

---

# Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

---

Organ des  
Geschichtsvereins  
der Diözese  
Rottenburg-Stuttgart

---

Thorbecke

Band 1 · 1982



Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 1 · 1982



*Julius Gilbs*  
*1982*

Rottenburger Jahrbuch  
für  
Kirchengeschichte

Band 1 · 1982

Herausgegeben vom Geschichtsverein  
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek  
*Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* / hrsg.  
vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stutt-  
gart. – Sigmaringen: Thorbecke  
ISSN 0722-7531  
Erscheint jährl.  
Bd. 1. 1982 –

Gedruckt mit Unterstützung der Diözese Rottenburg-Stuttgart.  
Anschrift der Schriftleitung: Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen.

© 1982 by Jan Thorbecke Verlag GmbH & Co., Sigmaringen

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Gesamtherstellung: M. Liehners Hofbuchdruckerei GmbH & Co., Sigmaringen  
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6351-2 · ISSN 0722-7531

# Inhalt

Grußwort des Bischofs . . . . .	9
I. AUFSÄTZE	
<i>Paul Kopf</i> Auf Kollisionskurs mit dem Regime. Joannes Baptista Sproll und seine Auseinander- setzung mit dem Nationalsozialismus . . . . .	11
<i>Joachim Köhler</i> Eugen Bolz (1881–1945) – Politiker aus Leidenschaft. Zum 100. Geburtstag des württembergischen Ministers und Staatspräsidenten . . . . .	21
<i>Rudolf Reinhardt</i> Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens . . . . .	33
<i>Artur Angst</i> Totenklage im Barock. Die Grabdenkmale der Pfarrer Franz Ignaz Kolb und Joseph Alphons Feser in St. Martin zu Leutkirch. . . . .	47
<i>Philipp Schäfer</i> Johann Michael Sailer und die Aufklärung . . . . .	59
<i>Walter Fürst</i> Theologie und Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. B. Drey und J. B. Hirscher bis J. Ev. Kuhn und F. X. Linsenmann . . . . .	69
<i>Peter Thaddäus Lang</i> Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631 . . . . .	143
<i>Adalbert Baur</i> Beiträge zur Kirchengeschichte der Stadt Rottenburg. Teil 1: Geschichte der Pfarreien und deren Einrichtungen . . . . .	173
<i>Ludwig Ragg</i> Die Pelagiuskirche in Rottweil-Altstadt und ihr Kirchenpatron . . . . .	199

## II. QUELLEN

*Joachim Köhler*

- Ernst Zander und die ultramontane Bewegung in Württemberg. Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848. Aus dem Nachlaß Stephan Lösch († 1966) . . . 207

*Otto Dickau*

- Eine unbekannte Papsturkunde für Waldkirch . . . . . 243

## III. MISZELLEN

*Rudolf Reinhardt*

- Wann starb der Konstanzer Bischof Johannes von Weeze? . . . . . 247

*Rudolf Reinhardt*

- Wann wurde Balthasar Merklin als Bischof von Konstanz bestätigt? . . . . . 251

## IV. BUCHBESPRECHUNGEN

## 1. Hilfsmittel – Hilfswissenschaften

- Rolf Boblender*, Dom und Bistum Speyer (Rudolf Reinhardt) . . . . . 255  
Die Schriftmuster des Laurentius Autenrieth vom Jahre 1520 (Heribert Hummel) . . . . . 255

## 2. Mittelalter

- Karl August Fink*, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (Hans Nagel) . . . . . 256  
*Werner Krämer*, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (Rudolf Reinhardt) . . . . . 257  
*Karl Heinemeyer*, Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit (Immo Eberl) . . . . . 258  
*Camilla Dirlemeier / Klaus Sprigade*, Quellen zur Geschichte der Alamannen von Marius von Avenches bis Paulus Diaconus. Quellen zur Geschichte der Alamannen vom Geographen von Ravenna bis Hermann von Reichenau (Dieter Kaufß) . . . . . 260  
*Theodor Klüppel*, Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno (Karl Pellens) . . . . . 261  
*Ekkehard IV.*, St. Galler Klostergeschichten – Casus Sancti Galli (Karl Pellens) . . . . . 262  
*Andreas Bauch*, Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit: Die Monheimer Walpurgiswunder des Priesters Wolfhard (Klaus Graf) . . . . . 263

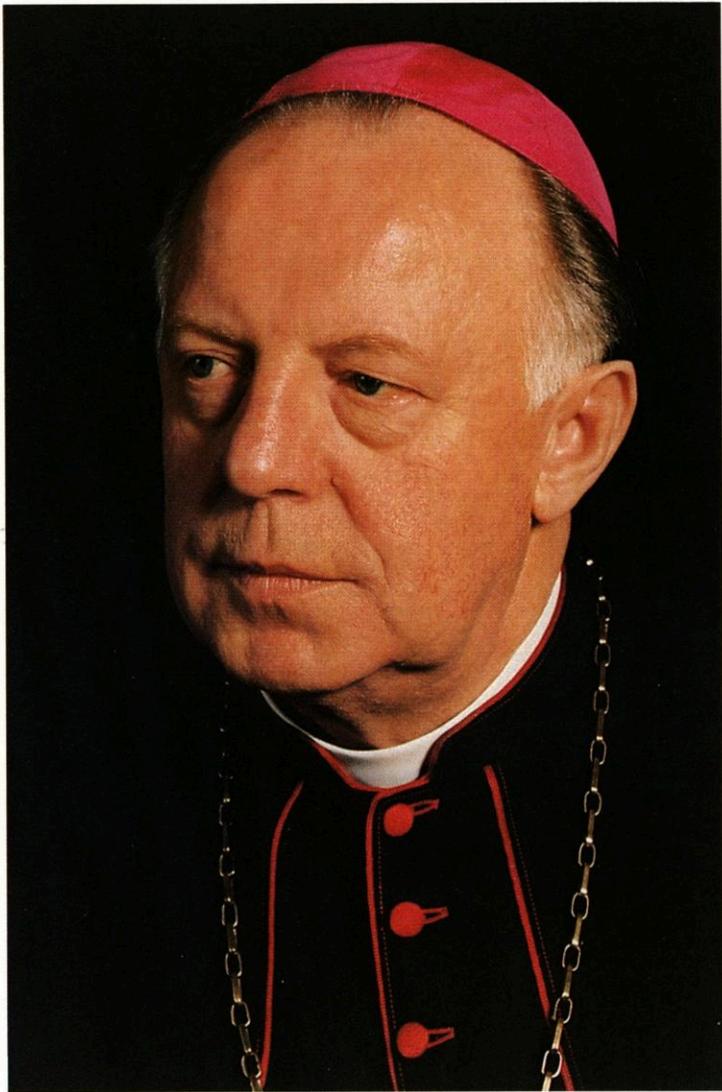
## 3. Reformation – Gegenreformation – Katholische Reform

- Maximilian Liebmann*, Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 (Hans-Joachim Köhler) . . . . . 264  
*Alois Schröer*, Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft (Günter Christ) . . . . . 265  
*Helmuth Neumaier*, Reformation und Gegenreformation im Bauland unter besonderer Berücksichtigung der Ritterschaft (Helga Schnabel-Schüle) . . . . . 267  
*Dieter Göpfert*, Bauernkrieg am Bodensee und Oberrhein 1524/1525 (Karl Pellens) . . . . . 267  
*Hans Riesser und Johann Lachmann*, 450 Jahre Reformation in Heilbronn. Ursachen, Anfänge, Verlauf (bis 1555) (Andreas Zieger) . . . . . 268  
Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag und die Einheit der Kirche (Andreas Zieger) . . . . . 269

<b>4. Reichskirche</b>	
<i>Helmut Maurer</i> , Das Stift St. Stephan in Konstanz (Konstantin Maier) . . . . .	270
<i>Ingrid Heike Ringel</i> , Studien zum Personal der Kanzlei des Mainzer Erzbischofs Dietrich von Erbach (1434–1459) (Rudolf Reinhardt) . . . . .	271
<i>Alfred Schröcker</i> , Die Patronage des Lothar Franz von Schönborn (1655–1729) (Günter Christ) . . .	272
<b>5. Neuere Kirchengeschichte</b>	
<i>Hermann Tüchle</i> , Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart (Wolfgang Müller) . . . . .	273
<i>Hermann Hörger</i> , Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft (Peter Thaddäus Lang) . . . .	274
<i>Hans-Jürgen Brandt</i> , Eine katholische Universität für Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (Joachim Köhler) . . . . .	275
<i>Hermann Tüchle</i> , Aus dem schwäbischen Himmelreich. Religiöse Gestalten des Schwabenlandes (Joachim Köhler) . . . . .	277
<i>Rudolf Fendler</i> , Johann Casimir von Häffel. 1737–1827. Historiker, Kirchenpolitiker, Diplomat und Kardinal (Hermann Tüchle) . . . . .	278
<i>Othmar Pfyf</i> , Alois Fuchs, 1794–1855. Ein schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus (Rudolf Reinhardt) . . . . .	279
<i>Wayne L. Fehr</i> , The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey (Abraham Peter Kustermann) . . . . .	280
<i>Erwin Keller</i> , Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit (Joachim Köhler) . . . . .	282
<i>Wilhelm Sandfuchs</i> , Pater Rupert Mayer. Verteidiger der Wahrheit – Apostel der Nächstenliebe – Wegbereiter moderner Seelsorge (Karl Pellens) . . . . .	283
<b>6. Klöster und Orden</b>	
Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Heribert Hummel) . . . . .	284
<i>Hermann Tüchle / Adolf Schabl</i> , 850 Jahre Rot an der Rot. Geschichte und Gestalt. Neue Beiträge zur Kirchen- und Kunstgeschichte der Prämonstratenser-Reichsabtei (Heribert Hummel) . . . . .	285
<i>Wilfried Setzler</i> , Kloster Zwiefalten. Eine schwäbische Benediktinerabtei zwischen Reichsfreiheit und Landsässigkeit (Joachim Köhler) . . . . .	284
350 Jahre Kirche und Kloster der Kapuziner in Bad Mergentheim 1628–1978. – <i>Hans Pfeifer</i> , Geschichte des Kapuzinerklosters in Ellwangen (1730–1830–1980). – <i>Erwin Knam</i> , Vom Waisenhaus zum Kinderdorf. Ein Streifzug durch die Geschichte der Marienpflege (Rudolf Reinhardt) . . . . .	287
<i>Otto Beck</i> , Die Reichsabtei Heggbach. Kloster – Konvent – Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen (Joachim Köhler) . . . . .	288
Kloster Maulbronn. 1178–1978 (Heribert Hummel) . . . . .	290
<i>Karl Suso Frank</i> , Das Klarissenkloster Söflingen (Maren Kuhn-Rehfus) . . . . .	290
<b>7. Historische Nachbardisziplinen</b>	
<i>Arnold Weller</i> , Sozialgeschichte Südwestdeutschlands unter besonderer Berücksichtigung der sozialen und karitativen Arbeit vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart (Ingrid Batori) . .	292
<i>Jürgen Sydow</i> (Hrsg.), Bürgerschaft und Kirche (Ingrid Batori) . . . . .	293
<i>Erich Maschke</i> , Städte und Menschen (Ingrid Batori) . . . . .	294
<i>Lisgret Militzer-Schwenger</i> , Armenerziehung durch Arbeit (Abraham Peter Kustermann) . . . . .	295
<i>Peter Spranger</i> , Der Geiger von Gmünd. Justinus Kerner und die Geschichte einer Legende (Joachim Köhler) . . . . .	296
<b>8. Kunstgeschichte – Architektur – Ikonographie</b>	
<i>Josef und Konrad Hecht</i> , Die frühmittelalterliche Wandmalerei des Bodenseegebietes (Gebhard Spahr OSB) . . . . .	297

<i>Konrad Kunze</i> , Himmel in Stein – Das Freiburger Münster. Vom Sinn mittelalterlicher Kirchenbauten (Paul Rathgeber) . . . . .	298
<i>Hermann Baumbauer</i> , Das Heilig-Kreuz-Münster zu Schwäbisch Gmünd (Joachim Köhler) . . . .	299
<i>Volker Himmelein</i> , <i>Klaus Merten</i> , <i>Wilfried Setzler</i> , <i>Peter Anstett</i> , Barock in Baden-Württemberg (Rudolf Reinhardt) . . . . .	299
<i>Gebhard Spahr</i> , Oberschwäbische Barockstraße. Geschichte, Kultur, Kunst (Karl Pellens) . . . . .	300
<i>Alfons Rudolph</i> / <i>Josef Anselm Adelman</i> , Schwäbische Barockkrippen (Alois Keck) . . . . .	303
Barock in Schwäbisch Gmünd (Joachim Köhler) . . . . .	303
<i>Karl Kolb</i> , Vom Heiligen Blut. Eine Bilddokumentation der Wallfahrt und Verehrung (Gebhard Spahr OSB) . . . . .	304
<i>Morand Werner</i> , Verborgene Schätze. Christliche Kunst aus 10 Jahrhunderten im Tauber-, Jagst- und Kochertal; Bilder der Bibel. Gotische Fresken und moderne Glasfenster im Tauber-, Jagst- und Kochertal; Sehen und Entdecken. Ausflüge im Tauber-, Jagst-, Kocher- und Maintal (Alois Keck) . . . . .	305
<i>Egon Rieble</i> , Sehen und Entdecken im Kreis Rottweil (Abraham Peter Kustermann) . . . . .	306
<b>9. Ortsgeschichte</b>	
Laupheim (Heribert Hummel) . . . . .	307
900 Jahre Aßmannshardt – 700 Jahre Pfarrei St. Michael (Otto Beck) . . . . .	308
<i>Siegfried Krezdorn</i> / <i>Adolf Schabl</i> , Schemmerhofen (Otto Beck) . . . . .	308
<i>Wolf-Dieter Hepach</i> , Ulm im Königreich Württemberg 1810–1848. Wirtschaftliche, soziale und politische Aspekte (Karl Brechenmacher) . . . . .	309
<i>Claus Anshoff</i> , Boll – Dürnau – Gammelshausen. Drei Dörfer – eine Kirchengemeinde. Die historische Entwicklung der katholischen Gemeinde (Rudolf Reinhardt) . . . . .	311
<i>Josef Seehofer</i> , Stadt Weißenstein und Gemeinde Nenningen (seit 1. Januar 1974 Stadt Lauterstein) in Vergangenheit und Gegenwart (Rudolf Reinhardt) . . . . .	311
<b>10. Festschriften – Sammelbände – Zeitschriften</b>	
Kirche am Oberrhein. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg (Konstantin Maier) . . . . .	312
Die Pfalzgrafen von Tübingen. Städtepolitik – Pfalzgrafenamt – Adels Herrschaft im Breisgau (Gerhard Kittelberger) . . . . .	313
Marchtaler Lehrer-Akademie (Heribert Hummel) . . . . .	314
Jahrbuch für Volkskunde 1981 (Rudolf Reinhardt) . . . . .	314
<b>V. VEREINSNACHRICHTEN</b>	
Vereinschronik 1979–1982 . . . . .	317
Tagung »Schwäbischer Barock. Geschichte – Literatur – Kunst« vom 26. bis 31. Juli 1981 in Weingarten . . . . .	319
Satzung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart . . . . .	320
Vorstand und Redaktion . . . . .	322
Abkürzungen . . . . .	323
Register . . . . .	325
Verzeichnis der Mitarbeiter . . . . .	329





## Grußwort

Der erste Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte eröffnet eine neue Reihe, die Ergebnisse territorialer kirchengeschichtlicher Forschung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen will.

Der im Jubiläumsjahr unserer Diözese (1978) initiierte, im Jahr 1979 gegründete »Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart e.V.« zeigt bereits in diesem ersten Band, daß landes- und lokalgeschichtliche Themen nicht nur für Spezialisten interessant sind. Als Protektor des Geschichtsvereins begleite ich die Reihe der Publikationen gerne mit einem Wort des Dankes und freundlicher Empfehlung.

Man kann in unserer Zeit manchmal den Eindruck gewinnen, daß Geschichte als unnötiger Ballast angesehen wird. Aktualität, und sei sie noch so kurzatmig, ist »in«. Auf Fragen nach Tradition, Herkunft und Ursprung glaubt man verzichten und gleichsam am Nullpunkt anfangen zu können. Neues und auf Zukunft Orientiertes allein ist von Interesse; schnelle Veränderung der bestehenden Verhältnisse ist erstrebenswert. Fehlt unserer Zeit vielleicht die notwendige Geduld?

Wer sich der Geschichte zuwendet, braucht diese Tugend. Zur Geduld gehört der weite Blick. Im laufenden Prozeß ist das, was geschieht, nicht sichtbar. »Geschichte kann man nicht sehen, ebensowenig wie man Gras wachsen sieht« (Boris Pasternak). Erst aus dem Abstand sieht man das Ganze und die wesentlichen Entwicklungen. Solches feststellend mag sich der Historiker mitunter vorkommen wie »ein nach rückwärts gekehrter Prophet« (Friedrich von Schlegel), und bekanntlich ist Prophetsein ein undankbares Geschäft!

Dennoch, wir können uns Geschichtsvergessenheit nicht leisten; die Geschichte ist Quelle unersetzlicher Erfahrungen. Als Gemeinschaft der Glaubenden stehen wir in der Kette derer, die uns vorangegangen sind; ihr Glaube hält auch uns. Und unser Glaube soll den der nächsten Generation mittragen.

Mancher Skeptiker mag vielleicht einwenden, daß jede Generation sich selber die Finger verbrennen will, daß sie nicht bereit ist, viel aus der Geschichte zu lernen. Doch der Blick in die Geschichte kann uns zugleich Begeisterung und kritisches Urteil vermitteln und uns so zum Weitermachen ermutigen.

Unsere Diözese ist entstanden in einer Zeit grundlegender Wandlungen in Gesellschaft, Kirche und Theologie. Von da her möge ihr Beweglichkeit und Wendigkeit, wache Offenheit für neue Situationen gegeben sein.

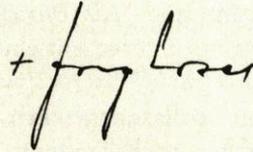
Unserer Diözese wurde ein Erbe aus fünf Bistümern mit alter christlicher Tradition anvertraut: Konstanz, Speyer, Worms, Würzburg, Augsburg. Daraus mag ihr Verständnis mitgeschenkt sein für christliche Überlieferung und dankbares Stehen zum Überkommenen in Überzeugung und Treue.

Unsere Diözese verehrt einen Diözesanpatron, dessen geteilter Mantel Symbol und Aufforderung für uns alle ist. Der Biograph des Martin von Tours berichtet uns dazuhin von einer anderen bemerkenswerten Eigenart unseres Heiligen. Er habe, so schreibt Sulpicius Severus, auch bei der Arbeit nie vom Gebet abgelassen. »Wie ein Schmied bei seiner Arbeit immer wieder den Hammer auf den Amboß fallen läßt, so betete Martinus unentwegt, auch wenn er anscheinend etwas anderes tat.«

Mit solch teurer Erbschaft ausgestattet gehen wir unseren Weg. Möge die Reihe des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte einiges von diesen Schätzen in den Blick rücken. Hier werde für viele weitervermittelt, was aus der Glaubens- und Lebensgeschichte unserer Heimat zu uns gekommen ist.

Mit besten Segenswünschen  
grüße ich herzlich Autoren und Leser!

Rottenburg am Neckar, 2. Juni 1982



(Dr. Georg Moser)

Bischof von Rottenburg-Stuttgart

PAUL KOPF

## Auf Kollisionskurs mit dem Regime. Joannes Baptista Sproll und seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus\*

Die Historiographie gewichtet manchmal nach eigentümlichen Gesetzen und Vorstellungen. Geschichtliche Größe kann schon in kurzem Abstand zum Geschehen sortiert, kanalisiert, ausgeschmückt, stilisiert und harmonisiert werden. Das unerschöpflich scheinende Thema Kirche und Nationalsozialismus mag als Beispiel dafür dienen. Aus dem Kreise der damaligen kirchlichen Repräsentanten sei hingewiesen auf die von Medien und Geschichtsschreibung favorisierte Gestalt Kardinal von Galens und die in der Regel nur am Rande erwähnte und in ihrer Bedeutung nicht erkannte Persönlichkeit des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll.

Nach diesem einführenden Hinweis möchten die Überlegungen der festlichen Stunde ins Thema – Auf Kollisionskurs mit dem Regime – führen. Damit stehen die Gedanken an der Schwelle des geschichtsträchtigen Jahres 1933.

Zu Beginn desselben trat der deutsche Katholizismus als fester und unerschütterlicher Gegner der NS-Bewegung auf. Noch der Wahlkampf im März 1933 wurde mit scharfer Frontstellung gegen die Nationalsozialisten geführt. Der 28. März markiert mit der Kundgebung der Fuldaer Bischofskonferenz eine neue Haltung<sup>1</sup>. Hitler hatte in der Reichstagsrede vom 23. März die Erklärung der Unverletzbarkeit der katholischen Glaubenslehre abgegeben. Die Bischöfe glaubten, sich durch diese Zusage dem religiös fundierten Gehorsamsanspruch des Staates nicht entziehen zu dürfen. Daß diese allerdings mit halbem Herzen getroffene Entscheidung den Keim für den inneren Konflikt im deutschen Katholizismus bildete, konnte damals niemand ahnen. In diesen schicksalsschweren Tagen rang der Reichskanzler mit dem Zentrum um das am 3. März verabschiedete Ermächtigungsgesetz<sup>2</sup>. In den in Luzern erscheinenden *Deutschen Briefen* veröffentlicht der 1934 emigrierte Journalist jüdischer Abstammung Waldemar Gurian darüber: *Prälat Kaas schrieb an Hitler nach dem 30. Januar 1933 einen Brief, in dem er den erbetenen Eintritt eines Vertreters seiner Partei in die Reichsregierung an eine Reihe von Bedingungen knüpfte. Hitler lehnte sie ab, aber sehr freundlich. Er schien ausdrücklich alle früheren Anpöbelungen von Kaas in der NS-Presse als*

\* Vortrag zum 30. Todestag von Joannes Baptista Sproll († 4. März 1949) im Rahmen einer Feierstunde im Bischofshaus zu Rottenburg am 3. März 1979, in welcher der Geistlichen und Ordensleute gedacht wurde, gegen die in den Jahren des Dritten Reiches Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung getroffen wurden. Die noch lebenden 55 Geistlichen und Ordensleute wurden neben einigen anderen Persönlichkeiten in diesem Rahmen durch Bischof Dr. Georg Moser mit der Martinus-Medaille der Diözese geehrt.

1 Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 1, bearb. von BERNHARD STASIEWSKI (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 5), Mainz 1968, 30–32, Nr. 14a.

2 Vgl. Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstands der Deutschen Zentrumspartei 1926–1933, bearb. von RUDOLF MORSEY (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 9), Mainz 1969, 621–633, Nr. 743–752.

