 bzw. 1171 in der vorgegebenen Form des Bandes in allen Einzelheiten dargestellt (342–405) und damit ein Text geschaffen, der über eine überblicksartige Darstellung weit hinausgeht und durch Karten und Abbildungen trefflich ergänzt wird.

Im Anschluss daran beginnen die geistlichen Institutionen in der Stadt Worms, die mit ihren 39 beschriebenen Konventen den Charakter der Stadt entscheidend geprägt haben. An der Spitze stand das Domstift, dessen Entstehung sich letztlich in frühmittelalterlicher Zeit verliert, wenn auch das eigentliche Domstift erst in karolingisch-ottonischer Zeit entstanden ist. Neben dem Domstift bestanden die Kollegiatstifte St. Andreas, St. Martin und St. Paul. Ferner werden das Kanonissenstift St. Maria bzw. das Zisterzienserinnenkloster Nonnenmünster, die Frauensammlung St. Stephan, das Franziskanerkloster, der Reuerinnenkonvent, zwei Dominikanerkonvente sowie eine Reihe weiterer kleiner bis sehr kleiner Gemeinschaften in ihren Entwicklungen umfassend untersucht und vorgestellt. Mit der Jesuitenresidenz, dem Kapuziner- und dem Karmeliterkloster werden die geistlichen Institutionen in der Stadt Worms abgeschlossen.

Der Band ist mit zahlreichen Karten und Abbildungen sehr gut ausgestattet. Dabei gibt das Nebeneinander von Karten und Abbildungen aus Vergangenheit und Gegenwart ein Gesamtbild, das die historischen Ausführungen ergänzt und vertieft. Der Band ist damit nicht nur vom Inhalt, sondern auch vom optischen Eindruck her eine ansprechende Einheit, wie das auch schon die diesem Band vorausgehenden Bände waren. Bedauerlich ist, nachdem das Werk abgeschlossen ist, dass nur ein pfälzisches, aber kein rheinland-pfälzisches Klosterlexikon vorliegt. Es ist unter Hinweis auf das vorliegende Werk zu fordern, dass das Land Rheinland-Pfalz diesem Missstand bald Abhilfe schafft und die geistlichen Institutionen im restlichen Gebiet des Bundeslandes in gleicher Art und Weise aufarbeiten lässt.

Immo Eberl

CORNEL DORA: Vater für die Armen. Otmar und die Anfänge des Klosters St. Gallen. Sommerausstellung 12. März 2019 bis 17. November 2019. St. Gallen: Verlag am Klosterhof/Basel: Schwabe Verlag 2019. 114 S. ISBN 978-3-905906-33-2 (Verlag am Klosterhof St. Gallen) bzw. 978-3-7965-3995-4 (Schwabe Verlag Basel). Kart. CHF 25,00.

Die Sommerausstellung der Stiftsbibliothek St. Gallen 2019 wurde von der vorliegenden Begleitschrift zur Persönlichkeit und Tätigkeit des Abtes Otmar und der frühen Geschichte des Klosters St. Gallen ergänzt. Jörg Lauster behandelt einleitend »Abt Otmar und die Bedeutung des klösterlichen Geistes für die Kultur Europas«. Von seinen Anfängen in Ägypten kam das Mönchtum als Verbindung zwischen Kloster und dem Ideal philosophischer Zurückgezogenheit und Bildung als Erbe der römischen Intellektualität in den Westen. Hier strukturierte Benedikt von Nursia durch seine *regula* das Mönchtum in der Form, die es in den folgenden Jahrhunderten zu entscheidender Bedeutung für die europäische Kulturgeschichte werden ließ. Gallus hatte als Schüler Kolumbans, des Gründers des Klosters Luxeuil, im heutigen St. Gallen ein Kloster entstehen lassen, dem ein Jahrhundert später Abt Otmar neues Leben einhauchte. »*Audomarus abbas*« wurde in dem 804 angelegten Professbuch St. Gallens an die Spitze der ihm auf seinen Weg folgenden Mönchen gesetzt und damit der Weg dieses Klosters in die europäische Kulturgeschichte begonnen. Cornel Dora geht in seinem folgenden Beitrag auf die »Zwei Anfänge des Gallusklosters« ein. Die von dem Kolumbanschüler Gallus gegründete Mönchsgemeinschaft wurde durch die Funde der archäologischen Grabungen von 2009–2013 bestätigt. Der Beitrag gibt einen vollständigen Überblick über die Entwicklung St. Gallens von der Gründung durch den hl. Gallus bis zur Amtseinsetzung von Abt Otmar. Berichte über die drei Gallusviten, die Galluskirche um 700 und das Kloster Otmars schließen sich an. Damit wird ein zusammenfassendes Bild des Klosters in seinem ersten Jahrhundert gegeben. Doch sind aus dieser Zeit nur einzelne Überlieferungen bekannt. Aus landeshistorischer Sicht ist zu bedauern, dass die Untersuchung von Ludwig Dinzinger über die Hypothesen der Entwicklung von St. Gallen von 2011 bislang ungedruckt geblieben ist. Franziska Schnoor behandelt »Otmar und die Benediktsregel«. Dabei weist sie nach, dass die Regel unbekannt ist, nach der die Mönche vor 747 gelebt haben. Sie wirft weiterhin die Frage auf, ob die Einführung der Benediktsregel Abt Otmar Probleme bereitet hat. Nach einer zusammenfassenden Darstellung Benedikts von Nursia und seiner Regel stellt sie deren Einführung in St. Gallen durch Abt Otmar vor. Cornel Dora ergreift mit dem Beitrag »Die Welt wird verzaubert« erneut das Wort. Er stellt zuerst die sich in den 740er-Jahren durchsetzende neue Zeitrechnung »nach Christi Geburt« auf der Basis der Ostertafeln des Dionysius Exiguus vor, die sich mit einer vermutlich 773 entstandenen Handschrift darbietet, die die Ostertage von 760 bis 797 festhält. In einer weiteren St. Galler Handschrift behandelt Cornel Dora die Ansicht des Beda Venerabilis über die Erde als Kugel. Auch andere Handschriften der Stiftsbibliothek zeigen die bildungsmäßige Aufgeschlossenheit des St. Galler Konvents. In einem weiteren Beitrag geht Cornel Dora auf »den sozialen Heiligen St. Gallens« ein. Stichwort für die weitere Beschäftigung ist dabei für ihn die Bezeichnung Abt Otmars als »*pater pauperum*« durch Walahfrid Strabo in dessen Otmarsvita. Otmar hat in seinem Kloster ein Leprosorium errichtet, mit dem erstmals eine soziale Tätigkeit und Krankenpflege im Bodenseeraum begonnen wurde. Der sich anschließende Beitrag von Andreas Nievergelt »Alemannen und Franken und ihre Sprachen« untersucht die sprachliche Situation Otmars und seines Klosters im Bodenseeraum. Dazu wurde eine ganze Reihe von Handschriften aufgezeigt, die neben dem Alemannischen fränkische Glossen enthalten. Andreas Nievergelt fährt in der Darstellung mit seinem Beitrag »Bücher und Bibliotheken im Kloster Otmars« fort. Ausgehend von St. Galler Handschriften wird die kulturgeschichtliche Bedeutung der Entwick-

lung des Klosters aufgezeigt, auch wenn sich die Einzelheiten der Entwicklung der Bibliothek und des Skriptoriums von St. Gallen unter Abt Otmar nicht eindeutig nachweisen lassen. Franziska Schnoor befasst sich mit der »Otmarsverehrung im Laufe der Jahrhunderte«. Neben den Translationen wird über das Haupt des Heiligen geschrieben, das Karl IV. 1353 – noch als König – von St. Gallen mit nach Prag genommen hatte. Abt Otmar wird hier im Stundengebet und in der Otmarskirche vorgestellt, wobei wiederum St. Galler Handschriften zur Illustration dienen. Das von Walahfrid Strabo verfasste Leben des hl. Otmar wird in der Übersetzung von Johannes Duft abgedruckt und durch einige Abbildungen aus St. Galler Handschriften ergänzt. Lorenz Hollenstein gibt in seinem Beitrag »Die Kopfreliquie des hl. Otmar im Prager Veitsdom« einen sehr aufschlussreichen Überblick über das Schicksal der Kopfreliquie in Prag von der Zeit Kaiser Karls IV. bis zur Gegenwart. Damit ist das Schicksal dieser bedeutenden Reliquien untersucht. Die Begleitschrift hat in kurzen, markanten Beiträgen den Besucher der Ausstellung durch diese geführt. Auch für den Leser ohne die Ausstellungsexponate vor Augen zu haben, sind die Beiträge von Bedeutung. Die Begleitschrift gibt dem Besucher der Ausstellung, aber auch dem Leser nach dem Abbau der Ausstellung einen interessanten Überblick St. Galler Handschriften im Zusammenhang mit der Zeit Abt Otmars. Sie bilden das Bleibende der Ausstellung nach deren Ende. Es handelt sich um eine Arbeit, die man nur ungern aus der Hand legt.

Immo Eberl

JULIA BECKER, JULIA BURKHARDT (HRSG.): Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa (Klöster als Innovationslabore, Bd. 9). Regensburg: Schnell & Steiner 2021. 464 S. ISBN 978-3-7954-3627-8. Geb. € 59,00.

Der Band steht in Verbindung zu Forschungen, die Klöster und Orden als Orte der Neuerungen und der Verbesserungen vorstellen. Das Streben nach *perfectio* habe sich nicht auf die Erlangung des Seelenheils beschränkt, sondern auch weltliche Bedürfnisse erfasst. Beide Zielrichtungen werden in dem Band behandelt. Das in ihm ausgeführte Projekt begründet eine Gegenposition zu der bislang überwiegend vertretenen Auffassung, dass monastische Existenz traditionsgebunden sei und lediglich Re-Aktivierungen von Idealen kannte, die auf charismatischen Gründergestalten fußten. Dass Traditionen legitimitätsstiftend waren, bestreiten die Autorinnen und Autoren der in dem Band aufgenommenen Artikel nicht. Sie verweisen auf die Verdächtigungen, die Neuerungen nach sich zogen, insbesondere verweisen sie auf Korrekturinnovationen, die Traditionen durch Reparationen wiederherstellen sollten. Traditionen werden in der Einleitung, dem Schlusskapitel und in einzelnen Artikeln gar als »Inspirationsquellen« gewürdigt, von denen »kreative Impulse« ausgehen. In welcher Weise Inspirationen und Innovationen in religiösen Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa miteinander verbunden waren, ist keine leichte Aufgabe, die gelöst wird durch die Analyse einer Handlungs- und Legitimationskette, von der *inventio* zur *innovatio*, bis zur *diffusio*. Das Vorhaben, das der Band vorgibt und auch verwirklicht, greift über den einzelnen Akt des Setzens von Neuem hinaus und behandelt die auch institutionell abgesicherte Realisierung und die daraus folgende breit angelegte Anwendung. Daraus folgt indes ein Dilemma, da die Gemeinschaftsbildung von den Individuen – d. h. Mönchen und Nonnen – Gehorsam und folglich Nachvollzug vorhandener Regelungen verlangt, andererseits zu asketischen Höchstleistungen anspornt, die die institutionelle Stabilität bedrohen. Die normsetzende Kraft des Charismas des Begründens ermöglichte Distanzierung von dem bislang Üblichen, verfestigte aber für folgende Generationen die Anbindung an den ursprünglichen Idealen und Zuständen, die freilich selbst wiederum umstritten waren, wenn sie – wie insbesondere im Franzis-

kanerorden – historiographisch und normativ geschmeidig gestaltet und jeweils aktuellen Ansprüchen angepasst wurden. Das Paradox zwischen Normabweichung qua Charisma und Normbindung qua Charisma erfasste die Entwicklung religiöser Gemeinschaften.

Am einfachsten scheint eine bewusste und angestrebte Innovation bei technischen Neuerungen gerechtfertigt zu sein und ermöglicht, wie in diesem Band geleistet, Untersuchungen zu technischen Errungenschaften in der Architektur, der Landwirtschaft, der Wasserversorgung sowie in Bergbaubetrieben, die einem Kloster gehörten. Das Programm, das dem Band zugrunde liegt, lässt sich anhand dieser Themen noch am besten verwirklichen, unterliegt aber gleichwohl der Schwierigkeit zu erfassen, wie normative Texte auch in den Bereich praktischer Lebensgestaltung einwirkten. Da diese Innovationen – im Kontext monastischer Existenz – eben nicht nur Anforderungen innerweltlicher Nutzenoptimierung erfüllen sollte, sondern auch die materielle Voraussetzung eines Lebens abseits der Lebensbedingungen »in der Welt« legten, ergab sich eine Vielzahl von Widersprüchen, die weder normativ noch praktisch ausgeräumt werden konnten. Schwieriger noch gestalteten sich die Widersprüche, wenn soziale Verhältnisse in und zwischen den geistlichen Gemeinschaften zu gestalten waren und mehr noch, wenn diese in Relation zu politischen Herrschern eingestellt wurden. Konkurrierende Normsysteme waren zu beachten. Diese Konkurrenz war umso größer, je mehr sich Klosterangehörige in Bereiche vorwagten, die wenig durch Traditionen festgefügt waren, sei es durch die Begründung neuer monastischer Lebensformen, sei es durch deren Expansion in das soziale Umfeld. Am günstigsten entwickelten sich Klöster als Quelle von Innovationen, wenn es um die Bereitstellung von Wissen ging, so dass aus ihnen Inspirationen für das Leben außerhalb der geistlichen Gemeinschaften ausgingen. Die bis ins Spielerische hineinreichende Verfügung über Wissensbestände und Argumentationen schuf in den geistlichen Gemeinschaften einen Bereich der intellektuellen Freiheit, die nicht allein Ergebnisse, sondern auch Denkformen für die gesamte Gelehrtenkultur des mittelalterlichen Europa bereitstellte. Die hier anhand von Fragen und Problemen angesprochenen Themen sind in den Artikeln des Sammelbandes behandelt. Sie erfassen variantenreich Institutionen (Klöster, Orden, Gruppen), Relationen (zu Herrschern, zu Handwerkern), Rechts- und Regelsysteme und Formen des Wissens und Nachdenkens. Der Band ist ein weiterer Schritt in der Analyse des Innovationspotentials, das in den geistlichen Gemeinschaften ausgeformt wurde, und der Rezeption, die von ihnen ausging. So trägt dieser Band dazu bei, wissenschaftliche Innovation zu verwirklichen.

Hans-Joachim Schmidt

LUKAS WIRTH (HRSG.): Kloster Scheyern. 900 Jahre Benediktiner am Stammsitz der Wittelsbacher. Regensburg: Friedrich Pustet 2019. 824 S. ISBN: 9783791730370. Geb. € 49,95.

Das Benediktinerkloster Scheyern feierte 2019 den 900. Jahrestag seiner Gründung durch den Wittelsbacher Grafen Otto IV. Seit 1119 gibt es benediktinisches Leben, unterbrochen nur zwischen dem Kahlschlag der Säkularisation 1803 und der Wiedergründung unter Ludwig I. 1838. Also Grund genug, mit einem gewichtigen und reich bebilderten Band sich der eigenen Geschichte zu vergewissern, Bekanntes zusammenzutragen und Forschungsdesiderate anzusprechen. Die weit über zwanzig Beiträger befassen sich mit der Geschichte, Bau- und Kunstgeschichte, den Pfarreien in den Diözesen Freising, Regensburg und Augsburg, den Klosterwallfahrten, der Wirtschaftsgeschichte und der klösterlichen Schulgeschichte.

Christian Later betont in seinem Beitrag zu Scheyern als altbayerischer Grafenburg die fast 10 Hektar umfassende Größe der Anlage, die damit deutlich größer gewesen als vergleichbare Burgen wie Ebersberg, Kastl, Baumburg oder Weyarn, in denen ebenfalls

Klöster gegründet worden seien. Sein pragmatisches Fazit ist, dass sich die Bedürfnisse der adeligen Familien im 11. Jahrhundert verändert hätten, so dass man sich bei einer Umwandlung einer Burg in ein Kloster bequem von einer alten Anlage trennen konnte.

Mit der Entwicklung der Memorialkultur der Stifterfamilie der Grafen von Scheyern-Wittelsbach befasst sich Dieter J. Weiß. Das ursprüngliche Stiftergrab im Chor der Klosterkirche hat sich aufgrund seines Aufbaus aus Holz nicht mehr erhalten. Eine weitere Grablege beim Eingang zum Kreuzgang war den Grafen von Dachau vorbehalten. Mit der Grablege des ersten 1183 gestorbenen Wittelsbacher Herzogs Otto I. in der Fürstenkapelle, dem ursprünglichen Kapitelsaal, wurde Scheyern jetzt zum Memorialort der herzoglichen Familie. Bereits im 14. Jahrhundert visualisierte hier ein umfangreicher Zyklus aus Historienbildern die Wittelsbacher Familiengeschichte. In der heutigen Form um 1624/25 anlässlich der neuen Kurfürstenwürde für Herzog Maximilian überarbeitet und ergänzt, sind die zwanzig großformatigen Gemälde eine bildliche Geschichte der Grafen von Scheyern-Wittelsbach und ihres Aufstiegs als bedeutende europäische Herrscherfamilie.

Die Brüche in einer 900-jährigen Klostergeschichte werden besonders am Beispiel der Klosterbibliothek im Beitrag von Andreas Seidler deutlich. Eine Aufstellung aus dem 16. Jahrhundert führte bereits über 200 Handschriften auf. Die Bibliothek war eine Forschungsstätte für Johann Georg Turmair, der im Auftrag der Wittelsbacher die Geschichte Bayerns schreiben sollte. Auch der französische Gelehrte Jean Mabillon machte 1683 bei seinen benediktinischen Mitbrüdern in Scheyern kurz Station. Auch Bernhard und Hieronymus Pez aus dem Kloster Melk sammelten hier Material auf ihrer Bibliotheksreise durch Bayern. Die Aufteilung der Bestände der Klosterbibliothek für die Hofbibliothek, die Universitätsbibliothek und Schulbibliotheken rettete zumindest über einhundert Handschriften für die heutige Bayerische Staatsbibliothek, darunter mit dem hochmittelalterlichen »Liber Matutinalis« das »Herzstück der alten Klosterbibliothek«. Mit einer Reihe anderer Handschriften aus Scheyern sind diese Bände heute bequem online bei der Bayerischen Staatsbibliothek verfügbar. Der anschließende mühsame Neuaufbau der Bibliothek im 19. Jahrhundert wird durch kurze Biografien der namhaftesten Förderer anschaulich dokumentiert.

Die klösterliche Musikpflege, bereits in der Benediktsregel verankert, war in Scheyern nicht allein eine Aufgabe des Konvents. Auch Studenten, hauseigenes Personal, Lehrkräfte, auswärtige Musikanten wurden hinzugezogen. Bereits bei der Novizenausbildung bildete der Choralgesang einen Schwerpunkt. Anlässe für weltliche Musik wiederum boten die Tafelmusiken, wobei es auch zu Beschwerden über »musikalische Ausgelassenheit« kommen konnte.

Den bislang wenig beachteten Beitrag des Klosters Scheyern zur Erneuerung der Liturgie in der Folge des II. Vatikanums beschreibt Armin Russi. Patres und Brüder beteten bis dahin getrennt das Stundengebet. Die Liturgiekonstitution des Konzils bot jetzt den Anlass, die Erneuerung voranzutreiben. Das gemeinsame Gebet des gesamten Konvents und die Berücksichtigung der Muttersprache sollten die Grundlage sein. In Scheyern traf sich 1969 die »Liturgische Konferenz der Benediktiner im deutschen Sprachraum«. Nachdem aber Münsterschwarzach mit dem 1970 erschienenen »Deutschen Psalterium« Fakten geschaffen hatte, wurde Scheyern das Zentrum eines eigenständigen Wegs. 1971 erschien der Scheyrer Psalter, 2007 eine überarbeitete Neuauflage. Russi beschreibt die Arbeitsschritte und das Ringen um den »richtigen« Weg, der anlehnend an die klassische Gregorianik mit der »Scheyerer Tradition« zeitgemäß die muttersprachliche Liturgie bereichern sollte.

Der opulente reich bebilderte Band bleibt nicht in der Klostergeschichte stecken, sondern zeigt auch anschaulich die Erfolge und Krisen seit der Wiedergründung. Auch darin liegt der bleibende Wert dieses Werks, das dankenswerter Weise von einem Register erschlossen wird.

Wolfgang Jahn

JÖRG SONNTAG (HRSG.): Die Statuten der Wilhelmiten (1251–1348). Zeugnisse der Verfassung eines europäischen Ordens. Edition und Übersetzung (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte, Bd. 5). Regensburg: Schnell & Steiner 2019. 416 S. ISBN 978-3-7954-3421-2. Geb. € 39,95.

Rezension siehe unter 2. Quellen und Hilfsmittel

ULRICH ANDERMANN, FRED KASPAR: Leben im Reichsstift Herford. Stiftsfrauen, Priester, Vikare und Bürger (25. Sonderveröffentlichung des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg; Herforder Forschungen, Bd. 28). Münster: Aschendorff 2019. 464 S. ISBN 978-3-402-24636-8. Geb. € 34,00.

Die Autoren kommen aus der Geschichtswissenschaft und der Volkskunde sowie Baugeschichte. Damit ergänzen sich ihre Arbeiten. Die Einleitung des Teils von Ulrich Andermann zeigt die Stiftsfreiheit als geistlichen Mittelpunkt Herfords, der bislang aber in der Erforschung von Stift und Stadt eine nachgeordnete Rolle eingenommen hat. Die in der Forschung umstrittene Gründungsgeschichte Herfords wird mit der Frage untersucht, ob Herford Kloster oder Stift war. Es ergibt sich unter Einbeziehung der archäologischen Befunde das Urteil, dass in Herford Kanonissen gelebt haben, das Stift aber das Aussehen eines Klosters hatte. Im dritten Kapitel der Arbeit werden die Entwicklungsstufen der Stiftsfreiheit nach dem Neubeginn im Anschluss an den Ungarneinfall (926) und dem Kirchneubau samt Aufhebung der Klausur im 13. Jahrhundert gezeigt. Die Grundherrschaft und die Beziehungen zum Reich, zu Bischof und Papst sowie zur Herforder Bürgerschaft in Alt- und Neustadt werden behandelt. Im abschließenden vierten Kapitel steht das Leben im Stift im Mittelpunkt. Die Herkunft der Kanonissen, deren konfessionelle Konformität, das tägliche Leben mit Ernährung und Kleidung samt Bildung und Bibliothek werden angesprochen, ebenso die Investitur neuer Kanonissen, Wahl und Inthronisation einer Äbtissin und zuletzt die Frage, ob das Stift eine geistliche Kommunität oder eine Versorgungsanstalt war. Dazu wird die politische Bedeutung Herfords erörtert. Abschließend zeigt sich, dass das gesellschaftliche Image des Stiftes bis zur Säkularisation erhalten blieb, während die geistlichen und religiösen Ansprüche schon lange verloren waren.

Der zweite Teil des Bandes (Fred Kaspar) stellt die Freiheit mit der Topografie samt Bau- und Besitzgeschichte in den Mittelpunkt. Die Arbeit beginnt mit der Spurensuche bei der Säkularisation. Die Veränderungen in Wirtschaft und Verwaltung durch diese werden gezeigt, wie die Verwaltung in stiftischer Zeit. Die rücksichtslosen Eingriffe in die Bausubstanz im 19. Jahrhundert bis hin zu den Verlusten im Zweiten Weltkrieg werden detailliert untersucht, dazu auch die Reste der noch vorhandenen Bausubstanz in der Freiheit und die Entwicklung von Alt- und Neustadt. Die topographischen Befunde werden als Zeugnis der inneren Struktur des Stiftes in ihren einzelnen Grundstücken und Gebäuden erörtert. Verdeutlicht wird dabei der Aufbau des Stiftes ausgehend von der Äbtissin über die Kanonissen, Geistlichen, Vikare, Dienstmännern und Kirchenbediensteten und ebenso die Veränderungen des Stiftes durch die Reformation. Der Band gibt einen umfassenden Einblick in die Geschichte und Entwicklung Herfords, der weitere Forschungen zu Stift und Stadt anstoßen dürfte.

Immo Eberl

SR. ANNA ELISABETH RIFESER: Die Frömmigkeitskultur der Maria Hueber (1653–1705) und der Tiroler Tertiarrinnen. Institutionelle Prozesse, kommunikative Verflechtungen und spirituelle Praktiken (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 172). Münster: Aschendorff 2019. 759 S. ISBN 978-3-402-11605-0. Geb. € 79,00.

In ihrer kulturpraxeologischen und gendersensiblen Dissertation stellt sich die Ordensfrau Anna Elisabeth Rifesser die Frage, wie sich Frauen im 17. und 18. Jahrhundert der Religiosität als einer Ressource im alltäglichen Leben bedienten und welche religiösen Praktiken angewandt wurden.

Die umfangreiche kirchenhistorische Dissertation beruht auf neu ausfindig gemachten Quellen. Maria Hueber war eine Dienstmagd, die zusammen mit anderen Frauen und einem Netzwerk von zum gewissen Teil adligen Unterstützerinnen um 1700 in Brixen die Etablierung einer Mädchenschule ohne Schulgeld durchsetzte, zweifelsohne eine Pionierleistung für den Tiroler Raum. Institutionell und personell war dieses Schulprojekt in die Gemeinschaft der franziskanischen Tertiarrinnen eingebunden, die auch von Hueber und anderen Frauen gegründet wurde. Hueber und ihre Mitschwestern setzten bei der institutionellen Form des Drittordens an, wodurch sie sogenannte Semireligiosen waren. Die gemeinschaftliche Lebensform war für das Schulprojekt in zweifacher Hinsicht von Vorteil: Sie war zum einen Träger der Schule und musste sich um die für den Unterricht nötigen Lehrkräfte kümmern. Zum anderen sollte die personelle Einbindung in die franziskanische Gemeinschaft auch Raum für eine strukturierte religiöse Lebensweise gewährleisten, in dem sie individuelle religiöse Praktiken kontemplativer Art durchführen konnten: *Vita activa* wurde mit der *vita contemplativa* verbunden. Rifesser zeigt in ihrer Untersuchung, wie die Gründerinnen einerseits zwar eine klösterliche Lebensweise erzielen wollten, dennoch für den Schulbetrieb die notwendige Offenheit des Hauses und die Bewegungsfreiheit der Mitglieder zu bewahren versuchten. Dies war in den Strukturen der nachtridentinischen Kirche für Frauen eigentlich nicht vorgesehen und wurde sogar von den zuständigen Beichtvätern aus dem Franziskanerorden, die die vorgesetzten Aufsichts- und Leitungspersonen der Frauengemeinschaft waren, nur sehr bedingt unterstützt. Somit legt Rifesser ein weiteres Beispiel für die binnenkonfessionelle Pluralität des frühneuzeitlichen Katholizismus vor.

Zentral ging es den geistlichen Frauen darum, eine Dienstleistung für die Bevölkerung der Stadt zu kombinieren mit eigenen Vorstellungen davon, wie sie leben wollten. Lesen und Schreiben wurden – wie auch in anderen Schulen – mit Religionsunterricht verbunden. Durch die Vermittlung dieser kulturellen Kerntechniken sollten Schülerinnen aus den niedrigeren und finanziell schwächeren sozialen Schichten gebildet werden.

Mit Rifessers gründlich redigierter und gut lesbarer Studie wird die Geschichte der Tiroler Tertiarrinnen sowie das Leben und Wirken der Maria Hueber erstmals in ganzer Reichweite und Verflechtung zur Frühen Neuzeit rekonstruiert. Einleitend werden Fragestellung, Methode, die ausgewerteten Quellen und die Forschungsziele vorgestellt und insbesondere die weibliche Frömmigkeitskultur der Frühen Neuzeit auf der Basis von Religiosität und Mystik diskutiert (1–47). Rifesser arbeitet mit einem kulturwissenschaftlich-praxeologischen und einem beziehungs- und netzwerktheoretischen Ansatz. Für das Quellenmaterial und die Fragestellung sind diese Ansätze durchweg sinnvoll und klug gewählt sowie unter kirchenhistorischer Perspektive zugeschnitten, da dadurch in einer bislang unbekannt Dimension deutlich wird, dass im frühneuzeitlichen Katholizismus und seiner gesellschaftlichen Verortung das religiöse Leben entscheidend von Akteurinnen und ihren Institutionen geprägt wurde. Im ersten Kapitel befasst sie sich mit den institutionellen Prozessen der Tiroler Tertiarrinnen und ihrem kontemplativen Ideal (48–175). Besonders interessant und erkenntnisreich sind die rechtlichen und institutio-

nellen Konflikte, die vor allem daraus resultierten, dass die kontemplativen Elemente, die Hueber und ihre Mitgründerinnen als konstitutiv und entscheidend ansahen und implementierten, für Tertiärinnen in der Ordensstruktur eigentlich nicht vorgesehen waren.

Im zweiten Kapitel – dem Herzstück der kirchenhistorischen Studie – analysiert die Verfasserin die kommunikativen Verflechtungen (176–406). Methodisch – sowohl in Bezug auf Personen wie Institutionen – verfolgt sie einen Verflechtungsansatz, der über enge personen- oder institutionsbezogene Ansätze der Forschung hinausreicht. Hierfür werden »Matronage« – ein von Rifesser entwickelter und eingebrachter Terminus, der, entgegen der »Patronage«, die weiblichen Akteure ins Zentrum rücken soll –, Ressourcennutzung und Machtkompetenzen im Freundeskreis und Netzwerk Huebers detailliert untersucht. Mit ihrem Verflechtungsansatz kann Rifesser die Stoßkraft der Akteurinnen greifbar machen und dabei sowohl die Grenzen als auch die Möglichkeiten weiblicher Akteurinnen aufzeigen, sich institutionell fixierte und durch Norm und Tradition etablierte Räume nach eigenen Vorstellungen zu schaffen und diese an die nächste Generation weiterzugeben.

Im dritten Teil werden am Beispiel von Jesuskind-Statuen, die im Besitz der einzelnen Tertiärinnen waren, spirituelle Praktiken untersucht und mit der Jesuskind-Devotion kontextualisiert (407–523). Diese klösterliche Praxis wird mit Hilfe des Individualitäts-Konzeptes von Michel de Certeau analysiert und von Rifesser als ein individualisierter Handlungsspielraum der strukturell und institutionell Schwachen beschrieben, der von den Ordensfrauen genutzt wurde, um eine gewisse Autonomie gegenüber den sakramental bevollmächtigten Klerikern zu generieren.

Im Anhang finden sich ausführliches Bildmaterial, eine biographische Dokumentation der Tiroler Tertiärinnen, eine umfangreiche Bibliografie und ein Personenregister. Zwischenergebnisse der einzelnen Kapitel sichern zentrale Erkenntnisse und bündeln Thesen, die im Schlussresümee (525–529) prägnant summiert werden.

Was bislang kaum in der kirchenhistorischen Forschung Berücksichtigung fand, wird in dieser umfangreichen Studie in verschiedenen Perspektiven und anhand der konkreten Person der Maria Hueber erarbeitet. Durch die makro- und mikroanalytische Arbeit Rifessers wird Hueber aus einer verengten Hagiographie herausgelöst und in den Kontexten der frühneuzeitlichen Konfessionskultur verortet. Der Ordensfrau und Kirchenhistorikerin Rifesser gelingt es, eine neue Erkenntnisse zu Tage fördernde und historisch-kritische Biografie über Maria Hueber sowie über die Entstehung, Etablierung und Frömmigkeitskultur der Tiroler Tertiärinnen zu schreiben. Der von Rifesser in die Forschung eingebrachte Terminus »Matronage« stellt eine wichtige Anregung für die weitere historische und kirchenhistorische Forschung dar, um unter anderem analysieren zu können, wie in der Frühen Neuzeit und im frühneuzeitlichen Katholizismus die Leistungen und Impulse von Frauen über ihre eigene Lebensspanne hinaus wirksam gemacht und zum Ausgangspunkt einer institutionalisierten Tradition werden konnten. Es ist ein wichtiger und wegweisender Beitrag zur Pluralität und Individualität von Frömmigkeitspraktiken im frühneuzeitlichen Katholizismus.

Joachim Werz

LIANMING WANG: Jesuitenerbe in Peking. Sakralbauten und transkulturelle Räume, 1600–1800 (Heidelberg Transcultural Studies, Vol. 5). Heidelberg 2020: Universitätsverlag Winter. 479 S. ISBN 978-3-8253-6937-8. Geb. € 68,00.

Die Faszination, die die chinesische Kunst auf europäische Künstler und Architekten im 17. und 18. Jahrhundert ausübte, ist als Phänomen der *Chinoiserie* allgemein bekannt.

Weniger bekannt ist, dass zeitgleich auch in China eine ausgesprochene Begeisterung für die künstlerischen Errungenschaften Europas herrschte, die sog. *Europerie*. Die vorliegende Studie des Heidelberger Kunsthistorikers Lianming Wang widmet sich den Bauten der Gesellschaft Jesu in Peking und zeigt auf, dass diese wichtige Impulsgeber für transkulturelle Phänomene in der Architektur und Gartenkunst in China waren. Anhand einer großen Bandbreite von Text- und Bildquellen rekonstruiert der Autor das Erscheinungsbild, die Funktion und Nutzung der heute nicht mehr existierenden Bauten der Nord-, Ost- und Südresidenzen der Pekinger Jesuiten.

In Kapitel 1 widerlegt Wang den durch jesuitische Quellen weitverbreiteten Mythos, die Gründungen der Jesuitenbauten in Peking seien auf den chinesischen Kaiser zurückzuführen. Das anschließende Kapitel betrachtet die Bauten hinsichtlich ihrer räumlichen und sozialen Lage im urbanen Kontext. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, dass die Jesuitenbauten weniger als sakrale Räume, sondern vielmehr als wichtige touristische und wissenschaftliche Highlights der Stadt betrachtet wurden. Die Ostresidenz sei aufgrund ihrer Nähe zu den Gästehäusern ausländischer Gesandter als Gästehaus für Europäer angesehen und insbesondere von koreanischen Gesandten des benachbarten koreanischen Gästehauses zur Besichtigung europäischer astronomischer und mechanischer Instrumente aufgesucht worden. In Kapitel 3 nähert sich Wang den Jesuitenbauten aus einer globalen Perspektive. Er betont, dass man jesuitische Architektur nicht nur mit Blick auf Europa betrachten solle. Der Fokus auf die Bauten des Ordens außerhalb Europas lasse erkennen, dass es keine zentralistisch kontrollierte Baukunst zur Demonstration jesuitischer Identität gegeben habe. Stattdessen seien sie durch individuelle Interessen einzelner Akteure und durch die Konkurrenz, die innerhalb des Ordens zwischen den unterschiedlichen Nationen geherrscht habe, geprägt worden. In Kapitel 4 untersucht der Autor die reich bebilderten Sakralräume, die den Betrachtern eine synästhetische Erfahrung ermöglichen sollten. Die Besucher seien hauptsächlich von den malerischen Qualitäten, von der Lebendigkeit der perspektivischen und illusionistischen Darstellung fasziniert gewesen. Theologische oder pädagogische Zwecke der Bilder hätten hingegen kaum gefruchtet. Im weiteren Verlauf führt er den Begriff der »transkulturellen Bilderbauten« (280) ein, den er als »grenzüberschreitende Verflechtungsräume aller Gattungen – von ereignisgebundenen Palasträumen über diplomatische Verhandlungsräume bis hin zu kaiserlichen Repräsentationsräumen« (280) definiert. Anhand der Palasträume und Gärten (*Xiyang lou*) aus der Zeit der Herrschaft Qianlongs untersucht er, wie zu Propagandazwecken und kaiserlicher Machtrepräsentation Charakteristika der europäischen Architektur – darunter illusionistische Malereien und Scheinarchitekturen sowie barocke Sakralarchitektur – rezipiert wurden. Auch in Kapitel 5 behandelt Wang die Gartenkunst in Peking als transkulturelles Phänomen, zunächst mit Blick auf die Gärten der Gesellschaft Jesu und dann mit Blick auf die kaiserlichen Gärten. Er beschreibt die Jesuitengärten als wichtigen Knotenpunkt im globalen Austausch von botanischem und agrarischem Wissen. Abschließend untersucht er die sich wandelnde Positionierung von Wasser innerhalb der kaiserlichen Gärten und diskutiert die transkulturelle Verflechtung von europäischen Landschaftsvorstellungen und dem chinesischen Konzept des *shanshui* (Berg-Wasser).

Wangs Studie konzentriert sich vor allem auf Transfers von Europa nach China und auf die chinesische Rezeption europäischer Kunst. Dabei gelingt es dem Autor überzeugend darzulegen, wie künstlerische Techniken und Ideen von chinesischen Akteuren für eigene machtpolitische Zwecke nutzbar gemacht wurden. Transkulturelle Phänomene, die sich in den jesuitischen Räumen als Folge der Anpassung an lokale Verhältnisse zeigten, spielen dabei eine untergeordnete Rolle. Wang weist sogar explizit drauf hin, dass »die geläufige Auffassung, dass die Jesuiten sich an der kulturellen Flexibilität oder der

sogenannten Akkommodationsmethode orientierten und ihre Kirchen deshalb in lokalen Idiomen realisierten [...] durch das Peking Beispiel fraglich [wird].« (206) Seine Ergebnisse zur Einbettung der Jesuitenbauten in den lokalen städtischen Kontext wie auch seine Ausführungen zu den räumlichen Arrangements einzelner religiöser Objekte im Inneren der Bauten weisen aber dennoch darauf hin, dass die Jesuiten ihre Bauten bewusst lokalen Denkmustern und gesellschaftlichen Verhältnissen anpassten. Eine Stärke der vorliegenden Studie ist, dass der Autor Quellen koreanischer und chinesischer Besucher der Jesuitenresidenzen verwendet und deren Wahrnehmung der Jesuitenräume berücksichtigt. An einigen Stellen wäre jedoch eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den Quellentexten zu erwarten gewesen. Es greift zu kurz, wenn Wang ein von der christlichen Lehre abweichendes Verständnis zentraler Glaubensinhalte lediglich auf fehlende Kenntnisse zurückführt, statt sie vor dem Hintergrund unterschiedlicher kultureller Lesarten zu beleuchten. Gleiches gilt für die Wahrnehmung und Bewertung christlicher sakraler Kunst, die der Autor pauschal als »oberflächlich [...], nahezu präikonografisch [...]« beschreibt, da bei den Besuchern ein »Mangel an Wissen über die bestehenden Denkmuster und Kategorien, an Übung in den Darstellungskonventionen sowie an von der Umgebung abgeleiteten Erfahrungen« (275) bestanden habe. Zu hinterfragen ist ferner seine Einschätzung, die Jesuitenräume, verstanden als europäische Wunderkammern, seien im Sinne moderner Museen nach James Clifford als »wertfreies Archiv der intellektuellen Begegnung« und als »hierarchiefreie, transkulturelle Kontaktzone[n]« (413) zu verstehen, da kein asymmetrisches Machtverhältnis zwischen den Jesuiten und den Besuchern ihrer Häuser geherrscht habe. Dagegen spricht, wie Wang gleichzeitig herausarbeitet, dass die jesuitischen Bauten strategisch geplante und konzipierte Räume waren, die vor allem der Überzeugung des Gegenübers dienten. Insgesamt betrachtet handelt es sich bei Wangs Monographie aber um eine äußerst gelungene, leserfreundlich geschriebene Arbeit, die wichtige Ergebnisse zum Themenkomplex Globalgeschichte, Mission und Transkulturalität liefert und eine breite Rezeption auch außerhalb der Kunstgeschichte verdient.

Irina Saladin

THOMAS FÄSSLER: Aufbruch und Widerstand. Das Kloster Einsiedeln im Spannungsfeld von Barock, Aufklärung und Revolution. Egg bei Einsiedeln: Thesis Verlag 2019. 643 S. ISBN 978-3-906812-04-5. Kart. € 48,00.

Die vorliegende Dissertation wurde 2018 an der Universität Bern abgeschlossen. In der Einleitung als erstem Kapitel werden neben den Fragestellungen der Arbeit der Forschungsstand, die Stellung der Arbeit im Forschungsdiskurs samt ihren Methoden, den Quellen und dem Aufbau erörtert.

Das zweite Kapitel geht auf die Welt der Mönche Einsiedelns am Ende des 18. Jahrhunderts ein. Dabei wird der Konvent mit seiner Herrschaft im Rahmen der Alten Eidgenossenschaft gezeigt und seine zunehmende Ausrichtung auf das Reich und Österreich. Die ständische Ordnung des *Ancien Régime* wurde in Einsiedeln »als gottgegeben« verstanden.

Das dritte Kapitel behandelt die katholische Aufklärung. In Schwyz, dem Schirmort Einsiedelns, herrschte eine allgemein antiaufklärerische Gesinnung, die in gleicher Weise bei den Schweizer Benediktinern und den Einsiedler Mönchen festzustellen ist. Dennoch fand unter Abt Marian Müller (1773–1780) in Einsiedeln eine vorsichtige Aufnahme der Forderungen und Interessen der Aufklärung statt, die sich in den Bemühungen um eine Verbesserung des Schulwesens, dem Interesse an den Naturwissenschaften und der Geschichte zeigte und Neuerungen in Theologie, Gottesdienst und Wallfahrt schuf und

ökumenische Beziehungen förderte. Diese Entwicklung wurde unter Abt Beat Küttel (1780–1808) abgelehnt, der insbesondere die sich vollziehende Angleichung vieler Mönche an die Welt missbilligte. Diese Haltung kam selbst im täglichen Leben, z. B. beim Genuss von Kaffee und Schokolade, zum Ausdruck. Das Deckenfresko der unter Abt Beat Küttel neu errichteten Pfarrkirche von Feusisberg deutet mit dem symptomatischen Triumph der »*Ecclesia*« über die Häresie in dieselbe Richtung. Zuletzt wird die Außenwahrnehmung der Klosterkultur Einsiedelns in der Zeit der Aufklärer gezeigt.

Das vierte Kapitel behandelt die Französische Revolution zwischen 1789 und Ende 1796, die seit 1793 in der Schweiz zunehmend zu Unruhen führte. Die Franzosen haben ab 1796 den Krieg nach Süddeutschland gebracht. Die Einsiedler Mönche haben das revolutionäre Geschehen aufmerksam verfolgt, wie zahlreiche Texte aus dem Kloster beweisen. Dabei bildeten Zeitungen und Personen, die vom Geschehen betroffen oder dieses selbst miterlebt hatten, die Hauptquellen.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit den Auswirkungen der Revolution zwischen 1789 und 1798. Im Herbst 1792 begann mit dem Schirmort Schwyz ein neuer Streit um den Aueliwald im Sihltal. Das Kloster fürchtete unter dem Eindruck der französischen Vorgänge um seine angestammten Rechte. Dazu kam seit 1789 eine wachsende Teuerung von Brot und Getreide, da in der Innerschweiz der Ackerbau gegenüber der Viehwirtschaft seit Jahrhunderten benachteiligt war. Seit 1790 kam eine wachsende Zahl vor der Revolution in Frankreich flüchtender Adliger und Geistlicher nach Einsiedeln, vor allem als sich diese zunehmend radikalisierte. Dieser Flüchtlingsstrom machte Einsiedeln zunehmend zu seinem Zentrum. Die Emigranten waren im Kloster keineswegs beliebt, wie sich insbesondere nach einem Einbruch im Kloster im Februar 1794 zeigen sollte, zumal sie hohe Kosten verursachten und Unruhe mit sich brachten.

Das sechste Kapitel geht auf die ideelle und finanzielle Unterstützung von Österreich durch das Kloster ein. Einsiedeln war seit 1789 zu einem allgemein sehr gefragten Geldverleiher geworden, was für den Zeitraum 1780–1797 durch zwei Tabellen verdeutlicht wird. Während die dem Haus Österreich gewährten finanziellen Anleihen geheim gehalten wurden, hat Einsiedeln aus seiner grundsätzlichen Gegnerschaft zur Revolution keinen Hehl gemacht, sondern sich auf den verschiedensten Ebenen gegen diese Bewegung gestellt.

Im siebten Kapitel werden die letzten Tage der Alten Eidgenossenschaft behandelt. Der Einsiedler Konvent hat trotz aller Unruhen versucht, einen möglichst normalen Alltag im Vorfeld der Auflösungsbewegung der Alten Eidgenossenschaft zu führen. Obwohl die Schweiz ihre Neutralität betont hatte und diese auch zu bewahren suchte, geriet sie mehr und mehr ins Fadenkreuz der französischen Expansionspolitik. Die Ankündigung der militärischen Intervention in der Schweiz hat das Ende der Alten Eidgenossenschaft bedeutet. In dieser Zeit wurde in der Schweiz bei einer Reihe von Persönlichkeiten Revolution modern. Noch Anfang 1798 haben die Mönche in Einsiedeln nicht daran gedacht, dass die Franzosen in ihr Herrschaftsgebiet eindringen könnten. Im Februar 1798 hat Schwyz dem Kloster die Aufnahme in das Landrecht angeboten. Die Abtei musste sich im März 1798 dem revolutionären Druck beugen und Reichenburg seine Freiheit bestätigen. Auch in anderen Teilen seiner Herrschaft hat die Abtei ebenfalls die neuen Entwicklungen akzeptieren müssen.

Im achten Kapitel wird der französische Einfall vom März bis Mai 1798 behandelt. Die Franzosen begannen ihren Angriff auf die Schweiz Anfang März und begründeten am 12. April in Aarau die Helvetische Republik als Satellitenstaat Frankreichs. Die Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Glarus haben sich dem Druck, der Helvetischen Republik beizutreten, nicht gebeugt und wurden daher von dieser sofort mit einer Wirtschaftsblockade bestraft, die die Versorgungslage der Kantone hart traf. Die Franzosen sa-

hen die Geistlichen und dabei vor allem die Mönche von Einsiedeln als Hauptgegner an. Die Untersuchung zeigt, wie der Einsiedler Konvent gegen die angestrebten Neuerungen Front machte. Für ihn scheint die Vertreibung der Mönche des Klosters Mariastein durch die Franzosen aus ihrem Kloster für diese Haltung entscheidend gewesen zu sein. Die Klosterfeindschaft der Franzosen und ihrer Schweizer Gefolgsleute zwang Abt Beat Küttel, sich um eine Unterstützung durch Österreich zu bemühen, was von der Helvetischen Republik und der dieser später folgenden liberalen Historiografie als Landesverrat angesehen wurde. Die Auseinandersetzungen werden in ihren Einzelheiten aufgezeigt und die Fluchtgedanken und Evakuierungspläne im Kloster näher dargestellt. Einsiedeln hatte – wie andere Klöster in der Schweiz – im Sommer 1797 wertvolle Teile seiner Kirchenschätze in seine vorarlbergische Propstei St. Gerold ausgelagert, was von der Bevölkerung nicht gut aufgenommen wurde. Diese wollte die militärische Auseinandersetzung mit den Franzosen, die am 22. April begonnen wurde und das Ziel hatte, die Helvetische Republik zu zerschlagen und die Alte Eidgenossenschaft wieder herzustellen. Diese Vorgänge werden mit ihren verschiedenen Ansichten und Haltungen sowie dem zwischen dem Schirmort Schwyz und der Abtei zunehmend herrschenden Misstrauen deutlich herausgearbeitet. Die sich zuspitzende Situation zwang die Mönche zur Flucht. Mehr als 6.000 Franzosen griffen Einsiedeln an und besetzten das Kloster. Das Gnadenbild konnte in letzter Minute vor ihnen in Sicherheit gebracht werden, da einzelne Mönche nicht an einen Erfolg der Franzosen geglaubt hatten. Die Franzosen wollten das Gnadenbild als Trophäe ihres Sieges abtransportieren. Sie besetzten die Abtei am 2./3. Mai, auch Schwyz kapitulierte am 4. Mai.