*Separatist, Geschäftsprälat usw. ausdrücklich abzuweisen, indem er am Schlusse seine Hoffnungen betonte, weiter in guten Beziehungen mit Kaas und Brüning zu bleiben. Dann kam das Ermächtigungsgesetz, das die absolute Diktatur Hitlers nach den Reichstagsbrandwahlen legal verankern sollte. Im Zentrum waren starke Strömungen für Ablehnung – und die Zentrumsstimmen waren zur Annahme des Gesetzes notwendig –. Was tat Prälat Kaas? Im Vertrauen auf den freundlichen Brief des Reichskanzlers verhandelte er. Sehr intim und sehr geheimnisvoll! Frick war der Vertreter Hitlers! und die Verhandlungen kamen zum guten Abschluß. In der entscheidenden Fraktionssitzung des Zentrums wußte Prälat Kaas zu berichten, daß ihm für die Bejahung des Ermächtigungsgesetzes ein Vertrag zugesichert sei mit drei Bestimmungen:*

1. Wichtige Gesetze würden künftig mit einem Ausschusse von Zentrumsvertretern vorberaten werden (!),
2. Zentrumsbeamte würden nicht entlassen werden,
3. für die Befolgung des Vertrages bürge Hindenburg<sup>3</sup>.

Durch den glücklichen Umstand, daß die Protokolle der Zentrumsfraktion der Beschlagnahme im Dritten Reich entgangen sind und zudem inzwischen veröffentlicht wurden, kann die Entwicklung dieser Tage nunmehr objektiv dargestellt werden, wobei obige Darstellung im wesentlichen zutrifft.

Bevor die Situation in der Diözese Rottenburg zu skizzieren versucht wird, ein wohl zu bedenkendes Wort von Oskar Köhler zu den Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte über das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus: »Es wurden hier aus den zitierten Publikationen nur einige Aspekte hervorgehoben, um die Aufmerksamkeit auf die Lektüre der Dokumente und Darstellungen zu lenken. Sie kann sehr nützlich sein, wenn die Laien sie nicht als eine Jagd nach bischöflichen Sündenböcken betreiben und wenn der Außenstehende nicht vergißt, daß nicht nur die katholische Kirche im Reichskonkordat ihre Positionen im Interesse ihrer seelsorgerlichen Wirksamkeit zu sichern suchte, sondern auch der Bundesvorstand des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes am 20. März 1933 Adolf Hitler seine Ergebenheit erklärte, »besorgt um die sozialpolitischen Errungenschaften eines 40jährigen Gewerkschaftskampfes« (K. D. Erdmann im »Handbuch der deutschen Geschichte«). Ein jeder Ältere möge sich fragen, was er getan hätte, wenn im Frühjahr 1933 die Gewerkschaften den Generalstreik und der deutsche Episkopat den bedingungslosen kirchlichen Widerstand ausgerufen hätten. Und die jüngeren sollten versuchen, sich in die Situation ihrer Altersgenossen aus dem Jahre 1933 zu versetzen (Studenten zum Beispiel sollten die Studentenzeiungen von damals lesen).

Wenn irgendwo, dann sind gerade in der Betrachtung dieser Zeit alle historischen Vereinfachungen verhängnisvoll<sup>4</sup>.

Wie hat nun Rottenburgs Bischof die Situation beurteilt? Stand er etwa zwischen dem damals die Lage optimistisch beurteilenden und deshalb anpassungswilligen Conrad Gröber oder dem pessimistischen, juristisch nüchternen Grafen Conrad von Preysing, damals Bischof von Eichstätt? Wo verläuft die Grenze zwischen dem Kompromiß, der aus Gründen der Seelsorge konzidiert und jener Entscheidung, die keinen solchen mehr zuläßt? An dieser Grenzscheide setzte der politische Gegner das Messer an.

Sproll war auf die neue Linie der Fuldaer Bischofskonferenz eingeschwenkt. Das Hirtenwort der Oberrheinischen Bischöfe vom 19. März 1931 war überholt: *Deshalb müssen wir Bischöfe als die Hirten und Verkündiger der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor dem*

3 Deutsche Briefe 1934–1938. Ein Blatt der katholischen Emigration, Bd. 1, 1934–1935, bearb. von HEINZ HÜRTE (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 6), Mainz 1969, 393 f.

4 Christ in der Gegenwart, Freiburg, Jg. 1967, Nr. 21, S. 86.

*Nationalsozialismus warnen, weil und so lange er Anschauungen verfolgt und verbreitet, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind. Es kann deshalb den Katholiken nicht erlaubt sein, diese Anschauungen als wahr anzunehmen und sie in Wort und Tat zu bekennen*<sup>5</sup>.

Ob dieses Einlenkens wurde das Volk nicht wenig verwirrt. Am 22. März zum Beispiel schreibt ein namhafter Stuttgarter Katholik seine Besorgnis über den neuen Kurs an den Bischof. *Ich gehe selbstverständlich davon aus, daß die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz an ihrer früheren, im einzelnen begründeten Auffassung festhalten*, meint der Schreiber. Sproll schickt den Brief mit dem Zusatz *Was tun?* am 25. März an Gröber und fügt einen handgeschriebenen Entwurf für eine Stellungnahme bei, die er gleichzeitig nach Breslau absendet. Er lautet:

*Wenn die Oberhirten der Diözesen Deutschlands in den verflossenen Jahren aus Gewissensgründen gegenüber dem Nationalsozialismus Stellung genommen haben, so richtete sich ihre Beanstandung nicht gegen die vaterländische Bewegung, die von den Nationalsozialisten erstrebt wurde, auch nicht gegen den Nationalsozialismus als politische Partei, sondern gegen gewisse Anschauungen über Religion und Kirche, die von namhaften Vertretern der nationalsozialistischen Bewegung in Schrift und Wort geäußert wurden und die nach der Überzeugung des deutschen Episkopates mit dessen pflichtmäßiger Sorge für Reinerhaltung des katholischen Glaubens und Schutz der Rechte der katholischen Kirche nicht zu vereinbaren waren.*

*Nachdem jedoch der Führer der nationalsozialistischen Bewegung in seiner Eigenschaft als Reichskanzler in programmatischer Rede über die Absichten der neuen Regierung hinsichtlich des Verhältnisses des neuen Staates gegenüber der Religion beruhigende Erklärungen abgegeben und feierlich versichert hat, daß die Rechte der Kirchen nicht geschmälert und ihre Stellung zum Staate nicht geändert werde, halten sich die deutschen Bischöfe für berechtigt, ihre Bedenken und Warnungen zurückzustellen und dem Vertrauen Ausdruck geben zu dürfen, daß unter der Regierung der nationalen Erhebung der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Rechten und Aufgaben der Kirche Rechnung getragen werde*<sup>6</sup>.

Schon wenige Monate nach dem gemeinsamen Hirtenbrief der Oberhirten der Diözesen Deutschlands vom 3. Juni 1933<sup>7</sup> und dem Schreiben des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz vom 6. Mai 1933 an Reichskanzler Adolf Hitler<sup>8</sup>, in dem dieser seine Besorgnis über den Fortbestand der katholischen Lehrer- und Jugendvereine zum Ausdruck bringt, wendet sich Rottenburgs Bischof an das Württembergische Kultministerium in gleicher Angelegenheit, nachdem er diese zuvor schon mündlich dem Ministerpräsidenten anlässlich dessen Besuches in Rottenburg zum Ausdruck brachte. Sproll kann sich dabei auf den Artikel 31 des inzwischen abgeschlossenen Reichskonkordates berufen, *wonach die Mitglieder der staatlicherseits betreuten Jugendorganisationen zu nichts veranlaßt werden sollen, was mit ihren religiösen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre*<sup>9</sup>.

Der Beschwerdebrief an Reichsstatthalter Murr vom Juli 1933 weist in dieselbe Richtung<sup>10</sup>.

Nach der Verlesung des gemeinsamen Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe am 1. Juli 1934 schreibt er an den Konferenzvorsitzenden, Bertram, der in all den Jahren nach dem Grundsatz zu handeln versuchte, jede Spannung von sich aus zu vermeiden und alle Gefahren von der

5 Katholische Kirche und Nationalsozialismus, hrsg. von HANS MÜLLER, München 1965, 57f.

6 Erzbischöfliches Archiv Freiburg, NS Fasz. 6.

7 Akten Deutscher Bischöfe, Bd. 1, 239–248, Nr. 45, außerdem in Handakten Sproll (Druck) der Sammlung P. Kopf, Ludwigsburg.

8 Akten Deutscher Bischöfe, Bd. 1, 133–136, Nr. 36 und in Handakten Sproll, hektographiert (Slg. Kopf).

9 Handakten Sproll (Slg. Kopf).

10 Handakten Sproll (Slg. Kopf).

Kirche abzuwenden<sup>11</sup>, am 6. August 1934: *Lieber kein Konkordat als ein Konkordat, das nur einseitig bindet, das der vollen Rechtsgültigkeit entbehrt und dem man von vornherein die Prognose stellt, daß es von der Dynamik der Bewegung bald hinweggespült sein werde*<sup>12</sup>.

Um diese Zeit geht Sproll die gewordene Situation klar auf. Sein Amt verlangt der Person Joannes Baptista Sproll eine Entscheidung ab, die verhindern sollte, daß das katholische Volk sowie die deutschen Bischöfe geprellt werden.

Sein Weg führt in die Offensive. Die eigene Stimme wird sein Organ; die Kanzeln der schwäbischen Diözese Orte des Rufers; Höhepunkt der Auseinandersetzung die Jahre 1935 bis 1938. Sproll spricht eine Sprache, die wohl kaum einer nicht verstehen kann; tut Schritte, die Leben und Freiheit mit ins Kalkül bringen. Selbst von seinen Mitarbeitern im Bischöflichen Ordinariat emanzipiert er sich, im Vertrauen, daß die Leitung der Diözese durch die Fähigkeiten seines Generalvikars gewährleistet ist.

Am 20. Dezember 1935 wird in den *Deutschen Briefen* die Predigt des Rottenburger Bischofs vom 29. September 1935 in Weingarten abgedruckt. Zuvor wurde dieselbe bereits am 15. Dezember in Wien publiziert. In *dem tapferen Bischofswort* – so wird dort vermerkt – *ist die religiöse Lage in Deutschland völlig unzweideutig charakterisiert*<sup>13</sup>.

Überfälle wie beim Gesellentag in München im Juni 1933 oder der Katholischen Jugend durch Teile der SA und HJ beim Rückmarsch von der Fronleichnamsprozession am 31. Mai 1934 in Buchau zeigten dem Bischof, daß seine Stellungnahmen ins Grundsätzliche zu gehen haben. Dazu zählte er vor allem die Auseinandersetzung mit Rosenbergs *Mythus*. Dieses 1930 erschienene Buch wurde immer mehr zur Dogmatik der Bewegung, zumal der Verfasser Anfang Februar 1934 zum Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der Partei ernannt wurde. Wenige Tage danach wurde das Buch vom Papst indiziert. 1937 wird Rosenberg in Nürnberg der erste Träger des »Großdeutschen Nationalpreises«. Dabei sagt Goebbels in seiner Begründung: *daß Alfred Rosenberg in seinen Werken in hervorragendstem Maße die Weltanschauung des Nationalsozialismus wissenschaftlich und intuitiv hat begründet und festigen helfen. In der Tat kennt das deutsche Volk in allen seinen Schichten Reichsleiter Rosenberg als den unermüdlichen Vorkämpfer in weltanschaulichen Haupt- und Grundfragen, als den streitbaren und furchtlosen Verteidiger der nationalsozialistischen Idee gegen alle Angriffe der Kirchen beiderlei Konfession, gegen offene oder versteckte Umfälschungen der Zeitlinien der Bewegung. Es kennt Alfred Rosenberg aber auch als den Verfasser des »Mythus«, in dem zum erstenmal aus ganz großer Sicht Geschichte, Kultur, Kunst vom Grunderleben der Rasse und der Rassenseele aus erschaut und gedeutet wurde. Im »Mythus« ist Kritik und Neuformung, Vergangenheit und Zukunft, Abrechnung und Schöpfung, Glaube und Wille zu einer glühenden Synthese verschmolzen, weil alles von neuentdeckten Höchstwerten aus gemessen wird, weil alle wirklichen Leistungen als Ausflüsse der ungebrochen wirkenden Rassenseele germanisch-nordischer Herkunft erkannt und benannt sind*<sup>14</sup>.

Einige Sätze Sprolls von der Predigt bei der Männerwallfahrt auf den Schönenberg am 15. November 1936 verdeutlichen dagegen den bischöflichen Standpunkt: *Wir sind vom eigentlichen Christentum schon weit entfernt und entfernen uns von ihm von Jahr zu Jahr mehr. Viele und starke Kräfte sind am Werke, mit dem Christentum in Deutschland ganz aufzuräumen. Hatten wir vor wenigen Jahren noch gehofft, die beiden christlichen Konfessionen werden*

11 Vgl. WALTER ADOLPH, Hirtenamt und Hitler-Diktatur, Berlin 1965, 171 und LUDWIG VOLK, Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika »Mit brennender Sorge« bis zum Ende der NS-Herrschaft, in: Stimmen der Zeit 178, 1966, 241–267; 260 ff.

12 Akten Deutscher Bischöfe, Bd. 1, 771, Nr. 169.

13 Deutsche Briefe 1934–1938, Bd. 1, 719–721, Nr. 64.

14 Stuttgarter Neues Tagblatt, 9. September 1937, Handakten Sproll (Slg. Kopf).

die Grundlagen für den religiösen und sittlichen Aufbau des Reiches sein, darf es jetzt offen ausgesprochen werden, daß die beiden christlichen Konfessionen zu verschwinden haben und daß die nationalsozialistische Revolution in eine germanisch-heidnische Reformation übergehen müsse. Wer Tag für Tag die Zeitungen und Zeitschriften verfolgt, kann darüber nicht mehr im Zweifel sein, daß es sich um einen Generalangriff gegen jegliches Christentum handelt. Aus den staatlichen Schulungslagern wissen wir, daß dem Unterricht die Gedankengänge von Rosenbergs »Mythus« zugrundegelegt und offen das Antichristentum verkündigt wird. In Zeitungen, Zeitschriften und Bildern wird der christliche Gottesglaube und jegliches, katholisches wie protestantisches Christentum heruntergerissen, werden Papst und Bischof, Kirche und Seelsorger in unflätigster Weise bekämpft und geschmäht, wird schon der Jugend der Haß gegen alles Christliche, Kirchliche und Katholische eingeimpft, werden Lügen und Verleumdungen, obwohl tausendmal widerlegt, immer wiederholt und verbreitet, so daß man an deutscher Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit irre werden möchte<sup>15</sup>.

In der Blutfreitagspredigt desselben Jahres sagt er zu den Scharen des schwäbischen Volkes: *Man schätzt das Blut zur Zeit sehr hoch ein. Mit Recht. Ein reines, gesundes Blut ist eine kostbare Gabe. Wehe dem Menschen, durch dessen Adern verseuchtes Blut rollt, verseucht durch Ahnenschuld oder eigene Schuld! Man schätzt das Blut als eine Gabe Gottes, ja man vergöttert und vergöttlicht das Blut. Nicht mehr in Gott, dem Schöpfer des Blutes, sieht man den höchsten Wert; sondern man macht das Blut selbst, das Geschaffene, zum Höchstwert. Man macht aus dem Dienste am Blute geradezu eine neue Religion, die Religion des Blutes. Diese von Rosenberg in seinem »Mythus« vertretene Religion des Blutes und der Rasse bedeutet die Todfeindschaft gegen das Christentum und die Kirche.*

Er schloß die gewichtigen Ausführungen mit den Worten: *Und wenn der Generalangriff gegen das Kreuz Christi kommt – im »Mythus« ist er angesagt – wo wirst du stehen?*<sup>16</sup>

In der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und NS-Staat ist die am 21. März 1937 verlesene Enzyklika »Mit brennender Sorge« ein Ereignis, das über alle anderen Vorgänge der bewegten Jahre hinausragt.

Der deutsche Episkopat hatte 1936 aus Anlaß der Fuldaer Konferenz und wiederum im Januar 1937 um eine päpstliche Stellungnahme gebeten. Pius XI. rechnet mit den Irrlehren und Vertragsbrüchen des Nationalsozialismus öffentlich ab. Die NS-Propaganda antwortet mit einem Trommelfeuer an Propaganda, deren Höhepunkt die von allen Rundfunksendern übertragene Rede Goebbels aus der Deutschlandhalle am 28. Mai darstellt, sowie einer Lawine von Verfahren gegen Geistliche in allen Teilen Deutschlands. Befürchtungen, wonach Hitler auf dem Nürnberger Reichsparteitag spektakuläre Angriffe gegen die Kirche führen werde, bewog die Fuldaer Bischofskonferenz zur Zurückhaltung. Sie brachte jedoch in einer Denkschrift ihre Beschwerden bei Hitler und der Reichsregierung direkt vor.

Die Partei rüstet indessen zum Großangriff gegen den Angreifer aus Rottenburg. Der Leiter der Anklagebehörde beim Sondergericht des Oberlandesgerichtsbezirks Stuttgart wird beauftragt, gegen Sproll ein Ermittlungsverfahren wegen Vergehen gegen das Heimtückegesetz einzuleiten<sup>17</sup>. Sein Bericht bietet detaillierte Materialien aus den Predignachschriften der parteieigenen Zuhörer. Stuttgart, Biberach, Aalen, Ravensburg, Weingarten, Wangen werden Orte der nationalsozialistischen Willensbekundungen, so daß das Ravensburger Tagblatt am

15 Zeitgenössischer Druck, Handakten Sproll (Slg. Kopf).

16 Zeitgenössischer Druck: Schwabenverlag Stuttgart (Privatbesitz P. Kopf). Veröffentlicht in: Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945, Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands, hrsg. von PAUL KOPF und MAX MILLER, (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 13), Mainz 1971, 23–30, Nr. 2.

17 Die Vertreibung von Bischof J. B. Sproll 54–63, Nr. 5.

15. November 1937 nach Murrs Rede schreiben konnte: *Das Oberland gehört der Bewegung*<sup>18</sup>. Im Mai 1937 wird Sproll in Buchau umjubelt, im Oktober Alfred Rosenberg und Wilhelm Murr aus Anlaß der Vorgeschichtstagung, wobei der Reichsleiter sagen konnte: *Heute stehen wir an der entscheidenden Wende, wo Europa durch äußere weltanschauliche Kämpfe wieder ein neues kulturelles Gesicht erhalten wird. Wir sind nicht nur Erben, sondern im höchsten Sinne des Wortes schon Ahnen geworden. Es wird die Zeit kommen, wo ein neues europäisches Geschlecht zu den Füßen jener sitzen wird, die aufgrund unserer Vorarbeiten einmal die Lehrstühle der Universitäten einnehmen werden*<sup>19</sup>.

Eine nicht ungefährliche Waffe brachte das Regime 1937 in Einsatz. Am 1. Juli werden die Staatsleistungen an die Kirche um 160 000 RM gekürzt, und die sich wiederholenden stichelnden Pressehinweise sollten die Aufmerksamkeit auf dieses Thema lenken<sup>20</sup>.

Die Auseinandersetzung trieb dem Höhepunkt entgegen. Die Wahl am 10. April 1938 erbrachte denselben. Die dabei eingetretenen Ereignisse sind so bekannt, daß ich in diesem Zusammenhang nicht näher auf sie einzugehen brauche, sondern auf meine Ausführungen aus Anlaß der Eröffnung der Ausstellung – 150 Jahre Diözese Rottenburg – Ausgewählte Dokumente<sup>21</sup> – und die Würdigung des Lebens von J. B. Sproll in *Lebensbilder aus Schwaben und Franken* (1977) verweise<sup>22</sup>. Sprolls Verbannung zeigt die Stärke der Gegner, aber auch die Hilflosigkeit des Episkopats, der seinen Kurs gegenüber dem Regime zu überprüfen hatte. Bertrams irenischer Grundsatz hat nicht mehr gezogen. Im Episkopat wird die Gruppe, der auch Sproll zuzuzählen ist und die auf Konfrontation drängt, stärker. Die Auseinandersetzung um diesen Kurs, der vor allem von Gröber gefordert wird, bestimmt die Bischofskonferenz des Jahres 1940. Im vorsichtig abgefaßten Konferenzprotokoll wird, um dem Gegner kein Material zu liefern, darauf nicht eingegangen, und trotzdem hatte der Sicherheitsdienst von der Konfrontation im Bischofskollegium alsbald die willkommenen Informationen<sup>23</sup>.

Um diese Zeit wurde – zunächst gerüchtweise – bekannt, es existierten im Rahmen des sog. Euthanasieprogramms Transporte in spezielle Anstalten zur Vernichtung *lebensunwerten Lebens*<sup>24</sup>. Als erste<sup>25</sup> protestierten gegen diese Maßnahme Erzbischof Gröber von Freiburg und

18 Verbo, Ravensburger Tagblatt, Nr. 265 vom 15. November 1937, Titelseite und S. 2, in Handakten Sproll (Slg. Kopf).

19 Stuttgarter NS-Kurier 1937, Nr. 483, S. 2, Ausschnitt in Handakten Sproll (Slg. Kopf).

20 Vgl. von Bischof Sproll gesammelte Presseauschnitte in Handakten Sproll (Slg. Kopf).

21 Die Ausstellung »150 Jahre Diözese Rottenburg – Ausgewählte Dokumente« wurde vom Kath. Dekanat Ludwigsburg und dem Staatsarchiv Ludwigsburg als Beitrag zum Diözesanjubiläum veranstaltet. Der Katalog – herausgegeben und bearbeitet von ALOIS SEILER und PAUL KOPF, 1978 – in Verbindung mit der Informationsstelle der Diözese Rottenburg ediert, beschreibt von Nr. 1–207 bemerkenswerte Zeugnisse aus der Diözesangeschichte. Außerdem finden sich in ihm 72 Bilddarstellungen. Die Ausstellung wurde am 14. April 1978 durch Bischof Dr. Georg Moser in Ludwigsburg eröffnet. Sie wurde außerdem in Rottenburg, Biberach, Ulm und Ellwangen gezeigt. Der Einführungsvortrag »Werden und Handeln der Person Joannes Baptista Sproll« von PAUL KOPF, an den verschiedenen Orten jeweils durch eine ortsbezogene Einleitung ergänzt, erschien 1980 aus Anlaß des 25jährigen Priesterjubiläums des Verfassers als Broschüre im Druck (Eigenverlag).

22 Lebensbilder aus Schwaben und Franken, Bd. 13, Stuttgart 1977, 442–469 (PAUL KOPF).

23 VOLK, Die Fuldaer Bischofskonferenz (Anm. 11) 248 f. – Die Vertreibung von Bischof J. B. Sproll 238, Anm. 1. – ADOLPH, Hirtenamt und Hitler-Diktatur 169 f.

24 In Württemberg behauptete sich das Gerücht, in Grafeneck bei Münsingen würden Geisteskranke getötet. Um nähere Informationen hierüber zu erhalten, begab sich der politische Referent von Kardinal Faulhaber, Domkapitular Neuhäusler, lt. dessen Information bei einem Gespräch mit dem Verfasser im Juli 1966 in München, im Sommer 1940 nach Württemberg. Aufgrund dieser Information erwähnt Kardinal Faulhaber in seinem Schreiben an Reichsjustizminister Gürtner ausdrücklich Grafeneck. Akten Kardinal

Generalvikar Kottmann von Rottenburg in einer gemeinsamen Eingabe an die Reichskanzlei am 1. August 1940. Sie lautet:

*Exzellenz, Hochverehrter Herr Minister!*

*Wir beehren uns, Ew. Exzellenz Nachfolgendes als dringende Angelegenheit vorzutragen:*

*Aus den Reihen des Volkes, sowohl Württembergs als Badens, sind wir davon unterrichtet worden, daß in den letzten Wochen schon eine sehr große Anzahl von Geisteskranken und Geistesschwachen in den staatlichen wie auch in den privaten Anstalten der Euthanasie verfallen sind. Namentlich die Angehörigen der Verstorbenen, denen nur die Aschurne überlassen worden ist, unter Mitteilung einer auffälligen Todesursache, der wenig Glauben geschenkt wird, sind tief erschüttert. Viele der Verstorbenen waren durchaus arbeitsfähig, so daß sie keine Belastung für den Staat gebildet haben.*

*Wir fühlen uns im Gewissen verpflichtet, Ew. Exzellenz dringend zu bitten, doch Ihren weitgehenden Einfluß geltend zu machen, damit das durch das Naturrecht und christliche Gesetz verbotene Verfahren eingestellt werde. Wir denken dabei aus patriotischen Gründen auch an die Wirkung, die das Bekanntwerden obiger Vorgänge in der ganzen kultivierten Welt hervorrufen müßte.*

*Wir erklären uns bereit, auf caritativem Wege für alle die Unkosten aufzukommen, die dem Staat durch die Pflege der zum Tod bestimmten Geisteskranken erwachsen.*

*Wir weisen endlich darauf hin, daß der Krieg mit den Opfern, die er an das Volk stellt, die ungeeignetste Zeit ist, um das Volksgemüt durch die Maßnahmen der Euthanasie zu belasten. Ew. Exzellenz werden verstehen, wie sehr uns diese Angelegenheit auf dem Gewissen liegt und wie herzlich und dringend darum unsere Bitte ist, es möchte unverzüglich diesen Dingen ein Ende bereitet werden. Mit dem Ausdrucke unserer ganz besonderen Verehrung und Wertschätzung*

Conrad Gröber, Erzbischof von Freiburg  
Dr. Kottmann, Generalvikar von Rottenburg<sup>26</sup>.

Namens des deutschen Episkopates folgt am 11. August der Vorsitzende der Konferenz, und das Protokoll des Gremiums der Tagung vom 20. bis 22. August sagt dazu: *Die Konferenz nimmt Kenntnis von der in gewissem Umfange bereits in Deutschland durchgeführten Euthanasie und verurteilt dieselbe sowohl vom naturrechtlichen, als auch vom christlichen Standpunkt. Sie billigt die vom Herrn Vorsitzenden an die Reichsministerien gerichteten, überzeugend begründeten ersten Vorstellungen und beschließt, von neuem in Berlin vorstellig zu werden, um eine Einstellung der Tötungen zu erreichen. Sie verlangt namentlich auch, daß der Wille der Eltern und Angehörigen berücksichtigt wird, und verbietet es den katholischen Pflegeanstalten, aktiv bei der Verbringung ihrer Insassen mitzuwirken zwecks Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens<sup>27</sup>.*

In diesen Augusttagen hat die letzte Begegnung des Rottenburger Bischofs mit seinen Amtsbrüdern stattgefunden. Bei den bis 1943 noch folgenden Konferenzen mußte er sich krankheitshalber durch seinen Generalvikar vertreten lassen.

Ehe gegen Schluß dieser Darstellung einige Hinweise zum Verständnis des Kollisionskurses von Joannes Baptista Sproll die Problematik verdeutlichen, soll ein Blick auf die Situation in der

Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. 2, bearb. von LUDWIG VOLK (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 26), Mainz 1978, 690.

25 Evangelischerseits wandte sich Landesbischof Wurm bereits am 6. Juli 1940 an Reichsminister Kerrl sowie am 19. Juli 1940 an Reichsminister Frick.

26 JOHANN NEUHÄUSLER, Kreuz und Hakenkreuz, München 1946, 356.

27 Protokoll der Plenarkonferenz S. 12 (Diözesanarchiv Regensburg). Vgl. hierzu: Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. 2, 686, Anm. 5.

evangelischen Kirche geworfen werden. Sie hatte in der harten Auseinandersetzung zwischen Deutschen Christen und Bekenntniskirche eine Zerreißprobe ohnegleichen zu bestehen. Württembergs Landesbischof Wurm mußte diesen Kampf aufnehmen, wenngleich er sehr abgeneigt war, auch aus rein religiösen Gründen mit dem NS-Staat in Konflikt zu kommen<sup>28</sup>. Wenn Otto Lohß zum Beispiel im Evangelischen Gemeindeblatt für Stuttgart zur Glaubensbewegung Deutscher Christen am 30. April 1933 schreibt: *Wir wünschten vielmehr dies Klopfen-gemeint ist die Glaubensbewegung Deutscher Christen – weckte auf und wirkte wenigstens in etwa ähnlich wie einst die Hammerschläge des Mönchs Martin Luther an der Schloßkirche zu Wittenberg*<sup>29</sup>, so war der Landesbischof an die Front der Auseinandersetzung gerufen.

### 1. Sprolls Kirchenkampf und die allgemeine Kirchenpolitik

Ohne die Verdienste Papst Pius' XI. schmälern zu wollen, steht fest, daß Eugenio Pacelli für die deutsche Kirchenpolitik der maßgebende Mann des Vatikans war. Einen Zwiespalt zwischen ihm und Pius XI. wegen des Verhaltens gegenüber dem Nationalsozialismus hineininterpretieren zu wollen, wie es die Deutsche Reichsregierung teilweise versuchte, hieße die Geschichte verfälschen. Die Politik der 30er Jahre vollzog sich in engster Verbindung mit dem deutschen Episkopat, wobei Sproll nicht zum engen Beraterkreis Pacellis zählte. Neben der Enzyklika *Mit brennender Sorge*<sup>30</sup> sei beispielhaft der Modus der Abfassung des Schreibens anlässlich der Papstwahl an Hitler vom 6. März 1939 mit den deutschen Kardinälen angeführt<sup>31</sup>. Die Kontakte Kurie – Deutschland waren fast bis zum Kriegsende intakt<sup>32</sup>. Pacellis Politik war grundsätzlich darauf ausgerichtet, in Spannungsfeldern zu entspannen und zu Konzessionen bereit zu sein. So wird der Abschluß des Reichskonkordates von ihm befürwortet, um eine Grundlage für das Verhältnis Staat-Kirche zu haben. Den scharfen Kurs sucht er in seiner feinen Art zu vermeiden. Spektakuläre Aktionen liegen ihm fern. Sachfragen sucht er weitsichtig zu lösen. Provokationen, die anderen schaden könnten, vermeidet er. Der Weg der stillen Hilfe wird ein wichtiger Weg für ihn. Somit konnte er in den Jahren der Verfolgung vielen Juden das Leben retten. Wie kirchliche Hilfe von jüdischen Mitbürgern bis heute geschätzt wird, durfte ich persönlich erst unlängst in Jerusalem beeindruckend erfahren. Spektakuläre Aktionen hätten die Verfolgten um die letzte Hilfsmöglichkeit gebracht. Nach den Aufzeichnungen des damaligen Substituten Montini über ein Gespräch mit dem italienischen Botschafter Alfieri vom 20. November 1940 ist die Einstellung des Hl. Vaters eine *wohlwollende, überlegene und auf Ausgleich und Frieden bedachte*<sup>33</sup>.

Der Diplomat Pacelli will Brücken auf keinen Fall abbrechen, auch wenn hohe Opfer vonnöten sind. Eines dieser schweren Opfer ist zweifelsohne Rottenburgs Bischof geworden. Nach der Begegnung Pius' XII. mit Reichsaußenminister von Ribbentrop am 11. März 1940, bei welcher der Papst den Fall Sproll unter den vorbereiteten Gravamina, auf die Deutschlands

28 Deutsche Briefe, Bd. 1, 702, Nr. 62.

29 GERHARD SCHÄFER, Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus, eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 2: Um eine deutsche Reichskirche 1933, Stuttgart 1972, 405.

30 VOLK, Fuldaer Bischofskonferenz 241. – Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung, bearb. von DIETER ALBRECHT (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 1), Mainz 1965, 402–443. Das Handexemplar der Enzyklika von Bischof Sproll in Handakten Sproll (Slg. Kopf) weist auf eine starke Benützung hin.

31 Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 hrsg. von BURKHART SCHNEIDER (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 4), Mainz 1966, 317f., 328, 340f.

32 Die Briefe Pius' XII. 329ff.

33 Die Briefe Pius' XII. 352.

Repräsentant nicht eingeht, aufgezeichnet hat, ist Sproll *politisch* tot<sup>34</sup>. Verbannung und Krankheit erbringen den Besuch des päpstlichen Vertreters Orsenigo am 1. Juni 1941, bei dem Sprolls Rücktritt erhofft wird. Ein Jahr später stößt Orsenigos engster Mitarbeiter Colli in der Angelegenheit ergebnislos nach<sup>35</sup>.

## 2. Die Bischöfe des deutschen Südwestens in der Zeit der NS-Diktatur

Mit Gröber und Sproll hatten zwei ausgereifte Persönlichkeiten die südwestdeutschen Bischofsstühle inne. Obwohl Gröber den Abschluß des Badischen Konkordates 1932/33 nicht himmelhoch jauchzend unter Dach und Fach brachte, hat er in Vereinbarungen mit dem Staat eine Basis der Zusammenarbeit gesehen. Das von ihm mitvertretene Reichskonkordat hatte er jedoch über- und die NS-Regierung unterschätzt. Selten wird ein Mensch so einen gewaltigen Lernprozeß wie Conrad Gröber erfahren haben.

Diesen entsprechend darzustellen, hat bedauerlicherweise noch niemand riskiert, und die Geschichtsschreibung ist Gröber bis jetzt die Würdigung schuldig geblieben<sup>36</sup>. Pacelli dagegen hat dessen Fähigkeiten erkannt, ihm die »Jugendsünden« der Jahre 1933 und 1934 vergeben, so daß für ihn bei der Kardinalserhebung des Jahres 1946 Gröber bis zum Vorabend der Veröffentlichung der Liste der neuen Kardinäle *als Alternative für Bischof von Galen galt*<sup>37</sup>.

Hatte Freiburg einen diplomatisch geschmeidigen Bischof, so war dessen Freund Joannes Baptista in Rottenburg aus anderem Holz gewachsen.

## 3. Joannes Baptista Sproll im Spannungsfeld seines Lebens vor und nach der Kollisionsphase

Die letzte Dekade in Sprolls Leben ist besonders getragen von der Erfahrung jener Werte, die er im christlichen Elternhaus vermittelt bekam. Sie gaben ihm tragbaren Boden unter die gelähmten Füße. Auf sie baute er in einer fast kindlich anmutenden Frömmigkeit. Ohne dieses Fundament hätte er die Jahre der Verbannung – die trotz aller Versuche des Herunterspielens, Jahre der Einsamkeit waren – nicht so vorbildlich durchgestanden. Wie viele Geistliche unserer Diözese hatte Sproll in der Entfaltung seines Lebens und Werdens die Spannungselemente durchzustehen, die auf den sogenannten *Aufsteiger* zukommen. Es ging relativ lange, bis seine Person die Identität mit sich und seinem Amt gefunden hatte. Nur so dürfte sein Handeln in jenen unsäglich traurigen Auseinandersetzungen um Professor Wilhelm Koch zu verstehen sein<sup>38</sup>. Ich glaube, um der Ganzheit seines Lebens willen, kurz darauf hinweisen zu müssen, wobei es völlig falsch wäre, Joannes Baptista Sproll einseitig nach dieser oder jener Lebensphase zu beurteilen.

Die Kollision des Rottenburger Bischofs mit dem Regime war getragen von tiefer Verantwortung gegenüber Glaube und Kirche, im Bewußtsein, *Wo der Bischof ist, da ist die Kirche*<sup>39</sup>. Der Appell an diese Solidarität ist mit ein Stück seines Erbes.

34 PAUL KOPF in: Kath. Sonntagsblatt, 128. Jahrgang, Nr. 9, 2. März 1980, S. 16 ff. und Nr. 10, 9. Mai 1980, S. 10 f.

35 Die Vertreibung von Bischof J. B. Sproll 313. Sr. Gosberta Vochezer, die langjährige Oberin des Heilbads Krumbad, bezeugte im März 1965 zudem diese Ausführungen gegenüber dem Verfasser.

36 Inzwischen ist eine Biographie erschienen: ERWIN KELLER, Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit, Freiburg 1981. Vgl. dazu die Rezension in diesem Jahrbuch, S. 282 f.

37 LUDWIG VOLK, Konrad Kardinal von Preysing, in: Stimmen der Zeit 193, 1975, 662, Anm. 4.

38 Näheres in: MAX SECKLER, Theologie vor Gericht, Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 3), Tübingen 1972.

39 Michael, Wochenschrift junger Deutscher 4, 1935, Nr. 30, S. 1 (Düsseldorf 28. Juli 1935). Handakten Sproll (Slg. Kopf).



JOACHIM KÖHLER

## Eugen Bolz (1881–1945). Politiker aus Leidenschaft. Zum 100. Geburtstag des württembergischen Ministers und Staatspräsidenten\*

Eugen Bolz, der Politiker und Staatsmann, gehört zu den Großen unseres Landes und unseres Volkes. Trotzdem ist die Erinnerung an ihn in unserem Lande fast verblaßt. Man weiß, daß er als Opfer des Widerstandes gegen das Dritte Reich in den letzten Tagen der Gewaltherrschaft hingerichtet wurde. Man weiß, daß er als Staatspräsident das Land Württemberg in den letzten Jahren der Weimarer Republik regiert hat.

Was er als Politiker geleistet hat, warum man ihn als Staatsmann zu den Großen unseres Landes zählen muß, ist weithin in Vergessenheit geraten. Die Erinnerung an Eugen Bolz ist wie die Erinnerung an die gesamte Epoche der Weimarer Republik in den Schatten geschichtlicher Erkenntnis gerückt. Die Gründe dafür sind nicht ganz einsichtig. Hat man die Erinnerung an diese Epoche und an die sie prägenden Gestalten verdrängt, weil man nicht zu fragen den Mut hatte, wie es zu der unheilvollen Geschichte des Dritten Reiches kommen konnte?

Dabei gehört Eugen Bolz zu jenen Politikern, die bereits während der 20er Jahre klar erkannten, wohin Deutschland treibe, wenn es sich extremen Kräften anvertraue. Nein! Eugen Bolz braucht man nicht zu verdrängen oder gar zu verstecken, es sei denn, man wollte auf jene Rücksicht nehmen, die damals solche klare Sicht nicht hatten.

Es ist verständlich, daß Eugen Bolz sich wegen seines erlittenen Schicksals in das Bewußtsein der Nachwelt eingepreßt hat. Das Martyrium und die Ergebenheit, mit der er es getragen hat, zwingen uns zum Schweigen. Die Größe seines Sterbens und die Aufrichtigkeit, mit der er das Martyrium auf sich genommen hat, rücken sein Lebenswerk ins rechte Licht, geben seiner politischen Tätigkeit, seinem leidenschaftlichen Einsatz für Volk und Staat, den letzten Sinn.

Von dem Politiker und Staatsmann Eugen Bolz möchte ich reden auch dann, wenn Fragen gestellt werden, ernste Fragen, z. B. von unserer Jugend. Fragen, die etwa so lauten mögen: Kann ein politischer Mensch, ein Mensch, der es mit Macht zu tun hat, ein großer Mensch sein? Können politische Menschen als Vorbilder dienen, da das Verhältnis zur Macht so oft pervertiert wurde? – Nicht nur in jenen zwölf unheilvollen Jahren deutscher Geschichte.

\* Dieser Beitrag ist eine durch ausführliche Quellenzitate erweiterte Fassung eines Vortrags, der in verschiedener Form und mit verschiedenen Akzenten mehrmals gehalten wurde, u. a. in der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart e. V. am 18. November 1981 im Haus der Diözesan-Akademie in Stuttgart-Hohenheim, in der Feierstunde der Landesregierung Baden-Württemberg und der Stadt Rottenburg am Neckar anlässlich des 100. Geburtstags des früheren Staatspräsidenten von Württemberg, Dr. Eugen Bolz, am 15. Dezember 1981 in der Stadthalle Rottenburg und in einer Feierstunde am 18. Dezember 1981 im Foyer der Stadthalle Ellwangen, zu der der Oberbürgermeister der Großen Kreisstadt Ellwangen/Jagst, Karl Wöhr, eingeladen hatte. Eine Fassung des Vortrags, die am 12. Dezember im Süddeutschen Rundfunk Stuttgart gesendet wurde, ist veröffentlicht in: Katholisches Sonntagsblatt 129, 1981, Nr. 50 (13. Dezember), S. 16–18.

Wir dürfen diesen Fragen nicht ausweichen, sonst müssen wir hilflos zusehen, wie junge Menschen aus der Gesellschaft und aus dem politischen Leben aussteigen. Nicht um sie zu kopieren brauchen wir Vorbilder, sondern um zu erfahren, daß es möglich ist, in geschichtlich bedingten Situationen sich selbst zu verwirklichen. Größe, geschichtliche Größe, hat etwas mit Selbstverwirklichung zu tun. Die Zeitgenossen haben die Größe von Eugen Bolz zu würdigen gewußt.

Ein Gespür für die Bedeutung jenes Mannes bewies 1920 der Vorsitzende der Zentrumspar-  
 tei Ellwangen, Gymnasialdirektor Steinhauser. Er begrüßte den damaligen Justizminister *in markigen Worten* – wie es in der Ipf- und Jagstzeitung heißt – *als den Mann, der in schwerster Zeit unseres Vaterlandes seine ganze Kraft für das Wohl des Volkes und der Partei einsetzt und berufen erscheine, in den kommenden, nicht minder schweren Tagen, zum Vorkämpfer und Führer unserer Partei zu zählen*<sup>1</sup>. Eugen Bolz ist diesen Erwartungen gerecht geworden. Am 15. März 1933, an dem Tag, da der Württembergische Landtag den nationalsozialistischen Gauleiter Wilhelm Murr zum neuen Staatspräsidenten gewählt hatte, würdigte der Fraktionsvorsitzende der Zentrumspar-  
 tei, Lorenz Bock, die Leistungen des scheidenden Staatsministers Eugen Bolz und dessen Justizministers Josef Beyerle mit folgenden Worten: *Wenn künftige Geschichtsschreiber die Epoche von 1918 bis 1933 einmal unvoreingenommen schreiben, dann werden sie in diesen Jahren immer wieder auf die Namen Bolz und Beyerle*<sup>2</sup> *stoßen. Es war keine leichte Zeit, in der die beiden Minister die Last der Verantwortung trugen... Die durch den verlorenen Krieg und die Revolution entstandenen Zustände waren gegeben, sie mußten gemeistert werden. Was die württembergischen Verhältnisse betrifft, so wird der spätere Geschichtsschreiber feststellen müssen, daß bei uns trotz der Ungunst der Zeit Ruhe und Ordnung im öffentlichen Leben herrschten, daß in der Staatsverwaltung Sparsamkeit und finanzielle Ordnung zu finden waren und daß nach der persönlichen Seite sich die beiden Herren durch Lauterkeit des Charakters und Unparteilichkeit der Amtsführung auszeichneten. Die beiden Minister haben stets Verfassung und Recht geachtet, und sie waren auch darauf bedacht, an dem Sitz der Reichsregierung in Berlin die Interessen des württembergischen Landes zu wahren und zu fördern... Wir wissen..., daß die beiden Herren [Bolz und Beyerle] ein so großes Maß von Verantwortung und Bürde nur auf sich nehmen konnten, weil sie fest wurzelten in dem tiefen Grunde unserer katholischen Weltanschauung. Sie sind uns darum in all diesen Jahren Vorbild und Beispiel gewesen, und sie werden es auch künftig sein.*

*Wenn nun auch die Zentrumspar-  
 tei keinen Anteil mehr hat an der Staatsführung und an der Staatsverwaltung: sie weiß, daß die Zeiten sich ändern und daß die Entwicklung weiter geht, so wie sie von 1918 bis zum heutigen Tag weitergeschritten ist. Wir wissen, daß die heutigen Zustände nicht dauernd so bleiben, wir wissen, daß die wahrhaft staats-erhaltenden Kräfte, welche das Recht, die Freiheit und die Achtung vor der Person als Grundlage des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens ansehen, wieder die Möglichkeit der Auswirkung erhalten, und daß wieder der Tag kommt, wo man die wertvollen Kräfte, die in der Zentrumspar-  
 tei wirken, wieder bitten wird, am Staate mitzuarbeiten. Wir waren lange da, als die andern noch nicht da waren; wir werden noch da sein, wenn die andern nicht mehr da sind!*

*Wir geloben in dieser Stunde, alles einzusetzen und zu arbeiten zum Wohle unserer geliebten Zentrumspar-  
 tei, ihrer großen Grundsätze. Wir werden auch künftig unerschütterlich kämpfen für Wahrheit, Freiheit und Recht*<sup>3</sup>.

1 Ipf- und Jagstzeitung 102, 1920, Nr. 109 (11. Mai 1920).

2 Josef Beyerle (1881–1963) leitete von 1919 bis 1933 die württembergische Zentrumspar-  
 tei. Von 1923 bis 1933 war er Justizminister. Auch nach 1945 übernahm er die Leitung der Rechtspflege, begann noch 1945 mit dem Wiederaufbau der Justizverwaltung, der er bis 1951 als Minister vorstand.

3 DV (= Deutsches Volksblatt, Stuttgart) 85, 1933, Nr. 63 (16. März 1933).

Damals waren die Männer vom Zentrum überzeugt, daß sie nur für kurze Zeit aus der Regierungsverantwortung gedrängt würden. 1945, als sie wieder die Chance hatten, politische Verantwortung zu übernehmen, war Eugen Bolz nicht mehr unter ihnen. Wenn wir Eugen Bolz als Politiker darstellen wollen, wenn wir seine politischen Aktivitäten und Strukturen nachzeichnen, dann müssen wir in die wechselvolle Zeit der Weimarer Republik hineinblicken und einige Daten seines Lebens nachtragen.