Im neunten Kapitel wird die von antireligiösen Szenen begleitete Plünderung der Abtei geschildert, die Aufsehen erregte. Die Helvetische Republik war durch die entstehenden Probleme völlig überfordert, wie Nachrichten von ihr zuneigenden Geistlichen beweisen. Die Franzosen hielten Einsiedeln bis zum 8. Juni 1799 besetzt. Der Konvent blieb zu einem größeren Teil in seinen Fluchtquartieren. Er kam erst im Laufe der Folgezeit zurück, wie auch das Gnadenbild am 29. Sept. 1803. Die Abtei einigte sich mit dem Kanton Schwyz und konnte durch hohe Geldzahlungen an denselben eine teilweise Duldung erreichen.

Die Katastrophe der Abtei wird mit ihren »Wahrnehmungen, Deutungen und Verarbeitungen« im zehnten Kapitel dargestellt. Die Mönche haben sich in den folgenden Jahrzehnten um die Deutungshoheit über die gegen die Kirche gerichteten Maßnahmen bemüht und diese auch erreicht. Im abschließenden elften Kapitel der Arbeit wird deutlich gemacht, dass der Konvent in der Katastrophe keineswegs als monolithischer Block gehandelt hat, sondern in verschiedene Teile aufgespalten war, doch darf man keineswegs von einer Zerstörung der gemeinsamen Haltung sprechen. Infolge der Vorgänge von 1798 und auch der Tätigkeit der Helvetischen Republik wurde im 19. Jahrhundert bei der Wiederaufnahme des klösterlichen Lebens eine neue Entwicklung begonnen, die aber an das entwickelte Schulwesen und die Anlagepolitik Abt Beat Küttels anknüpfen konnte. Die Ergebnisse der Arbeit im Bereich der historischen Revolutionsforschung, der Mentalitäts- und Selbstzeugnisforschung von Abt Beat Küttel und seinem Konvent sowie dem Verhalten der Schweizer Klöster in der Neuzeit werden am Ende zusammengestellt. Der Anhang umfasst vor allem das Quellen- und Literaturverzeichnis (574-625). Man kann als Gesamturteil feststellen: eine bedeutende Arbeit, die unser Wissen um die Abtei Einsiedeln umfassend bereichert.

Immo Eberl

8. Stadt- und Landesgeschichte

WOLFGANG WÜST, FRANZ MACHILEK (HRSG.): Neunkirchen am Brand. Die Geschichte einer fränkischen Marktgemeinde. St. Ottilien: EOS Verlag 2019. 520 S. ISBN 978-3-8306-7958-5. Geb. € 29,95.

Der anzuzeigende Band ist stattlich, voluminös und mit vielen Bildern und Plänen ausgestattet. Viele Mäzene haben zur Finanzierung beigetragen, im Ort und außerhalb, zur Realisierung haben Oberfrankenstiftung und Universität Erlangen-Nürnberg sowie der Freundeskreis für Kunst und Kultur Neunkirchen e.V. eng zusammengearbeitet. Es ist eine Ortsmonografie im besten Sinne, die alle geographischen, geologischen, archäologischen, historischen Daten und Geschehnisse für den Mikroraum Neunkirchen akribisch zusammenträgt. Letzterer stand unter der Herrschaft des Bischofs von Bamberg, seine Pfarrkirche St. Michael wurde 1314 in eine Augustinerstiftskirche umgewandelt. Geschrieben wurden die vielen Beiträge sowohl von universitär angebundenen Wissenschaftlern, Archivaren, Archäologen als auch an der Ortsgeschichte Interessierten. Entsprechend bunt ist der Strauß von Informationen, der den Neunkirchenern eine dichte Informationsquelle zwischen zwei Buchdeckeln geliefert hat, das für die lokale Selbstvergewisserung ebenso nützlich ist wie für die Aufbesserung der Kenntnisse von Nicht-Neunkirchenern, die damit einen vielschichtigen Einblick in die Geschichte dieses Ortes und seiner Bewohner erhalten. Die Regionalgeschichte wird über die Jahrhunderte hinweg an einem Ort nachverfolgt und damit auch eine exemplarische Geschichte langer Dauer auf fränkischer Grundlage geschrieben.

Der Siedlungsraum mit seinen meist ergrabenen Überlieferungsresten, ferner Orts- und Flurnamen wie Pflanzenreste, die in einem ehemaligen Brunnen gefunden wurden, stehen im Mittelpunkt des Interesses. Es ist stets ein spezifischer Raum, in dem Menschen handeln. Das Dorf und der Markt – damit betreten wir die Zeit schriftlicher Quellen – haben deshalb eine besondere Geschichte, weil sich dort ein Augustinerchorherrenstift (1314–1555) angesiedelt hat, das für die monastischen Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts eine überregionale Rolle gespielt hat. Zugleich verfügte der Ort über ein Siegel (1444), Tore (1484) und einen Graben (1499). Die Informationsdichte nimmt natürlicherweise in der Frühen Neuzeit bzw. Neuzeit zu. Deshalb kann die Ortsgeschichte in die allgemeinen historischen Umbrüche (von der Eingliederung in das Königreich Bayern bis zur Zeit des Nationalsozialismus) eingebunden werden. Auch Aussagen alter Karten spielen zunehmend eine Rolle für eine tiefere Erkenntnis lokalen Strukturwandels. Breit wird die Zeit nach 1945 geschildert, verbunden mit einer jeweils eigenen Schilderung der eingemeindeten Ortsteile. Kunst und Kultur in einem solchen Ort ist zuallererst die Geschichte der Kloster- bzw. Kirchengebäude, der Pfarrgemeinde(n), sowie – hier handelt es sich um ein lokales Spezifikum – der Handschriften aus dem Chorherrenstift. Für die Bevölkerung bildeten Prozessionen, Flurdenkmäler, Vereine, Trachten und der lokale Krippenbau eine wichtige Rolle im alltäglichen Leben. Regionale Persönlichkeiten, wohl nur zufällig alle Männer, werden in Einzelbiografien dargestellt. »Überregional« bekannt dürfte wohl Max Spindler gewesen sein, der bedeutende bayerische Landeshistoriker mit fränkischen Wurzeln, der lange Zeit in München wirkte und in vielfältiger Weise die Kommission für Bayerische Landesgeschichte (1. Vorsitzender 1946–1960) geprägt hat. Er verbrachte seinen Lebensabend aus familiären Gründen in Neunkirchen (1984–1986). Im Anhang werden zentrale Quellen zur Ortsgeschichte abgedruckt und kommentiert: von dem Marktprivileg König Ruprechts von der Pfalz aus dem Jahre 1410, in dem Neunkirchen vier Jahrmärkte jährlich zugestanden wurden, bis zu den aktuellen Einwohner-

zahlen Neunkirchens 2019. Ein Register – Personen und Orte getrennt – erschließt dankenswerterweise den gewichtigen Band.

Helmut Flachenecker

KATHOLISCHE HEILIG-GEIST-GEMEINDE BALINGEN (HRSG.): 100 Jahre Katholische Heilig-Geist-Gemeinde Balingen. Jubiläum der Erhebung zur Stadtpfarrei 1918–2018. 2018. 104 S. Keine ISBN. Kart.

Die Festschrift enthält viele Aspekte zur Entstehung und Entwicklung der Pfarrei und des Kirchengebäudes. Für den interessanten Text und die ansprechenden Bilder steht ein kompetentes Autorenteam. Die Beiträge sind wissenschaftlich ausgearbeitet und mit Endnoten versehen.

Kreisarchivar Andreas Zekorn erinnert an die Reformation in Württemberg 1534, bei der Balingen evangelisch wurde. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts lebten nur wenige Katholiken in der Stadt. Mit dem Eisenbahnbau ab 1869 und mit der Industrialisierung kamen katholische Arbeitskräfte und blieben dauerhaft. 1874 fand in der Friedhofskirche mit Erlaubnis der evangelischen Kirchengemeinde erstmals seit der Reformation wieder ein katholischer Gottesdienst statt. Auch in der Folgezeit herrschte ein »gutes freundschaftliches Einvernehmen«. Unter den württembergischen Beamten gab es Katholiken, die seit 1894 bei Planung und Finanzierung des Kirchenbaus mitwirkten. Ein Jahr nach der Grundsteinlegung konnte am 14. April 1899 die Kirche durch Bischof Paul Wilhelm von Keppeler geweiht werden. Das neue Pfarrhaus war 1910 fertig.

Helmut und Heide Schmid beleuchten das Wirken des ersten Stadtpfarrers Hubert Wagner von 1919 bis 1953. Schon 1922 (51 widersprüchlich dazu 1924) konnte eine neue Glocke geliefert und geweiht werden. Nachdem die Schule einen anderen Standort gefunden hatte, wurde an ihrem Platz eine Schwesternstation eingerichtet. Die Gründung einer Kolpingfamilie führte zur Stärkung der Jugendarbeit. Mit dem Nationalsozialismus kamen Konflikte auf. Wagner fügte sich 1937 der Anordnung des Bischofs und vermied eine offene Konfrontation. Der Priester war im Krieg auch für die Betreuung von »Fremdarbeitern« zuständig. Nach Kriegsende wirkte Wagner als Seelsorger des Internierungslagers und des Gefängnisses. Unter den Vertriebenen und Geflüchteten waren viele Katholiken, weshalb er eine »Pfarrcaritas« gründete. Das Amt des Dekans gab er 1950 ab. Es gelang ihm, die katholische Bekenntnisschule zu erhalten.

Lina Gebhardt beschreibt die kunsthistorische Seite der Kirche. 1897 lieferte Regierungsbaumeister Ulrich Pohlhammer aus Stuttgart den Plan im neugotischen Stil. Dieser galt damals als »ideale Architekturform für den Kirchenbau«. Für die Fassaden verwendete man Tuffstein und setzte die Akzente mit rotem Sandstein. Die Glasfenster im Chor entwarf 1949 August Blepp aus Weilen unter den Rinnen. 1962–64 wurde ein Erweiterungsbau notwendig. Architekt Martin Schilling aus Rottenburg öffnete die ursprüngliche Kirche nach Norden, und es gelang eine Symbiose von Neugotik und Moderne aus Sichtbeton (die Außenfassade wurde allerdings verkleidet). Die Betonglasfenster entwarf der bekannte Professor Albert Birkle. Bei den Renovierungen von 1977 und in den 1990er-Jahren verwirklichte man den im Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossenen, in die Mitte der Gemeinde gerückten »Volksaltar«. Die künstlerische Gestaltung mit auslaufenden Strahlen geht auf Prof. Gerlinde Beck aus Stuttgart zurück. 1979 kam die Kopie der »Balingener Madonna« in die Kirche. Das vermutlich aus der Ulmer Werkstatt von Nikolaus Weckmann stammende Original befindet sich im Dominikanermuseum in Rottweil und stand einst in der Stadtkirche.

Hans Ostertag beschreibt die neu geschaffenen Raumstrukturen am Kirchplatz. Ab 2009 wurden das Gemeindehaus mit Kindergarten St. Franziskus und der Anbau ans neue Pfarrhaus geschaffen. Zu erwähnen sind auch das seit den 1970er-Jahren aufgerichtete Edith-Stein-Zentrum und die St. Johannes-Kirche in Engstlatt (1966).

Pfarrer Wolfgang Braun schließt das Buch mit Gedanken über Kirche und Gemeinde in den vergangenen 100 Jahren im theologischen Zusammenhang vom Zweiten Vatikanischen Konzil über die Familienkatechese für die Erstkommunion bis in die Zukunft. Unter Pfarrer Franz Nagler wurde auch die sog. »Basisgemeinde« geschätzt als »Gemeinde in der Gemeinde«. Neben dem Arbeitskreis »Eine Welt« und der Jugendarbeit werden ebenfalls die Kirchenmusik mit Chor und Orgel sowie die Ökumene gepflegt.

Ingrid Helber

ULRICH FIEDLER (HRSG.): *Weißt Du noch damals...? Erinnerungen ehemaliger Rottweiler Konvikto- ren.* Rottweil: Dr. Ulrich Fiedler/ Konvikt Rottweil 2019. 452 S. ISBN 978-3-00-062353-0. Geb. € 10,00.

ULRICH FIEDLER: *Per aspera ad astra. Erinnerungen ehemaliger Lateinaufbauzügler.* Rottweil: Dr. Ulrich Fiedler/ Konvikt Rottweil 2019. 96 S. Ohne ISBN. Geb.

Der Herausgeber der beiden Bücher, Ulrich Fiedler, promovierter Historiker und Altphilologe, war seit 1985 im Rottweiler Konvikt als Lehrer für Latein und Griechisch und am Albertus-Magnus-Gymnasium Rottweil als Lehrer für Hebräisch, sowie als Direktor des Konvikts seit 2006 bis zu seiner Pensionierung 2019 angestellt. Dieses Konvikt wurde 1824 als staatliches Internat des Königreiches Württemberg gegründet zur Förderung des katholischen Klerus im Königreich – vergleichbar mit den vier evangelischen niederen Seminaren im Lande, nachdem in Folge der Säkularisation die Anzahl an katholischen Priestern erheblich gesunken war.

Die Zöglinge des Konvikts sollten im damals einzigen Gymnasium der Stadt Rottweil, einem der vier Gymnasien in Württemberg, dem heutigen Albertus-Magnus-Gymnasium, unterrichtet und im Konvikt auf ihren zukünftigen Beruf vorbereitet werden. Kost und Logis waren für die Zöglinge kostenlos. Um einen dieser begehrten Plätze zu bekommen, mussten die 15- bis 16-jährigen Knaben das Landexamen möglichst gut bestehen. Die Besten des Landes wurden in die vier Oberklassen des Gymnasiums aufgenommen.

Auch nach dem 2. Weltkrieg, in dessen Verlauf das Konvikt teilweise geschlossen worden war, wurde es wieder für den Priesternachwuchs geöffnet. Erst mit der Errichtung vieler neuer Gymnasien im Land in den 1950er- und 1960er-Jahren wurde die Nachfrage nach Plätzen im Konvikt geringer. So wurde ab 1966 die ausschließliche Förderung des Priesternachwuchses im Konvikt aufgegeben. 1980 versuchte die Diözese die nachlassende Nachfrage durch die Gründung eines sogenannten Lateinaufbauzuges für gute Realschüler nach der Mittleren Reife interessant zu machen. In diesem Kurs sollten die Schüler innerhalb eines Jahres durch intensives Training der beiden Sprachen Latein und Griechisch in die Lage versetzt werden, danach in die Klasse 11 des altsprachlichen Gymnasiums übertreten zu können.

Seit dem Schuljahr 2008/09 werden auch jüngere Schüler ab Klasse 5 ins Internat aufgenommen und seit 2009 wohnen dort auch Mädchen. Mit der Pensionierung Ulrich Fiedlers verschwindet nun auch der Lateinaufbauzug mangels Nachfrage. Nun ist das Bischöfliche Konvikt Rottweil ein kirchlich geführtes Internat, in welchem die Zöglinge nach christlichen Grundlagen erzogen, schulisch begleitet und gefördert werden. Sie

gehen heute in die unterschiedlichsten Schulen des Landkreises Rottweil. Das neueste Angebot ist der Zugang zum Musikgymnasium in Trossingen.

»Weißt Du noch damals...? Erinnerungen ehemaliger Rottweiler Konvikto­ren« sollte von 1946 bis 1988 das Leben im Konvikt dokumentieren, so wie die 46 Autoren des Buches dies aus ihrer heutigen Sicht persönlich empfinden, da es seit der Zeit der Wiedereröffnung des Konvikts kaum schriftliche Zeugnisse über das Leben im Bischöflichen Konvikt gibt. Das Buch solle den heutigen und zukünftigen Konvikto­ren aufzeigen, in welchem geschichtsträchtigen Haus sie leben und welche Entwicklungen in diesem Haus stattfanden.

Mit diesen sehr persönlichen Aufsätzen der ehemaligen Konvikto­ren über ihre Zeit im Konvikt, deren Beurteilung und oftmals deren Nachwirkungen ist Ulrich Fiedler dies sicher gelungen. Wie er im Vorwort schreibt, hat er diese persönlichen Berichte unverfälscht übernommen, so wie sie ihm geliefert worden waren. Es ist ein sehr spannendes Buch und eine teilweise sehr unterschiedliche Sicht des Lebens im Konvikt entstanden.

Jedem dieser Erzählungen der ehemaligen Konvikto­ren geht ein sogenanntes *Curriculum vitae* voraus, jeweils versehen mit einem Jugendbild und einem heutigen Passfoto des jeweiligen Autors. Daraus lassen sich interessante Betrachtungen über die spätere Berufswahl der meist aus einfachen oder gar ärmlichen Verhältnissen stammenden Konvikto­ren anstellen. Das ursprüngliche Ziel des Konvikts, Priesternachwuchs hervorzubringen, wurde immerhin bei 15 von den 46 Autoren erreicht, darunter ein Weihbischof, drei Theologieprofessoren, ein Jesuit, ein später laisierter Priester und auch ein späterer Direktor des Konvikts. Daneben sind sieben Diplomtheologen aus dem Konvikt hervorgegangen, die teilweise als Lehrer oder im pastoralen Dienst tätig wurden. Einer wechselte als reformierter Pastor in die Schweiz. Acht Konvikto­ren wurden Lehrer, zwei Mediziner, einer Biologe, zwei Psychologen, zwei Historiker im Archivdienst, zwei Juristen, davon einer als Richter am Landgericht Rottweil und der andere Landrat und Landtagsabgeordneter. Ein Oberbürgermeister, ein Journalist, ein Personalleiter einer Weltfirma, ein Vorstandsvorsitzender einer Bank, ein Geschäftsführer, ein Kaufmann beziehungsweise Berufsberater und ein Professor für Politikwissenschaft schließen den Kreis dieser Konvikto­ren.

Fast bei allen wurde dankbar erwähnt, wie hilfreich der Besuch des Konviktes für ihr Leben wurde. Einerseits, indem sie hier die Chance bekamen, als ein Kind vom Lande ein Gymnasium besuchen zu können, andererseits aber auch, dass sie hier eine entscheidende Charakterbildung erhielten, dass sie an harte Arbeit gewöhnt wurden und sie sich an Menschen und Situationen anpassen konnten, weil sie es im Konvikt gelernt hatten. Besonders wurde hervorgehoben, dass durch das Konvikt lebenslange Freundschaften entstanden seien.

Natürlich gab es auch einige negative Beurteilungen. Vor allem die strikten Regeln im Konvikt gaben manchen Anlass, kritische Bemerkungen zu machen. Allerdings gab es auch Konvikto­ren, die an der kirchlich-religiös geprägten Ausrichtung kein gutes Haar lassen wollten. Einer hat offensichtlich erheblich unter dem Verständnis »Sünde« des Konvikts und der Kirche vor allem im Zusammenhang mit Sexualität gelitten. Er ist später aus der Kirche ausgetreten. Gerade dieser erzählt in einem besonders langen, 23 Seiten umfassenden Bericht über sein ganzes Leben nach dem Konvikt, das ihn über die halbe Welt führte, was sehr spannend zu lesen ist.

Insgesamt zeigen diese gesammelten Aufsätze ein aufschlussreiches Bild des Lebens in der Gemeinschaft, in persönlichen Beziehungen, auch in der religiösen Entwicklung der Erzähler, wie sie dies nach vielen Jahren noch erinnern. Eine Reihe alter Fotos macht dieses Leben noch etwas anschaulicher. Eingeleitet wird das Buch von einem Vorwort des ehemaligen Konvikto­rs, Weihbischof em. Johannes Kreidler und dem langjährigen ehemaligen Leiter der Abteilung für das Stiftungswesen der Diözese, Domkapitular Prälat Werner Redies.

Das Buch »Per aspera ad astra«, das auch von Ulrich Fiedler herausgegeben wurde, lässt es offen, wer mit diesem Titel gemeint ist. War es der Herausgeber, der sich offensichtlich als Protestant (!) seinen Traumberuf als Lehrer und Leiter in einem der damals katholischsten Internate der Diözese in 34 Jahren erfüllen konnte, oder waren es die 180 Schüler des Lateinaufbauzuges, die aus einer kleinbürgerlichen Umgebung erwachsen sich zu überaus beruflich erfolgreichen Erwachsenen zu entwickeln die Chance bekamen?

Das Buch sollte als Erinnerung an das 9. Stiftungsfest der Stiftung Marchtaler Internate in Rottweil am 4. Mai 2019 dienen. Dazu hat Fiedler zehn ehemalige Teilnehmer des Lateinaufbauzuges eingeladen, über ihre Zeit im Konvikt und ihr Leben danach zu erzählen.

Das Buch beginnt mit dem Programm des Festtages, mit einigen Bildern des vorausgehenden Gottesdienstes, zelebriert von Bischof Gebhard Fürst in der benachbarten Kapellenkirche, einem Grußwort des emeritierten Weihbischofs und ehemaligen Zöglings des Konvikts, Johannes Kreidler, und einem Vorwort des nun pensionierten Konviktsdirektors Ulrich Fiedler, der dieses Buch als ganz persönliches Vermächtnis ansieht – nach 34 Jahren Tätigkeit für dieses Konvikt. Dann folgt das umfangreiche Programmblatt zum Festakt in der Aula des Albertus-Magnus-Gymnasiums und die Begrüßungsrede Fiedlers.

»Und wenn nicht jetzt, wann dann?« Diese Worte aus dem Talmud stellt Fiedler an den Anfang seiner Rede. Er zieht einen Schlußstrich unter seine erfolgreiche Arbeit: Von den 180 Schülern des Lateinaufbauzuges seit 1980 haben 50 Theologie studiert und 21 sind zu Priestern geweiht worden. Die meisten dieser Schüler hat er über ein Jahr täglich fünf bis sechs Stunden in Latein und in Griechisch unterrichtet, manche danach auch in Hebräisch am Gymnasium. Danach folgen die zehn Berichte der ehemaligen Schüler, wiederum eingeleitet durch ein *Curriculum vitae*. Sie wurden bei dem Festakt von diesen als Rede gehalten. Alle sind dabei voll des Lobes über ihren ehemaligen Lehrer. Nach diesen zehn Berichten folgt eine Beschreibung Fiedlers über seine Tätigkeit im Lateinaufbauzug. Ein Zitat Nietzsches steht am Anfang: »Wer entzünden will, muss brennen«. Dass Fiedler gebrannt hat für seine Schüler und den altsprachlichen Unterricht, das kann man in diesem Buch sehen, wenn er über die Methodik seines Unterrichts erzählt. Man kann seine Schüler nur beneiden, die einen so brennenden Lehrer mit einer ausgefeilten Didaktik genießen durften.

Hier nur die Überschriften des Berichtes über den Lateinaufbauzug: Ein Sprung ins kalte Wasser – 100 Arbeiten pro Jahr – Bunte Tafelbilder und bunte Ordner – Wasserrohre aus dem Baumarkt – Vokabeln ins Klo spülen – Sechs Stunden Latein und Griechisch, wie hält man das überhaupt aus? – Von Kamelen und anderen Tieren – Latein und Griechisch sind nicht tot! – Versuch einer kurzen Bilanz.

Zum Abschluss des Buches folgen alle Namen der Schülerinnen (ab 1993, noch außerhalb des Konvikts) und Schüler, die seit dem Schuljahr 1980/81 diesen Kurs besuchten. Ein wahrlich spannend zu lesendes Buch eines begeisterten Pädagogen!

Walter Gaus

PEER FRIESS: Zwischen Kooperation und Widerstand. Die oberschwäbischen Reichsstädte in der Krise des Fürstenaufstandes von 1552 (Oberschwaben. Forschungen zu Landschaft, Geschichte und Kultur, Bd. 2) Stuttgart: W. Kohlhammer 2019. 255 S. ISBN 978-3-17-036529-2. Geb. € 29,00.