### *Herkunft und politische Laufbahn*

Eugen Bolz wurde am 15. Dezember 1881 als 12. Kind des Kaufmanns Joseph Bolz und seiner Ehefrau Maria Theresia, geb. Huber, in Rottenburg am Neckar geboren. Der Vater stammte aus einer alteingesessenen Rottenburger Handwerkerfamilie, hatte aber die Handwerkertradition hinter sich gelassen und nach einer Kaufmannslehre und nach erfolgreicher Tätigkeit bei einer Handelsfirma in Heilbronn einen Kolonialwarengroßhandel in Rottenburg eröffnet. Die Mutter kam aus einer Kornhändlerfamilie in Weingarten. An ihr, an ihrem Wesen, hing Eugen Bolz, zu ihr kehrte er als Student, als Referendar, als Assessor und Abgeordneter immer wieder zurück. Von ihr sagte er, nachdem sie am 25. Oktober 1918 in seinen Armen gestorben war: *Ich hatte eine gute Mutter*<sup>4</sup>. Der nüchterne und großzügige Sinn des Vaters und die Frömmigkeit der Mutter haben den jungen Eugen Bolz geprägt – mehr als das kleinbürgerliche Milieu der Stadt Rottenburg. Der Vater hatte dafür gesorgt, daß der Sohn nicht den Weg mit seinen Altersgenossen vom Martinihaus in das Konvikt und in die weiterführende Schule nach Rottweil nahm. Als der Rektor der Schule und der Präfekt des Martinihauses dem Vater klar machen wollten, daß der Sohn Neigung zum Priesterberuf habe, erklärte dieser: *Wenn Eugen Pfarrer werden will, kann er es auch von Stuttgart aus*<sup>5</sup>. Er schickte ihn auf das Karls-Gymnasium Stuttgart. In dieser Umgebung, als Katholik in einer verschwindenden Minderheit unter protestantischen Schülern und Lehrern, hat Eugen Bolz gelernt, was man heute als ökumenischen Geist oder als Toleranz bezeichnen würde. Diese Gesinnung hat ihm, dem späteren katholischen Minister in einem vorwiegend evangelisch geprägten Staatswesen, Ansehen und Hochachtung eingebracht. Bereits als Gymnasiast besuchte Bolz politische Versammlungen aller Richtungen. Einzelne Persönlichkeiten, vor allem des württembergischen Zentrums, haben sehr früh auf ihn eingewirkt. Die »Schwäbische Tagwacht«, die sozialdemokratische Zeitung, deren Redaktionsräume in der Nähe des Karls-Gymnasiums lagen, hat Bolz bereits in dieser Zeit zur Kenntnis genommen. Priester zu werden, daran hat Bolz in reiferen Jahren kaum mehr gedacht. Als er in Berlin studierte, schrieb er einem Jugendfreund, der inzwischen in Rottenburg im Priesterseminar war: *Ich bewundere Dich, daß Du es wagst, im 20. Jahrhundert Priester zu werden. Hier in Berlin ist die Luft so christenfeindlich, daß Du die beste Aussicht hast, Martyrer zu werden*<sup>6</sup>.

Nach dem Studium in Tübingen, Bonn und Berlin entschied sich Bolz für den Staatsdienst und begann im Februar 1911 seine berufliche Laufbahn bei der Staatsanwaltschaft Stuttgart. Im Dezember 1911 wurde er als Kandidat des Zentrums für die Reichstagswahl im Wahlkreis Ellwangen – Aalen – Neresheim nominiert. Nach einem glänzenden Wahlsieg über seinen liberalen Konkurrenten – fast doppelt so viele Stimmen als sein Gegner konnte er auf sich vereinen – zog er als jüngster Abgeordneter in den Reichstag, in den letzten des Kaiserreichs,

4 Eine umfassende Biographie schrieb: MAX MILLER, Eugen Bolz. Staatsmann und Bekenner, Stuttgart 1951. Das Zitat bei MILLER 28.

5 MILLER 39.

6 MILLER 32.

ein. Seit Januar 1913 war Bolz gleichzeitig Landtagsabgeordneter im Württembergischen Landtag für den Wahlkreis Rottenburg. Er war 1919 Mitglied der Verfassungsgebenden Nationalversammlung in Weimar und der Verfassungsgebenden Landesversammlung in Stuttgart.

Nach dem Tod des Justizministers Hans Kiene († 24. September 1919) trat Bolz im selben Jahr als Nachfolger in das Kabinett Wilhelm Blos ein. Von 1923 bis 1933 war Bolz Innenminister. Somit zählte er zu jenen Männern, die während der Weimarer Republik am längsten Regierungsverantwortung getragen haben. Als stabilisierendes Element der verschiedenen Regierungen gelang es ihm, Geist und Richtung der württembergischen Landespolitik zu bestimmen. Konsequenterweise wurde er am 8. Juni 1928 in äußerst kritischer Lage provisorisch in das höchste Staatsamt gewählt. Das Provisorium hielt die ganze Legislaturperiode. Auch 1932 blieb das Kabinett Bolz als geschäftsführende Regierung im Amt, bis, aufgrund der durch die Reichstagswahlen vom 5. März 1933 veränderten Verhältnisse, die Nationalsozialisten das Amt des Staatspräsidenten übernahmen.

Von den Leistungen des Staatsmanns Eugen Bolz können wir nur die wichtigsten aufzählen: Wesentlich beeinflusst hat Bolz die Diskussion um die Reichsreform, d. h. die Abgrenzung der Interessen des Reiches und der Länder. In diesem Zusammenhang sprach er von einer notwendigen Vereinigung der Länder Württemberg und Baden. In Württemberg wird sein Name immer mit der Gründung der Landeskreditanstalt und der Förderung des Bausparwesens zu nennen sein. Durch seine Initiativen wurde Grundlegendes zur Behebung der Wohnungsnot nach dem Ersten Weltkrieg geleistet. Verkehrs- und Energieversorgungsprobleme wurden unter seiner Regierung zukunftsweisend gelöst. Seine Finanzpolitik – wir dürfen ruhig sagen: seine Sparpolitik – hat Württemberg im Vergleich zu anderen Ländern vor vielem bewahrt. Die Massenarbeitslosigkeit während der Weltwirtschaftskrise konnte in Württemberg auf dem niedersten Stand von ganz Deutschland gehalten werden. Und wenn die Umtriebe der Extremisten in Württemberg nicht so maßlos waren wie in anderen Ländern, so ist es berechtigt, dahinter den Innenminister als Träger der Polizeimacht zu sehen.

Wir müssen geradezu nach der politischen und charakterlichen Struktur dieses Mannes fragen, der zur Sammlung und Konzentration der verschiedensten Kräfte in schwierigster Zeit in unserem Lande fähig war.

### *Der christliche Politiker*

Eugen Bolz war Zentrumsrepublikaner. Die Politik, die er betrieben hat, war christliche Politik. Was er darunter verstand, hat er immer und immer wieder in seinen Reden zum Ausdruck gebracht: *Die Zusammenstellung der Lehren der katholischen Kirche über den Staat, über Kultur-, Sozial- und Wirtschaftspolitik, über das Verhältnis der Völker ergibt ein politisches Programm*<sup>7</sup>.

Geradezu emphatisch konnte Bolz einmal in einer Wahlversammlung 1919 sagen: *Die Enzykliken eines Leo XIII. und die Rundschreiben unseres jetzigen Papstes Benedikt XV. muten wie Evangelien an, wie frohe Botschaften, die der leidenden Menschheit mitgeteilt wurden*<sup>8</sup>. Der Vorzug der Zentrumsrepublikaner sei es, sagte er ein andermal, *daß sie auf dem Boden des christlichen Sittengesetzes den Ausgleich der aus dem Wirtschaftskampf sich ergebenden*

7 Rede auf dem Landesparteitag des württembergischen Zentrums am 12. Dezember 1921. DV 73, 1921, Nr. 286 (13. Dezember 1921).

8 Rede auf einer Zentrumsversammlung in Horb am 20. November 1921. DV 73, 1921, Nr. 267 (21. November 1921).

*Interessengegensätze der einzelnen Berufsgruppen in ihren eigenen Reihen herbeizuführen versucht*<sup>9</sup>. Überzeugt, daß die Kirche nicht nur Seelsorgeaufgaben hatte, rief er einmal aus: *Der Geist der Kirche allein kann die Nation retten*<sup>10</sup>. Bolz konnte sogar so weit gehen und sagen: *Politik ist nichts anderes als praktisch angewandte Religion*<sup>11</sup>. Selbstverständlich bin ich mir der Gefahr des Mißverständnisses bewußt, wenn ich einen solchen Satz völlig ungeschützt zitiere. Aber dieser Satz trifft die Situation, in der sich Bolz sehr oft befunden hat. Auch wenn das C im Firmenzeichen seiner Partei nicht erschien, so mußte er sich gegenüber dem Vorwurf verteidigen, das Zentrum treibe eine klerikale oder ultramontane, d. h. von Rom aus gelenkte Politik. Von derartigen Versuchen oder Versuchungen, Politik zu treiben, hat sich Bolz entschieden distanziert, und zwar dadurch, daß er zwischen Programm und Verwirklichung eines Programmes, zwischen Theorie und Strategie, einen fundamentalen Unterschied sah. Das macht den Realpolitiker aus, daß er nicht nur Theorien, Grundsätze und Lehren wiederholt, sondern diese Grundsätze in die Wirklichkeit übersetzt und überträgt. Ein Realpolitiker muß die Wirklichkeit mitdenken, bevor er eine Lehre auf sie anwendet. Die Wirklichkeit zu Beginn und im Verlauf der 20er Jahre war: ein verlorener Krieg, die Not des Volkes, ein Friedensvertrag, der diese Not nicht beseitigen konnte, die ständige Gefahr der Revolution, die Unmöglichkeit, den Weg zur Staatsform der Monarchie zurückzugehen, aber auch die Interessengegensätze und die Mehrheitsverhältnisse politischer Parteien, mit deren Einsatz man allein aktive Politik machen konnte. Bei der Übersetzung der Lehre oder der Theorie geht manch schöne Formel verloren, treten manchesmal Unschärfen auf. In der Praxis des politischen Lebens bedeutet ein christliches Programm noch lange nicht Einstimmigkeit in Einzelfragen. Die Geschlossenheit eines katholischen Denkens wurde im Denken des Politikers Bolz nie zur Maxime erhoben. Oft mußte er sich deshalb gegen Vorwürfe verteidigen, daß die Zentrumspar- tei sich in Verhandlungen und Abstimmungen ergehe, aber keine letzte, klare Entscheidung treffe, daß das Zentrum zu Kompromissen bereit sei und die ewigen Grundsätze des Christentums verrate. Diesen Kritikern erwiderte der Pragmatiker Bolz: *Nicht das, was sein sollte, sondern das ist die große Frage: was ist politisch möglich und erreichbar, und wie ist dies möglich, auf welchen Wegen ist es zu erreichen?*<sup>12</sup>

Auf dieser Basis wurde Eugen Bolz zu einem Politiker aus Leidenschaft. Für eine so strukturierte Zentrums politik konnte er sich einsetzen. Für eine so strukturierte Zentrums politik mußte er sich total einsetzen, denn so stellte er einmal die Frage: *Ist man nur dazu Christ, daß man in die Kirche läuft und in der Familie sein Christentum pflegt, oder ist es nicht Pflicht, das, was man als Weltanschauung bezeichnet, auf die Lösung der öffentlichen Fragen zu übertragen?*<sup>13</sup>

An einigen Beispielen soll aufgezeigt werden, wie Bolz seine christliche Überzeugung in die Wirklichkeit übersetzt hat.

### 1. Konsequenter Friedenswille

Wenn ich an erster Stelle den Friedenswillen erwähne, so entspricht das der Hierarchie der Werte im Denken eines christlichen Politikers. Bolz hatte die grausame Wirklichkeit des Krieges erfahren und die Not, die dieser Krieg über das Volk gebracht hatte. Die Revolution

9 Rede auf einer Zentrumsversammlung in Horb im Februar 1921. Rottenburger Zeitung o. D. Zeitungsausschnitt im Nachlaß Bolz.

10 Rede auf dem Landesparteitag des württembergischen Zentrums am 24. Januar 1926 in Ulm. DV 78, 1926, Nr. 19 (25. Januar 1926).

11 Rede am 16. November 1924 in Waldsee. DV 76, 1924, Nr. 270 (18. November 1924).

12 Rede am 27. Mai 1920 in Schwäbisch Hall. Haller Tagblatt vom 31. Mai 1920.

13 Rede am 26. November 1922 in Bad Mergentheim. Tauberzeitung o. D. Zeitungsausschnitt im Nachlaß Bolz.

hatte er in Berlin aus unmittelbarer Nähe erlebt: *Die beiden ersten Tage*, schrieb er am 15. November 1918 aus Berlin, *waren so, wie man sich eine Revolution nach berühmtem Muster vorstellt. Ein Drittel Vernunft und guter Wille, ein Drittel Verbrechen und ein Drittel Fasnacht, gefeiert von halbwüchsigen Burschen und Dirnen. Vom Reichstag über die Linden bis zum Schloß und Marstall wurde wiederholt mit Maschinengewehren, Handgranaten und Kanonen gearbeitet. Sogar Tanks haben vor dem Reichstag nicht gefehlt. Am Sonntagvormittag (10. November) schien es so, als wollten Unabhängige und Spartakusgruppen die Führung an sich reißen. Das hätte die Revolution mit der Waffe auf der Straße bedeutet. Gott sei Dank ist das verhindert worden. Aber die Gefahr ist noch nicht vorüber. Für die großen Städte droht der Hunger. Daher das Streben, bürgerliche Politiker mit in die Regierung zu bekommen. Siegt der Hunger, dann gibt es Raub und Mord*<sup>14</sup>.

Aus diesen Erfahrungen warnte Bolz unablässig vor neuer Gewalt: *Mit der Waffe in der Hand können wir unser Schicksal nicht mehr ändern*<sup>15</sup>. Gegenüber dem Argument, daß sich das Volk selber aus seiner wirtschaftlichen und nationalen Not befreien müsse, konterte er in einer Wahlversammlung 1924: *Man soll das Volk zur Wehrhaftigkeit erziehen, allein es ist Wahnsinn, in gegenwärtiger Lage das Schicksal mit Waffengewalt korrigieren zu wollen*<sup>16</sup>. Konsequenter übertrug er die Haltung der Gewaltlosigkeit auch auf die Außenpolitik: *Unsere deutschen Interessen zwingen uns, mit Rußland in Frieden und Freundschaft zu leben*<sup>17</sup>. Diese Aussage, die er wenige Jahre nach der russischen Oktoberrevolution gemacht hat, hebt sich ab von der üblichen Panikmache angesichts der drohenden Gefahr des Bolschewismus.

## 2. Stellung zu Republik und Parlamentarismus

Auch wenn Bolz jede Gewaltanwendung ablehnte, so war er nach geschעהener Revolution Realist genug, die so geschaffenen Zustände anzuerkennen. Innenpolitisch war die Revolution von 1918 ein Datum, hinter das man nicht mehr zurückgehen konnte. Eine Neuauflage der Monarchie hat Bolz vollkommen ausgeschlossen, obwohl er sich damit in Gegensatz zu einflußreichen Kreisen der katholischen Kirche brachte. Es ist bekannt, daß in der Beurteilung dieser Frage erhebliche Spannungen im deutschen Katholizismus herrschten, näherhin zwischen den Zentrumsleuten und dem Episkopat.

Auf dem Katholikentag in München 1922 wurde diese Spannung einmal öffentlich ausgetragen: In einer öffentlichen Kundgebung hatte Michael Kardinal Faulhaber zu diesem heiklen Thema Stellung genommen. *Über allen Kompromissen aber stehen wie die ewigen Sterne die Grundsätze, und es kann eine Grenze kommen, wo es heißt: Bis hierher und nicht weiter! Die Revolution war Meineid und Hochverrat und bleibt in der Geschichte erblich belastet und mit dem Kainsmal gezeichnet. Auch wenn der Umsturz ein paar Erfolge brachte, wenn er den Bekennern des katholischen Glaubens den Weg zu den höheren Ämtern weit mehr als früher erschloß – ein sittlicher Charakter wertet nicht nach den Erfolgen, eine Untat darf der Erfolge wegen nicht heilig gesprochen werden*<sup>18</sup>. Konrad Adenauer, der Präsident des Münchener Katholikentages, nahm in seiner Schlußansprache Bezug auf die Äußerungen des Kardinals: *Es sind hie und da Äußerungen gefallen, die man sich aus Verhältnissen örtlicher Natur [d. h. bayerischer Mentalität] erklären kann, hinter denen aber die Gesamtheit der deutschen*

14 Zitiert nach MILLER 97f.

15 Wie Anm. 12.

16 Rede am 10. Februar 1924 in Saulgau. Zeitungsausschnitt ohne nähere Angabe im Nachlaß Bolz.

17 Wie Anm. 13.

18 HUGO STEHKÄMPER, Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922. Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. Adenauer Studien, Bd. 4 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 21), Mainz 1977, 54.

*Katholiken nicht steht. Unsere Einigkeit in der Einschätzung und Bewertung mancher Dinge leidet unter der Verschiedenheit unserer Beurteilung der gegenwärtigen staatlichen Verhältnisse*<sup>19</sup>.

Wir haben hier eine klassische Stelle zur Charakterisierung des Nord-Süd-Gefälles im deutschen Katholizismus. Übrigens: Kardinal Faulhaber wollte demonstrativ die Schlußkundgebung verlassen. Beim Aufstehen fiel Faulhabers Kardinalshut zu Boden. Bis der Sekretär ihn aufgehoben hatte, hat Adenauer die Situation erfaßt. Er bat den Kardinal um den Schlußsegen. Dem konnte sich der Kardinal nicht entziehen. Unter den Klängen des »Großer Gott wir loben Dich« ging der Eklat unter.

Wer die Verschiedenheit in der Beurteilung der Lage der 20er Jahre nicht zur Kenntnis nimmt, die das katholische Lager durchzieht und selbst das Zentrum gelegentlich gespalten hat, wird die Geradlinigkeit und Aufrichtigkeit der Politik von Eugen Bolz nie begreifen.

### 3. Neues Verhältnis zum Staat

Leidenschaftlich plädierte er für die Weimarer Verfassung, die trotz ihres Kompromißcharakters vom christlichen Standpunkt aus nach Lage der Zeitverhältnisse als eine annehmbare und tragfähige Grundlage des Staatslebens betrachtet und angenommen werden müsse. Bolz gestand zu, daß vieles an dem neuen Staat und an seiner Verfassung zu kritisieren sei, aber man dürfe nicht unter die ewigen Miesmacher gehen. Auf einer Kundgebung in Stuttgart anlässlich des 100. Jahrestags der Gründung der Diözese Rottenburg im Juni 1928 nahm Bolz zu diesem Thema öffentlich Stellung: *Wir müssen diesen Staat hinnehmen und wir wollen ihm dankbar sein dafür, daß er uns die Freiheit läßt, daß er der Entwicklung der Kirche und des religiösen Lebens kein Hindernis in den Weg legt. Diese Vorzüge des neuen Staates wollen wir offen anerkennen. Ob die Kirche mit dieser Freiheit etwas erreicht hat, liegt auch an uns Katholiken selber*<sup>20</sup>. Tatsächlich hatte die Kirche zuvor nie soviel Freiheit im Staat wie in der Weimarer Republik. Nicht immer hat es die Kirche verstanden, den Freiheitsraum, der ihr gewährt wurde, zu nutzen. Statt dessen hat sie ständig vor den Gefahren der Freiheit gewarnt.

### 4. Formen der Regierung

Das grundsätzliche Ja zu der Weimarer Verfassung mußte politisch umgemünzt und ausgewertet werden. Auch hierin war der Pragmatiker Bolz konsequent: *Wir können heute keine Politik der kleinen Oberschicht mehr treiben*<sup>21</sup>. Mit diesem Satz signalisierte Bolz den Kernpunkt aller Politik: das Massenproblem. Um die Massen ernst zu nehmen und sie politisch kalkulierbar zu machen, gab es für Bolz nur einen Weg: *Es gibt für uns im deutschen Volk keine andere Regierungspolitik als die einer Koalition mehrerer Parteien*<sup>22</sup>. Als die bürgerlichen Parteien im Reichstag sich nicht mehr zu einer regierungsfähigen Koalition entschließen konnten, sah Bolz nur noch eine Alternative, die Koalition mit den Sozialdemokraten: *Wer Autorität und Arbeit will, muß auch wollen, daß die Sozialdemokraten mitregieren, daß die Arbeiter in der Regierung vertreten sind*<sup>23</sup>. – *Es ist ganz undenkbar, ohne eine starke Vertretung unserer Linken zu regieren – man kann Arbeiter und Angestellte von der Regierung nicht ausschließen*<sup>24</sup>. Als 1932

19 STEHKÄMPER, 105f.

20 Rede vom 1. Juli 1928 in Stuttgart. DV 80, 1928, Nr. 149 (2. Juli 1928).

21 Rede auf dem Landesparteitag in Stuttgart am 5. Dezember 1919. Zitiert nach MILLER 157.

22 Wie Anm. 12.

23 Wie Anm. 12.

24 Wie Anm. 12.

das Ermächtigungsgesetz modellhaft durchgespielt wurde – als ein möglicher Ausweg aus der äußerst verworrenen Lage –, da warnte Bolz: *Auf längere Zeit ist es ohne innerpolitische Erschütterung nicht möglich, gegen ein Parlament und gegen die Parteien zu regieren*<sup>25</sup>.

Eugen Bolz war ein Kämpfer für die demokratisch-parlamentarische Republik. Sich für diese Idee eingesetzt zu haben, machte seine Berufung als Politiker aus. Der Verwirklichung dieser Idee galt seine Leidenschaft. Dieser Idee zum Durchbruch zu verhelfen, ging er harten Konfrontationen, die sogar zu schweren seelischen Belastungen führten, nicht aus dem Weg. Und er gab Zeugnisse seines Ringens: *Meine Entscheidung ist unerschütterlich. Das andere ist für mich nicht Stärke und Mut, sondern Schwäche, Gefühlsschwäche, Verzweiflungspolitik... Das Gefühl darf in der Politik nicht herrschen. Gefühl ist in der Politik recht als Stimmungsmittel, als Agitationsmittel, als Beherrschungsmittel für Massen. Politische Entscheidungen, vom Gefühl orientiert, sind falsch. Nackte Wirklichkeit, Grausamkeit gegen sich selbst ist notwendig, wenn man politisch denken und handeln soll* (es ging damals um die Annahme des Versailler Friedensvertrags). *Ich habe diese Woche schon gewünscht, nicht Mitglied der Nationalversammlung zu sein, sondern in einer ruhigen Ecke meiner Arbeit nachgehen zu können. Und doch wieder würde ich es bedauern. Ich bin so überzeugt von meiner Entscheidung, daß ich für sie werben kann. Und das tue ich*<sup>26</sup>.

##### 5. Politische Fähigkeit des Volkes

Bolz machte keinen Hehl aus den trüben Erfahrungen, die er auf seinen Wahlversammlungen immer und immer wieder machte: *Die trübste Erfahrung ist wohl die, daß große Teile unseres Volkes politisch unreif sind, daß jeder seine Beschwer hat und diese zur Richtschnur seines politischen Denkens macht. Mag das Vaterland zugrundegehen, das Wichtigste ist, ob einer für oder gegen höhere Soldatenlöhnung war. Heu- und Gerstenpreise sind wichtiger als Kirche und Schule, als Frieden und Zukunft. Und wenn man dann Gebildete trifft, ohne jede Ahnung von einer Partei, einem Wahlrecht, einem Parteiprogramm, ohne jedes politische Urteilsvermögen, dann ist man doppelt froh, wenn so ein Kampf zu Ende ist. Man muß sich schämen der politischen Unreife unseres Volkes*<sup>27</sup>. Wahlkampfserfahrungen (und das waren zumeist Erfahrungen in seinem eigenen Wahlkreis Ellwangen/Aalen) schilderte er einmal folgendermaßen: *Einen Wahlkampf zu führen, ist eine anstrengende, widerliche Arbeit. Ich kann von mir sagen, daß ich mit innerer Überzeugung geredet habe, und ich verspreche mir auch einigen Erfolg von meiner Tätigkeit für die Partei. Aber nie habe ich eine stärkere Sehnsucht nach einem Leben mit Ruhe und geistigem Gehalt empfunden als in diesen Tagen*<sup>28</sup>.

##### 6. Warnungen vor dem Nationalsozialismus

Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß Bolz mit dieser Grundeinstellung die Gefahren des Extremismus von Rechts und Links sehr früh erkannt hat und ihm entschieden und immer den Kampf angesagt hat: *Die Rettung unseres Vaterlandes geht nicht über Hitler und die Kommunisten, sondern sie geht über die Mitte*<sup>29</sup>. Dem Realitätssinn des Politikers Bolz konnte

25 Rede vor dem Landesparteiausschuß am 9. Oktober 1932 in Stuttgart. DV 84, 1932, N. 233 (10. Oktober 1932).

26 In einem Brief auf Berlin 20./24. Juni 1919. MILLER 122f.

27 Notiz aus dem Jahre 1919. MILLER 104.

28 MILLER 170.

29 Rede in Friedrichshafen am 19. April 1931. Zeitungsausschnitt vom 20. April 1931 ohne nähere Angabe im Nachlaß Bolz.

nicht entgehen, daß zu Beginn der 30er Jahre die Stimmen der Nationalsozialisten zunahmen. Noch war er überzeugt, daß der *Zwang zu positiver Mitarbeit ... das einzige Mittel sei, des Radikalismus Herr zu werden*<sup>30</sup> – allerdings nur auf der Basis der Verfassung. Als die Deutschnationalen und die Nationalsozialisten zu erkennen gaben, daß sie dazu nicht bereit wären, nahmen die Reden von Eugen Bolz prophetische Züge an. Ganz klar erkannte er die Lage im Jahre 1933: Auf dem Zentrumsparteitag am 24. März 1930 deutete er die Gefahr, der man widerstehen müsse, an: *In dem Parlament und seiner Arbeit, in der Stellung der Parteien und ihrem Verantwortungsgefühl drückt sich zugleich die moralische und wirtschaftliche Verfassung des Volkes aus. Die Frage nach der Arbeitsfähigkeit des Parlaments und der Parteien ist eine unmittelbar gegenwärtige und praktische, die jetzt und in den nächsten Jahren zur Entscheidung steht. Sind die Parteien dazu nicht imstande, versagt das Parlament, dann bleibt freilich nur die Möglichkeit, die bei uns immer als letzte an die Wand gemalt wird: Die Diktatur. Diktatur! Bewahre uns das Schicksal davor!*<sup>31</sup>

Als Hitler 1933 zu Wahlkampfreden nach Württemberg kam, nahm Bolz den offenen Kampf mit ihm auf: *Was wir befürchten von der jetzigen Regierung und namentlich auch von Hugenberg [Wirtschafts- und Ernährungsminister], wollen wir offen aussprechen. Wir haben das Gefühl, daß in dieser neuen Regierung der Geist von Potsdam, der preussisch-militärische Geist wieder lebendig geworden ist. Was wir an diesem Geist von Potsdam tadeln, ist das, was Sie im Krieg alle persönlich erfahren haben, das ist die Überspannung der Aufgaben, die Überspannung im Denken, das ist die Uferlosigkeit und Sinnlosigkeit, das ist der Geist, der im Kriege nicht rechtzeitig den Frieden gesucht hat. Das ist der Geist, der den Krieg bis zum Weißbluten geführt hat und der uns in die fürchterliche Niederlage hineingeführt hat. Das ist der Geist, der die ganze Welt erobern wollte, der seine Aufgaben überspannt hat, der zum Zusammenbruch führte, das ist der Geist, der in Wirklichkeit die Ursache unseres heutigen Elends ist. Wir fürchten den Geist von Potsdam, er war im Krieg unser Unglück und scheint auch im Frieden unser Unglück zu werden. Und wir wehren uns gegen einen anderen Geist, den Geist Hugenburgs, der siegesfroh verkündet, daß es gelungen sei, das Zentrum auszuschalten*<sup>32</sup>.

Bolz selber war während der Regierung Papen (2. Juni 1932 bis 3. Dezember 1932) an verschiedenen Vermittlungsgesprächen beteiligt, die auf eine Initiative Konrad Adenauers zurückgingen. Der Kölner Oberbürgermeister regte eine Regierung aus NSDAP und Deutschnationaler Volkspartei unter Hitler als Reichskanzler an. In den Verhandlungen mit Papen verlangten die Zentrumspolitiker von einem neugebildeten Kabinett, daß es verfassungsmäßige Wege und Methoden strikt einhalten und mit der Volksvertretung loyal zusammenarbeiten müsse. Nur dann werde sich das Zentrum einer NSDAP/Deutschnationale Volkspartei-Regierung gegenüber positiv verhalten<sup>33</sup>.

Von dieser Linie ging Bolz nicht ab, selbst wenn er auch in Wahlreden eine Bereitschaft für ein Zusammengehen mit den Nationalsozialisten erkennen ließ. Von dieser Linie wich Bolz nicht ab, selbst als Hitler in seiner Regierungserklärung vom 23. März 1933 für die katholische Kirche verheißungsvolle Versprechen machte<sup>34</sup>.

30 Rede am 28. Oktober 1932 in Fulda. Fuldaer Zeitung 1932, Nr. 251 (29. Oktober 1932).

31 Rede auf dem Stuttgarter Zentrumsparteitag 1930. MILLER 369.

32 Rede auf dem Landesparteitag in Ulm am 12. Februar 1933. MILLER 434.

33 RUDOLF MORSEY, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ›Nationaler Erhebung‹ 1932/33, Stuttgart-Zürich 1977, 56–64.

34 Den Wortlaut der Erklärung der Bischöfe vom 28. März 1933 siehe Anm. 37.

## 7. Das Leiden des Politikers

Wer 1933 diesen prophetischen und klaren Blick hatte, der mußte angesichts der Entwicklung der Ereignisse an der Wirklichkeit zu zweifeln beginnen – oder, wie es Bolz getan hat, an der Wirklichkeit leiden. Und Bolz litt, als er sah, *daß dem Führer einer Partei Millionen nachlaufen, ohne sich Rechenschaft zu geben... ohne irgendwelche positiven Leistungen zu verlangen*<sup>35</sup>.

Als Bolz – dem Fraktionszwang sich beugend – gegen seine Überzeugung am 23. März 1933 für das Ermächtigungsgesetz stimmen mußte, da teilte er die Leiden und Kämpfe, die er durchstehen mußte, seiner Frau in einem Brief mit: *Betrübend ist das Ermächtigungsgesetz und die kommende Politik. Man kann sich die innere Entwicklung nicht schlimm genug vorstellen. Auch wir werden manches mitmachen müssen. Aber an Gottvertrauen fehlt es uns beiden nicht. Damit ausgerüstet wollen wir die Notlage überstehen. Ich nehme ja alles schwer, und diese Ereignisse nehmen mich innerlich mit. Aber die Gewissensruhe hilft auch darüber hinweg... Nun beginnt der Ernst mit der Entscheidung über das Ermächtigungsgesetz. Der Inhalt übertrifft alle Erwartungen. Das Zentrum kommt mit seiner Stellungnahme in die schwierigste Situation seit der Annahme des Versailler Vertrags. Ich mag über unsere Lage nicht schreiben. Darüber kann man nur reden. Was wir auch tun, ist verhängnisvoll. In mir schafft es fürchterlich*<sup>36</sup>.

Wir wissen nicht, wie Bolz die Kanzelerklärung der deutschen Bischöfe aufgenommen hat, mit der sie am 28. März 1933 auf die Regierungserklärung Hitlers reagierten. Die Bischöfe glaubten, *das Vertrauen haben zu können, daß die... allgemeinen Verbote und Warnungen [gegenüber der NSDAP] nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen*<sup>37</sup>. Im September 1933 konnte Bolz in einer katholischen Jugendzeitschrift lesen, daß Teile der katholischen Jugend den neuen Staat *als die Überwindung des parlamentarischen Staates*

35 Wie Anm. 30.

36 Zitiert nach MILLER 449f.

37 *Die Oberhirten der Diözesen Deutschlands haben aus triftigen Gründen, die wiederholt dargelegt sind, in ihrer pflichtmäßigen Sorge für Reinerhaltung des katholischen Glaubens und für Schutz der unantastbaren Aufgaben und Rechte der katholischen Kirche in den letzten Jahren gegenüber der nationalsozialistischen Bewegung eine ablehnende Haltung eingenommen, die solange und insoweit in Geltung bleiben sollten, wie diese Gründe fortbestehen.*

*Es ist nunmehr anzuerkennen, daß von dem höchsten Vertreter der Reichsregierung, der zugleich autoritärer Führer jener Bewegung ist, öffentlich und feierlich Erklärungen gegeben sind, durch die der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Aufgaben und Rechten der Kirche Rechnung getragen, sowie die vollinhaltliche Geltung der von den einzelnen deutschen Ländern mit der Kirche abgeschlossenen Staatsverträge durch die Reichsregierung ausdrücklich zugesichert wird. Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher der Episkopat das Vertrauen hegen zu können, daß die vorbezeichneten allgemeinen Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.*

*Für die katholischen Christen, denen die Stimme ihrer Kirche heilig ist, bedarf es auch im gegenwärtigen Zeitpunkt keiner besonderen Mahnung zur Treue gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit und zur gewissenhaften Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten unter grundsätzlicher Ablehnung allen rechtswidrigen oder umstürzlerischen Verhaltens.*

*In Geltung bleibt die so oft in feierlicher Kundgebung an alle Katholiken ergangene Mahnung, stets wachsam und opferfreudig einzutreten für Frieden und soziale Wohlfahrt des Volkes, für Schutz der christlichen Religion und Sitte, für Freiheit und Rechte der katholischen Kirche und Schutz der konfessionellen Schule und katholischen Jugendorganisationen.*

*In Geltung bleibt ferner die Mahnung an die politischen und ähnlichen Vereine und Organisationen, in Gotteshaus und kirchlichen Funktionen aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit derselben zu vermeiden, was als politische oder parteimäßige Demonstration erscheinen und daher Anstoß erregen kann.*

begrüßten und bejahten, weil es in ihm *nur noch Verhandlung und Abstimmung, nicht aber letzte, klare Entscheidung und allein zu tragende Verantwortung mehr gab*<sup>38</sup>.

Im März 1933 schrieb der bekannte Jesuitenpater Friedrich Muckermann in der katholischen Korrespondenz: *Die Würfel sind gefallen. Es hat keinen Sinn, angesichts neuer Tatsachen darüber zu brüten, ob sie uns willkommen sind oder nicht. Torheit wäre es, sich in solchen Stunden mit allen möglichen Ressentiments diesen und jenen Persönlichkeiten gegenüber abzugeben. Schon lange war in unserem Volk nur eine Stimmung: Wer immer diese Lage meistert, ob parlamentarisch oder nicht parlamentarisch, ob links, ob rechts, der Meister soll uns willkommen sein*<sup>39</sup>.

Karl Adam hatte diesen *Meister* in der Theologischen Quartalschrift beschrieben: *Man hatte im Lärm des Parteihaders, im anonymen Getriebe der Parlamentsbeschlüsse, in der kalten Frostigkeit des rein politischen Denkens weithin das feine Organ für das Lebendige und seine zeugenden Kräfte eingebüßt*<sup>40</sup>. Ein Volkskanzler mußte nach Ansicht Karl Adams kommen, *wenn anders das deutsche Volk in seinem Innersten berührt und zu neuem Leben erweckt werden sollte*<sup>41</sup>.

Damals mußte Bolz erkennen, daß die wahrhaft staaterhaltenden Kräfte, welche das Recht, die Freiheit und die Achtung vor der Person als Grundlage des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens ansehen, und auf die er gesetzt hatte, für die er sich leidenschaftlich eingesetzt hatte, auch im katholischen Lager im Schwinden waren, bzw. man nicht mehr bereit war, sich politisch, öffentlich dafür einzusetzen. Als man die zwingende Notwendigkeit gespürt hat, Widerstand zu leisten, wie ihn eindrucksvoll der Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll gewagt hat, da konnten die Wirkungen des Widerstandes nur noch moralischer Art sein.

Ich komme zum Schluß und stelle die Frage: können wir das Leben des Staatspräsidenten Bolz als Anstoß in unserer Zeit deuten? 1924, auf dem Zentrumstag in Ellwangen, hatte die

*In Geltung bleibt endlich die so oft und eindringlich ergangene Aufforderung, für Ausbreitung und Wirksamkeit der katholischen Vereine, deren Arbeit so überaus segensreich ist für Kirche, Volk und Vaterland, für christliche Kultur und sozialen Frieden, stets mit weitblickender Umsicht und mit treuer opferwilliger Einigkeit einzutreten.* Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, hrsg. von BERNHARD STASIEWSKI, Bd. 1 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 5), Mainz 1968, 30–32.

38 Unter dem Titel »Neudeutsche Jugend und neuer Staat« schrieb MAX MÜLLER im »Leuchtturm« (1933, Heft 6) 1933 u. a.: *Wir Neudeutsche Jugend bejahen den neuen Staat:*

a) *als die Überwindung des Parteienstaates, der Deutschland in verschiedene unversöhnliche Lager und Fronten zerriß und so eine Volkswerdung unmöglich machte;*

b) *als die Überwindung des liberalen Staates, der keine feste und allgemein verbindliche Wertordnung mehr kannte, sondern unter Politik nur noch den taktischen Kompromiß der verschiedenen Weltanschauungen verstand;*

c) *als eine Überwindung des parlamentarischen Staates, in dem es nur noch Verhandlung und Abstimmung, nicht aber letzte, klare Entscheidung und allein zu tragende Verantwortung mehr gab;*

d) *als eine Überwindung des Klassenstaates, in dem Interesse nackt auf Interesse stieß und der Wirtschaftskampf alle Formen des öffentlichen Lebens beherrschte.*

... *Wir Neudeutsche bejahen also die Totalität unseres Staates und die Totalität unserer Religion. Unser tiefstes Problem und Anliegen ist, beide Totalitäten richtig zu einen und ineinanderzufügen, so wie sich in Christus Fülle der Menschheit und Fülle der Gottheit ganz geeint hat und nicht nebeneinander herlief. Religion und Staat stehen nicht nebeneinander, sondern ineinander.* Katholische Kirche und Nationalsozialismus, hrsg. von HANS MÜLLER (dtv dokumente 328), München 1965, 182–186.

39 Zitiert nach ERWIN KELLER, Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit, Freiburg 1981, 147.

40 KARL ADAM, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, in: Theologische Quartalschrift 114, 1933, 40–63; 41.

41 Ebd.

Rede von Eugen Bolz großen Eindruck gemacht; die Zeitung stellte lakonisch fest: *Man erkannte, hier spricht ein Mann der Tat*<sup>42</sup>. Sein politisches Vermächtnis, d. h. für Bolz Einsatz für die Freiheit, muß in unserem Land lebendig bleiben.

Wir haben gesehen, wie Eugen Bolz zur Verständigung und zum Kompromiß bereit war, solange demokratische Grundregeln gültig waren. Als er erkannte, daß totalitäre Ansprüche die Freiheit seines Volkes und das Gewissen der Einzelnen zu vernichten drohten, gab es für ihn keinen Kompromiß mehr. Wofür er als Politiker mit dem leidenschaftlichen Einsatz seiner Kräfte lebte, nämlich für die Gesellschaft, für Ordnung, Recht und Freiheit, das konnte er aufgrund seiner gläubigen Haltung nur noch mit der Hingabe seines Lebens retten.

Die Freiheit ist heute mehr denn je bedroht – nicht nur in Polen. Wenn wir mit politischer und gläubiger Leidenschaft die Freiheit, die uns gegeben ist, verwirklichen, wenn wir uns in den uns gegebenen Räumen der Freiheit verwirklichen, dann ist unser heutiges dankbares Gedenken an den Staatsmann und Martyrer gerechtfertigt, denn: *Mit dem Blut der Martyrer ist der heilige Boden persönlicher Freiheit erkaufte. Die Gewissensfreiheit gehört fortan zu den höchsten Werten des Menschentums*<sup>43</sup>.

42 Wie Anm. 1.

43 PHILIPP FUNK, Der Einzelne, die Kirche und der Staat im Mittelalter, in: Hochland 31, 1933/34, 97–109; 98.

RUDOLF REINHARDT

## Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens: Voraussetzungen und Grundlagen\*

Drei Kräfte kamen in Oberschwaben als Träger des Barocks in Frage, nämlich die Städte, die weltlichen Herren, d. h. vor allem der Adel, und die Kirche.

Die vornehmeren Städte des Raumes, die Reichsstädte Ravensburg, Biberach, Wangen, Buchhorn (Friedrichshafen), Isny und Lindau hatten im 16. Jahrhundert den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen und politischen Kraft erreicht und überschritten. Sie gerieten seither immer mehr in den Schatten. Die Entwicklung stagnierte. Deshalb fielen die Reichsstädte als Träger künstlerischer Innovationen aus. Wir finden z. B. keine Ansätze zur Sanierung im Sinne barocker Stadtgestaltung. Die Rathäuser wurden nur um-, aber nicht neu gebaut. Eine Ausnahme war das Rathaus von Wangen (1719–1721). Was von den Reichsstädten zu sagen ist, gilt auch für die Landstädte.

Unter den weltlichen Herren dominierte Österreich. Doch befand sich in Oberschwaben weder ein Hof noch eine Regierung. Somit bestand kein Bedürfnis, repräsentative Bauten zu erstellen, ausgenommen das Landhaus der vorderösterreichischen Stände in Ehingen an der Donau.

Der Adel in seiner vielfachen sozialen Abschichtung hielt sich seit Beginn des 17. Jahrhunderts zurück. Wir kennen zahlreiche Ausbauten von Anlagen aus dem 16. Jahrhundert, so die Schlösser in Zeil, Wolfegg und Heiligenberg. Bedeutende Neubauten im Stil der Zeit waren selten: das Schloß der Grafen von Montfort in Tettnang, die waldburgischen Schlösser in Wurzach und Kißlegg. Eine kleinere, wenngleich sehr reizvolle Anlage war das Jagdschloß in Friesenhofen-Rimpach (bei Leutkirch).

Erwähnt sei noch die Residenz des Landkomturs des Deutschen Ordens für Elsaß und Burgund in Altshausen. Sie blieb ein Torso, gemessen am großartigen Konzept Giovanni Bagnatos. Wir nennen den Deutschen Orden in diesem Zusammenhang. Die geistlich-ritterliche Korporation am Rande der Germania Sacra war in der Neuzeit mehr der adeligen als der kirchlichen Lebenswelt verpflichtet. Deshalb sei an dieser Stelle auch auf das Komtureischloß auf der Mainau verwiesen.

Die dritte gestaltende Kraft in der oberschwäbischen Barocklandschaft war die Kirche. Hier ist zu differenzieren und zu fragen, wer die Kirche repräsentierte.

Der für das ganze Gebiet zuständige Bischof von Konstanz regierte zwar die größte Diözese der damaligen Zeit; er war aber einer der ärmsten Oberhirten Deutschlands. Durch die Reformation war ein Großteil der kirchlichen Einkünfte in Württemberg, den Reichsstädten und der Eidgenossenschaft verlorengegangen; doch blieben seither auch wichtige Abgaben der katholischen Kantone der Schweiz aus. Das Hochstift selbst war klein und bescheiden.

\* Vortrag, gehalten am 21. Mai 1981 in der ehemaligen Klosterkirche in Hofen bei Friedrichshafen im Rahmen einer Tübinger Universitätswoche sowie erweitert und ergänzt am 27. Juli 1981 während der Werkwoche »Barock in Oberschwaben«.

Meersburg und Markdorf waren die einzigen Städte. Deshalb blieben die Möglichkeiten der Bischöfe und ihres Domkapitels immer begrenzt. Die aus dem Mittelalter stammende Kathedrale in Konstanz erhielt im Laufe der Zeit zwar eine barocke Ausstattung. An den Neubau einer Residenz in Meersburg konnte aber erst Franz Schenk von Stauffenberg, Bischof von 1704 bis 1740, denken. Er finanzierte den sogenannten Neuen Bau, der unter den Nachfolgern erweitert und umgebaut wurde. Auch das Priesterseminar wurde unter dem tüchtigen Stauffenberg aufgeführt. Aufs Ganze gesehen blieb aber alles recht provinziell; dies wird vor allem beim Vergleich mit anderen Anlagen deutlich: man denke an die Residenz der Fürstbischöfe von Speyer in Bruchsal, an Würzburg, Bamberg oder an die Hofhaltung der Kölner Kurfürsten in Bonn.

Eine weitere kirchliche Gruppe sind die Klöster. Schon wenige Namen – Weingarten, Salem, Ochsenhausen, Zwiefalten, Wiblingen, Weißenau, Schussenried, Rot an der Rot – zeigen, daß die Orden in der Barockzeit die wichtigsten Bauherren der Gegend gewesen sind. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die vorgegebene Grenze verlassen und auch Kempten, Ottobeuren, Ursberg oder Einsiedeln und Sankt Gallen nennen. Auffällig wird der gewaltige Umfang klösterlicher Bautätigkeit bei einem Vergleich der Anlagen in Weingarten oder Ochsenhausen mit der bischöflichen Residenz in Meersburg.

Noch mehr: Wie sehr die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens von den Klöstern geprägt wurde, zeigt die Tatsache, daß auch andere, nicht weniger berühmte Schöpfungen der Zeit Äbte als Bauherren hatten. Birnau zum Beispiel gehörte zu Salem; Steinhausen wurde von Schussenried erbaut; Maria-Steinbach war von Rot abhängig; Steinhausen an der Rottum gehörte nach Ochsenhausen. Die jetzige Konviktskirche in Ehingen, ein in unserer Gegend ungewöhnlicher Zentralbau, wurde von Zwiefalten erbaut. Dazu kommt eine große Zahl von Pfarr- und Wallfahrtskirchen, die architektonisch und künstlerisch zwar weniger bedeutend sind, auf deren Bau oder Umbau die Klöster aber durch bestehende Rechte und Pflichten ebenfalls Einfluß nehmen konnten (oder mußten). Wenn wir von einer kirchlichen Barocklandschaft in Oberschwaben sprechen, müssen wir also in erster Linie die Klöster als die gestaltenden Kräfte ins Auge fassen.

Nimmt man bei der Frage einer zeitlichen Abgrenzung die Bautätigkeit als Indikator, wird deutlich, daß die Entfaltung einer barocken Kult- und Kulturlandschaft auf die Zeit nach 1660 zu datieren ist. Lange hatte es gedauert, bis die Wunden verheilt waren, die der Dreißigjährige Krieg dem oberschwäbischen Land geschlagen hatte. Mühsam war der Wiederbeginn; er wurde oft zu einem Neuanfang.