Der Fürstenkrieg von 1552, ermöglicht durch die politische Volte des Kurfürsten Moritz von Sachsen, war ein wichtiges Ereignis der Reichs- und Reformationsgeschichte, ebnete

er doch mit seinem Ergebnis, dem Passauer Vertrag, den Weg zum Augsburger Religionsfrieden von 1555. In der Forschung war der Fürstenkrieg oder Fürstenaufstand bislang, der Name deutet es schon an, vor allem aus der Perspektive der Reichsfürsten und deren politischen Interessen wahrgenommen worden. Dieses Bild versucht Peer Frieß mit seiner auf einer intensiven Auswertung archivalischer Quellen basierenden Studie zu ergänzen. Er kommt, um dies vorwegzunehmen, zu dem Ergebnis, »dass die oberdeutschen Reichsstädte für den Verlauf des Fürstenaufstandes eine sehr viel größere Bedeutung hatten als bislang angenommen« (188). Es gelingt ihm nachzuweisen, dass die oberschwäbischen Reichsstädte weder passiv blieben noch – und dies gilt für die überwiegend protestantischen Kommunen – der Aktion der protestantischen Fürsten in wohlwollender Neutralität gegenüberstanden. Frieß verbindet in seiner Analyse des Fürstenkriegs drei Aspekte: Er beginnt mit einer genauen Darstellung der Ereignisse aus Sicht der städtischen Räte. Zugleich versucht er, die jeweils aktuelle Informationslage der politischen Akteure in den Kommunen zu verstehen, aus der diese ihre außenpolitischen Entscheidungen ableiten mussten. Und er korreliert diese Entscheidungen mit den sozialen und konfessionellen Konstellationen in den einzelnen Städten, wobei er als Fallbeispiel ausführlicher auf Lindau eingeht.

Als Kernproblem stellte sich für die oberschwäbischen Reichsstädte rasch heraus, dass die aufständischen Fürsten massiven politischen und militärischen Druck ausübten, um die Unterstützung der Städte zu erzwingen. Während Augsburg seine Tore den Aufständischen öffnete und zu einem regionalen Zentrum der frondierenden Fürsten wurde, verweigerte sich Ulm deren Forderungen und bezahlte diese Entscheidung mit einer Belagerung und der Brandschatzung ihres Territoriums. Es gab mithin für die kleineren oberschwäbischen Reichsstädte ein klares Bedrohungsszenario, das noch verstärkt wurde, als Landgraf Wilhelm von Hessen mit seinen Truppen im April 1552 von Ulm aus die Donau entlang ins Oberschwäbische zog. Vor diesem Hintergrund mussten sich die Städte der ultimativen Forderung der aufständischen Fürsten nach Unterstützung stellen, die sie zu einem »Capitulationstag« nach Augsburg eingeladen hatten.

Die Interessenslagen waren komplex. Traditionell orientierten sich die oberschwäbischen Reichsstädte am Kaiser als ihrer naheliegenden Schutzmacht, zugleich gab es bei den protestantischen Kommunen ein Interesse an der Abschaffung des ungeliebten Interim. Und alle zusammen hätten sie gerne die karolinischen Verfassungsänderungen wieder rückgängig gemacht. Einig waren sie sich aus naheliegenden ökonomischen Gründen in der Ablehnung eines kriegerischen Konflikts mit zu erwartenden Kontributionen, Einquartierungen und allen bekannten weiteren Lasten. Sie versuchten daher einerseits mit den aufständischen Fürsten in Augsburg zu verhandeln und andererseits in Innsbruck beim Kaiser um Verständnis für ihre Position zu werben. Trotz ihres Lavierens blieb ihnen aber am Ende nichts anderes übrig, als in eine »Capitulation« einzuwilligen, mit der sie finanzielle Unterstützung zusagten, ohne aber, wie Frieß betont, offiziell ein Bündnis mit den Aufständischen einzugehen. Diese Politik des hinhaltenden Widerstandes zahlte sich nach dem Abschluss des Passauer Vertrages aus. Alle Städte schickten eigene Delegationen zum Kaiser und konnten berichten, »dass sich Karl V. ihnen gegenüber als gnädiger Herrscher zeigte« (109).

Frieß versucht differenziert die außenpolitischen Entscheidungen mit der jeweiligen innenpolitischen Lage der einzelnen Städte zu verbinden. Er greift hierbei auf einen systemtheoretischen Ansatz zurück, die Theorie der »Komplexen Adaptiven Systeme«, den er erfreulich pragmatisch handhabt, um den Grad der Handlungsspielräume in dem jeweiligen sozialen System der einzelnen oberschwäbischen Reichsstädte auszuloten. Er entwickelt dabei die These, dass die städtischen Obrigkeiten unter dem Druck des Fürstenaufstandes wieder verstärkt auf republikanische Traditionen zurückgriffen, indem sie

die gesamte Gemeinde in ihre außenpolitischen Entscheidungen einbanden – je komplexer und schwieriger die soziale und konfessionelle Lage vor Ort war, je divergierender die Interessen einzelner Akteure und sozialer Gruppen, umso stärker war die Rückversicherung bei der Bürgerschaft. Ob man diese Einbeziehung der gesamten Stadtgemeinde als eine »Rückbesinnung auf latent lebendig gebliebene republikanische Traditionen« (186) interpretieren muss, kann – mit Wolfgang Mager – sicherlich kontrovers diskutiert werden (vgl. Wolfgang Mager: *Genossenschaft, Republikanismus und konsensgestütztes Ratsregiment. Zur Konzeptionalisierung der politischen Ordnung in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen deutschen Stadt*, in: Luise Schorn-Schütte (Hrsg.): *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft* [Historische Zeitschrift, Beih., N.F., Bd. 39], München 2004, 13–122, hier v.a. 83). Diese Anmerkung soll aber nicht das Verdienst der Arbeit schmälern, die einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der oberschwäbischen Reichsstädte wie des Fürstenkrieges von 1552 darstellt.

Wilfried Enderle

9. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

BERNADETTE BURCHARD: *Kirchenschatz und Schicksal im Mittelalter. Zum Verhältnis von Materialität, Schatzimaginationen und -praktiken am Beispiel des Kathedralschatzes von Münster* (Reihe: Westfalen in der Vormoderne. Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Landesgeschichte, Bd. 32). Münster: Aschendorff 2019. 287 S. mit Abb. ISBN 978-3-402-15077-1. Kart. € 46,00.

Die Publikation zeigt die komplexen Bedeutungsebenen mittelalterlicher Kirchenschätze auf und zeichnet diese an dem konkreten Beispiel des Domschatzes von Münster nach. Gegliedert ist die Abhandlung in zwei Hauptkapitel. Das erste widmet sich dem Kirchenschatz im Allgemeinen (20–71); es wird eingeleitet mit methodischen Überlegungen zum Begriff »Schatz«, für den drei Kriterien genannt werden: Akkumulation, Kostbarkeit und distinktiver Charakter. In den zwei folgenden Unterkapiteln wird der Unterschied zwischen dem »Schatz der Kirche« – also deren immateriellen Reichtümern – und den *ornamenta ecclesiae* – den materiellen Kirchenschätzen – erläutert; auch wird aufgezeigt, wie die letzteren legitimiert wurden, obwohl sie dem Armutsgebot des Neuen Testaments widersprachen. Für die materiellen Schätze zeigt Burchard die möglichen Objektgruppen auf, geht auf die Materialien und deren Bedeutung ein und schildert die Fluktuation innerhalb der Ensembles durch Akkumulation und Reduktion. Mit diesem allgemeinen Kapitel resümiert und ergänzt die Autorin die interdisziplinäre Forschung, die sich besonders seit den 2000er-Jahren dem Phänomen Kirchenschatz intensiv widmet.

Im zweiten Hauptteil werden die allgemeingültigen Kriterien dann durch die Untersuchung des Domschatzes von Münster konkretisiert (72–188). Es werden zunächst die Schrift- und die Sachquellen vorgestellt. Die schriftliche Quellenlage ist in Münster aufgrund großer Verluste schwierig. Das älteste Schriftstück, das Rückschlüsse auf den Domschatz erlaubt, ist eine Bischofschronik aus der Zeit um 1370. Darüber hinaus existieren einzelne liturgische Bücher. Das älteste Schatzinventar stammt von 1558, zwei weitere aus den Jahren 1603 und 1620. Ein letztes aussagekräftiges Schriftstück ist das älteste Reliquienverzeichnis des Doms von 1622. Diese Quellen sind im Anhang der Arbeit zum ersten Mal vollständig und zusammenhängend ediert. Es folgt die Einordnung des Kirchenschatzes in sein Umfeld: die Baugeschichte, die Sakraltopographie und die Altarpatrozinien des Doms. Die erhaltenen Schatzobjekte werden dann chronologisch und in ihrem historischen Kontext vorgestellt.

Die ältesten Zimelien stammen aus dem 11. Jahrhundert. Dazu gehört die berühmte goldene Büste des heiligen Paulus, des Bistumspatrons von Münster. Ebenfalls aus der Frühzeit des Schatzes stammen ein Gemmenkreuz, ein Tragaltar sowie zwei Armreliquiare. Im 13. Jahrhundert wurden ein Kokosnussreliquiar, ein Doppelpokal, ein Armreliquiar für die heilige Felicitas, eine Marienfigur und ein Vortragekreuz angefertigt. Ein Zwischenfazit zu diesen Objekten hinterfragt deren in der Forschung etablierten Zusammenhang mit der Weihe des dritten Dombaus im Jahr 1246. Ein Großteil der heute noch erhaltenen Schatzstücke entstand im 14. Jahrhundert, als der Dom mit zahlreichen Altären ausgestattet wurde. Dazu gehören auch zwei singuläre Figurenensembles: der 13-teilige Apostel- und der 14-teilige Prophetenzyklus. Im Zusammenhang mit diesen herausragenden Edelmetallarbeiten fügt Burchard einen Exkurs zum gotischen Hochaltar ein, für den sie eine neue Rekonstruktion vorschlägt. Im 15. und im 16. Jahrhundert entstanden nur wenige neue Objekte, was die Autorin auf »Veränderungen der Frömmigkeit im Rahmen der *Devotio moderna*« zurückführt. Das erhaltene Figurenreliquiar der heiligen Agnes repräsentiert als einziges Objekt des 15. Jahrhunderts die außergewöhnliche Qualität der Goldschmiedekunst jener Zeit. Im Kapitel zum spätmittelalterlichen Schatz werden auch die liturgischen Textilien des Doms erwähnt, für die zum Teil ältere Stoffe wiederverwendet wurden.

Der letzte Abschnitt gilt den Jahren 1533/34, in denen Münster unter dem Einfluss der Täufer stand. Für die bisher mit Fluchtung erklärte Tatsache, dass wichtige Objekte des Domschatzes diese Zeit unbeschadet überstanden, entwickelt Burchard eine alternative These: Denkbar sei, dass trotz des »Bildersturms« im Dom Teile des Schatzes gezielt von den Täufeln verschont wurden. Dies könne mit ihrer individuellen Bewertung von Heiligenbildern zusammenhängen. Daneben nennt Burchard als Möglichkeit auch die Überlagerung der ursprünglichen kirchlichen Funktion durch eine politische Bedeutung der Hauptstücke – ein schon für den Erhalt des Basler Domschatzes aufgezeigtes Erklärungsmodell.

Im Anhang folgen auf den Quellen- und Literaturapparat die edierten Verzeichnisse, eine Übersichtstabelle der erhaltenen Zimelien, eine Bischofsliste (805–1650), ein Personenregister sowie der Abbildungsteil.

Mit ihrer Arbeit ergänzt Bernadette Burchard die Forschung zu mittelalterlichen Kirchenschätzen um einen wichtigen Beitrag. Sie macht wiederum deutlich, wie grundlegend die Zusammenschau der materiellen Überlieferung mit Bistums- und Baugeschichte, mit der überlieferten Sakraltopographie, mit Frömmigkeitsformen, Reliquienverehrung und Liturgie ist. Die Schatzverzeichnisse stellen durch die Nennung auch nicht erhaltener Objekte jeweils eine Momentaufnahme des Schatzes dar und legen für zukünftige Betrachtungen – etwa zur Ensemblebildung und zur liturgischen Nutzung der Zimelien – eine solide Basis. Ausgehend von dieser historischen Betrachtung kann auch die Frage gestellt werden, welche Bedeutung der Domschatz heute noch im Bewusstsein von Bistum und Stadt besitzt – eine Frage, die auch für die derzeitige Neugestaltung der Domkammer eine Rolle spielen dürfte.

Melanie Prange

HERMANN JOSEF KUGLER OPRAEM (HRSG.): Die Pfarr- und Klosterkirche Windberg. Ein sternenübersätes Gotteshaus für die Herrin der Sterne. Regensburg: Schnell & Steiner 2019, 128 S. 3 s/w und 130 farb. Abb. ISBN 978-3-7954-3494-6. Geb. € 25,00.

Die Pfarr- und Klosterkirche Mariä Himmelfahrt in Windberg darf sich zu den bedeutenden Gotteshäusern Bayerns mit romanischem Grundbestand zählen. Besucher stellen sich immer wieder die Frage nach der Bedeutung der vielen hundert Sterne, die den Kirchenraum schmücken, teils sechszackig, teils achtzackig. Dazu gibt Pater Norbert Backmund

(1907–1987) in seinem im hauseigenen Poppe-Verlag der Abtei Windberg erschienenen Buch »Kloster Windberg – Studien zu seiner Geschichte« einen Hinweis. Darin schreibt er im Kapitel »Windbergs Kirchen und Kapellen« (182): Die Antwort gibt uns die Totenrolle des Abtes Bernhard Strelin, der zwischen 1755 und 1775 diese Malereien veranlasst hatte, in der es heißt: »*Stellarum dominae stellatum posuit templum, sidera stillans amore*« (Der Herrin der Sterne erbaute er einen sternensäten Tempel, der von Liebe zu den Gestirnen überfloss). Diesem Leitspruch trägt auch ein neues Buch Rechnung, in dem die ursprünglich romanische Basilika Windbergs sowohl als Pfarr- als auch als Klosterkirche – diesen Status hat sie seit der Wiederbesiedlung des Klosters im Jahr 1923 durch niederländische Prämonstratenser – dargestellt wird.

Bei der Feier des 850-jährigen Jubiläums der Konsekrierung der Kirche durch Bischof Johannes IV. von Olmütz und vormaligen Prälaten der Prämonstratenserabtei Leitomischl konnte im November 2019 Abt Hermann Josef Kugler das oben erwähnte Buch vorstellen. Er ist neben seinem Vorgänger, Generalabt em. Thomas Handgrätinger, und Pater Dr. Jakob Seitz einer der Autoren, die die Aufgabe übernommen haben, dieses Kleinod romanischer, mittlerweile jedoch barockisierter Baukunst in ihren Aufsätzen aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten. Der 128-seitige Band will, so der Abt in seinem Vorwort, »dem interessierten Besucher die Kirche näherbringen und als einen Raum erschließen, der mit seiner Bilderwelt die Menschen anspricht und zum Verweilen einlädt« (6f.). Dabei haben die Autoren versucht, »die Theologie und Bilderwelt der Kirche mit der Spiritualität des Prämonstratenserordens in Verbindung zu bringen und sie zu deuten«.

Die Reihe der Beiträge eröffnet der Abt, indem er Maria, die Patronin der Windberger Kirche und Abtei, als die »*Conservatrix ordinis*« (9–16) betrachtet. Dabei beleuchtet er in einem geschichtlichen Rückblick die Anfänge der Marienverehrung im Orden und schließt den Beitrag mit Ausführungen zur heutigen Verehrung Mariens bei den Prämonstratensern ab.

Die Sternensymbolik in der Kirche behandelt Pater Dr. Jakob Seitz in seinem Beitrag »*Stellarum dominae stellatum templum*« (19–29). Ausgehend von Abt Bernhard Strelin (1701–1777), auf dessen Initiative die Gestaltung des »gestirnten Gotteshauses für die Herrin der Sterne« zurückgeht, erläutert er die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten der Sterne im religiösen Bereich, geht auf die Inschriften an den Deckengewölben der Kirche ein und erläutert die in einer Kirche nicht selbstverständlichen Sternzeichen in den Oberbildern der vier Seitenaltäre aus der Hand des Straubinger Stuckateurs Mathias Obermayr (1720–1799), dessen 300. Geburtstag im Mai 2020 gefeiert werden konnte.

Als vier »Schöpfungen des reifsten Rokoko von einzigartiger Originalität« beschreibt Abt Hermann Josef Kugler in seinem weiteren Artikel »*Theatrum sacrum*« (31–63) die im 18. Jahrhundert geschaffenen Altäre Obermayrs, die das Erscheinungsbild im Inneren der Kirche wesentlich prägen. Im gleichen Kontext seien die Kreuzwegstationen zu sehen. Ergänzt wird sein Bericht mit Impulsen aus der Theatergeschichte des Barock sowie mit Ausführungen zu den theologischen Aussagen der den heiligen Dorothea, Katharina, Ägidius und Sabinus geweihten Altären.

Mit Blick auf den aus vier weihnachtlichen Darstellungen in den Deckenfresken umfassenden Zyklus schildert Pater Thomas Handgrätinger die Windberger Kirche als Weihnachtikirche unter dem Titel »*Nativitas Christi – Nativitas Ordinis*« (65–76). Dabei verweist er auf Weihnachten 1121 als Gründungsdatum des Chorherrenordens. Damals legte der heilige Norbert von Xanten mit seinen Gefährten auf dem Altar von Prémontré die feierlichen Gelübde ab. Dieses Ereignis jährt sich im kommenden Jahr zum 900. Mal. Abschließende Gedanken widmet er dem von Susanna und Bernhard Lutzenberger neu gestalteten Norbertusaltar im nördlichen Seitenschiff, als einem »fast intimen Ort der Verehrung«.

Und nochmals kommt Abt Hermann Josef in zwei Kapiteln zu Wort. In seinem Beitrag »*Cum me laudarent astra matutina*« (79–103) geht es um die Windberger Kirche als Klosterkirche. Er beschreibt ihre Bauform als Hinweis auf die Lebensform der Regularkanoniker, vermittelt die Bedeutung des Altares und der Profess als Zentrum der Klostergemeinschaft und geht auf die Bedeutung des Stundengebetes im Leben der Kirche und einer Klostergemeinschaft ein.

Der Auftrag der Prämonstratenser als Orden mit pastoralem Schwerpunkt ist Thema in seinen abschließenden Ausführungen über »*Communio et missio* – Die Windberger Kirche als Pfarrkirche« (107–121). Er stellt die Seelsorge in der Geschichte des Klosters Windberg vor und nach der Säkularisation dar. Dabei widmet er einen größeren Abschnitt der Pastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Besondere Erwähnung erfährt darin Pater Ephrem van Helvoirt, der damalige Pfarradministrator Windbergs, dessen Herzensanliegen, die Laien in die Mitverantwortung der Pfarrgemeinde einzubinden, nicht nur Wunsch blieb, sondern Realität wurde.

Das Buch motiviert mit seinen aufschlussreichen und informativen Beiträgen aus der Hand dreier Angehöriger des Windberger Konvents Besucher, die Kirche in Stille auf sich wirken zu lassen, sie als Raum der Gottesbegegnung sowohl in schweren Zeiten als auch in frohen und freudigen Stunden zu erfahren und die vielen hundert Sterne meditativ zu betrachten. Nur schade, dass nicht zu allen bildlichen Darstellungen Erläuterungen gemacht werden.

Reich illustriert wurde der Band mit 130 farbigen Fotos von der jungen Windberger Fotografin Rebecca Schießl mit einer ansprechenden Mischung aus Total- und Detailaufnahmen. Schwarz-Weiß-Aufnahmen stammen aus dem Abteiarchiv und von Josef Engl. Ergänzt wird das neue Buch mit einem zur vertiefenden Lektüre anregenden Literaturverzeichnis. Der neue Band aus dem renommierten Regensburger Verlagshaus Schnell & Steiner zeigt die Pfarr- und Klosterkirche Mariä Himmelfahrt als lohnenswertes Ziel eines Besuches.

Erhard Schaffer

LANDESAMT FÜR DENKMALPFLEGE IM REGIERUNGSPRÄSIDIUM STUTTGART (HRSG.): Gotteszelt + Großskulptur. Kirchenbau der Nachkriegsmoderne in Baden-Württemberg. Ausstellungskatalog Zwölf (Arbeitshefte Landesamt für Denkmalpflege, Bd. 38). Ostfildern: Jan Thorbecke 2019. 248 S. m. zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-1394-4. Kart. € 30,00.

»Es ist eine Kunst, eine gute Kirche zu bauen und viele Architekten in Baden-Württemberg beherrschten sie: eindrucklich, innovativ und individuell.« (163) Im Sommer 2019 wurde die Ausstellung »ZWÖLF. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne in Baden-Württemberg« im evangelischen Gemeindezentrum in Stuttgart-Sonnenberg eröffnet. Im März 2020 wurde aufgrund der vom Erreger Sars-Cov-2 weltweit ausgelösten Pandemie eine Unterbrechung der Ausstellungsreihe notwendig. Sie sollte ursprünglich Anfang 2021 fortgeführt werden [URL: <https://www.denkmalpflege-bw.de/index.php?id=2635> (20200827)].

Die Ausstellung wurde und wird in elf weiteren katholischen und evangelischen Kirchen aus den 1950er- bis 1970er-Jahren je einen Monat gezeigt werden. Sie stellt die Jahre mutiger Überwindung tradierter Raumkonventionen sowie visionär-experimenteller Begeisterung für gestalterisches Bauschaffen ins Zentrum des Besucherinteresses. Die Ausstellung begleitend und zugleich ausführlich über die Historie und Hintergründe des Nachkriegskirchenbaus informierend, erschien im selben Jahr die vom Stuttgarter Landesamt für Denkmalpflege herausgegebene Publikation »Gotteszelt + Großskulptur. Kirchenbau

der Nachkriegsmoderne in Baden-Württemberg«. Umfangreich bebildert sowohl mit historischem Bildmaterial als auch eigens für Ausstellung und Publikation neu angefertigten Aufnahmen, sowie übersichtlich gegliedert, ist das gut 250 Seiten umfassende Arbeitsheft zwar nicht als Handbuch angelegt, bietet mit einem Orts- sowie einem Namensregister für Architekten und Künstler dennoch die Möglichkeit der schnellen Informationssuche. In drei Abschnitten wird der Leser zunächst in das Thema der modernen Sakralarchitektur und ihres radikalen Wandels im 20. Jh. eingeführt, welches anschließend anhand des großen Baubestands beider Konfessionen in Baden-Württemberg kulturlandschaftlich umfassend entwickelt sowie in einem auf die Ausstellung abgestimmten Katalogteil in zwölf ausführlichen Einzelbeispielen vertieft wird. Während der erste und der dritte Teil mit Beiträgen unterschiedlicher Autoren aufwartet, ist der Hauptteil vollständig von der Autorin Dr. Melanie Mertens, Mitarbeiterin des Regierungspräsidiums Karlsruhe, Fachbereich Denkmalpflege, verfasst.

Nach obligatorischen Geleit- und Grußworten erläutern zu Anfang des Buchs Bernd Gehrke und Traugott Schächtele die kirchenhistorischen Hintergründe des modernen Sakralbaus. Beide Beiträge vermitteln ein tieferes Verständnis für die innovativ-kreative Neudefinition des modernen Kirchenraums, bieten jedoch kaum einen konkreten Verständnisschlüssel für den architektonischen Variantenreichtum der Einzelbauten. Im Sinne des im Projekt erkennbaren, konfessionell gleichberechtigten Informationsanspruchs hätte man sich zudem einen beide Entwicklungsstränge übergreifend erfassenden Beitrag gewünscht.