Bei der Frage nach den geistigen und wirtschaftlichen Grundlagen für diesen Neuanfang werden wir auf das Ende des 16. und den Beginn des 17. Jahrhunderts zurückverwiesen. Damals erlebten die Klöster und Abteien tiefgreifende Wandlungen ihrer Geistigkeit und Frömmigkeit, Verfassungen und Strukturen. Neues kam später kaum mehr dazu. Das Grundlegende geschah in den Jahren zwischen 1580 und 1620.

### *Die geistigen und theologischen Grundlagen*

Die Änderungen in den oberschwäbischen Klöstern um das Jahr 1600 erscheinen in der Literatur unter dem Allerweltswort Reformen. Re-form bedeutet seinem ursprünglichen Inhalt nach den Rückgriff auf ältere Formen, eine Rückkehr zur guten, zur besseren alten Zeit, die Wiederherstellung historischer Vorbilder. Dies trifft auf jene Jahrzehnte nur bedingt zu. Wir kennen zwar das Bemühen der Klosterinsassen, Wildwuchs selbst zu beseitigen, die Wirtschaft zu sanieren und die Konventsmitglieder auf ein ordentliches Leben zu verpflichten. Ebenso kam es zu Visitationen und Eingriffen von seiten der Obrigkeit (Bischof, Orden, weltliche Herren), d. h. zu Versuchen, von außen her die Verhältnisse in den Klöstern zu ordnen. Der

eigentliche Durchbruch aber geschah langsam und fast unmerklich. Um das Jahr 1570 begannen nämlich die Klöster, ihre Novizen oder »Jungherren« nach Dillingen zu schicken. Die dortige Universität war in der Hand der Gesellschaft Jesu. Von den Jesuiten wurden die jungen Leute intensiv und eindringlich mit neuen Ansichten von Kirche, Katholizismus und Mönchtum bekanntgemacht. Zum Wissen kam eine neue Praxis.

Völlig neu waren die meisten dieser Ideen nicht; manche von ihnen waren schon in der mittelalterlichen Mystik oder in der *Devotio moderna* des 15. Jahrhunderts angeklungen. Von beiden, Mystik und *Devotio moderna*, war auch Ignatius von Loyola geprägt worden. Ungewohnt aber war jetzt der Rahmen, in dem solche Ideen gefaßt wurden. Überraschend war die Intensität und Eindringlichkeit, mit der die neuen Formen und Inhalte in den Klöstern Oberschwabens Einzug hielten. Man kann von einer stillen und inneren, aber doch tiefgreifenden Revolution sprechen. Die Reformen um 1600 waren also keineswegs eine Restauration oder die bloße Rückkehr zu älteren Formen.

Diese Prägung durch die jesuitische Inspiration blieb bis zum Untergang der Klöster in der Säkularisation erhalten. Zwar war inzwischen das Verhältnis zu den Söhnen des heiligen Ignatius von Loyola abgekühlt und die einstige Hörigkeit und Abhängigkeit zu einem Nebeneinander, gelegentlich auch zur spannungsreichen Konkurrenz geworden. Andere Meinungen und Ideen hatten hierzulande aber kein Echo. Man könnte auf die Mauriner verweisen, die im 17. Jahrhundert die Benediktiner Frankreichs geprägt haben, oder auf den Jansenismus, der durch seine augustinerische Grundlage eine innere Affinität zur Geistigkeit der Prämonstratenser hatte. Beides hatte hier keine Aussicht und keine Chance.

#### *Das neue Bild von der Kirche*

Welche Vorstellungen und Ideen hielten um 1600 Eingang? – Zunächst begegnet ein neues Bild von der Kirche. Sie wird zur kämpfenden Kirche. Der Kampf gilt den Mächten der Finsternis, der Gottfeindlichkeit, der Sünde und des Unglaubens. Jeder Christ muß sich in die Schar der Streiter einreihen. Keiner darf abseits stehen; jeder muß die Waffenrüstung des Lichtes anlegen. Es gilt, die Lauen anzufeuern, die Schwankenden zu festigen, die Andersglaubenden auf den rechten Weg zu führen. Dieser kämpfenden Kirche ist der Beistand Gottes versprochen. Deshalb ist sie auch die triumphierende Kirche. Sie triumphiert im Himmel. Dort sind die Heiligen, die Vorkämpfer und Zeugen des Sieges versammelt. Groß und unabsehbar ist ihre Schar. Da der Beistand des Heiligen Geistes schon für diese Weltzeit gilt, triumphiert die Kirche auch hier auf Erden, wohl wissend, daß sie von den Mächten der Finsternis und der Hölle nie überwunden werden kann.

Diese kämpfende und triumphierende Kirche ist wesentlich die katholische Kirche oder noch genauer: die römische Papstkirche. In keiner Weise wird versucht, konkrete Ansprüche durch verschwimmende Grenzen oder eine vage und spiritualisierende Mystik zu relativieren. Es wird klar festgestellt: Die Kirche Christi ist die Kirche, deren Oberhaupt in Rom sitzt. Ignatius von Loyola, der Stifter der Jesuiten, wird als Theologe meist überschätzt. Der Vorzug seiner Gedankenwelt aber sind klare Fronten. Dazu gehört auch die Vorstellung von den beiden Heerscharen, der Heerschar Christi und der Heerschar des Bösen. Ignatius fällt die Zuordnung leicht: die katholische Kirche ist die Streitschar Christi. Diese römische Papstkirche wird zudem aus dem Rahmen des bloßen Rechts herausgenommen. Wer über sie spricht, darf nicht bei Fragen der Verfassungsordnung oder der Zweckmäßigkeit von Strukturen stehenbleiben. Die römische Kirche wird zum Objekt der Frömmigkeit und Verehrung: sie ist die Braut Christi, die heilige Mutter, die Lebensspenderin, ein Hort der Wahrheit, die Vermittlerin aller Gnaden. Auch hier gilt: keine mystische Unbestimmtheit und keine Spiritualisierung, die

Reales verflüchtigt. Der Gegenstand der Frömmigkeit und der Verehrung läßt sich konkret bestimmen und umschreiben.

Auf diesem Hintergrund bekommen auch die Heiligen ein anderes Gesicht. Bis zum Ausgang des Mittelalters hatte man sie vor allem als Vorbilder der Tugenden, als Helfer in allen Nöten, als Träger magischer Kräfte und als die Vertrauten Gottes gesehen. Jetzt erhalten sie apologetische Qualitäten: eine Kirche, die so viele und so große Heilige hat, muß die heilige Kirche sein, die wir im Credo bekennen.

Das neue Bild von der katholischen Kirche hatte einen weiteren Akzent, nämlich die Ablehnung all dessen, was neugläubig, reformatorisch oder lutherisch war. Die Reaktion der Altgläubigen auf die Herausforderung durch die Reformation läßt sich schematisch in zwei Verhaltensmuster einteilen: die einen reagierten scharf und hart, entschieden im Widerspruch. Bei den anderen wurde das Bemühen spürbar, Positives aufzugreifen und extreme Auffassungen der eigenen Seite abzubauen. Um 1560 wird deutlich, daß diese Position aus vielerlei Gründen keine Aussichten mehr hatte. All jene, die extrem reagiert hatten, setzten sich als allein und richtig katholisch durch. Dies bedeutete, daß alle Formen und Aussagen, die an den neuen Glauben und die neuen Kirchen erinnern konnten, verdächtig waren. Jene Inhalte aber, die von der anderen Seite gelehrt oder abgelehnt wurden, bekamen ein neues Gewicht und eine neue Qualität. Bei der Lehre von der Eucharistie zum Beispiel erhielt der Glaube an die Realpräsenz Christi einen hohen Stellenwert. Die sogenannte Privatmesse, lange Zeit als Winkelmesse abgetan, wurde aufgewertet. Ähnliches gilt für die Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien, für die Ohrenbeichte, das Latein als Kirchensprache, den Ablass, das Fegefeuer und dergleichen mehr. Hierin bekamen die Gläubigen Kriterien echter Katholizität.

Welche Änderungen ergaben sich in den Klöstern als Folge dieser jesuitischen Inspiration? Die Konturen des Neuen werden besonders deutlich, wenn im Hintergrund das Alte mitgeschildert wird. Vor der Reform glichen die Klöster weithin weltgeistlichen Kollegiatkapiteln. Der Abt, der ursprünglichen Idee nach Abbas, Vater und Seelenführer seiner Mönche, war zum Vorstand eines Stiftes geworden. Er stand dem Konvent gegenüber wie der Propst seinem Kapitel. Die Leitungsgewalt war negativ begrenzt, d. h. der Abt hatte vor allem dafür zu sorgen, daß die Ordnungen beachtet und offensichtliche Mängel und Skandale aus der Welt geschafft wurden. Die Frömmigkeit, aber auch die Nicht-Frömmigkeit des einzelnen Mönchs hatte dadurch einen weiten Freiraum. Abt *und* Konvent waren die tragenden Elemente der Korporation. Man stand sich fast gleichberechtigt gegenüber, gelegentlich auch gespannt und fremd. Dann waren die Interessen zwischen Abt und Konvent abzugrenzen und die beiderseitigen Rechte und Pflichten schriftlich zu fixieren. Durch Unterschrift und Siegel wurden solche Verträge oder Kapitulationen bekräftigt.

Als Herren des Stifts hielten die Äbte Hof. Nicht selten nistete sich die Verwandtschaft in der Prälatur ein. Manche Ämter konnten einem Bruder, Onkel oder Vetter verliehen werden. Dazu kamen Geschenke und andere Erkenntlichkeiten. Nicht selten zeigte sich die Absicht, möglichst viel für sich und die eigene Familie »herauszuholen«. Dies führte zur Verschuldung des Stiftes und oft zu irreparablen Verlusten an Vermögen und Substanz.

Beim Konvent fällt das weitgehende Fehlen eines gemeinsamen Lebens auf. Jeder Mönch hatte eine eigene Wohnung. Dort lebte er mit Freunden, Verwandten, Dienern und Mägden. Dazu kam das Recht auf eine Pfründe. Diese bestand aus einem festen Deputat an Geld, Fleisch, Früchten, Futter und Wein. Darüber konnte der Mönch frei verfügen. Ebenso durfte er ein Testament aufsetzen oder Geschenke annehmen. Durch den Eintritt ins Kloster wurden familiäre und gesellschaftliche Bindungen und Verpflichtungen kaum gestört. Die Mönche empfangen Besuche und konnten ihrerseits den Verwandten und Bekannten Visiten abstellen. Bei solchen Strukturen war es fast selbstverständlich, daß die reicheren und größeren Klöster Domänen des Adels, des Patriziats oder der gehobenen Beamtschaft blieben. Auch hatten die

Mönche kein Interesse daran, das eigene Einkommen über Gebühr zu schmälern. Deshalb sorgten sie dafür, daß die Zahl der Kostgänger, d. h. der Mönche, nicht allzu groß wurde.

Dieser benefizialen Grundstruktur entsprach, daß jeder Konventsherr, der zusätzliche Aufgaben wahrnahm, hierfür entschädigt wurde. Bei der Vergabe der Ämter gab deshalb meist das »Dienstalter«, nicht aber das Können den Ausschlag. Nach solchen Grundsätzen wurden auch auswärtige Propsteien und Besitzungen verwaltet. Die Mönche konnten sie in weitgehender Unabhängigkeit als Pfründen nutzen.

Dem Benefizium entsprach das Offizium. Es bestand im wesentlichen im liturgischen Dienst, im Gebet für die Stifter und Gründer des Klosters.

Die jesuitische Inspiration schuf grundlegenden Wandel. Ein neues Ethos setzte sich durch. Der Eintritt ins Kloster bedeutete ein Herausgehen aus der Welt. Der alte Mensch war abzulegen. Zum Zeichen dafür erhielt der Mönch bei der Profese einen neuen Namen. Verbindungen nach außen, selbst zur eigenen Familie, waren abzubrechen, soweit dies immer möglich war. Das Leben des Mönches wurde jetzt von der *Mortificatio* bestimmt, die vor allem durch das Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams geprägt war. Dabei fällt ein starker Zug zur asketischen Zweckhaftigkeit auf. Sie ergreift selbst Erholung, Freizeit und Muse. Diese dienen nur noch dazu, die Mönche körperlich und seelisch gesund zu halten, damit sie diese *Mortificatio* durchstehen können.

Neu entdeckt wurde auch das Ideal der Armut des Einzelnen. Eine Konsequenz daraus war die radikale Beseitigung des privaten Besitzes. Gemeinsam waren fortan Wohnung und Garten, Einkünfte und Ausgaben, Speise und Trank, Bücher und Kleider. Die Erbschaften fielen an das Kloster. Jede Möglichkeit, Schätze zu sammeln, wurde den Mönchen genommen. Auch die geringste Spur von Privatbesitz war verdächtig. Ein Abt von Weingarten ließ sogar die Grabsteine seiner Vorgänger beseitigen, weil sie aus deren Privatschatullen bezahlt worden waren: konsequente Armut bis zur Pietätlosigkeit.

Abtötung und Askese blieben jetzt nicht mehr dem Einzelnen überlassen. Sie wurden organisiert, vereinheitlicht und in einen festen Tageplan eingefügt. Beim Abt, dem Vater der Mönche, lag die letzte Verantwortung. Er mußte Gott einst Rechenschaft für einen jeden von ihnen geben.

Im Zuge der Reformen wurden nicht nur die benefizialen Elemente der klösterlichen Verfassung beseitigt. Noch wichtiger war, daß sich eine neue Auffassung von den Aufgaben der Klöster durchsetzte. Der Abt und seine Offizialen waren nicht mehr die Herren des Stiftes (*domini*), sondern dessen Verwalter (*dispensatores*). Sie konnten mit den Gütern nicht mehr schalten und walten, wie sie wollten. Der Verwalter im Neuen Testament begegnet als Leitbild. Von ihm war Rechenschaft gefordert worden, wie er mit den anvertrauten Pfunden gewuchert hatte. Auch der Abt sollte nicht nur den Bestand verwalten; es galt, das Gut nach Kräften zu mehren. Das Wahren und Mehren des Besitzes gehörte fortan zum Bild vom »guten Abt«. Die Güterverwaltung war zur religiösen Aufgabe geworden.

### *Mönchtum und Kirche*

In einem ersten Abschnitt haben wir geschildert, wie sich die katholische Kirche um das Jahr 1600 präsentierte, um dann auf die Wandlungen im Mönchtum einzugehen. So kommen wir zur Frage, wie Mönchtum und Kirche zueinander standen. In der Geschichte finden wir nämlich nicht selten eine kühle Distanz der Mönche gegenüber der Kirche, ihren Ordnungen, Obrigkeiten und Heilswegen. Wie stand es damit um 1600? – Von einer solchen Distanz ist nichts mehr zu spüren. Im Gegenteil: Die Ablehnung des Mönchtums durch die Neugläubigen hatte Kirche und Mönche einander nähergebracht. Eine Kirche ohne Mönche war jetzt nicht mehr denkbar. Zur Kirche gehören aber heißt, mit ihr kämpfen und mit ihr siegen.

Als Mitglieder der *ecclesia militans* durften die Mönche nicht müßig sein. Es galt, die Seelen vor dem Gift der Verführung zu bewahren und auf den Pfad der Tugend zu leiten. Deshalb übernahmen die Mönche jetzt Aufgaben in der Seelsorge. Fortan wurde in den Klosterkirchen regelmäßig gepredigt. Die Mönche unterwiesen die Jugend im Katechismus und nahmen dem Volk die Beichte ab. Gemessen am Herkommen geschah sogar Unglaubliches: die Konventsherren gingen auf die Dörfer hinaus, um dort zu predigen und zu unterrichten. Sie taten dies nicht, weil irgendein Benefizium solche Leistungen verlangte; man wußte sich vor Gott für die anderen verantwortlich.

Doch genügte das Wort allein nicht, um die Menschen zu beeindrucken, zu wandeln und zu rühren. Weitere Möglichkeiten boten sich an. Figuralgesang und Instrumentalmusik wurden zu wichtigen Elementen der Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen. Auch die herkömmliche, die »amtliche« Liturgie sollte belehren und unterweisen. Falls sie hierfür ungeeignet war, trat sie in den Hintergrund. Joseph Andreas Jungmann, dem wir die große Darstellung der Geschichte der römischen Messe verdanken, schildert diese Tendenz: es zeigte sich »ein Abrücken von den Hochformen des liturgischen Lebens und ein Tasten nach neuen, volksnäheren Ausdrucksgebungen, wie sie für eine wirkliche Seelsorge unentbehrlich sind«.

Einige Beispiele für diesen Wandel: Die Weihnachtsskrippe in den Kirchen verdankt hierzulande ihre weite Verbreitung nicht den Franziskanern, wie oft behauptet wird, sondern den Jesuiten und ihren Anhängern. Nicht selten übernahmen lebendige Personen die Rollen der Akteure im heiligen Schauspiel. Auch andere Szenen der biblischen Geschichte wurden, wiederum oft mit lebenden Personen, dargestellt: Mariä Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Mariä Himmelfahrt, Christus am Ölberg, überhaupt das ganze Geschehen der Kartage. Dabei sparte man nicht mit theatralischen Effekten: bunte Lampen wurden ebenso eingesetzt wie Vorhänge an den Fenstern, Licht und Schatten, Hell und Dunkel. Auch die Prozessionen und Umgänge während des Kirchenjahres dienten der Belehrung und Rührung. Wir kennen Karfreitagsprozessionen, an denen bis zu einhundert Figurengruppen das grausame Geschehen zur Darstellung brachten.

Das religiöse Volksschauspiel war bekanntlich keine Erfindung der Barockzeit. Es hatte eine lange Vergangenheit. Doch war es in der zurückliegenden Zeit oft zum derben Spektakel und zur Volksbelustigung degradiert worden. Solche Unziemlichkeiten wurden jetzt nicht mehr geduldet. Das Schauspiel war ein Teil der Verkündigung und der Seelsorge in der *ecclesia militans* geworden.

Läßt man die Berichte über solche Aufführungen vorurteilslos auf sich wirken, wird man den Eindruck nicht los, daß es bei aller Ernsthaftigkeit der Absichten recht theatralisch zugegangen sein muß. Zur Theatralik kam der Drang zur Massierung. Solche Formen der Seelsorge sollten nicht nur belehren und rühren, sondern auch überwältigen. Heinrich Lützel ging sogar so weit, von einer »barocken Seelenbemächtigung« zu sprechen.

Die Mönche als Glieder der kämpfenden Kirche gehören auch zur triumphierenden Kirche. Weil sie einen besondern Kampf durchstehen, nehmen sie in besonderer Weise am Triumph teil. Dazu einige Zitate: Mönchsein heißt, einem Stand besonderer Auserwählung angehören, und zwar einer Auserwählung durch den dreifaltigen Gott selbst. – Die Mönche sind die Hausgenossen Gottes, sie leben als Freunde der Engel. Ihnen ist es in besonderer Weise geschenkt, die Geheimnisse Gottes zu verstehen. – Der bekannte Benediktiner aus Weingarten, Gabriel Bucelin, sagte in einer Auslegung zum Evangelium vom zweiten Fastensonntag, d. h. von der Verklärung Jesu auf dem Berge Tabor: Jener hohe Berg ist der Mönchsstand. Auf ihn führt Jesus alle, die er wirklich auserwählt hat. Er nimmt jene mit sich auf den Berg, die er aus Tausenden ausgesucht hat: Die Mönche also als Weggefährten jener Apostel, die den Herrn schon vor seiner Auferstehung verklärt sehen durften.

In dieser Sicht konnte der Mönchsstand nicht mehr allein eine Frage der Rechtsordnung, der

Verfassungsstrukturen oder juristischer Kriterien sein. Die Orden erlebten sich jetzt als Gemeinschaften in Kampf und Opfer, Sieg und Segen, Askese und Auserwählung. Dieses Erleben einer großen Familie im Hüben und Drüben führte zu einer beachtenswerten Ordenshagiographie. Dabei ging es nicht nur darum, das Leben der Ordensheiligen zu erforschen und in kräftigen Farben zu schildern. Es galt auch, dem eigenen Orden eine möglichst große Zahl solcher Heiliger zu sichern, nicht selten auf Kosten historischer Genauigkeit und Wahrheit.

### *Die Folgen der Reformen für die Barocklandschaft in Oberschwaben*

#### *Folgen für die Kultur- und Kultgeographie*

Die römische Kirche erhielt um 1600 eine neue theologische Dimension. Eine Folge davon war, daß die tiefverwurzelte Abneigung gegenüber allem »Römischen«, die wir im 15. und 16. Jahrhundert allenthalben auch in altgläubigen Kreisen feststellen können, einer emotional geprägten Hinordnung wich. Eine neue »Imitatio Romae« setzte ein. Die römische Kirche, die Mutterkirche des Erdkreises, wurde zum Maßstab. Es bestand kein Grund mehr, römische Vorbilder nicht zu übernehmen, geschweige denn abzulehnen. Diese neue Bindung an Rom ist zu beachten, wenn nach den künstlerischen und geistigen Voraussetzungen des oberschwäbischen Barocks gefragt wird.

Darüber hinaus kam es zu einem starken Einströmen romanischer Elemente. Ein Großteil der neuen Orden und Gemeinschaften war in den romanischen Ländern entstanden. Linien der Rezeption in Kult und Kultur waren damit vorgegeben. Das neue Bewußtsein und Wissen um die *ecclesia catholica universalis* verstärkte solche Tendenzen. Man wußte um das Zusammengehören über Grenzen und Meere hinweg. Die Gleichheit der religiösen Stimmung, die Identität der kultischen Funktionen und das Erleben des gemeinsamen Glaubens ließen alte Abneigungen gegenüber »welschem Wesen« verschwinden. Negativ bedeutete dies, daß sich eine Kluft auftat zu jenen, die nicht zu dieser Kirche gehörten, die einen anderen Glauben hatten und auf andere Weise Gott verehrten. Dieser Graben zwischen den Katholiken und den Protestanten in der Nachbarschaft war nicht nur eine psychologische Grenze; er wirkte sich in allen Bereichen der Kultur aus.

Schließlich: Durch die vielfältigen Reformen der Klöster entstanden unter diesen neue Gruppierungen und neue Beziehungen. Man muß darum wissen, wenn künstlerische Abhängigkeiten zur Diskussion stehen. So wird zum Beispiel der starke Einfluß des Salzburger Barocks in Oberschwaben verständlich; nach 1630 waren nämlich fast alle Benediktinerabteien an einer Konföderation beteiligt, deren Aufgabe es war, die Universität in Salzburg zu unterhalten. Viele Mönche gingen als Professoren und Studenten dorthin. Andererseits wird verständlich, weshalb kaum künstlerische Beziehungen zum altbayerischen Raum entstanden. Durch das starke Gewicht des landesherrlichen Kirchenregiments hatten die dortigen Abteien keine Möglichkeit, in das oberschwäbische Gebiet hinein intensivere Verbindungen zu pflegen.

#### *Neue Inhalte künstlerischer Gestaltung*

Die Theologie des Barocks war antireformatorisch geprägt. Dies bedeutete für die künstlerische Gestaltung eine Betonung jener Elemente, die von den Reformatoren gelehnt, bekämpft oder vernachlässigt wurden: Verehrung der Heiligen, Reliquienkult, Ablass, Eucharistie, Papsttum, Ordenswesen, Rosenkranz, Wallfahrten, Fegfeuer. Gelegentlich wurde man sehr direkt: Auf einem Gemälde in der Klosterkirche Isny stürzt ein evangelischer Prädikant, deutlich an seiner

Halskrause erkennbar, rückwärts hinab in den höllischen Pfuhl. Er war vom Strahl getroffen worden, der von einer eucharistischen Monstranz ausging. Der Maler wollte zeigen, was mit jenen geschieht, welche die Realpräsenz Christi in der Eucharistie leugnen.

Diese »gegenreformatorische« Kirche war eine kämpfende Kirche. Nicht umsonst nennt Werner Weißbach unter den Elementen der Kunst jener Zeit an erster Stelle das Heroische: heroisch war die Vergangenheit der Kirche, heroisch waren die Blutzeugen, heroisch die Mönche und die Heiligen, heroisch die Gegenwart, heroisch der einzelne Christ in seinem Kampf gegen die Sünde. Mittelmaß konnte nicht mehr bestehen: Der volle Einsatz, die heroische Geste wurde verlangt und gezeigt.

Durch die Verheißung Gottes war die kämpfende Kirche auch die siegende Kirche. Die wichtigsten Zeugen dieses Triumphes waren die Heiligen. In gewaltigen Gruppen wurden sie an den Decken und in den Kuppelgewölben gezeigt. Auffallend in den Barockkirchen sind auch die zahlreichen Reliquiare und Altargräber, in denen Heilige in voller Größe zur Schau gestellt wurden. Möglichst viele solcher Heiligen wollte man vorweisen. Im ausgehenden Mittelalter können wir scheinbar Gleiches beobachten. Erinnerung sei an die berühmte Sammlung des Kurfürsten Friedrich des Weisen oder an die Sammlung auf dem heiligen Berg Andechs. Solche »Heiltums-Kammern« glichen aber mehr einem Kuriositätenkabinett; auch war es in erster Linie darum gegangen, den Segen Gottes, der nicht selten als magische Kraft verstanden wurde, dem eigenen Land und der eigenen Familie zu sichern. Nach 1600 galt die Demonstration. Mit Hilfe solcher Reliquien und Altargräber ließ sich zeigen, daß die römische Kirche eine Kirche der Heiligen und Blutzeugen ist. Die Heiligkeit der *ecclesia catholica* war nicht nur Anspruch, sondern wurde greifbare und sichtbare Wirklichkeit. Besonders wichtig war das Zeugnis der Märtyrer des Altertums. Die römischen Behörden waren bald nicht mehr in der Lage, den Bedarf der deutschen Kirche an authentischen Reliquien aus jener Zeit zu decken. Deshalb begann man, die Katakomben der Stadt wahllos auszuräumen. Namenlose Tote wurden »getauft«, durch Urkunde, Siegel und Stempel zu Heiligen gemacht.

### *Reform und Architektur*

Im Laufe der Reformen hatten sich zur offiziellen Liturgie neue Formen gesellt, anziehend und eindrucksvoll, belehrend und überwältigend. An dieser Funktion hatte auch der Raum teil, der den Gottesdienst, d. h. das heilige Schauspiel aufnahm. Diese Funktion verlangt nach Theatralik. Die Kirche, vor allem der Chor mit dem Hochaltar wurde zur Schaubühne.

Die Belehrung des Volkes wurde im Laufe der Reformen zu einer wichtigen Aufgabe der Klöster; die sogenannten alten Orden schlossen sich nicht aus. Deshalb konnte es keine Kirche ohne Kanzel und Beichtstuhl mehr geben. Die Kanzel, in ihrer Bildersprache selbst belehrend, gab dem Redner die Möglichkeit, die Gläubigen in seinen Bann zu schlagen. Hoch über dem Kirchenschiff wurde sie angebracht. Niemand konnte sich dem Prediger entziehen. Das Wort von der »barocken Seelenbemächtigung« klingt erneut an. Die Ohrenbeichte mit ihren reichen Möglichkeiten der Belehrung und Zurechtweisung erhielt eine wichtige Funktion. An den Kirchen der Klöster, die jetzt allesamt über große Konvente verfügten, standen viele Beichtväter zur Verfügung. Die architektonische Planung muß darauf Rücksicht nehmen und genügend Beichtstühle vorsehen.

Eine Forderung der neuen eucharistischen Frömmigkeit war, jeder Priester möge täglich zelebrieren. Hatte die sogenannte Winkelmesse des späten Mittelalters ihren Ursprung in den zahlreichen Stiftungen gehabt, so wird die private Zelebration jetzt zu einem unentbehrlichen und wichtigen Teil der Devotion. Dieser Akt der Frömmigkeit war täglich zu setzen ohne Rücksicht darauf, ob eine Stiftung vorlag oder nicht. Mit anderen Worten: Jede Klosterkirche brauchte viele Altäre; die Zahl richtete sich nach der Größe des Konvents. Schon bei der Planung mußte man daran denken.

Für die Anlage der Klöster insgesamt galt: Zwar waren sie Stätten der Abtötung und Askese, doch wurden sie dadurch zu Vorhöfen des Himmels. Sie waren Teil der siegreichen römisch-katholischen Kirche. Deshalb gab es keinen Grund, sich zu verstecken. Ein Vorhof des Himmels, der eine Ahnung künftiger Herrlichkeit vermitteln soll, konnte nicht bescheiden angelegt sein. Waren die Mönche die auserwählten Genossen der Apostel auf dem Berge Tabor, dann durfte ein Schimmer himmlischer Glorie über den Klöstern liegen.

### *Folgen der neuen Konventsverfassung für die Architektur*

Klösterliche Architektur ist funktional bestimmt. Sie ist ein Spiegelbild der Aufgaben, die sich ein Orden oder eine Gemeinschaft gestellt haben. Bei den Reformen um 1600 ist vor allem die Aufhebung der Polarität zwischen Abt und Konvent und die Wiedereinführung des gemeinsamen Lebens zu erwähnen. Das geschilderte Nebeneinander von Abt und Konvent hatte nicht selten zur Folge gehabt, daß der Hof des Abtes sichtbar und deutlich vom Konventsgebäude getrennt war.

Das neue Ideal vom Abt als dem Vater seiner Mönche ließ eine solche Dualität nicht mehr zu. Da der Abt dereinst Rechenschaft für seine Mönche abzulegen hat, mußte er jederzeit in der Lage sein, sie in gehöriger Weise zu beaufsichtigen. Der Konvent führte sein Leben nicht mehr neben, sondern unter dem Abt. Dies bedeutete konkret die räumliche Nähe von Prälatur und Konventsgebäude. Zwar ließ sich in den meisten Klöstern eine Prälatur als eigener Bauteil nicht vermeiden. Sie war nämlich der Mittelpunkt einer großen Verwaltung: Gerichtstage, Audienzen, der Einzug der Steuern, die Rechnungslegung der Amtleute – all dies brachte viel Umtrieb und Trubel. Davor sollten die Mönche bewahrt werden. Deshalb erhielt die Prälatur eigenen Raum und Platz.

Mit der Wiedereinführung des gemeinsamen Lebens war die Aufgabe der privaten Wohnungen der Mönche verbunden. Der neue Grundsatz verlangte von den Architekten andere Konzeptionen. »Gemeinschaftsräume« wurden notwendig; sie erhielten ein besonderes Gewicht. Dazu gehörte das Refektorium ebenso wie ein Vestiarium. Großer Wert wurde auf die Bibliothek gelegt. Zwar hatten die Klöster schon immer Bibliotheken besessen; meist waren es aber Sammlungen liturgischer Bücher oder der Prachthandschriften aus älterer Zeit gewesen. Um sie aufzubewahren, hatte das Armarium oder die Schatzkammer gereicht. In der frühen Neuzeit mit der immer breiter werdenden Bücherflut konnte jeder Mönch selbst entscheiden, ob und welche Bücher er sich anschaffen wollte. In seinem Testament konnte er darüber verfügen. Die Beseitigung des Privateigentums verlangte tiefgreifenden Wandel. Der Abt mußte seinem Konvent, der zudem neue Aufgaben in Schule und Seelsorge übernommen hatte, eine ausreichende Bibliothek zur Verfügung stellen. Zudem konnte man es sich in einer Zeit konfessioneller Spannung und Spaltung nicht mehr leisten, ungebildet den vielfältigen Argumenten der Gegner aus Bibel, Kirchenvätern, Geschichte und Theologie ausgeliefert zu sein. Ein Kloster ohne moderne Bibliothek war jetzt nicht mehr denkbar; sie wurde zum geistigen Zeughaus des Konventes. Eine Konsequenz für die Architektur sehen wir in vielen Klöstern Oberschwabens.

Das Ergebnis dieser Entwicklung läßt sich am besten an Beispielen zeigen. Ich nenne Ottobeuren, Salem oder den Idealriß von Weingarten. Diese Klöster sind kompakte, geschlossene Anlagen. Als Gegenbeispiele seien Ellwangen und Fulda genannt. Das ehemalige Benediktinerkloster Ellwangen hatte sich schon im 15. Jahrhundert vom Orden getrennt; deshalb bewahrte es ältere Verfassungsstrukturen bis in die Neuzeit herein. Für die Architektur bedeutete dies: Der Propst (als Nachfolger des Abtes) wohnte auf Schloß Hohenellwangen, einige Kilometer vom Kloster entfernt. Das Konventsgebäude im Norden der Stiftskirche bewahrte im wesentlichen den mittelalterlichen Baubestand. Er wurde aber nicht gepflegt,

geschweige denn erneuert. Die Stiftsherren (d. h. die ehemaligen Mönche) wohnten in der Stadt, rund um den Stiftsplatz, in ihren Häusern und Kurien. Nur bei den Gottesdiensten und den Kapitelsitzungen traf man sich. Eine größere Bibliothek bestand allein am Hofe; hierbei dominierten Bücher zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht.

Das bedeutende Kloster Fulda blieb beim Benediktinerorden; der adelige Konvent war aber lange Zeit nicht bereit, sich tiefgreifenden Reformen zu unterwerfen. Vor allem verteidigte er die hergebrachte adelige Exklusivität. Als diese Position zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr zu halten war, nahm man zwar Bürgerliche auf, gab ihnen aber nicht die vollen Rechte. Praktisch bestanden in Fulda im 17. und 18. Jahrhundert zwei Konvente: Einmal die adeligen Kapitulare, mit eigenem Einkommen und eigenen Häusern, neben dem Abt allein berechtigt, über die Geschicke des Klosters zu bestimmen. Auf der anderen Seite stand ein bürgerlicher Konvent niederen Rechts. Seine Mitglieder wurden in der Seelsorge und an der Hochschule eingesetzt.

Für die bauliche Anlage der Stadt hatte diese Dreiteilung zur Folge: der Fürstabt wohnte in der sogenannten Abtsburg, heute eine bemerkenswerte barocke Anlage, einige hundert Meter von Kirche und Konvent entfernt. Die Stiftsherren bewohnten die Propsteien in der Stadt und deren Umgebung. Nach Lust, Vermögen und Geschmack des jeweiligen Bewohners wurden diese Häuser in der Barockzeit dem Stil der Zeit angepaßt. Dem bürgerlichen Konvent schließlich wurde das alte Klostergebäude hinter der Kirche eingeräumt. Hier wohnten die Benediktiner zweiter Klasse unter der Leitung eines Superiors. Wollten die Mönche mit dem Fürstabt, ihrem Abbas, reden, mußten sie zeitig und in aller Form um eine Audienz bitten.

Eine letzte Konsequenz für die Architektur: ursprünglich war es den Mönchen möglich gewesen, auszureiten oder in der Nachbarschaft Besuche zu machen. In ihrer Wohnung konnten sie Freunde und Verwandte empfangen. Dies änderte sich gründlich durch die Reformen. Mönchische Abtötung war nur möglich bei weitgehender Abschließung von der Welt. Die Folge war, daß die Äbte für die entgangene Freizügigkeit die Möglichkeit zu entspannender Erholung innerhalb der Klausur schaffen, d. h. neben den Konventsgebäuden Gärten anlegen mußten. Ein gutes Beispiel hierfür ist Weingarten. Gegen Süden entstand ein abgeschlossener und abgeschirmter Garten. Hierfür waren hohe Mauern aufzuführen. Noch deutlicher läßt sich dies an der Abtei Marienberg im oberen Vintschgau zeigen, die um 1600 von Weingarten aus reformiert wurde und lange Zeit unter solchem Einfluß blieb. Wer vom Reschenpaß kommend das obere Etschtal hinabfährt, sieht über Burgeis die hohen Mauern des Klosters. Diese wurden damals unter großen Kosten erbaut. Nur so ließ sich ein Garten anlegen, in dem der Konvent ungestört vom Trubel und den Versuchungen der Welt Erholung suchen konnte.

Leider wissen wir wenig über die Gärten barocker Klosteranlagen. Seit der Säkularisation ging das meiste zugrunde. Festzuhalten bleibt aber, daß die Voraussetzung für das Entstehen solcher Gartenanlagen nicht das Bedürfnis nach höfischer Repräsentation oder die Sucht waren, es den Großen dieser Welt gleichzutun. Es war eine Konsequenz aus der Wiedereinführung der Clausura und dem Streben nach Abgeschiedenheit von der Welt.

### *Die Finanzierung der oberschwäbischen Barocklandschaft*

Die Klöster Oberschwabens mußten im ausgehenden 17. und im 18. Jahrhundert ungeheure Summen aufbringen, um die Barocklandschaft dieses Gebiets schaffen zu können. Bei der Frage nach der Finanzierung werden wir erneut auf die Reformen um das Jahr 1600 gestoßen. Auf ein Doppeltes ist vor allem zu verweisen:

1) Durch die Wiedereinführung der persönlichen Armut des Einzelnen konnten die Mönche jetzt nicht mehr frei über eigene Einkünfte verfügen. Durch den Rückzug aus der Welt entfielen

zudem die Verpflichtungen des gesellschaftlichen Lebens (Besuche, Geschenke). Was im Kloster erwirtschaftet wurde, blieb dem Kloster erhalten.

2) Ein ebenso wichtiger Faktor war das neue Ethos, das sich allenthalben durchsetzte. Für die junge Generation waren die Klöster keine Spitäler mehr, gestiftet, um die höheren Söhne und Töchter zu versorgen. Die Mönche und Äbte waren nicht mehr domini, sondern nur noch dispensatores des anvertrauten Gutes, das der größeren Ehre Gottes zu dienen hatte.

Die neuentdeckte Tugend persönlicher Armut und das neue Ethos ließen die Klöster innerhalb kurzer Zeit wirtschaftlich gesunden und erstarken. Dies hatte vier Konsequenzen: a) Die Klöster konnten in großem Umfang Grundbesitz, ja ganze Herrschaften aufkaufen. Vermehrter Grundbesitz brachte erhöhte Einnahmen, die jährlich zu Buche schlugen. Grundbesitz konnte mit Hypotheken belastet werden. Es kam sogar so weit, daß zu Beginn des 17. Jahrhunderts mancherorts (vor allem in Vorarlberg) verboten werden mußte, auch fernerhin Grundbesitz an Klöster zu verkaufen. Der völlige Ausverkauf des Landes zu Lasten der Untertanen sollte verhindert werden.

b) Eine weitere Folge der Reformen war die Kreditwürdigkeit der Klöster. Sie konnten ihre Projekte wieder kurz- oder längerfristig über den Kapitalmarkt finanzieren. Die Äbte waren nicht nur darauf angewiesen, jede Summe, die ihnen angeboten wurde, hereinzunehmen, nur um augenblickliche Schwierigkeiten zu meistern.

c) Eine weitere Folge der erneuerten Wirtschaftskraft war, daß die Klöster ihre staatsrechtliche Position nicht nur wahren, sondern stärken und ausbauen konnten. Durch die Selbstreform fiel ein wichtiger Grund für das Eingreifen der weltlichen Gewalt weg; solche Eingriffe hatten fast immer zu einer Minderung des rechtlichen Status der Klöster geführt. Nun galt das Gegenteil: Durch ihre hohe Wirtschaftskraft konnten die Klöster wichtige Hoheitsrechte erwerben und sich buchstäblich Freiheit und Reichsunmittelbarkeit gegen Geld erkaufen. Dazu kamen im Laufe der Zeit meist ein eigenes Territorium und der Erwerb wichtiger landesherrlicher Rechte. Deshalb nahm in Oberschwaben – im Gegensatz zur übrigen Entwicklung – im 17. und 18. Jahrhundert die Zahl der reichsunmittelbaren Klöster mit eigenem Territorium nicht ab, sondern zu.

Für diese Entwicklung könnten viele Beispiele gezeigt werden, angefangen bei der kleinen Abtei Isny, die im 16. Jahrhundert fast hoffnungslos ihren Kastenvögten, den Herren von Waldburg-Zeil-Trauchburg, ausgeliefert war. Doch konnte das Kloster, Stück für Stück, von einem Vertrag zum anderen Rechte und Freiheiten zurückkaufen und verfügte schließlich über ein zwar bescheidenes, aber doch reichsunmittelbares eigenes Territorium. Ein anderes Beispiel ist Zwiefalten. Die Abtei verzichtete 1750 gegenüber dem Erbkastenvogt Württemberg auf drei Dörfer und zahlreiche Gefälle und bezahlte außerdem die große Summe von 170000 Gulden. Sie wurde dadurch aber frei und ein unbestrittener Stand des Reiches.

Ein drittes Beispiel schließlich ist die Abtei Weingarten. Zu Füßen des Martinsbergs saß in Altdorf (heute Stadt Weingarten) in einem bescheidenen Fachwerkhaus der Reichslandvogt, der Österreich im schwäbischen Oberland vertrat. Die Abtei, durch die Reformen im ausgehenden 16. Jahrhundert wieder finanzstark geworden, hatte die Frage – Reichsprälatur oder österreichische Landsässigkeit – mit Hilfe großer Abfindungen zu seinen eigenen Gunsten entschieden. Der Abt war zum Landesherrn eines beachtlichen Territoriums in Oberschwaben und in Vorarlberg geworden. So wurde der barocke Neubau nicht nur zu einem Zeichen der triumphierenden *ecclesia catholica*; er war auch ein Denkmal für den Sieg des Klosters über das sonst so mächtige Haus Österreich-Habsburg.

d) Die letzte, in diesem Zusammenhang aber wichtigste Konsequenz aus der wirtschaftlichen Restauration der Klöster: Nach dem Ende des großen Krieges und einigen Jahrzehnten der Erholung konnten sie allesamt daran gehen, Kirchen und Konventsgebäude nicht nur umzubauen, sondern abzureißen und größer, schöner und mächtiger aufzuführen. Den Anfang

machte Isny 1661 mit dem Neubau der abgebrannten Klosterkirche. Obermarchtal folgte 1686. Weingarten ließ seit 1695 an die Stelle der ehemaligen Propstei in Hofen am Bodensee ein Konventualpriorat erstellen (heute Herzogliches Schloß in Friedrichshafen). Doch war dies nur der Anfang. 1715 begann der Neubau von Kirche und Kloster in Weingarten selbst.

Dies waren nur einige Beispiele. Eine lange Liste wäre möglich. Als entscheidendes Faktum bleibt festzuhalten: Die Reformen um 1600, von den Jesuiten und deren Universität in Dillingen inspiriert, schufen durch einen tiefgreifenden Wandel in den Konventsstrukturen und im Ethos die Voraussetzungen für einen neuen Anfang. Orden und Klöster fanden einen neuen Sinn, neue Ideen und neue Aufgaben. Damit wurden auch die Grundlagen für das wirtschaftliche Wiedererstarren geschaffen. Dieses wiederum war die Voraussetzung, daß einige Jahrzehnte später in Oberschwaben eine großartige kirchliche Barocklandschaft entstand.

Auf Einzelbelege wird hier verzichtet. Vor allem die folgenden Arbeiten wurden herangezogen:

HANSJAKOB ACHERMANN: Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 4, 1981, 101–111.

OTTO BECK: Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. Sigmaringen 1980.

ROLF BERLINER: Die Weihnachtskrippe. München 1955.

KARL SUSO FRANK: Das Clarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte. Stuttgart 1979.

HERMANN GINTER: Südwestdeutsche Kirchenmalerei des Barock. Die Konstanzer und Freiburger Meister des 18. Jahrhunderts. Augsburg 1930.

VOLKER HIMMELEIN und andere: Barock in Baden-Württemberg. Stuttgart 1981.

JOSEF ANDREAS JUNGSMANN: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2. Auflage. 2 Bde. Wien 1949.

ÄGIDIUS KOLB: Ottobeuren und Salzburg, in: Ottobeuren 764–1964. Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. Hrsg. von Ägidius Kolb und Hermann Tüchle. Augsburg 1964, 269–303.

JOSEF KREITMAIER: Die religiösen Kräfte des Barock, in: Stimmen der Zeit 56, 1926 (Bd. 110), 453–466.

NORBERT LIEB: Barockkirchen zwischen Donau und Alpen. München 1953.

NORBERT LIEB: Die barocke Architektur- und Bilderwelt des Stifts Ottobeuren, in: Ottobeuren 764–1964. Festschrift zur 1200-Jahr-Feier der Abtei. Hrsg. von Ägidius Kolb und Hermann Tüchle. Augsburg 1964, 305–378.

FRITZ MARKMILLER: Die Übertragung zweier Katakombenheiliger nach Niederbayern im 18. Jahrhundert. Ein Vergleich, in: Jahrbuch für Volkskunde. NF 4, 1981, 127–159.

BEATE PLÜCK: Der Kult des Katakombenheiligen Donatus von Münstereifel, in: Jahrbuch für Volkskunde. NF 4, 1981, 112–126.

RUDOLF REINHARDT: Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbewegungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 11). Stuttgart 1960.

RUDOLF REINHARDT: Zur Musik- und Theaterpflege im Kloster Weingarten, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 19, 1960, 141–150.

RUDOLF REINHARDT: Die Auswirkungen der nachtridentinischen Kirchenreform auf die wirtschaftliche Entwicklung der Klöster in Oberschwaben, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 109, 1973, 124–138.

RUDOLF REINHARDT: Christoph Gessinger. Mönch, Baumeister, Stukkateur, Kammerrat, Apostat. Neue Quellen zu einer ungewöhnlichen Karriere am Bischöflichen Hof in Meersburg im 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 128, 1980, 293–326.

ALOIS RIEGL: Die Entstehung der Barockkunst in Rom. 2. Auflage. Wien 1923.