Mertens' Beiträge entfalten das gesamte Kaleidoskop an architektonischen Lösungen der Nachkriegsjahrzehnte und warten sowohl mit einem terminusreichen Fachvokabular als auch einem umfassenden Instrumentarium zur Einordnung der Bauten nach verschiedenen Typen raumgestalterischer (Longitudinalbau, Einheitsraum, Gemeindezentrum etc.) oder etwa konstruktiver Art (Fertigteil- und Rasterbau, Schalungsbau, Tragkonstruktionen etc.) auf, wobei jeder dieser Genealogien zahlreiche Beispiele, Referenzen und regionale Chronologien beigegeben sind. Deutlich wird das komplexe Netzwerk aus künstlerischer Einzelleistung, hochschulgenerierten, kirchenbauamtlichen und auch denkmalpflegerischen Einflüssen herausgearbeitet. Ein wenig zu kurz kommen gelegentlich die Ausstattungen der Bauten, die oftmals in enger Zusammenarbeit zwischen Architekt und Künstler entstanden. Somit besitzt die konfessionsübergreifend angelegte Untersuchung einen eindeutig architekturlastigen Fokus. Das Arbeitsheft ordnet die baden-württembergische Kirchenbaulandschaft versiert in die Baugeschichte des 20. Jahrhunderts ein, doch konkrete Zusammenhänge zwischen liturgisch-theologischen Veränderungen und den baukünstlerisch hochwertigen Architekturen werden oft nur am Rande angedeutet, wodurch der Eindruck entsteht, die liturgische Zielsetzung des Nachkriegskirchenbaus sei in erster Linie als kreativer Impulsgeber zu deuten. Dieses Desiderat ist weniger der vorliegenden Publikation anzulasten, als vielmehr dem Fehlen einer aktualisierten Gesamtdarstellung des Kirchenbaus der Moderne analog etwa zu dem noch immer als Standardwerk des Fachbereichs geltenden Buch »Der Kirchenbau des 20. Jh. in Deutschland« von Hugo Schnell (1973). Die in dem insgesamt gut recherchierten, informativ aufbereiteten und umfassend analysierten Bestand ersichtlich werdende, seit nunmehr über 100 Jahre anhaltende Schaffens- und Reflexionskraft der sich mit dieser Bauaufgabe auseinandersetzenen Architekten ist als gesamtgesellschaftliches Erbe unbedingt zu schützen und noch weit detaillierter zu erforschen, um sie den gegenwärtigen als auch den nachfolgenden Generationen in ihrem kulturellen Wert verständlich und erhaltenswert zu machen.

Manuela Klauser

DIÖZESANMUSEUM ROTTENBURG (HRSG.): Engelwelten. Horizonte des Engelglaubens in Geschichte, Kunst und Religion (Participare! Publikationen des Diözesanmuseums Rottenburg, Bd. 7). Ostfildern: Jan Thorbecke (Verlagsgruppe Patmos) 2019. 120 S. ISBN 978-3-7995-1424-8. Geb. € 18,00.

Das Buch veröffentlicht die thematisch gut sortierte Vortragsreihe zur gleichnamigen Ausstellung 2018/2019, welche das Diözesanmuseum Rottenburg mit Leihgaben des Bibel+Orient-Museums in Fribourg präsentierte. Die Vorworte verweisen auf den religionsgeschichtlichen Zusammenhang von Himmelwesensvorstellungen der antiken Kulturkreise und den biblischen Engelmotiven. Abbildungen von Ausstellungsstücken begleiten die folgenden sieben Vorträge, Bildnachweis und Literaturverzeichnis sind vorhanden. Herbert Niehrs Vortrag: »Wozu brauchen wir Engel? Überlegungen zur Entstehung von Engelvorstellungen in den antiken semitischen Religionen« (11–25) fächert zuerst die mannigfaltige Vorstellungswelt über Himmelwesen auf. So werden Engel im jüdischen Glauben zunehmend zu Wesen, welche den Kontakt zwischen Gott und den Menschen aufrechterhalten, um die zunehmend empfundene Distanz zum alleinigen und transzendenten Gott zu überbrücken. Sie fungieren praktisch als »verlängerter Arm JHWHs« (17). Wilfried Eiseles Vortrag: »Gott ganz fern und nah – Engel in der Bibel« (27–35) betont den interdependenten Boten- und Gesandtdienst der Engel, aber auch den neutestamentlich wichtigen Gehorsam der Engel gegenüber Jesus Christus als Sohn Gottes. Matthias Morgenstern führt in seinem Vortrag: »Die 72 Engel Gottes und ihre Namen. Engeltraditionen in der Mystik des Judentums« (37–45) in die Traditions- und Verständnislinien der jüdischen Engellehre ein. Ziel ist die Klärung ihrer Relevanz für das rabbinische und mystisch mittelalterliche Judentum, inwieweit die Engel nicht mit einer innerlichen Funktionsbestimmung zur Bibelexegese zu verorten seien. Zuletzt blickt Morgenstern auf Luthers extreme Polemik gegen Kabbala und Gematria. Mahmoud Abdallahs Vortrag: »Das Auge hat einen Schutzengel. Engelwelten im Islam« (47–55) eröffnet zunächst die ganze angelische Bandbreite des Koran. Danach geht es um den Engelglauben als zentralen Glaubensgrundsatz bezüglich der »Unbegreiflichkeit Gottes« (51) und um dessen Verankerung im Volksglauben (53–55). Der Vortrag von Nathalie Frensch: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.« (Paul Klee). Zur visionären Gestaltung von Himmelwesen in der klassischen Moderne« (59–81) findet mit Paul Klee einen Künstler innerhalb der säkularen Moderne, mit dem sich die Humanisierung des Engelmotivs in seiner diesseitigen Symbolisierungsleistung für das Dasein ergründen lässt (74). Sebastian Eckerts Vortrag: »Engelschar von Rexingen. Historistische und expressionistische Engeldarstellungen in der Pfarrkirche St. Johannes Baptist« (83–102) zeigt anhand monumentaler expressionistischer Wandmalerei von Alfred Gottwald (1893–1971) eine variantenreiche Erweiterung eines biblischen Motivs im Gesamtspektrum der religiösen Symbolik zweier Kunstepochen auf (vgl. 99). Eingängig sind dazu die fotografischen Wiedergaben (84f., 90). Dorothee Boss bietet den Ausblick: »Es bleibt ein Himmelrest. Der christliche Engelglaube heute« (105–115). Die Renaissance der Engel in der Gegenwartskultur wird mit mangelndem Selbstwertgefühl und Kompensation der Komplexität der Gesellschaft erklärt (109). Konkurrenz zum christlichen Glauben und Eklektizismus seien die Folge (110f.). Dagegen wird theologisch die Beziehung zur transzendenten Wirklichkeit in Christus gestellt (111–113). Dies richtet sich dagegen, dass die Interdependenz der Engel als Boten Gottes für eine »Wohlfühlspiritualität« aufgegeben werde und Engel zu autonomen Wesen mutierten, »die letztlich Instrumente menschlicher Allmachtvorstellungen bleiben« (113). Eine eigene und konstruktiv positive christliche Position lässt Boss zuletzt allerdings vermissen, was dem Buch insgesamt sicherlich einen guten Abschluss geboten hätte.

Oliver Dürr

HOLGER JACOB-FRIESEN (HRSG.): Hans Baldung Grien. heilig/unheilig. Berlin: Deutscher Kunstverlag 2020. 504 S. ISBN 978-3-422-97981-9. Geb. € 39,90.

HOLGER JACOB-FRIESEN, OLIVER JEHL (HRSG.): Hans Baldung Grien. Neue Perspektiven auf sein Werk. Berlin: Deutscher Kunstverlag 2019. 320 S. ISBN 978-3-422-97982-6. Geb. € 29,90.

Hans Baldung Grien (1484/85–1545) gehört zu den außergewöhnlichsten Renaissance-Künstlern nördlich der Alpen. Er wurde in Schwäbisch Gmünd geboren, in Straßburg oder in Schwaben ausgebildet und an seiner späteren Wirkungsstätte auf dem protestantischen Friedhof St. Helena in Straßburg beigesetzt. Als Sohn einer humanistischen Gelehrtenfamilie und als Geselle in der Werkstatt Albrecht Dürers verkörpert er den Typus des gebildeten, weltoffenen Künstlers der Frühen Neuzeit. Mit rund 90 Gemälden, etlichen Glasbildern, 250 Zeichnungen, an die 80 Einblattholzschnitten und ungefähr 500 Buchholzschnitten, die für ihn gesichert sind oder mit ihm verbunden werden, prägte der Maler, Zeichner und Grafiker die Kunstlandschaft des deutschen Südwestens maßgeblich. Als sein Hauptwerk gilt der Hochaltar des Freiburger Münsters (1516), auf dem der Hinweis auf seine *virtus* Baldungs souveränes Selbstverständnis widerspiegelt.

Die Kunsthalle Karlsruhe widmete dieser herausragenden Künstlerpersönlichkeit des 16. Jahrhunderts 2019/20 eine Große Landesausstellung (30.11.2019–08.03.2020). In diesem Zusammenhang entstanden zwei Publikationen: Ein Ausstellungskatalog und ein Aufsatzband mit neuen Perspektiven auf das Werk des Ausnahmekünstlers. Die farbliche Gestaltung der Bände in sattem Grün bezieht sich dabei gelungen auf Baldungs Namenszusatz »Grien«.

Der Titel des Katalogs »heilig/unheilig« ist durch das gewählte Covermotiv der »Maria mit Kind und Papageien« (1533) zum Ausdruck gebracht, denn das eigentlich sakrale Motiv enthält explizit erotische Details. Hier zeigt sich bereits das Faszinierende an Baldungs Œuvre, das erbaulich-fromme sowie dunkle-magische, erotische und intellektuelle Facetten besitzt. Unkonventionelle ikonografische Einfälle verbinden sich bei ihm mit einer »unklassischen« Stilistik und machen sein Werk so einzigartig (Vorwort und Dank, Pia Müller-Tamm, 15). Der umfassende und reich bebilderte Band erläutert und diskutiert die rund 260 in der Ausstellung gezeigten und aus zahlreichen internationalen Sammlungen stammenden Exponate im Kontext ihrer Entstehungszeit: Madonnen und Hexendarstellungen, Historienbilder, (Selbst)Porträts und Allegorien, ortsgebundene Werke für die Kirche und mobile Schöpfungen, die im Auftrag des Adels entstanden.

Dem Katalogteil sind vier Essays vorangestellt. Ausgehend von Baldungs Gemälde »Lot und seine Töchter« (um 1535/40) geht Holger Jacob-Friesen auf die Schaulust in der Frühen Neuzeit ein (22–39). Er zeigt auf, wie die venezianischen Renaissance-Maler mit ihren Darstellungen liegender weiblicher Akte der Schönheit und der Liebe huldigten. Der Akt sei eingebunden gewesen in mythologische Erzählungen und bukolische Landschaften, wobei die Schaulust des Betrachters »durch keinerlei moralische Warnungen geschmälert« worden sei (38). Daher sei Baldungs Verknüpfung des Aktes mit einer brennenden Geschichte aus dem Alten Testament gewissermaßen »unitalienisch« (ebd.). Dass die Darstellungstradition des »Ungleichen Paares« und der »Weiberlist« mit ins Bild gesetzt worden seien, habe den moralischen Charakter des Bildes noch verstärkt. Die Moral sei dabei das Wesentliche gewesen, nicht nur eine Rechtfertigung für die Darstellung eines anstößigen Sujets. Denn, dass sich selbst der begnadete Lot zur Sünde habe hinreißen lassen, habe dem Betrachter die eigene Anfälligkeit für unsittliches Verhalten bewusst gemacht und diesen in ein »heilig-unheiliges Spannungsfeld versetzt« (ebd.).

Julia Carrasco wirft ein Schlaglicht auf Baldungs zeichnerisches Werk, das in der Forschung als das »überzeugendste« innerhalb seines Schaffens angesehen wird (40–51). Da das Medium der Zeichnung eine spezielle schöpferische Freiheit gewähre, ließe sich Baldungs künstlerische Identität dort oftmals sehr unmittelbar studieren, so die Autorin. Dies zeigt sie an einem charakteristischen Werk Baldungs auf: der beeindruckenden Hell-Dunkel-Zeichnung »Die Kugelläuferin« (1514?), die dem zeitgenössischen Betrachter als Sinnbild der Unbeständigkeit und der gefährlichen Ausschweifung reizvoll dargeboten wird.

Baldungs historisches Umfeld beleuchtet Frank Müller, indem er aufzeigt, wie der Humanismus am Oberrhein allmählich in der Reformation aufging (52–61). Dies ist deswegen von Bedeutung, weil sich die Kunst dank der humanistischen Ideale jenseits aller konfessionellen Differenzen stilistisch und ikonografisch weiterentwickelte, namentlich in den Gattungen des Porträts und der profanen Historie, was sich insbesondere auch im Werk Baldungs widerspiegelt.

Eine stilistische Einordnung Baldungs unternimmt Johanna Scherer, indem sie Baldungs Verbindung zum Manierismus erschließt (62–73). Diese liege darin begründet, dass Baldung wie zahlreiche andere Künstler seiner Zeit bestrebt war, eine dem Gegenstand und dem Geschmack des Auftraggebers möglichst angemessene Stilform zu finden. Diese Gleichzeitigkeit verschiedener Stilmodi sei einer von vielen Aspekten, die Baldung mit der manieristischen Kunst verbinde.

Die 17 Kapitel des Katalogs sind sowohl chronologisch als auch inhaltlich gegliedert (74–481). Mit prägnanten Einführungen und Exponattexten sowie hochwertigen Abbildungen bietet der Katalogteil einen umfassenden Überblick über das Werk des großen Malers, Zeichners und Druckgrafikers Hans Baldung. Als wissenschaftlicher Auftakt in Vorbereitung der Landesausstellung fand 2018 ein mehrtägiges Kolloquium in der Kunsthalle Karlsruhe statt (18.–20.10.2018). Der daraus hervorgehende Tagungsband vereint in 22 Essays zahlreiche neue Forschungserkenntnisse und -ansätze.

Eingeleitet wird die Publikation mit einem Beitrag der beiden Tagungsinitiatoren, Holger Jacob-Friesen und Oliver Jehle (6–17). Sie geben einen Überblick über die Baldung-Rezeption. Schon Ende des 19. Jahrhunderts hatte Gabriel von Téry die ersten Kataloge der Zeichnungen und Gemälde veröffentlicht. 1902 fand in Baden-Baden das erste Symposium zum Künstler statt. Nach Präsentationen in Berlin und Wien 1934/35 erfolgte 1959 in Karlsruhe eine große Würdigung Baldungs, die Auftakt für zahlreiche Forschungsprojekte und weitere Ausstellungen war. Hieran knüpft der letzte Beitrag des Bandes von Justus Lange an, womit der Publikation eine inhaltliche Klammer gegeben ist (273f.). Denn Lange geht auf den Altmeister der Baldung-Forschung, Oscar Eisenmann, ein. Eisenmann schloss seine (nicht erhaltene) Doktorarbeit über Baldung 1869 in Tübingen ab und verfasste 1878 einen Eintrag für Julius Meyers »Allgemeines Künstler-Lexikon«, der als Startpunkt der modernen Baldungsforschung gilt. Welch große Faszination von Baldungs Werk nach wie vor ausgeht und welche Fragen die Forschung bis heute nicht abschließend beantwortet hat, zeigt Josef Leo Koerner in seinem Essay auf (18–35). Baldungs Figuren würden den Betrachter unmittelbar einbeziehen, sodass dieser zum »Opfer« oder »Verbündeten« der Dargestellten werde; man werde mit den Protagonisten vertraut und zugleich im Dunkeln belassen.

Hans Baldungs familiären Hintergrund erläutert Casimir Bumiller (36–47). Bei den Familienmitgliedern des Künstlers handelte es sich allesamt um Gelehrte, Juristen und Ärzte, die am Oberrhein lebten und wirkten. Baldung wuchs also in einem gelehrten und humanistisch geprägten Umfeld auf. Bumiller zeichnet die Reisen Baldungs nach und stellt zum Schluss die These auf, Baldung habe entgegen der geläufigen Forschungsmeinung zumindest einen Sohn gehabt, den er wie sich selbst auf dem Freiburger Hochaltar porträtiert haben könnte.

Mehrere Beiträge beleuchten das Verhältnis von Hans Baldung zu Albrecht Dürer. Daniel Hess hinterfragt die etablierte Meinung einer Ausbildungsstätte Dürers in Nürnberg, an der auch Baldung gelernt haben soll (48–57). Ein Brief Dürers an seine Mutter lege nahe, dass es zur Zeit von Dürers Venedig-Aufenthalt keine personalstarke Werkstatt in Nürnberg gegeben habe. Außerdem benennt der Autor unterschiedliche künstlerische Vorgehensweisen, die Baldung von Dürer unterscheiden – etwa seinen »rohen« Pinselstrich. Wolle man an der Mitarbeit Baldungs in der Dürer-Werkstatt festhalten, so seien daher eine Erweiterung des Werkstattbegriffs und neue Formen der Zusammenarbeit in Erwägung zu ziehen. Hartmut Scholz diskutiert die Stellung zu Dürer anhand von Baldungs Glasmalereien (58–67). In dieser Gattung hinterließ Baldung im süddeutschen Raum deutliche Spuren. Ein Hauptwerk ist das »Löffelholz-Fenster« (1506) im südlichen Seitenschiff von St. Lorenz in Nürnberg. Scholz spricht sich dafür aus, dass Baldung maßgeblich an dessen Ausführung mitgewirkt habe. Er stellt die schlüssige These auf, dass der Künstler – zumindest in der Zeit der Abwesenheit Dürers – in der Werkstatt des renommierten Stadtglasers Veit Hirsvogel gearbeitet habe. Dem künstlerischen Verhältnis »Dürer – Baldung – Grünewald« widmet sich Michael Roth (68–79). Er schlussfolgert, dass ungeachtet der virulenten Frage nach einer »Dürer-Schule« in den frühen Jahren des 16. Jahrhunderts von einem starken Einfluss des Dürerschen Frühwerks auf Baldung ausgegangen werden müsse, der auch über den Nürnberg-Aufenthalt hinausgereicht habe. Dagegen seien Kontakte zwischen Baldung und Grünewald während ihrer mutmaßlich gemeinsamen Phase in Nürnberg um 1503 bislang nicht greifbar geworden. Sabine Söll-Tauchert diskutiert die Frage, ob Baldung in seiner Rezeption der Dürer-Arbeiten eine eigene Position vertrat oder ob von einer dezidierten Gegenreaktion auf dessen Werk gesprochen werden könne (80–91). Die Gegenüberstellung von Baldungs und Dürers Selbstbildnissen und weiteren Werken wie der »Wildpferde-Folge« verdeutliche, dass Baldung sich intensiv mit den Inventionen Dürers auseinandergesetzt habe. Dabei habe Baldung eigene Positionen entwickelt, eventuell auch um den Meister zu übertreffen. Unterschiede zwischen den Künstlern zeigt auch Holger Jacob-Friesen auf, indem er die Sebastians-Darstellungen von Dürer (Kupferstich, um 1498/99) und Baldung (Holzschnitt, 1512) miteinander vergleicht (92–105). Die Unterschiede führt er auf die gegensätzlichen Künstlertemperaturen zurück, aber auch auf die voneinander abweichenden Lesarten der Sebastianslegende. Dürer zeige Sebastian als Märtyrer, dessen idealisierter Körper ein Ausdruck christlicher Jenseitshoffnung sei. Hingegen führe Baldung das Leid des Gemarterten vor Augen, er stelle dessen Verzweiflung auf dramatische Weise dar und schaffe damit eine höchst eigenwillige Formulierung des Themas.

Dem Leitmotiv des »Sündenfalls« in Baldungs Werk widmet sich Julia Carrasco (106–117). Die Bandbreite der künstlerischen Interpretation Baldungs nehme dabei sowohl eine Sonderstellung in dessen Werk als auch im Kunstschaffen jener Zeit ein. Baldungs technisch qualitative Darstellungen seien sinnlich aufgeladen sowie mehrdeutig und damit sowohl originell als auch innovativ, womit er eine selbstständige Antwort auf Dürers Vorbild gegeben habe. Baldung habe Dürers narrative Struktur aufgehoben und die Geschlechterpolarität pointiert, wobei sinnliche Betrachtung und moralisierende Aussage einander konterkariert, aber auch wechselseitig bedingt hätten. Thomas Noll analysiert Baldungs »ikonografischen Stil« und damit die Art und Weise, wie sich der Künstler vor allem religiösen Themen auf originelle Weise annäherte (118–131). Noll führt dies anhand des Freiburger Altarbilds aus, das er unter anderen mit Werken von Dürer oder Albrecht Altdorfer vergleicht. Die Besonderheit von Baldungs Interpretationen sei dabei die unmittelbare Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens, die haptische Präsenz, die – etwa im Helldunkel seines Holzschnitts »Kreuzigung« (1510–14) – nahezu überwältigend wirke.

Die folgenden Beiträge widmen sich Einflüssen, die nicht auf Baldungs direktes Künstlerumfeld zurückzuführen sind. Dietmar Lüdke untersucht, wie die byzantinische Kunst Baldung in seinen Freiburger Jahren inspirierte (132–143). Anschaulich wird dies beispielsweise in der »Maria mit Kind im Wolkenkranz« auf der Predellarückseite des Freiburger Hochaltars (1516). Mit seinen Rückgriffen auf die Kunst des Mittelalters habe Baldung – wie andere Meister seiner Epoche – nach einer Erweiterung und Erneuerung der spätgotischen Sakralmalerei gestrebt, die als »Gewähr für das Authentische« (Hans Belting) eine wichtige Rolle gespielt habe. Den Bezug zur italienischen Kunst thematisiert Bernard Aikema (144–153). Baldung waren italienische Werke in Form von Stichen oder Zeichnungen bekannt, auch wenn Aikema zu Recht von der Möglichkeit paralleler Entwicklungen und nicht von Übertragungen spricht. Die Behandlung bestimmter Themen durch Lorenzo Lotto und Baldung würden etwa eine gewisse Verwandtschaft zeigen, ohne von einer Beeinflussung sprechen zu können. Dies führt der Autor darauf zurück, dass zu Beginn des 16. Jahrhunderts der humanistisch-diskursive Hintergrund in den gehobenen Gesellschaftsschichten dies- und jenseits der Alpen gleichermaßen verbreitet war.

Baldungs eigenen Wirkungsgrad beleuchtet Christian Müller mit seiner Analyse des sog. Pseudo-Leu (154–167). Dieser Künstler, der um 1490 vielleicht in Basel zur Welt kam, könnte Baldungs Zeichnungen der Straßburger Zeit als Vorlagen genutzt haben. Diese stilistische Vermutung würde durch das von ihm verwendete Papier gestützt, das ausschließlich auf den Oberrhein und hier speziell nach Straßburg verweise. Um Baldungs späteres glasmalerisches Oeuvre geht es bei Ariane Mezger (168–181). Sie erläutert, dass Baldung erstaunlicherweise fast immer nur Zuarbeiter am Gestaltungsprozess gewesen sei. Offenbar habe er sich mit seinen Entwürfen für meist kleinere Fenster parallel zu seinen fordernden Aufträgen immer wieder ein schnelles Zubrot verdient.

Den historischen Rahmen von Baldungs rätselhaften Hexenbildern spannt Wolfgang Zimmermann auf (182–193). Er legt dar, dass die Ikonografie dieser Darstellungen die theologische und juristische Diskussion des Spätmittelalters reflektierte, die besonders intensiv am Oberrhein geführt wurde. Baldungs Interpretationen seien daher kein Solitär, sondern Teil eines gelehrten gesellschaftlichen Diskurses – vom Hexenhammer angefangen bis zu seinen Folgewerken. Inhaltlich an diesen Aspekt anknüpfend beschäftigt sich Yvonne Owens mit Baldungs Bildmotiv der mächtigen alten Hexe (194–203). Diese habe der Künstler oft zentral positioniert, um ihren allumfassenden Einfluss auf die anderen Hexen des Bildes zu betonen. Owens zeigt den kulturhistorischen Hintergrund für diese Darstellung auf: Quellen belegen, dass die Sexualität älterer Frauen seit der Antike als gefährlich betrachtet wurde, da die Wechseljahre ihnen nicht mehr erlauben würden, ihr inneres »Gift« auszustoßen. Baldungs Wiedergabe des Frauenkörpers ist auch Thema bei Daniela Bohde, Anna Christina Schütz und Irene Brückle (204–217). Die Autorinnen zeigen durch ihre genaue Analyse der Hell-Dunkel-Zeichnung – insbesondere den erotischen Hexendarstellungen von 1514 und 1515 – wie es Baldung gelang, Volumina und Raum zu erzeugen und damit speziell den Frauenkörper erfühlbar zu machen. Mit seiner Kunst, Körper aus dem Dunkel entstehen zu lassen, verführe er den Betrachter dazu, diese mit den Augen abzutasten und zum »Objekt unseres erotischen Blicks« zu machen (215).

Ulrich Söding widmet sich der in der Forschung zuweilen vernachlässigten Porträtkunst Baldungs, die im Gegensatz zu den mimetischen Bildnissen eines Dürers oder Hohlbeins stilisiert und typisiert sei und damit wenige psychologische Momente erkennen ließe oder Empathie erzeugen würde (218–231). Die Distanz zwischen Maler und Modell sei den Darstellungen anzumerken, so Söding. Es sei darüber hinaus erkennbar, dass der Maler spätgotische Relikte aufgegriffen und diese in einen eigenen Manierismus überführt, die klassische, von den italienischen Vorbildern geprägte Porträtkunst also in

gewisser Weise übersprungen habe. Als Beitrag zu Baldungs Werkverzeichnis versteht sich der Aufsatz von Ueli Dill (232–245). Im Zusammenhang mit zwei Epigrammen Bonifacius Amerbachs geht der Verfasser auf das humanistische Milieu Freiburgs in den Jahren 1515–1518 ein. Der Student Amerbach verfasste diese Epigramme in griechischer oder lateinischer Sprache für Kommilitonenporträts, die möglicherweise von Baldung angefertigt oder zumindest geplant wurden.

Oliver Jehle legt überzeugend dar, dass Baldung im sog. Prado-Diptychon (»Die Grazien« und »Die Zeitalter des Lebens«, um 1534) bewusst auf eine lateinische Inschrift verzichtet und seinen intellektuellen Anspruch auf andere Weise eingelöst habe (246–259). Als diplomatisches Geschenk eingesetzt und damit auf ein gelehrtes Publikum hin angelegt, habe der Künstler absichtsvoll eine eindeutige Lesbarkeit vermieden. Baldungs Schöpfung beruhe dabei auf einem Weltverständnis, das keine Frontstellung von paganem und christlichem Wissen mehr kenne. In seinem Werk würden sich die Wissenskulturen der Antike und des Christentums vereinen, die Konfessionen sich versöhnen. Jan Nicolaisen geht es schließlich um die »Verzeitlichung« des Bildes bei Baldung und damit um eine Kategorie, die zwischen einer privaten und öffentlichen, in Baldungs Zeit auch einer göttlichen Strukturierung stand (260–273). Baldung habe sich die Frage nach der Zeit gestellt und diese in seinem Spätwerk durch die Verbildlichung von Lebenszeit, Diesseits, Jenseits und Eros großartig kombiniert. Der Künstler zeige einen Mensch, der seelisch begabt zur Erinnerung sei und deswegen in Erinnerung bleiben könne. Damit erschaffe er seinen eigenen Anteil an der Zeit innerhalb der Ewigkeit Gottes.

Hans Baldung Grien wurde lange als »bekanntester Unbekannte« seiner Epoche bezeichnet. Die beiden Publikationen der Kunsthalle Karlsruhe widmen dem Künstler jene Aufmerksamkeit und Wertschätzung, die in der Forschung bis jetzt seinen Zeitgenossen Dürer, Grünewald, Cranach, Burgkmair, Altdorfer und Holbein d. Ä. und d. J. vorbehalten blieb. Es gelang eine umfassende und innovative Erschließung seines Œuvres, die zukünftig als Corpuswerk zum Künstler gelten darf.

Melanie Prange

MANFRED KNEDLIK (HRSG.): Das Passions- und Osterspiel (1566) von Sebastian Wild (Editio Bavarica, Bd. VII). Regensburg: Friedrich Pustet 2019. 144 S. ISBN 978-3-7917-3033-2. Geb. € 24,95.

Obwohl das reformatorische Schauspiel schon seit Längerem vermehrt im Fokus der germanistischen Mediävistik steht, zeigt sich insbesondere für die reformatorischen Dramen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Mangel an Editionen. Umso größer ist das Verdienst Manfred Knedliks, das Passions- und Osterspiel Sebastian Wilds aus dem Jahr 1566 ediert und einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht zu haben. Gerade dieses Spiel ist interessant, da es an die Tradition der mittelalterlichen Passions- und Osterspiele anknüpft, zugleich in Verbindung zu reformatorischem Bibeldrama und reformatorischer Theaterprogrammatur steht, darüber hinaus in einer konfessionsgeschichtlich interessanten Zeit und im hierfür bedeutenden Augsburg zur Aufführung kam.

Die Edition gliedert sich in fünf Teile. Sie beginnt mit dem Spieltext, der dem Druck getreu wiedergegeben ist: Orthografie und Interpunktion wurden bis auf wenige Normalisierungen übertragen, auf die Übernahme der Textstruktur und der Initialen wurde hingegen verzichtet. Der Satz wurde dahingehend verändert, dass die ursprüngliche Blattnumerierung angegeben sowie Versnummerierungen hinzugefügt, Sprecherangaben abgesetzt und durch Fettdruck hervorgehoben sowie Regieanweisungen kursiv gesetzt wurden (vgl. hierzu die Erläuterungen 128). Ein Apparat mit Übersetzungen ergänzt den Text.

Im zweiten Teil »Zur Einführung« gibt der Herausgeber Hintergrundinformationen zum Autor, zur Augsburger Theaterlandschaft des 16. Jahrhunderts, zu Entstehung, Aufführung und Druck, Struktur und Gehalt sowie zur Spielrezeption.

Der dritte Teil umfasst den Stellenkommentar. Im vierten Teil »Zu dieser Ausgabe« finden sich Erläuterungen zu Textgrundlage, -redaktion und -besserungen. Der fünfte Teil ist ein Anhang, der den Szenenbestand des Spiels auflistet, zwei ergänzende Texte, die deutschen *argumenta* zum *Christus redivivus* Nicolas Grimalds (1556) sowie Wilds Vorrede zu seiner Dramensammlung von 1566, bereitstellt, darüber hinaus ein Abkürzungsverzeichnis und eine ausführliche Bibliografie beinhaltet.

Aufgrund eines übersichtlichen Satzes und des behutsamen Eingreifens in die Vorlage entstand ein gut lesbarer Spieltext. Knedlik schafft den Spagat zwischen Drucktexttreue und vorsichtiger editorischer Bearbeitung, so dass der Text in seiner ursprünglichen Gestalt nicht verfremdet wird. Irritierend ist allerdings der Aufbau der Edition. Dass der Teil »Zur Einführung« auf den Spieltext folgt, scheint wohlüberlegt, da dies die Möglichkeit eröffnet, sich zunächst unvoreingenommen dem Spieltext zu nähern und ihn auf sich wirken zu lassen. Jedoch ist die Gliederung des Einführungsteils unglücklich, da die Ausführungen zunächst weg vom Text zum Verfasser und historischen Aspekten, dann über Informationen zu Entstehung, Aufführung und Druck erst wieder zum Text selbst, dessen Inhalt, Struktur und Gehalt führen, um dann nochmals auf die Rezeptionsgeschichte einzugehen. Sinnvoller wäre es gewesen, den Einführungsteil mit den textbezogenen Erläuterungen zu beginnen. Auch der Stellenkommentar kommt mit seiner Position nach der Einführung spät; eine Einordnung direkt nach dem Spieltext hätte sich angeboten. Da sich der folgende Teil zu Textgrundlage und Texteingriffen ebenfalls eng auf den Spieltext bezieht, wäre auch hier eine Verortung in dessen Nähe wünschenswert gewesen. Schließlich ist anzumerken, dass das Abkürzungsverzeichnis nahezu am Ende des Anhanges abgedruckt ist. Hätte man es an den Beginn des Einführungsteils gesetzt, erleichterte dies das Lesen.

Diese formale und lediglich marginale Kritik schmälert nicht die hohe Qualität der einzelnen Teile, die durch ihre Informationsfülle sowie verständliche Sprache bestechen und von hervorragender Editions- sowie Recherchearbeit zeugen. Knedlik bereitet wichtige und hilfreiche Informationen zum Spiel verständlich auf, wobei er große Linien zieht und die für das Reformationstheater wichtige mittelalterliche Schauspieltradition beachtet, so dass Kontinuitäten und Novitäten des deutschen Dramas im 16. Jahrhundert sowie die Stellung des Wild'schen Spiels in dieser Gattung klar herausgestellt werden. Neben spezifisch theaterhistorischen Aspekten bezieht er weitere literaturhistorische und politisch-konfessionshistorische Aspekte mit ein, die eine Verortung des Spiels in seinem literarischen wie historischen Kontext sowie seiner Tradition ermöglichen und so dem besseren Verständnis des Stücks dienen. Durch die grundlegende Einführung, den ausführlichen Stellenkommentar und den hilfreichen Übersetzungsapparat ist die Edition besonders für Lesende geeignet, die sich mit der Materie bisher kaum oder noch nicht auseinandergesetzt haben. Doch nicht nur für sie, sondern alle, die sich mit dem Drama des 16. Jahrhunderts beschäftigen, ist dieses Buch ein Gewinn.

Michael Lebzelter

RUDOLF BORCHARDT: Krippenspiel. Hrsg. von GUNILLA ESCHENBACH. München: Claudius Verlag 2019. 63 S. ISBN 978-3-532-62837-9. Geb. € 10,00.

Das »Krippenspiel« von Rudolf Borchardt (1877–1945), 1923 im Verlag von Ernst Rowohlt erschienen, ist in den letzten Jahren gleich zweimal neu aufgelegt worden, zum

einen in der von Gunilla Eschenbach herausgegebenen Leseausgabe – diese gilt es hier zu besprechen – und zum andern in Band XV der großen, vom Rudolf Borchardt Archiv veranstalteten »Kritischen Ausgabe« der »Sämtlichen Werke« Borchardts, der von Gerhard Schuster herausgegeben wurde (Hamburg 2020), wo das kleine Stück umfangreich dokumentiert, kommentiert und kontextualisiert wird.

Die kleine, handliche, jackentaschengroße Ausgabe von Eschenbach ist für den Hausgebrauch gedacht. Sie macht den Vorschlag, es mit dem rund hundert Jahre alten Text einmal zu versuchen – nicht nur als Leser, sondern auf der Bühne, im Gottesdienst, bei der häuslichen Weihnachtsfeier; zu diesem Zweck hat die Herausgeberin am Schluss ihres Nachworts ein paar nützliche Hinweise zur Inszenierung angefügt. Man kann es sich tatsächlich gut vorstellen und würde sich wünschen, dass der Vorschlag des Buches angenommen wird und Borchardts »Krippenspiel« so wieder einmal zur Aufführung käme. Denn für die Praxis ist es auch entstanden, als eine Auftragsarbeit nämlich für Ottonie von Degenfeld in Neubeuern am Inn, bei der sich der frisch verheiratete Borchardt mit seiner Frau Marel im Advent 1920 aufgehhalten hatte. Da er Degenfeld schon lange ein Krippenspiel versprochen hatte, und da Borchardt sich – wie so oft in seinem Leben – nicht aufraffen konnte, etwas lange Zugesagtes fertigzustellen, verbannte die Hausherrin ihn kurzerhand in ihre Bibliothek – mit einer Flasche Wein (nach anderen Quellen »einer Flasche Schnaps und einer Thermoskanne Kaffee« [Sämtliche Werke, Bd. XV/2, S. 998f.]) und der Auflage, erst wieder herauszukommen, wenn das Stück fertig sei.

Borchardt hat das Stück tatsächlich in der Nacht vom 18. auf 19. November 1920 geschrieben – es zeugt nicht nur von seinem großen Improvisationstalent, sondern auch von seiner sprachlichen Virtuosität und seiner Beherrschung von literarischen Formen und Stoffen. Inhaltlich nimmt er sich gegenüber den Evangelisten freilich Freiheiten heraus: Joseph ist zunächst ängstlich und unbeholfen, überfordert von der frischen Vaterschaft, Maria dagegen ist selbstsicher und tatkräftig – und gar nicht sehr erstaunt darüber, dass ihr Kindlein »wunderbar« sein soll – das ist für eine Mutter ja jedes ihrer Kinder. Auch der Dritte König ist exponiert: Er ist zunächst mürrisch und aggressiv, sieht seine Macht bedroht, und erst eine lange und schöne Rede Marias – der Höhepunkt des Spiels – überzeugt ihn vom Unterschied zwischen weltlicher und himmlischer Macht und bekehrt ihn. Mit seinem Niederknien vor der Krippe endet Borchardts Stück.

Borchardts Stück ist zwar auch für heutige Leser (und Zuschauer) sprachlich ohne Weiteres verständlich, aber zahlreiche Archaismen (»glühnig«, »heint«) und dialektale Einsprengsel (»Wörtel«) machen den Text mitunter etwas sperrig. Dafür belohnt er einen mit sprachlichen Schönheiten (etwa in der bereits erwähnten Rede der Maria) und unerwartet humorigen Stellen (»Weihrauch ist ein süßer Schmack«, die Ankunft des Dritten Königs, der sich zunächst verlaufen hat).

In Borchardts umfangreichem und anspruchsvollem Werk – es umfasst Gedichte, Epen, Dramen, Erzählungen, Romane, Abhandlungen zu Literatur, Geschichte und Politik sowie zahlreiche Übersetzungen, etwa von Dantes »Göttlicher Komödie« – ist das »Krippenspiel« nur ein Nebenwerk – aber ein besonders hübsches.

Stefan Knödler

III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolica Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuario historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denzinger, 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. ³⁷ 1991.
DS	H. Denzinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum 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	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen

VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VMPiG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

- Gatz, Bischöfe 1983
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 1983.
- Gatz, Bischöfe 1990
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker, Berlin 1990.
- Gatz, Bischöfe 1996
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb, Berlin 1996.
- Gatz, Bischöfe 2002
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz, Berlin 2002.
- Gatz, Bistümer 2005
Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb und Rudolf Zinnhobler, Freiburg i.Br. 2005.
- Hagen, Geschichte
August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956–1960.

- Hagen, Gestalten
August Hagen, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948–1963.
- Katholische Theologen
Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. 3 Bde., München 1975.
- Neher1
Stefan Jakob Neher, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.
- Neher2
Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.
- Neher3
Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ¹1894.
- 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

Junior-Professor Dr. WOLFGANG BECK, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Leiter des Studienprogramms »Medien und öffentliche Kommunikation«, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a. M.
 Ass. Professorin Dr. EDITH BLASCHITZ, Stabsbereich »Digital Memory Studies«, Department für Kunst- und Kulturwissenschaften, Universität für Weiterbildung Krems, Dr. Karl-Dorrek-Str. 30, A-3500 Krems

Professor Dr. DOMINIK BURKARD, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
 Dr. RONALD FUNKE, Bundesarchiv, Stasi-Unterlagen-Archiv, Karl-Liebknecht-Straße 31/33, 10178 Berlin

Professor Dr. HEINZ GLÄSSGEN, Moltkestraße 45, 20253 Hamburg

Professor Dr. NICOLAI HANNIG, Technische Universität Darmstadt, Landwehrstr. 50a, 64293 Darmstadt

Professorin Dr. JULIA HELMKE, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannover/Honorarprofessur für Christliche Publizistik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Rote Reihe 6, 30169 Hannover

PD Dr. DOMINIK HERINGER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte/Religiöse Volkskunde, 55099 Mainz

SILVAN MAXIMILIAN HOHL B.A., Katholisches Medienzentrum, Pfingstweidstrasse 10, CH-8005 Zürich

Dr. JÜRGEN KNIEP, Kreiskultur- und Archivamt, Landratsamt Biberach, Rollinstr. 9, 88400 Biberach a. d. Riss

Professor Dr. JOACHIM KÖHLER, Käsenbachstraße 27, 72076 Tübingen

Professor Dr. CHRISTIAN KUCHLER, RWTH Aachen, Institut für Politische Wissenschaft, Theaterstr. 35–39, 52062 Aachen

TIM SCHAFFARCZIK M. A., Eberhard Karls Universität Tübingen, Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, Burgsteige 11, 72070 Tübingen

Dr. ALOIS SCHNEIDER, Strümpfelbacher Straße 242, 71384 Weinstadt

Professor em. Dr. REINHOLD ZWICK, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

PD Dr. PATRICK ANDRIST, Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Professor Dr. CLAUS ARNOLD, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Wallstraße 7–7a, 55122 Mainz

Professor Dr. RONALD G. ASCH, Albert-Ludwigs-Universität, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit, 79085 Freiburg

Professor Dr. OLIVER AUGE, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Historisches Seminar, Abteilung für Regionalgeschichte mit Schwerpunkt Schleswig-Holstein in Mittelalter und Früher Neuzeit, Leibnizstr. 8, 24098 Kiel

Professor Dr. JÜRGEN BÄRSCH, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

Professor Dr. WINFRIED BECKER, Max-Matheis-Str. 46, 94036 Passau

Dr. CLAUDIA BENDICK, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Zentrum für Lehrerbildung, Abteilungsleitung Studienberatung und -koordination, Hammer Str. 95, 48153 Münster

Professor Dr. CHRISTFRIED BÖTTRICH, Universität Greifswald, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neues Testament, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald

Professor Dr. SEBASTIAN BRATHER, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Archäologische Wissenschaften, Frühgeschichtliche Archäologie und Archäologie des Mittelalters, Belfortstraße 22, 79085 Freiburg

Professor Dr. ALFONS BRÜNING, Instituut voor Oosters Christendom, Radboud Universiteit Nijmegen, Erasmusplein 1, NL–6525 HAT, Nijmegen

PD Dr. JOACHIM BRÜSER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Professor Dr. em. HORST BRUNNER, Universität Würzburg, Lehrstuhl für deutsche Philologie, Am Hubland, 97074 Würzburg

Professor Dr. JOACHIM CONRAD, Püttlingen

Dr. ROMAN DEUTINGER, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München

- Dr. ANDREJ DORONIN, Deutsches Historisches Institut Moskau, Voroncovskaja ulica 8/7, 109044 Moskau, Russland
- Dr. CHRISTOPHER DOWE, Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Urbansplatz 2, 70182 Stuttgart
- Dr. OLIVER DÜRR, Krokusstr. 8a, 49696 Molbergen
- Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Str. 11, 73479 Ellwangen
- Dr. WILFRIED ENDERLE, Georg-August-Universität Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Platz der Göttinger Sieben 1, 37073 Göttingen
- Professor Dr. STEPHAN ERNST, Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Theologische Ethik – Moraltheologie, Bibrastraße 14, 97070 Würzburg
- Dr. MARTIN FISCHER, Universität Erfurt, Katholisch-Theologische Fakultät, Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte, Domstr. 10, 99084 Erfurt
- Mag. Mag. PATRICK FISKA, Universität Wien, Institut für Geschichte, Universitätsring 1, A-1010 Wien
- Professor Dr. HELMUT FLACHENECKER, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für Fränkische Landesgeschichte, Am Hubland, 97074 Würzburg
- Professor Dr. JENS FLEMMING, Hamburg
- Dr. ANSGAR FRENKEN, Gögglinger Straße 59, 89079 Ulm
- Professor Dr. MARKUS FRIEDRICH, Universität Hamburg, Fakultät für Geisteswissenschaften, Arbeitsbereich Europäische Geschichte, Überseering 35 #5, 22297 Hamburg
- Dr. WALTER GAUS (†), Horb a. N.
- FLORIAN H. N. GEIDNER, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Department Geschichte, Lehrstuhl für Bayerische und Fränkische Landesgeschichte, Kochstr. 4/13, 91054 Erlangen
- Dr. MARTIN GIERL, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Kirchengeschichte, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
- Mag. TANJA GRABOVAC, Universität Graz, Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie, Heinrichstraße 78 A/DG, A-8010 Graz
- Professor Dr. MARK HÄBERLEIN, Universität Bamberg, Lehrstuhl für Neuere Geschichte unter Einbeziehung der Landesgeschichte, Fischstraße 5/7, 96045 Bamberg
- Dr. JOACHIM J. HALBEKANN, Stadt Esslingen am Neckar, Kulturstad, Stadtarchiv, Georg-Christian-von-Kessler-Platz 6 und 10, 73728 Esslingen am Neckar
- PD Dr. CHRISTIAN HANDSCHUH, Universität Passau, Philosophische Fakultät, Professur für Kirchengeschichte und Christliche Identitäten, 94030 Passau
- Dr. INGRID HELBER, Westerwaldstr. 17, 72336 Balingen
- Dr. SENTA HERKLE, Universität Stuttgart, Historisches Institut, Abt. Landesgeschichte, Keplerstr. 17, 70174 Stuttgart
- Professor Dr. SEBASTIAN HOLZBRECHER, Universität Hamburg, Institut für Katholische Theologie, Gorch-Fock-Wall 7, 20354 Hamburg
- Dr. WOLFGANG JAHN, Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst, Haus der Bayerischen Geschichte, Zeugasse 7, 86150 Augsburg
- Dr. GÁBOR KÁRMÁN, Zentrum für Geisteswissenschaften, Institut für Geschichte, H-1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4., Ungarn
- MANUELA KLAUSER, Freie Kunsthistorikerin, 85635 Höhenkirchen-Siegertsbrunn
- Dr. STEFAN KNÖDLER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Deutsches Seminar, Wilhelmstraße 50, 72074 Tübingen
- Professor Dr. BENEDIKT KRANEMANN, Universität Erfurt, Theologisches Forschungskolleg und Katholisch-Theologische Fakultät, Professur für Liturgiewissenschaft, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt

Professor Dr. HIRAM KÜMPER, Universität Mannheim, Philosophische Fakultät, Lehrstuhl für Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, 68161 Mannheim

Dr. DANIEL LANZINGER, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, Neutestamentliches Seminar, Am Etscheidhof, 53115 Bonn

MICHAEL LEBZELTER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Graduiertenkolleg »Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)«, Gartenstr. 19, 72074 Tübingen

Dr. PHILIPP LENZ, Stiftsbibliothek St. Gallen, Klosterhof 6d, CH–9000 St. Gallen

Professor Dr. ANTONIUS LIEDHEGENER, Universität Luzern, Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP), Froburgstr. 3, CH–6002 Luzern

Professor Dr. Dr. h. c. WILFRIED LOTH, Universität Duisburg-Essen, Historisches Institut, Universitätsstr.12, 45117 Essen

Dr. FLORIAN MAYR, Bad-Wiessee-Str. 14, 81547 München

Professor Dr. THOM MERTNES, Universiteit Antwerpen, Ruusbroecgenootschap, Prinsstraat 13, B–2000 Antwerpen

Professor Dr. DIETMAR MIETH, Eberhard Karls Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Theologische Ethik/Sozialethik, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. MATTHIAS MORGENSTERN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Religionswissenschaft und Judaistik, Liebermeisterstr. 14, 72076 Tübingen

PETER NIEDERHÄUSER, Historiker, Brauerstr. 36, CH–8400 Winterthur

Professor Dr. ALOIS NIEDERSTÄTTER, Roßmähder 24, A–6850 Dornbirn

Dr. KATHRIN PAASCH, Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Schlossplatz 1, Schloss Friedenstein, 99867 Gotha

MICHAEL PFENNINGER, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, CH–8001 Zürich

PD Dr. SABINE PLONZ, Zur Alten Weberei 12 a, 48653 Coesfeld

Dr. MELANIE PRANGE, Diözesankonservatorin, Diözesanmuseum Rottenburg, Karmeliterstraße 9, 72108 Rottenburg a. N.

Dr. JONATHAN REINERT, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. VOLKER REINHARDT, Université de Fribourg, Departement für Geschichte, Avenue de l'Europe 20, CH–1700 Fribourg

Dr. IRINA SALADIN, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen

Dr. ALEXANDRA SCHÄFER-GRIEBEL, assoziiertes Mitglied des Lehrstuhls für Geschichte der Frühen Neuzeit. Universität Leipzig, Historisches Seminar, Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig

ERHARD SCHAFFER, Diakon, Pfarrplatz 16, 94336 Windberg

Professor Dr. MARTIN SCHEUTZ, Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Universitätsring 1, A–1010 Wien

Dr. SANELA SCHMID, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Professor Dr. BERNWARD SCHMIDT, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt

Dr. DENNIS SCHMIDT, Fern-Universität Hagen, Historisches Institut, Universitätsstraße 33, 58084 Hagen

- Professor Dr. HANS-JOACHIM SCHMIDT, Université de Fribourg, Département de l'histoire, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg
- Dr. JÜRGEN SCHMIESING, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Domplatz 23, 48143 Münster
- Professor Dr. THOMAS SCHNABEL, Dittmarstr. 85/1, 74074 Heilbronn
- PD Dr. WOLFGANG SCHÖLLKOPF, Eberhard Karls Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstr. 12-16, 72076 Tübingen
- Dr. ROMAN SMOLORZ, Point Alpha Stiftung, Schlossplatz 4, 36419 Geisa
- Professor Dr. WALTER SPARN, Universität Erlangen-Nürnberg, Philosophische Fakultät mit Fachbereich Theologie, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
- PD Dr. ANDREAS STEGMANN, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- MANUELA STEINEMANN, Universität Zürich, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
- PD Dr. BENJAMIN STEINER, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Vertretung der Professur »Wissenskulturen der Europäischen Neuzeit«, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt und Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt, Schlossberg 2, 99867 Gotha
- Professor Dr. GEORG STRACK, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften (FB 06), Institut für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-Röpke-Straße 6, 35032 Marburg
- Professor Dr. WOLFGANG THÖNISSEN, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik im Erzbistum Paderborn, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
- Professor Dr. em. ERNST TREMP, em. Stiftsbibliothekar von St. Gallen, ehem. Titularprofessor Universität Freiburg/Schweiz, Rue Joseph-Reichlen 8, CH-1700 Fribourg
- Professor Dr. WERNER TROSSBACH, Universität Kassel, Campus Witzenhausen, Fachbereich 11 – Ökologische Agrarwissenschaften, Steinstraße 19, 37213 Witzenhausen
- PD Dr. CHRISTA AGNES TUCZAY, Universität Wien, Institut für Germanistik, Universitätsring 1, A-1010 Wien
- Dr. CLEMENS VOLLNHALS, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden, Mommsenstraße 13, 01062 Dresden
- Ao. Univ.-Professor Dr. ANDREAS VONACH, Universität Innsbruck, Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
- Dr. BASTIAN WAAGMEESTER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Seminar für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. MARTIN WAGENDORFER, Ludwig Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Abt. Historische Grundwissenschaften und Historische Medienkunde, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Univ.-Professor Dr. em. FRANZ WEBER, General Eccherstraße 7/15, A-6020 Innsbruck
- Dr. TJARK WEGNER, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen
- Dr. JOACHIM WERZ, Forschungsstelle Ordensgeschichte, Postfach 44, 72108 Rottenburg a. N.
- Dr. CHRISTIAN WESTERHOFF, Württembergische Landesbibliothek, Bibliothek für Zeitgeschichte, Konrad-Adenauer-Str. 8, 70173 Stuttgart
- Dr. JULIANE WETZEL, Technische Universität Berlin, Zentrum für Antisemitismusforschung, Kaiserin-Augusta-Allee 104-106, 10553 Berlin
- Professor Dr. MONIKA WOHLRAB-SAHR, Universität Leipzig, Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie, Institut für Kulturwissenschaften, Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig
- SABINE WÜST, B. A., Nürnberg

Professor Dr. PETER ZIMMERLING, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Institut für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Professor Dr. THOMAS ZOTZ, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Abt. Landesgeschichte Werthmannstr. 8, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. CHRISTIN ZÜHLKE, TU Berlin, Zentrum für Antisemitismusforschung

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. DOMINIK BURKARD (Gesamtschriftleitung)
Professor Dr. CHRISTIAN KUCHLER (Aufsatzteil Tagung)
Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dr. MARIA E. GRÜNDIG
HEIDI KLEHR
URSULA SCHERR
ARIANE WRUCK
KATHARINA ZIMMERMANN

IV. Vereinsnachrichten

Chronik des Jahres 2020

von *Maria E. Gründig*

Nach einem außerordentlich veranstaltungsreichen Vorjahr waren für das Jahr 2020 weniger Studientage und Tagungen in Planung oder final geplant. Das erwies sich als Vorteil, denn die durch das Covid-Virus verursachten Einschränkungen betrafen uns insofern weniger stark als andere Institutionen.

Allerdings hatte der Geschichtsverein die für September 2020 geplante mehrtägige Studientagung in Weingarten zum Thema katholische Filmarbeit (Initiative Christian Kuchler) auf das Folgejahr zu verschieben. Zudem konnte der für Oktober angesetzte Studientag mit Jahresversammlung in Stuttgart-Hohenheim nur mit einem kleinen Kreis von Mitgliedern durchgeführt werden.

Trotz der im Jahr 2020 vielerorts geschlossenen Archive und Bibliotheken gelang es den Autorinnen und Autoren des 39. Bandes des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte (RJKG oder RoJKG), ihre Forschungen voranzubringen und mit nur geringer zeitlicher Verzögerung abzuschließen.

Publikationen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Im März 2020 erschien der 38. Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte. Die Schriftleitung dieses Bandes lag in Händen unseres Ersten Stellvertretenden Vorsitzenden Dietmar Schiersner, der auch für den thematischen Teil verantwortlich zeichnete. Dem eingespielten Redaktionsteam gelang es, schon 18 Monate nach der von Herrn Schiersner verantworteten Studientagung von 2018 »von ›böhmisch-katholisch‹ bis ›rheinisch-katholisch‹. Regionale Katholizismen im 19. und 20. Jahrhundert« die Ergebnisse dieser Tagung zu veröffentlichen.

Band 38 umfasst wiederum einen Rezensionsteil, der mehr als 80 Buchbesprechungen neuester Publikationen umfasst. Für den Rezensionsteil ist seit mehr als zehn Jahren Andreas Holzem und sein Tübinger Team verantwortlich.

Die Digitalisierung des RJKG macht weiterhin Fortschritte. Die Bände 31 bis 39 des RJKG sind frei zugänglich und recherchierbar über eine Plattform der Universitätsbibliothek Tübingen (<https://www.ixtheo.de/Author/Home?author=Geschichtsverein+der+Di%C3%B6zese+Rottenburg-Stuttgart>). Vor Kurzem wurde zudem der Rezensionsteil der Bände 34 bis 39 im Portal [recensio.regio](https://www.recensio-regio.net/rezensionen/zeitschriften/rjkg), einem Fachinformationsdienst der Geschichtswissenschaft, aufgenommen. Sie finden unsere Buchbesprechungen unter <https://www.recensio-regio.net/rezensionen/zeitschriften/rjkg>.

In beiden digitalen Portalen sind Volltextsuchen, Themenrecherchen sowie erweiterte Suchen möglich.

Veranstaltungen

Für das Jahr 2020 hatte der Geschichtsverein zwei Veranstaltungen geplant. Die für Mitte September terminierte Studientagung »Von Wanderkino bis YouTube. Katholische Filmarbeit gestern und heute« in Weingarten musste bedauerlicherweise infolge der Covid-Pandemie auf März 2021 verlegt werden. Die Tagung war somit zum Teil neu zu planen, weil durch die Terminänderung einige Themenfelder mit anderen Referentinnen und Referenten zu besetzen waren.

Studientag mit Mitgliederversammlung am 24. Oktober

Auch die Durchführung unseres Studientags »Katholische Schulen im Nationalsozialismus« war lange Zeit gefährdet. Eine Verlegung wäre zwar aus vereinsrechtlichen Gründen möglich gewesen, doch sollte an diesem Nachmittag auch die Mitgliederversammlung mit den Wahlen zum Vorstand stattfinden, auf die nicht verzichtet werden konnte. Mehrere Veranstaltungsorte wurden angedacht, mehrere Ablaufkonzepte entsprechend des wechselnden Pandemiegeschehens entworfen – und wieder verworfen. Letzten Endes konnte der Nachmittag in der Kirche St. Antonius in Stuttgart-Hohenheim durchgeführt werden, die ausreichend Platz für die eingeladenen Mitglieder bot. Eine Öffnung für die interessierte Öffentlichkeit konnte unter den gegebenen Bedingungen allerdings nicht möglich gemacht werden. Das Highlight des Nachmittags war der Vortrag von Dominik Burkard, der seine Forschungen über den württembergischen Kultminister (sic!) Christian Mergenthaler und dessen Schulpolitik zwischen 1933 und 1945 präsentierte.

Zweiter wesentlicher Programmpunkt waren die Wahlen, die im Abstand von fünf Jahren durchzuführen sind. Die bisherigen Kassenprüferinnen stellten sich wiederum zur Wahl und wurden nahezu einstimmig gewählt. Der Wahl zum Vorstand ging die Vorstellung der Kandidatinnen und Kandidaten voraus. Auch diese wurden von nahezu allen Stimmberechtigten gewählt. Die Namen der Kassenprüferinnen sowie die Namen der neu gewählten Vorstandsmitglieder sind im vorliegenden RJKG auf Seite 415f. nachzulesen.

Weitere Nachrichten

Unsere Toten des Jahres 2020

Prof. Dr. Anton Schindling, Tübingen	im Januar
Karl Butscher, Bad Waldsee	im Januar
Prälat Ernst Rößler, Horgenzell	im Februar
Dr. Ulrich Frhr. v. Freyberg-Eisenberg, Allmendingen	im Mai
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Sölden	im Juli
Kurt Wittmann, Göppingen	im Oktober

Anschriften

Geschäftsstelle

Jahnstraße 30 70597 Stuttgart
 Telefon: 0711/9791 4421
 e-mail: 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: maria.e.gruendig@drs.de

Finanzen

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Kassenprüfung

ANNA KATHARINA KURRLE, Oberstenfeld
 CHRISTINE REINSCH-MÜLLER, Stuttgart

Bibliothek

GEORG OTT-STELZNER, Diözesanbibliothek Rottenburg

Schriftleitung RJKG

Schriftleitung (gesamter Band):

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

Schriftleitung Aufsatzteil (thematischer Schwerpunkt):

Prof. Dr. CHRISTIAN KUCHLER
 Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen
 Institut für Politische Wissenschaft
 Theaterstr. 35–39, 52062 Aachen
 E-Mail: kuchler@ipw.rwth-aachen.de

Schriftleitung Rezensionsteil:

Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte
 Eberhard Karls Universität Tübingen
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 E-Mail: andreas.holzem@uni-tuebingen.de

Dem Vorstand gehören an

Prof. Dr. DOMINIK BURKARD, Vorsitzender
Prof. Dr. DIETMAR SCHIERSNER (Weingarten), Erster Stellvertretender Vorsitzender
Prof. Dr. MARIA-MAGDALENA RÜCKERT (Ludwigsburg), Zweite Stellvertretende Vorsitzende
Dr. OLIVER SCHÜTZ (Ulm), Schriftführer
Dr. DANIELA BLUM (Rottenburg)
ANGELA ERBACHER (Rottenburg)
Pfarrer DIETMAR KRIEG (Heidenheim)
Dr. UWE SCHARFENECKER (Rottenburg)
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>.

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 167f.
–, Bistum 168, 170
Abtsgmünd (Lkr. Ostalbkreis) 207
Abu Ghraib (Irak) 156
Achterbusch, Herbert (1938–2022) 66, 87f.,
148, 158
Adelmann, Josef Anselm Graf (1924–2003)
51f.
Adenauer, Konrad (1876–1967), 1949–1963
Bundeskanzler von Deutschland 56, 73
Adloff, Horst Manfred (1927–1989) 81f.
Aichstetten (Lkr. Ravensburg) 230
Aigeltinger, Karl (1866–1937) 206–208, 213
Albrecht IV. Markgraf von Brandenburg (1490–
1545), ab 1513 Erzbischof von Magdeburg,
ab 1514 Erzbischof von Mainz, Kurfürst und
Erzkanzler des Hl. Röm. Reiches 192
Albrecht V. (1528–1579), 1550–1579 Herzog
von Bayern 202
Albrecht, Gerd (1933–2008) 65
Alexander VI., Papst (1492–1503) 200
Algerien 141
Alt, Hans Ulrich (*nach 1557, † zwischen 1614
und 1627) 176
Altötting 202
Altshausen (Lkr. Ravensburg) 195, 214
Amerika s. USA
Ameur-Zäimeche, Rabah (*1966) 141, 146
Arnold, Karl 1901–1958, 1947–1956 Minister-
präsident von Nordrhein-Westfalen 172
Arnoldshain (Hochtaunuskreis) 64f., 67
Aschen (Lkr. Ravensburg) 213
Askoldov, Alexander 67
Assmann, Aleida (*1947) 46
Auer
–, Alfons (1915–2005) 55
–, Dario 162
Aulich, Theo 74
Augsburg 128, 196
–, Diözese 170, 213
–, Religionsfriede (1555) 203
–, St. Anna 178
Augstein, Rudolf (1923–2002) 35
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 212
Auschwitz 81
Baader, Andreas (1943–1977) 127
Bach, Johann Sebastian (1685–1750) 148–153,
158
Bad Cannstatt s. Stuttgart
Baden-Württemberg 173
Bad Salzdetfurth (Lkr. Hildesheim) 61f.
Baden 52
Baden-Baden 53
Bäumer, Rudolf (1912–1993) 123
Barrabas, bibl. Figur 143
Basel 186f.
–, Bischöfe s. Gmür, Felix
–, St. Theodor 188
Bausch, Hans (1921–1991) 51, 59
Bayern 102
–, Herzogtum 202
Bea, Augustin SJ (1881–1968) 168, 170–173
Bebenhausen (Tübingen)
–, Zisterzienserabtei) 190
Beckmann, Joachim (1901–1987) 113
Beethoven, Ludwig van (1770–1827) 79
Belgien 68
Benedikt XII., Papst (1334–1342) 181
Berg, Adam (†1609) 202
Bergatreute (Lkr. Ravensburg) 214
Bergmann, Ingmar (1918–2007) 65, 80, 97
Berlin 22, 65, 114, 134, 137f., 140, 155
–, Jesuitengymnasium Canisius-Kolleg 38
–, Staaken (Stadtteil) 138
–, Volkstheater 155
Berlower, Thomas (um 1421–1496), 1491–1496
Bischof von Konstanz 200
Berresheim, Heinrich (1908–1993) 108
Besserer, Verena 192
Beyerhaus, Peter (1929–2020) 123
Binswangen (Lkr. Dillingen a. d. Donau) 213
Bischofszell (Ktn. Thurgau, Schweiz)
–, St. Pelagius 188
Bismarck, Klaus von (1912–1997) 119, 125

- Blaubeuren (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 189, 213
 –, Benediktinerkloster
 –, Äbte s. Fabri, Heinrich III. von
 Boccaccio, Giovanni (1313–1375) 79
 Bogotá 155
 Bomhouver, Christian (1449–1518) 193
 Bonifaz VIII., Papst (1294–1303) 180, 191
 Bonn
 –, Münster 167
 –, Universität 167
 Bonner Republik 111f.
 Brandt, Willy (1913–1992), 1969–1974 Bundes-
 kanzler von Deutschland 141
 Brasilien 121, 155
 Braun, Harald (1901–1960) 64
 Braunenweiler (Bad Saulgau) 212
 Breisach (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald)
 189
 Breitenlandenber, Hermann III. von (1410–
 1474), 1466–1474 Bischof von Konstanz 184
 Breslau 212
 –, Fürstbischöfe s. Kopp, Georg von
 Breucha, Hermann (1902–1972) 52
 Bringer, Karl (1929–2017) 122
 Britannien 219
 Brühl, Fritz 120
 Brüne, Klaus (1920–2003) 75
 Brüning, Werner (1929–2003) 126
 Bruno, Giordano (1548–1600) 82
 Bryntrup, Michael (* 1959) 148, 158
 Buchau (Lkr. Biberach a. d. Riss) 212
 Buchowetzki, Dimitri (1885–1932) 134–138,
 140, 157
 Buenos Aires 138
 Bühl (Stadtteil von Tübingen) 51f.
 Bulgakow, Michail (1892–1940) 141, 145–147
 Bunz, Christian Gottlob 204

 Caccia Dominioni, Camillo Kardinal (1877–
 1946) 25
 Caesarea (Israel) 143
 Cannes 65
 Cannstatt s. Stuttgart
 Chmara, Grigori (1878–1980) 137
 Clemens VI., Papst (1342–1352) 179
 Clemens VII., Papst (1478–1534) 178
 Crabtree, Arthur 96
 Cranach, Lucas der Jüngere (1515–1586) 139
 Crusius, Martin (1526–1607) 177

 Dänemark 19, 214
 Dannowski, Hans Werner 67
 Degerloch (Stuttgart) 52
 Deggingen (Lkr. Göppingen) 213
 Deißlingen (Lkr. Rottweil) 213
 Deitenbeck, Paul (1912–2000) 123
 Demann, Franziskus (1900–1957), 1957 Bischof
 von Osnabrück 173
 Den Haag 28
 Derrida, Jaques (1930–2004) 47
 Deutschland 16f., 22, 24, 27, 31, 34, 44, 51,
 53, 56, 58f., 67–72, 75f., 79–81, 83, 86–88, 90,
 97, 100–103, 105, 109, 111f., 114f., 117, 119,
 123, 126, 128, 133f., 136f., 140f., 144, 146, 148,
 153–155, 157f., 167f., 170–172, 175, 192, 202,
 213
 –, Deutsche Bischöfe 74, 167, 169f., 173, 228
 –, Deutsche Bischofskonferenz 66, 87f., 124
 –, Deutsche Diözesen 167f., 170–173
 Dewangen (Aalen) 212
 Dietenheim (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 213
 Dibelius, Otto (1880–1967) 64
 Dirks, Walter (1901–1991) 168
 Donzdorf (Lkr. Göppingen) 210
 Dostojewski, Fjodor Michailowitsch (1821–
 1881) 137f., 153
 Drach, Peter (d. Mittlere) († nach 1489) 187
 Dreiborn (Lkr. Euskirchen) 167
 Drimmel, Heinrich (1912–1991) 94, 96f.
 Dürer, Albrecht (1471–1528) 139
 Düsseldorf 21
 Dufourmantelle, Anne (1964–2017) 44

 Eberhard (im Bart) (1556–1496), seit 1495 Her-
 zog von Württemberg und Teck 182, 185,
 200
 Eberstal (Lkr. Hohenlohekreis) 214
 Eco, Umberto (1932–2016) 48
 Eglingen (Neresheim) 212
 Eglofs (Lkr. Ravensburg) 213
 Ehingen (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 207, 212f.,
 229f.
 –, Humanistisches Gymnasium 210
 –, Konvikt 213
 –, Liebfrauenkirche 230
 Ehrler, Helmut (1922–2003) 52
 Eith, Otto (1885–1954) 230
 Ellwangen (Jagst) (Lkr. Ostalbkreis)
 –, Borromäum 213
 England 148
 Engerazhofen (Leutkirch) 230
 Erfurt 180, 192
 –, Marienkirche 196
 Erlingsson, Benedikt (*1969) 42
 Erolzheim (Lkr. Biberach a. d. Riss) 214
 Essen
 –, Bistum 170, 172

- Esslingen a. N. 189f.
 –, St. Dionysius 188
 Europa 22, 65, 67, 116, 140f., 153
 Euskirchen (Reg.-bezirk Köln) 167
- Fabri, Heinrich III. († 1495), Abt des Benediktinerklosters Blaubeuren 185
- Fasnacht
 –, Adolf 135
 –, Georg 135
- Faulhaber, Michael Kardinal von (1869–1952), 1917–1952 Erzbischof von München-Freising 71
- Ferrari, Andrea Carlo Kardinal (1850–1921), 1894–1921 Erzbischof von Mailand 213
- Fischer, Franz Josef (1871–1958), 1929–1958 Weihbischof von Rottenburg-Stuttgart 211f.
- Fitz, Florian David (* 1974) 154f.
- Fluri, Raphael 162
- Forst, Willi 97
- Frankfurt a. M. 54, 68, 105, 142f.
- Frankreich 19, 96, 116, 141, 181, 192, 217
- Franziskus, Papst (seit 2013) 165
- Freiberg, Ludwig von (ca. 1442–1480), 1474–1480 Bischof von Konstanz 184f.
- Freiburg i. Br. 135, 137, 189–191
 –, Diözese 41–55, 170, 172
 –, (Erz-)Bischöfe 173
 –, S. a. Schäufele, Hermann; Seiterich, Eugen
 –, Münster Unsere Liebe Frau 188, 190
 –, Universität 182, 190f., 207
 –, Weihbischofe s. Schäufele, Hermann
- Friedrich III. (1415–1493), ab 1440 röm.-dt. König, ab 1452 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 184
- Frings, Josef Kardinal (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln 168–170, 173
- Fritzlar (Lkr. Schwalm-Eder-Kreis)
 –, Stiftskirche 196
- Frühwirth, Andreas Franziskus OP (1845–1933), Kurienkardinal 213
- Fueß, David 201
- Fulda
 –, Fuldaer Bischofskonferenz 62, 168–170
- Gabelkover
 –, Johann Jakob (1578–1635) 177
 –, Oswald (1539–1616) 177
- Gablenburg s. Stuttgart
- Gaisburg s. Stuttgart
- Galileo Galilei (1564–1642) 82
- Garth, Davies (* 1974) 157
- Gasparri, Enrico Kardinal (1871–1946) 25
- Geirhardsdottir, Halldóra (* 1968) 42
- Geisendörfer, Robert (1910–1976) 121, 126, 128–130
- Geißler, Heiner (1930–2017) 86
- Geislingen (Lkr. Zollernalbkreis) 189
- Genua 198
- Gerber, Hermann (1910–2009) 81
- Gerlach, Stephan (1546–1612) 178
- Gibson, Mel (* 1956) 146
- Giengen a. d. Brenz (Lkr. Heidenheim) 177
- Glässgen, Heinz (* 1943) 51–56
- Gmür, Felix (* 1966), seit 2010 Bischof von Basel 163
- Godard, Jean-Luc (* 1930) 64, 90, 148
- Göller, Emil (1874–1933) 182
- Göppingen 189, 209, 227
- Göttingen
 –, Johanniskirche 196
- Good, Corinna 162
- Golgotha 139, 143
- Graham, Billy (1918–2018) 38
- Gregor XIII., Papst (1572–1585) 179, 202
- Großbritannien 119
- Großfeislingen (Lkr. Göppingen) 214
- Großengstingen (Lkr. Reutlingen) 52
- Guardini, Romano (1885–1968) 116, 225
- Hamburg 127, 172, 214
 –, (Erz-)Bistum 173
 –, Ochsenzoll 116
 –, Weihbischofe 173
- Hamm-Brücher, Hildegard (1921–2016) 118
- Hannover 66, 74
 –, Kirchentag (1983) 66
- Harlan, Veit (1899–1964) 78
- Hechingen (Lkr. Zollernalbkreis) 189
- Heerbrand, Jakob (1521_1600) 175–178, 198, 200, 202f.
- Hefele, Karl (1873–1952) 207–210
- Heidegger, Martin (1889–1976) 43
- Heidelberg-Mannheim
 –, Staatliche Hochschule für Musik 150
- Heidenheim a. d. Brenz 213
- Hemingway, Ernest (1891–1961) 148
- Herlikofen s. Schwäbisch Gmünd
- Hermann
 –, Franz Hermann (1904–1993) 126
 –, Jörg 67
- Hess, Werner (1914–2003) 62, 64f., 71–74, 119
- Heussen, Gregor Alexander (* 1939) 124
- Hieber, August (1886–1968) 209
- Hilpert, Walter (1908–1962) 113
- Hiltensweiler (Tettang) 205
- Hirrlingen (Lkr. Tübingen) 213

- Hock, Alexander 178, 202
 Höritz (Böhmen) 134
 Hohl, Silvan Maximilian 162
 Hollaman, Richard G. 134
 Hollywood 157
 Holzamer, Karl (1906–2007) 130
 Huber, Otto 146, 156
 Hummel, Clemens (1869–1938) 210, 230
 Hymmen, Friedrich Wilhelm (1913–1995) 120
- Ibarra (Ecuador) 220
 Iblacker, Reinhold SJ (1930–1996) 124
 Ickes, Paul (1889–1967) 138
 Igersheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 214
 Innozenz VIII., Papst (1484–1492) 175, 178, 182–184, 186f., 189, 196, 198, 200f.
 Iran 67
 Island 42f.
 Isny (Lkr. Ravensburg) 189
 Istanbul 155
 Italien 133, 141, 157, 211
- Jäger, Lorenz (1892–1975), 1941–1973 Erzbischof von Paderborn 169
 Jakob (bibl. Figur) 43
 Jakob von Paradies (1381–1465) 180
 Jenni, Alejandra 162
 Jens, Walter 147
 Jerusalem 142, 149, 188
 Jesus von Nazareth 17, 66, 87, 89, 133–150, 152–158
 Jewison, Norman (* 1926) 153
 Johannes (Evangelist), bibl. Figur 148f., 151–153
 Johannes XXIII., Papst (1958–1963) 33
 Johannes Paul II., Papst (1978–2005) 38
 Jones, Allen (* 1937) 144
 Judas, bibl. Figur 142f., 146, 214
 Jugoslawien 141
 Julius II., Papst (1503–1513) 192
- Kain, bibl. Figur 145f.
 Kaiphaz, bibl. Figur 141–145, 147, 150, 152, 155f.
 Kampe, Walther (1909–1998), 1952–1984 Weihbischof von Limburg 76
 Kehl, Johannes Baptist (1883–1965) 213
 Keimer, Jürgen (* 1943) 125
 Keimer-Dünkelsbühler, Elisabeth (1898–1935) 25
 Keller, Michael (1896–1961), 1947–1961 Bischof von Münster 168
 Kempe, Margarete (1911–1994) 118
- Kempten 189
 –, St. Laurentius 188
 Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 206f., 209f., 214
 Kessler, Nikolaus (um 1445–nach 1519) 186f.
 Kirchberg a. d. Iller (Lkr. Biberach a. d. Riss) 211
 Kirchgessner, Ernst (1914–1989) 122f.
 Kirchner, Albert (1840–1902) 135
 Kirsner, Inge 67
 Knef, Hildegard (1925–2002) 73
 Knittlingen (Lkr. Enzkreis) 178
 Knödler, Ottheinrich (1930–2015) 52
 Kochs, Anton (1902–1984) 62, 71, 74f., 77–79
 Köder, Sieger (1925–2015) 52
 Köln 54, 125, 168, 213
 –, Diözese 170
 –, Erzbischöfe s. Frings, Josef Kardinal
 –, Erzbischöfliches Generalvikariat 29
 –, Erzbistum 101
 –, Priesterseminar 167
 –, St. Gereon 116
 –, Universität 168
 Kohl, Helmut (1930–2017), 1982–1998 Bundeskanzler von Deutschland 88
 Konstanz 184f., 187–190
 –, Bischöfe s. Berlower, Thomas; Breitenlandenberg, Hermann III. von; Freiberg, Ludwig von; Sonnenberg, Otto IV. von
 –, Bistum 175, 182, 184f., 188f.
 –, Konzil von Konstanz (1414–1418) 185
 –, Münster 182, 185–187, 192, 200
 –, Petershausen (Benediktinerabtei) 182
 –, Äbte s. Sünderstoff, Johann VI.
 Kopp, Georg von (1837–1914), 1887–1914 Fürstbischof von Breslau 213
 Korea 27
 Kornwestheim s. Stuttgart
 Krauss, Werner (1884–1959) 137
 Kreczmar, Jan 141
 Krefeld 167
 Krüger, Ernst (1898–1995) 83
 Kuhn, Johannes (1924–2019) 52
 Kuhnle, Franz Josef (1926–2021) 52
- Lagois, Martin (1912–1997) 121
 Langenargen (Lkr. Bodenseekreis) 211f.
 Laupheim (Lkr. Biberach a. d. Riss) 211
 Leiprecht, Carl Joseph (1903–1981), 1948–1949 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 59, 69, 75, 83, 89, 101, 173, 230
 Leipzig 192
 Leo X., Papst (1513–1521) 181, 192, 198

- Leo XIII., Papst (1878–1903) 23, 225
 Leutkirch
 –, St. Johannes Baptist 214
 Liebknecht, Walter (1826–1900) 22
 Lilienthal, Peter (* 1929) 128f.
 Lilje, Hanns (1899–1977) 74
 Limburg
 –, Bischöfe s. Tebartz-van Elst, Franz-Peter
 –, Diözese 51, 53
 –, Weihbischöfe s. Kampe, Walther
 Lindau
 –, St. Stephan 188
 Linz, Manfred (* 1927) 127
 Livland (hist. Landschaft im Baltikum) 193
 Locarno 65
 Löffler, Bernhard (* 1932) 52
 Löwenstein, Karl Fürst zu (1904–1990) 34
 London 64, 138
 Lotter, Melchior d. Ä. (1470–1549) 192
 Lourdes (Frankreich) 23
 Lubitsch, Ernst (1892–1947) 135
 Lübeck 200
 Lüpsen, Focko (1898–1977) 128
 Lukas (Evangelist), bibl. Figur 149
 Lumière
 –, Auguste (1862–1954) 134
 –, Louis (1864–1948) 134
 Luther, Martin (1483–1546) 150, 181
 Luzern 189
 –, St. Leodegar 188

 Magdeburg
 –, Erzbischöfe s. Albrecht IV. Markgraf von
 Brandenburg
 –, Erzdiözese 192
 Mailand
 –, Erzbischöfe s. Ferrari, Andrea Carlo Kardinal
 Mainz 77, 115, 129, 192, 198
 –, Diözese 51, 53, 192
 –, Erzbischöfe s. Albrecht IV. Markgraf von
 Brandenburg
 Mangold, Konrad (1852–1931) 214
 Maria (Mutter Jesu), bibl. Figur 137
 Maria Magdalena, bibl. Figur 137
 Markt (Augsburg) 213
 Markus (Evangelist), bibl. Figur 149
 Marpingen (Lkr. St. Wendel) 23
 Marschall, Bernhard (1888–1963) 28f.
 Martin V., Papst (1417–1431) 185
 Massabielle s. Lourdes
 Matthäus (Evangelist), bibl. Figur 141–144,
 146, 149
 Matthias, Heinz (* 1927) 123f.

 Maulbronn (Lkr. Enzkreis)
 –, Zisterzienserabtei 149
 Maximian (um 240–310), 286–305 Kaiser des
 Röm. Reiches 224
 Mayer, Brigitte Maria (* 1965) 154–156
 Mechelen (Belgien)
 –, Erzbischöfe s. Mercier, Désirée Félicien Fran-
 çois Joseph Kardinal
 Meckseper, Cornelius 154
 Meersburg (Lkr. Bodenseekreis) 182
 Meinhof, Ulrike (1934–1976) 127
 Merazhofen (Leutkirch i. A.) 209
 Mercier, Désirée Félicien François Joseph Kar-
 dinal (1851–1926), 1906–1926 Erzbischof von
 Mechelen 213
 Mergentheim (Lkr. Main-Tauber-Kreis)
 –, Lateinschule 212
 –, Maria-Rochus-Kaplanei 213
 Mertes, Klaus (* 1954) 38
 Metz, Johann Baptist (1928–2019) 47
 Michel, Heiner (1932–2006) 130
 Mieth, Dietmar (* 1940) 56
 Mille, Cecil B. De (1881–1959) 150
 Mönchengladbach 168
 Mohn
 –, Helmut (1912–1996) 227f.
 –, Josefina 227
 Moser, Georg (1923–1988), 1970–1975 Weihbi-
 schof von Rottenburg-Stuttgart, 1975–1988
 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 51, 54f.,
 57, 59f., 69, 87, 89
 Mosse, Rudolf (1843–1920) 21
 Mühlfenzl, Rudolf (1919–2000) 121f.
 Müller-Gräffshagen, Klaus 121
 München 26–28, 54, 149, 202, 206
 –, Erzbischöfe s. Faulhaber, Michael Kardinal
 von
 –, Erzbistum 128, 170
 –, Frauenkirche 202
 –, Jesuitengymnasium 202
 Münster 153
 –, Bischöfe s. Keller, Michael
 –, Diözese 170
 –, Universität 168
 Münster a. N. s. Stuttgart
 Myconius, Friedrich (1490–1546) 194
 Mylius, Georg (1548–1607) 178
 Myller (Miller), Jakob (1550–1597) 200

 Nagold (Lkr. Calw) 227
 Nancy, Jean-Lu (1940–2021) 47
 Naukler, Johannes s. Vergenhans, Johannes
 (Naukler)
 Nazareth 150, 158

- Neisse (Schlesien) 212
 Nenningen (Lkr. Göppingen) 214
 Neuguinea 121
 Neuhausen auf den Fildern (Lkr. Esslingen) 213
 Neumann, Hans (1886–1962) 137f., 140
 Neuses (Lkr. Main-Tauber-Kreis) 214
 New York 138
 –, Kathedrale St. Patrick 116
 Nicaragua 128
 Niebeling, Hugo (1931–2016) 148–153, 158
 Niedersachsen 64
 Nielsen, Asta (1881–1972) 137
 Noldin, Hieronymus (1838–1922) 224
 Nordrhein-Westfalen 64, 172
 –, Ministerpräsidenten s. Arnold, Karl; Steinhoff, Fritz
 Nürnberg 128, 130
 –, Deutscher Evangelischer Kirchentag (1979) 66
 –, Heiliggeist-Spital 196
 –, Reichsparteitag 142, 144
 Oberammergau (Lkr. Garmisch-Partenkirchen) 134, 137, 146f., 156f.
 Obereschach (Ravensburg) 213
 Obermarchtal (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 56
 Oberstdorf (Lkr. Oberallgäu) 189
 Oberzell (Lkr. Ravensburg) 214
 Oeller, Helmut (1922–2016) 122
 Oertel, Curt (1890–1960) 64
 Österreich 17, 68, 93–98
 Offenbach 79
 Olbert, Augustin SVD (1895–1964), 1948–1964
 Bischof von Tsingtao (China) 173
 Olbrychski, Daniel 141
 Osnabrück
 –, Bischöfe 173
 –, S. a. Demann, Franziskus
 –, Diözese 172f.
 –, Dom 173
 –, Friedensvertrag (1648) 203
 –, Weihbischöfe s. Rudloff, Johannes von
 Ostheim s. Stuttgart
 Pacelli, Eugenio (1876–1958), 1939–1958 Papst Pius XII. 170, 173
 Paderborn
 –, Diözese 170
 –, Erzbischöfe s. Jäger, Lorenz
 Paltz, Johannes von (um 1445–1545) 192
 Panizza, Oskar (1853–1921) 148
 Paris 65, 115, 134f.
 –, Kathedrale Notre-Dame 116
 –, Universität 25
 Pasolini, Pier Paolo (1922–1975) 141, 154, 157
 Passau
 –, Passauer Vertrag (1552) 203
 Paulus (bibl. Figur) 179, 199
 Peraudi, Raimund (1435–1505) 192, 200
 Pesch, Rudolf (1936–2011) 146
 Petershausen s. Konstanz
 Petrovic, Aleksandar 141
 Petrus (bibl. Figur) 199
 Philippinen 25
 Pilatus, bibl. Figur 136f., 139–145, 147, 149–152, 155, 158
 Pinsk, Johannes (1891–1957) 168
 Pitzling (Landsberg a. Lech) 213
 Pius XI., Papst (1922–1939) 24f., 71, 93, 100, 106, 116, 225
 Pius XII., Papst (1939–1958) 109, 111, 115f., 170, 172
 Polen 118, 141, 147
 Porten, Henry (1890–1960) 137
 Prenninger, Martin (um 1450–1501) 182
 Preußen 22
 Pszoniak, Wojciech 141
 Raemy, Alain de (* 1959), seit 2013 Weihbischof von Lausanne, Genf und Freiburg i. Ue. 163
 Rahner, Karl (1904–1984) 116
 Raitelsberg s. Stuttgart
 Ravenna
 –, Sant’Apollinare in Classe 211
 Rebstock, Gustav (1878–1957) 214
 Regensburg
 –, Diözese 170
 Regglisweiler (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 212
 Reichenau (Lkr. Konstanz)
 –, Benediktinerabtei 190
 Reinhartz, Adele (* 1953) 156
 Reutlingen 189, 207, 213
 Richter, Karl (1926–1981) 149
 Ried, Erwin 101
 Rieder, Hans Peter (1940–2011) 52
 Riedlingen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 213
 Riga (Lettland) 67
 Rodenberg, Julius (1831–1914) 21
 Röbbling, Harald 95
 Röbler, Max (1911–1992) 118
 Rom 25, 52, 59, 121, 133, 150, 157, 168, 172, 180f., 185, 189, 191f., 195–197, 202f.
 –, Hl. Offizium 167–172
 –, Hl. Stuhl 171, 181, 185, 187, 193–196, 198
 –, Päpste s. Alexander VI., Benedikt XII., Bonifaz VIII., Clemens VI., Clemens VII., Innozenz VIII., Julius II., Leo X., Leo XIII.,

- Martin V., Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII., Johannes Paul II., Sixtus IV.
 –, Römische Kurie 184
 –, St. Peter 121, 180, 188, 192, 198
 –, Vatikan 15, 34, 36, 116, 165, 172
 –, Viertes Laterankonzil (1215) 179
 –, Zweites Vatikanum (1962–1965) 33, 36, 98, 109
 Romeo, Davide 162
 Rossellini, Roberto (1906–1977) 157
 Rottenburg 51, 54, 99, 101, 206f., 212, 214, 230
 –, Priesterseminar 212
 Rottenburg-Stuttgart
 –, Bischöfe 173
 –, S. a. Keppler, Paul Wilhelm von; Moser, Georg; Leiprecht, Carl Joseph; Sproll, Joannes Baptista
 –, Bistum 16–18, 51–60, 101f., 105, 108, 128, 170, 172f., 206f., 212
 –, Domkapitel 213f.
 –, Weihbischöfe s. Fischer, Franz Josef
 Rottenmünster (Rottweil) 213, 229
 Rottweil 230
 –, Heilig Kreuz 188
 Rudloff, Johannes von (1897–1978), 1950–1975
 Weihbischof von Osnabrück 173
 Rudolf, Karl (1886–1964) 94f.
 Rüegg, Noelia 162
 Rupertshofen (Lkr. Biberach a. d. Riss) 212, 230

 Safer, David (* 1966) 154
 Saier, Oskar (1932–2008) 57
 Saintes (Dép. Charente-Maritime)
 –, Domkirche 181
 Salzburg 95
 Santiago de Compostela 188
 Sarnen (Ktn. Obwalden, Schweiz) 189
 Schätzler, Wilhelm (1929–2018) 66, 82, 88, 124
 Schäufele, Hermann (1906–1977), 1955–1958
 Weihbischof von Freiburg, 1958–1977 Erzbischof von Freiburg 179
 Scheible, Anton (1929–1988) 52
 Scheiffle, Rolf (1924–1972) 52
 Schelauske, Hans Dieter (1936–2012) 118, 125
 Schlier (Lkr. Ravensburg) 207
 Schmalegg (Ravensburg) 213
 Schmidt, Dietmar (1911–1984) 64
 Schmücker, Rainulf (1908–1995) 56
 Schneider, Gebhard (1826–1909) 205
 Schöffner, Johann († 1531) 192
 Schramberg (Lkr. Rottweil) 209
 Schroeter, Werner (1945–2010) 148, 158
 Schwäbisch Gmünd (Lkr. Ostalbkreis) 207, 209, 214
 –, Herlikofen (Stadtteil von Schwäbisch Gmünd) 230
 –, St. Josef 213
 –, Straßdorf (Stadtteil von Schwäbisch Gmünd) 209
 Schweiz 17, 68, 159–164
 Schwerte (Lkr. Unna) 68
 Scorsese, Martin (* 1942) 67, 89, 148
 Scriptorius, Michael 182
 Seiterich, Eugen (1903–1958), 1954–1958 Erzbischof von Freiburg 173
 Sell, Friedrich-Wilhelm von (1926–2014) 125
 Semle, Eugen (1896–1965) 101f., 105–109
 Sengewald, Christian (* 1977) 155
 Septimius Severus (146–211), 193–211 Römischer Kaiser 219
 Sheybal, Wladyslaw 141
 Silbermann, Alfons (1909–2000) 65
 Sindelfingen (Lkr. Böblingen)
 –, St. Martin 185
 Sinner, Paul (1838–1925) 204
 Sixtus IV., Papst (1471–1484) 181, 184f., 187
 Skladanowsky
 –, Emil (1866–1945) 133
 –, Max (1863–1939) 133
 Skandinavien 192
 Sölle, Dorothee (1929–2003) 37
 Sonnenberg, Otto IV. von (1452–1491), 1474–1491 Bischof von Konstanz 182–185, 187–190, 200
 Spellman, Francis Kardinal (1889–1967) 116
 Speyer 187
 –, Diözese 51, 53
 –, Dom 149
 Spohn, Rudolf (1880–1961) 229
 Sprenger, Josef (1894–1976) 211f.
 Springer, Axel (1912–1985) 35
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927–1949
 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 212, 228f.
 St. Blasien (Lkr. Waldshut) 38
 –, Kolleg 38
 St. Georgen (Lkr. Schwarzwald-Baar-Kreis) 169
 St. Ottilien
 –, Erzabtei
 –, Äbte s. Weber, Norbert (OSB)
 Stapf, Aloys 77, 82
 Steinhaldenfeld (Stuttgart) 52
 Steinhoff, Fritz (1897–1969), 1956–1958 Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen 172
 Stirnimann, Jonas 162
 Storr, Rupert (1883–1957) 229
 Straßdorf s. Schwäbisch Gmünd

- Ströbele
 –, Georg (1882–1951) 205, 207, 210–230
 –, Josephine 229f.
 –, Max (1851–1909) 212, 229f.
 Stückl, Christian 146, 156
 Stückrath, Fritz (1902–1974) 70
 Stuhlmacher, Johannes (1900–1980) 128
 Stuttgart 52, 54, 172f., 175, 177, 189, 203, 205–210, 212, 214, 225–227, 230
 –, Baugewerkschule 210
 –, Bischöfliches Ordinariat 205f.
 –, (Bad) Cannstatt (Stadtteil von Stuttgart) 205, 207
 –, Dekane s. Schneider, Gebhard
 –, Gablenberg (Stadtteil von Stuttgart) 205f., 208f.
 –, Gaisburg (Stadtteil von Stuttgart) 205–210, 214
 –, Heilig-Geist-Kaplanei 206f., 210, 213
 –, Heilig-Geist-Pfarrei 211f., 225
 –, Herz-Jesu-Pfarrei bzw. -Kirche 205f., 209–212, 214–216, 225–230
 –, Kornwestheim 208
 –, Münster a. N. (Stadtteil von Stuttgart) 208, 211
 –, Ostheim (Stadtteil von Stuttgart) 205f., 209
 –, Raitelsberg (Stadtteil von Stuttgart) 211, 226
 –, St. Christophorus 210
 –, St. Eberhard 214, 229
 –, St. Fidelis 210
 –, St. Georg 208, 211
 –, St. Maria 205f., 212
 –, St. Nikolaus 205–207, 209f., 213f.
 –, Technische Hochschule 210
 –, Untertürkheim (Stadtteil von Stuttgart) 226
 –, Wangen (Stadtteil von Stuttgart) 210
 Südafrika 213
 Südamerika 25, 43, 130
 Sünderstorff, Johann VI. († 1489), 1473–1489
 Abt der Benediktinerabtei Petershausen 182
 Suhard, Emmanuel Kardinal (1874–1949) 115
 Sulz (Lkr. Rottweil) 214
 Szczesny, Gerhard (1918–2002) 117f.
 Tambrea, Sabin (* 1984) 155
 Tardini, Domenico (1888–1961) 172
 Tebartz-van Elst, Franz-Peter (* 1959), 2008–2014 Bischof von Limburg 37
 Tettang (Lkr. Bodenseekreis) 206
 –, St. Johannes Baptist 230
 Thieke, Armin 122
 Thomas von Aquin (1225–1274) 179
 Thomé, Josef (1891–1980) 167f.
 Thome, Rudolf (* 1939) 154
 Thüringen 194
 Thurgau (Schweiz) 188
 Tirol 95
 Treherz (Lkr. Ravensburg) 214
 Trient
 –, Konzil (1545–1563) 175, 181
 Trier
 –, Diözese 170
 Truffaut, Francois (1932–1984) 64
 Tübingen 99, 175, 177f., 182, 189f., 193, 198, 200, 202–204, 212f., 227
 –, Ambrosiuskapelle 200
 –, Augustiner-Eremiten 193
 –, Franziskanerkirche 193
 –, Hochschule 203
 –, Hohe Schule 185, 203
 –, Jakobskirche 193f.
 –, Kollegiatstift 182, 189f., 200
 –, Stiftskirche St. Georg 175, 177f., 182, 185, 188–191, 194, 200f. 203f.
 –, Universität 56, 175, 177, 182, 185, 189, 191, 200, 203, 207
 –, Wilhelmsstift 212f.
 Tuttlingen 214
 Uckermark 154
 Ukraine 41f.
 Ullstein, Leopold (1826–1899) 21
 Ulm 189, 192, 199
 –, Münster Unsere Liebe Frau 188
 –, St. Georg 230
 Ulrich I., Herzog von Württemberg (1487–1550) 175, 177, 200, 204
 Untergriesheim (Bad Friedrichshall) 211
 Untertürkheim s. Stuttgart
 Uppsala (Schweden) 38
 Urach (Lkr. Reutlingen) 185, 207
 USA 19, 72, 74f., 96, 98, 117, 133–135, 137, 140f., 146f., 157, 161
 Vaihinger, Hans (1852–1933) 167f.
 Vannutelli, Vincenzo (1836–1930) 213
 Venedig 129
 Vergenhans, Johannes (Naukler) (1425–1510) 189
 Veronika, Heilige (bibl. Figur) 179, 198f.
 Vidor, King (1894–1982) 150
 Viehöfer, Joseph (1925–1973) 129
 Vietnam 81
 Villingen (Lkr. Schwarzwald-Baar-Kreis) 189
 Visarius, Karsten (* 1952) 68
 Vogtherr, Heinrich d. Ä. (1490–1556) 196
 Vorarlberg 95

- Wajda, Andrzej (1926–2016) 140–142, 144–148, 158
Waldburg zu Zeil und Trauchburg, Georg Fürst von (1928–2015) 128
Waldsee (Lkr. Ravensburg) 214
Wallbrück, Hermann 93
Wallenreiter, Christian (1900–1980) 118
Wangen s. Stuttgart
Warschau
–, Ghetto 141
Weber, Norbert (1870–1956), 1902–1930 Erzabt in St. Ottilien 27
Weil der Stadt (Lkr. Böblingen) 213
Weiler i. d. Bergen s. Schwäbisch Gmünd
Weimarer Republik 24, 26, 30, 114, 225
Weiss, Joschka 162
Wender, Wim (*1945) 134f.
Weng, Gerd (1916–1988) 75
Wenssler, Michael (ca. 1445–1512 [?]) 187
Wertingen (Lkr. Dillingen a. d. Donau) 213
Wielandsweiler (Tettngang) 205
Wien 93, 95
Wiene, Robert (1873–1938) 137f., 140, 157
Wiesbaden 17, 73, 89
Wiesensteig (Lkr. Göppingen) 230
Wildt, Heinrich (1881–1966) 213
Wilhelm V. der Fromme (1548–1626), 1579–1597 Herzog von Bayern 202
Willner, Max (1906–1994) 79
Winzeln (Lkr. Rottweil) 213
Winzenweiler (Lkr. Schwäbisch Hall) 212
Wittenberg 177
Wolf, Steffen 89
Würselen 168
Würselen-Morsbach
–, St. Balbina 168
Württemberg 52, 175, 177, 200, 227
Würzburg 118

Zainer, Johannes 199
Zaisenhausen (Lkr. Karlsruhe) 230
Zbanic, Jasmila 67
Zeffirelli, Franco (1923–2019) 157
Zeller, Andreas Christoph (1684–1743) 175, 177, 182, 203
Ziemann, Sonja (1026–2020) 77
Zimmermann, Friedrich (1925–2012) 88
Zink, Jörg (1922–2016) 52
Zöllner, Norman 162
Zosel, Otto (1850–1922) 212
Zürich 160, 162
Zug (Ktn. Zug, Schweiz) 189