- PETER RUMMEL: P. Julius Priscianensis S. J., 1542–1607. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration der Klöster im Einflußbereich der ehemaligen Universität Dillingen (Studien zur Geschichte des bayerischen Schwabens 13). Augsburg 1968.
- GUSTAV SCHNÜRER: Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit. Paderborn 1937.
- MAX SEIDEL/CHRISTIAN BAUR: Unbekanntes Barock Ottobeuren. Stuttgart/Zürich o. J.
- GEBHARD SPAHR: Weingarten und die Benediktiner-Universität Salzburg, in: Weingarten 1056–1956. Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters. Weingarten 1956, 106–136.
- GEBHARD SPAHR: Die Basilika Weingarten. Ein Barockjuwel in Oberschwaben. Sigmaringen 1974.
- GEBHARD SPAHR: Oberschwäbische Barockstraße. Geschichte, Kultur, Kunst. 3 Bände. Weingarten 1979–1980.
- THOMAS STUMP: Pater Gabriel Bucelin, 1599–1681, in: Weingarten 1056–1956. Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters. Weingarten 1956, 370–395.
- HERMANN TÜCHLE: Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart. Ostfildern 1981.
- LUDWIG ANDREAS VEIT/LUDWIG LENHARD: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg 1956.
- JOSEF WEINGARTNER: Der Geist des Barock (Von heiliger Kunst 2). Augsburg 1925.
- JOSEF WEINGARTNER: Römische Barockkirchen. München 1932.
- WERNER WEISBACH: Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin 1921.
- WERNER WEISBACH: Die Kunst des Barock in Italien, Frankreich, Deutschland und Spanien. Berlin 1924.
- HEINRICH WÖLFFLIN: Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien. Bearbeitung und Kommentar von Hans Rose. 4. Auflage. München 1926.
- ALFONS M. ZIMMERMANN: P. Gabriel Bucelin als Hagiograph des Benediktinerordens, in: Weingarten 1056–1956. Festschrift zur 900-Jahr-Feier des Klosters. Weingarten 1956, 396–400.



## Totenklage im Barock. Die Grabdenkmale der Pfarrer Franz Ignaz Kolb und Joseph Alphons Feser in St. Martin zu Leutkirch

An der südlichen Chorwand der Pfarrkirche St. Martin in Leutkirch befinden sich nebeneinander zwei Grabmäler ehemaliger Pfarrherren, das eine für den 1697 verstorbenen Franz Ignaz Kolb, das andere für den 60 Jahre später verschiedenem Alphons Feser. Diese beiden Denksteine sind in der »Geschichte der ehemaligen Reichsstadt Leutkirch« von Rudolph Roth<sup>1</sup> nur summarisch mit anderen als »verschiedene Grabmonumente von früheren Pfarrern und Geistlichen« erwähnt, bei Klaiber in »Die Kunst- und Altertumsdenkmale in Württemberg, Donaukreis: Oberamt Leutkirch«<sup>2</sup> zwar einzeln genannt und ihr Aussehen kurz angedeutet, doch wird nichts zu den darauf befindlichen Inschriften gesagt. Spätere Veröffentlichungen<sup>3</sup> sprechen wie alle weiteren von diesen Grabmälern überhaupt nicht mehr. Und doch sind die genannten beiden Epitaphe einer genaueren Betrachtung wert, weil ihre Inschriften eindrucksvolle Zeugnisse geistiger Haltung jener Zeit darstellen und auch das Schriftbild und der figürliche Schmuck Beachtung verdienen.

Der Grabstein für Franz Ignaz Kolb ist eine rechteckige, graue, ebene Sandsteinplatte, 110 cm breit, 190 cm hoch, mit einer Inschrift, die durchweg in Großbuchstaben gehalten ist, welche der römischen Kapitale noch nahe stehen und den nachwirkenden Einfluß der Renaissance kundtun. Aber in der Verteilung des Textes auf Einheiten verschiedener Zeilenlänge und in der bewußten, wenn auch zurückhaltenden Vergrößerung der Anfangsbuchstaben bestimmter Worte läßt sich ein stärkeres Pathos gegenüber Inschriften früherer Zeit schon äußerlich erkennen. Auch die Tatsache, daß die letzten fünf Zeilen ein Dreieck mit Relie芳arbeit umrahmen, zeigt deutlich, daß das Grabmal nicht mehr der Klassik der Renaissance angehört.

Die genannten figürlichen, aus der Platte herausgearbeiteten Darstellungen sind der einzige Reliefschmuck, der auf dem Epitaph zu sehen ist. In der Spitze des Reliefdreiecks die Halbfigur eines keulenträgenden Mannes<sup>4</sup>, ein Motiv, das im weiter unten zu sehenden Wappenschild wiederkehrt und dieses als ein redendes Wappen ausweist. Links und rechts des Wappens zwei sitzende Putten, die mit der einen Hand das Wappenschild stützen, in der anderen der eine ein Stundenglas, der andere einen Totenschädel halten. In diesem Relief spricht deutlich barocke Formenwelt zu uns. Doch der beherrschende visuelle Eindruck geht von den Schriftzeilen aus, die zwar, wie schon gesagt, ebenfalls barocken Einfluß erkennen lassen, denen jedoch mit ihren gleichmäßig dahinschreitenden Großbuchstaben noch etwas von dem Ernst und der Würde römischer Inschriften anhaftet.

1 Bd. 2, Leutkirch 1872, 73.

2 Esslingen 1924, 609.

3 ADOLF SCHAHL, Kunstbrevier Oberschwaben, Stuttgart 1961. – ALFONS KASPER, Kunstwanderungen im Nord-Allgäu, Bad Schussenried 1966.

4 Keule = Kolben; Hinweis auf den Namen des Verstorbenen: Kolb.

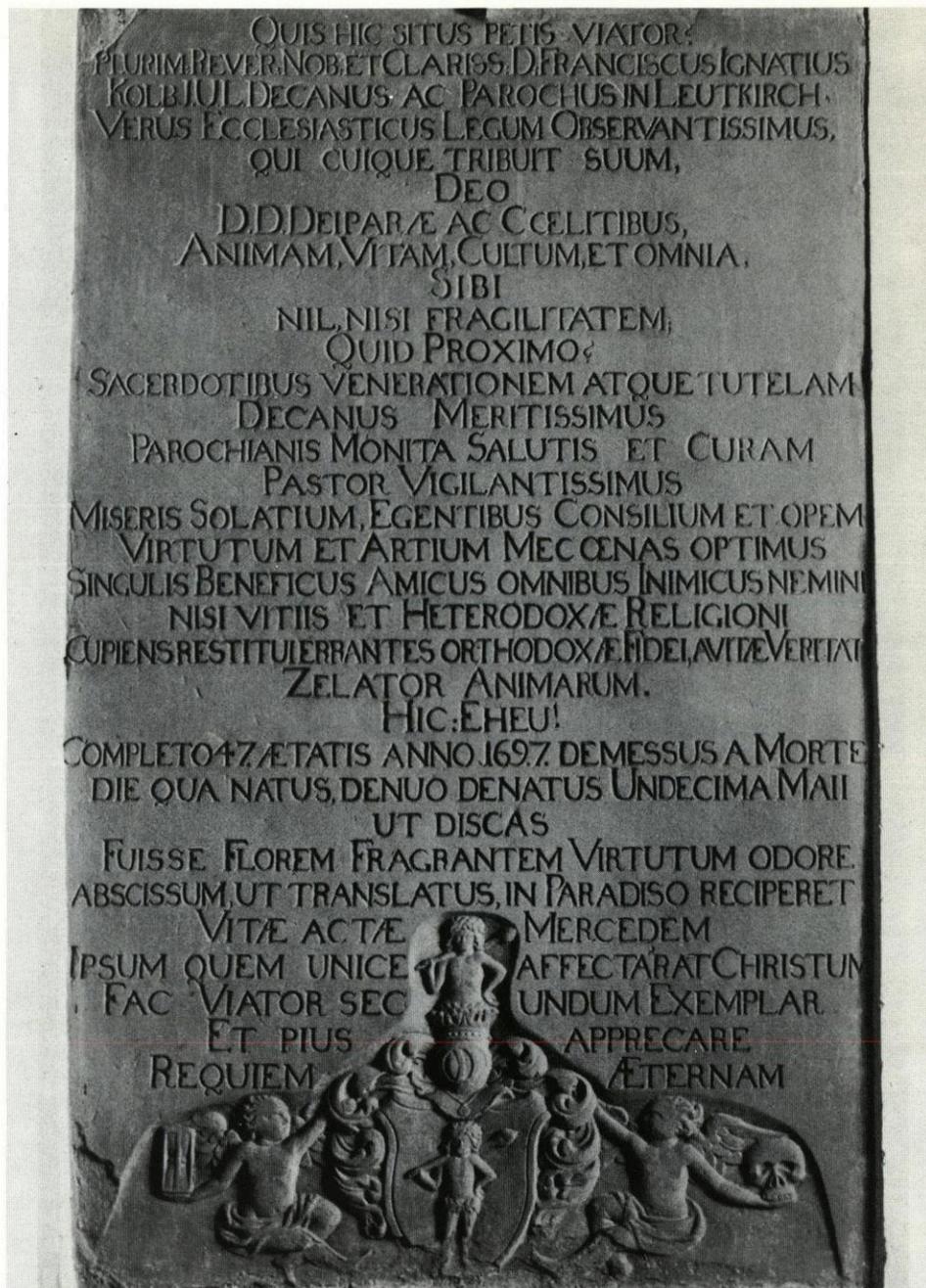
Der lateinische Text lautet<sup>5</sup>:

QUIS HIC SITUS PETIS VIATOR:  
 PLURIM(UM) REVER(ENDUS) NOB(ILIS) ET CLARISS(IMUS) D(OMINUS)  
 FRANCISCUS IGNATIUS KOLB J(URIS) U(TRIUSQUE)  
 L(ICENTIATUS) DECANUS AC PAROCHUS IN LEUTKIRCH  
 VERUS ECCLESIASTICUS LEGUM OBSERVANTISSIMUS.  
 QUI CUIQUE TRIBUIT SUUM  
 DEO  
 D(IVAE) D(OMINAE) DEIPARAE AC COELITIBUS,  
 ANIMAM, VITAM, CULTUM, ET OMNIA,  
 SIBI  
 NIL NISI FRAGILITATEM;  
 QUID PROXIMO?  
 SACERDOTIBUS VENERATIONEM ATQUE TUTELAM  
 DECANUS MERITISSIMUS  
 PAROCHIANIS MONITA SALUTIS ET CURAM  
 PASTOR VIGILANTISSIMUS  
 MISERIS SOLATIUM, EGENTIBUS CONSILIUM ET OPEM  
 VIRTUTUM ET ARTIUM MECOENAS OPTIMUS  
 SINGULIS BENEFICUS AMICUS OMNIBUS INIMICUS NEMINI  
 NISI VITIIS ET HETERODOXAE RELIGIONI  
 CUIPIENS RESTITUI ERRANTES ORTHODOXAE FIDEI, AVITAE VERITATI  
 ZELATOR ANIMARUM.  
 HIC: EHEU!  
 COMPLETO 47. AETATIS ANNO 1697. DEMESSUS A MORTE  
 DIE QUA NATUS, DENUO DENATUS UNDECIMA MAII  
 UT DISCAS  
 FUISSE FLOREM FRAGRANTEM VIRTUTUM ODORE  
 ABSCESSUM, UT TRANSLATUS, IN PARADISO RECIPERET  
 VITAE ACTAE MERCEDEM  
 IPSUM QUEM UNICE AFFECTARAT CHRISTUM  
 FAC VIATOR SEC UNDEM EXEMPLAR  
 ET PIUS APPRECIARE  
 REQUIEM AETERNAM

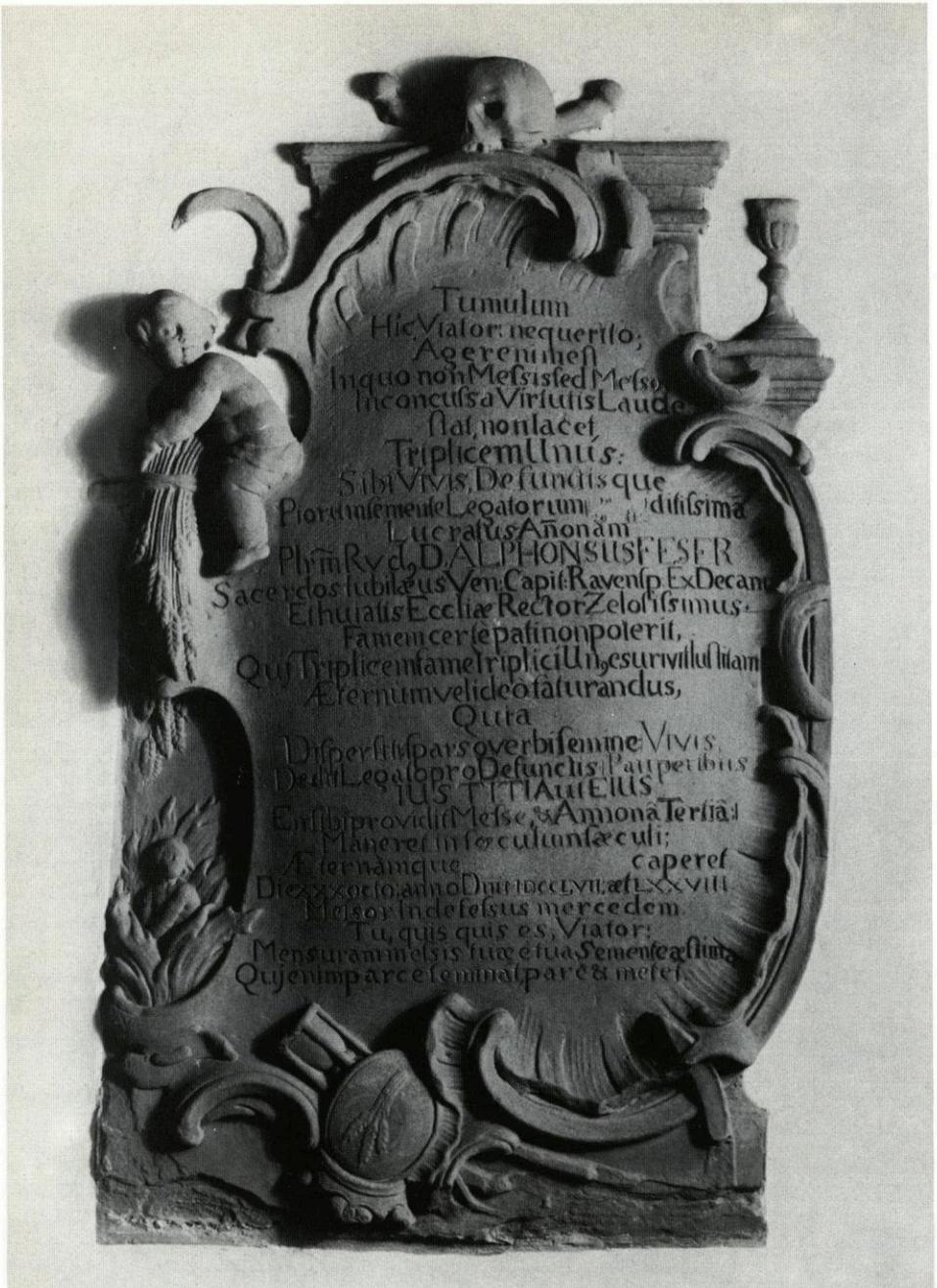
Die folgende deutsche Übersetzung ist fortlaufend, d. h. ohne die Zeilengliederung der Inschrift geschrieben:

Wer hier liege, fragst du, Wanderer: Der hochehrwürdige, edle und rühmlichst bekannte Herr Franz Ignaz Kolb, Lizentiat beider Rechte, Dekan und Pfarrer in Leutkirch, wahrhaft ein Mann der Kirche, streng gehorsam den Gesetzen. Er ließ jedem das Seine zukommen: Gott, der seligen Herrin Gottesmutter und den Himmlischen seine Seele, sein Leben, seine Verehrung, kurz alles; sich selber nichts außer Gebrechlichkeit. Was dem Nächsten? Den Priestern tiefe Achtung und Fürsorge als hochverdienter Dekan, den Pfarrkindern heilsame Ermahnungen und Sorge als stets wachsamer Hirte, den Unglücklichen Trost, den Bedürftigen Rat und Hilfe, ein gar trefflicher Förderer von Tugend und Wissenschaft, dem Einzelnen ein Wohltäter, allen

5 In Klammern die Auflösung der Abkürzungen; Wortanfänge mit etwas größer gehauenen Großbuchstaben sind gekennzeichnet; die Zeilen 2, 3, 4 der Abschrift bilden im Original nur zwei Zeilen, weil dieses infolge der Abkürzungen weniger Raum braucht.



Grabstein des Pfarrers Franz Ignaz Kolb



Grabstein des Pfarrers Alphons Feser

ein Freund, niemandem feind außer den Lastern und der anderskündenden Lehre. Im Wunsch, die Irrenden zum rechten Glauben, zur ererbten Wahrheit zurückzuführen, rang er eifervoll um die Seelen. Dieser Mann, Ach! Sein 47. Lebensjahr vollendet wurde er 1697 vom Tod dahingemäht, am Tag, da er geboren, von neuem geboren, doch aus der Welt hinaus, am 11. Mai. Dir zur Lehre: er war eine Blume gewesen, duftend vom Wohlgeruch seiner Tugenden, aberissen, um verwandelt im Paradies als Lohn für sein vergangenes Leben zu empfangen ihn selbst, auf den all sein Trachten gerichtet war, Christus. Wanderer, handle nach seinem Beispiel und bete fromm für seine ewige Ruhe.

Der Verstorbene wird mit der jener Zeit eigenen Fülle ehrender Anrede, mit seinen Titeln und Würden vorgestellt, danach werden seine Vorzüge und Verdienste genannt. Es ist ein volltönendes, rhetorisch wirksam gefügtes, in rhythmischem Auf- und Abschwellen dahingehendes Lob, das mit dem Gewicht seiner Substantive knappste Formulierungen prägt, Feststellungen trifft, Tatsachen nennt, die gleichsam unverrückbar dastehen. Dann die fast unmittelbar ausbrechende Klage ob der frühen Vollendung dieses Lebens, das uns ein Beispiel sein soll. In der abschließenden Bitte um das Gebet für den Verstorbenen aber wird deutlich, daß der Tote bei allem Rühmenswerten, das von ihm gesagt wurde, vor dem absoluten Maßstab Gottes doch nur ein Mensch in seiner irdischen Unvollkommenheit war.

Von den Tugenden des Verstorbenen ist zu allererst sein Gehorsam gegenüber der Kirche und ihren Gesetzen angeführt. Danach erst werden seine Gottes- und Menschenliebe genannt. Nicht zufällig scheint die Reihenfolge so gewählt zu sein. Das Konzil von Trient hatte vor rund 130 Jahren eine innerkirchliche Reform der katholischen Kirche eingeleitet, die zu einem vertieften und neu gefestigten Verständnis ihrer selbst führte. So waren unbedingte Kirchen- und Glaubenstreue zu einem Wert und einer Forderung erster Ordnung geworden. Diese an vorderster Front zu verwirklichen waren vor allem die Priester als Hirten ihrer Gemeinden aufgerufen. Gerade auch in der Reichsstadt Leutkirch kam es darauf an, wo in jener Zeit und bis in das beginnende 19. Jahrhundert hinein eine kleine katholische Minderheit (nur etwa zehn Prozent der Stadtbewohner waren Katholiken) sich gegenüber dem evangelischen Stadtr Regiment und der Mehrheit der Andersgläubigen behaupten mußte. Die Glaubenstreue des Verstorbenen wird noch einmal unmittelbar genannt, wenn die Inschrift von dem Toten sagt, daß er ein *stets wachsender Hirte* war, der *eifervoll um die Seelen rang, um die Irrenden zum rechten Glauben und zur ererbten Wahrheit zurückzuführen*. Wir haben für dieses Bemühen zwar keine unmittelbaren Äußerungen von Pfarrer Kolb selbst, etwa Predigttexte oder andere einschlägige Zeugnisse. Doch spricht ein Brief<sup>6</sup>, den der Pfarrherr im April 1696 an den Abt des Klosters Stams in Tyrol schickte, von Unannehmlichkeiten, die er mit dem evangelischen Stadtr Regiment hatte und die für seinen Kircheneifer zeugen. Es ging um die Bezahlung der Kultkosten an St. Martin. Dafür mußte aufgrund eines Vertrages vom 27. April 1562 die evangelische Seite in Leutkirch aufkommen, d. h. diese hatte den Unterhalt für die katholische Pfarrkirche und die Kosten für Paramente, Öl und Wachs zu tragen. Man darf aus den Schwierigkeiten, die der Rat angesichts der entstehenden Kosten machte, schließen, wie viel dem Pfarrherrn daran lag, bei den Gottesdiensten nicht zu sparen und sie in einem würdigen Raum feierlich zu gestalten, um so die entsprechenden Beschlüsse des Tridentinums beziehungsweise die auf diesen beruhenden Anordnungen des Diözesanbischofs in Konstanz zu verwirklichen. Daß Pfarrer Kolb dafür bei den evangelischen Stadträten Leutkirchs nicht immer das nötige Verständnis fand, ist natürlich.

Die soziale Einstellung des Verstorbenen, von der die Grabinschrift spricht, läßt sich mit der Tatsache belegen, daß er nahe bei Leutkirch, in Balterzhofen, drei Güter kaufte in der Absicht,

6 KATHOLISCHES PFARRARCHIV LEUTKIRCH, im folgenden gekürzt zitiert: KPF, A 4,6.

dort ein Armenspital einzurichten<sup>7</sup>. Die katholische Minderheit in der Stadt hatte seit 1562 kein Recht mehr auf einen Platz in dem 1418 aufgrund einer frommen Stiftung errichteten städtischen Spital. Pfarrer Kolb wollte diesem Mangel abhelfen, konnte aber infolge seines frühen Todes den Plan nicht mehr verwirklichen.

Weitere Tatsachen aus dem Leben von Pfarrer Kolb, welche die Angaben der Grabschrift belegen könnten, sind nicht zu finden, weil die Quellen zu spärlich fließen. Das Wenige jedoch, das heute noch zum Beweis des in der Inschrift Gesagten feststellbar ist, läßt den Schluß zu, daß der Nachruf auf seinem Grabmal nicht bloße Lobrednerie ist. Faßt man zusammen, was von ihm gesagt ist als treuem Glied seiner Kirche, als gottesfürchtigem Mann, als Verehrer Mariens und der Heiligen, als Wohltäter der Bedürftigen, als Förderer der Wissenschaft, als Feind der Laster, als Streiter für den rechten Glauben, dann mag der Verstorbene in Wirklichkeit das eine mehr und das andere weniger gewesen sein, aber wir haben ein Priesterbild vor uns, wie es jener Zeit als Vorbild und Ideal gegolten haben mag.

Ein weiteres Priesterporträt vermittelt der im folgenden zu besprechende Grabstein. Er ist unmittelbar neben dem von Franz Ignaz Kolb in die Chorwand eingelassen, wurde für den Pfarrherrn Alphons Feser errichtet und bildet einen auffallenden Gegensatz zu Kolbs Epitaph schon der äußeren Erscheinung nach. Und die Inschrift überrascht durch die Eigenwilligkeit ihrer Aussage.

Wiederum ist grauer Sandstein das Material (er wurde in beiden Fällen aus Rorschach bezogen). Doch ist der Stein durchweg in der Formensprache des späten Barock bearbeitet. Der mächtige, leicht gewölbte Schriftschild ist von Totenkopf und Totengebein auf doppelter Gesimsleiste bekrönt, von Rocailleornamentik und figürlichen Darstellungen in kurvigem Schwung asymmetrisch umrahmt und umspielt und ruht auf einem kleinen Sockel auf. Die Maße: größte Länge und Breite 185 zu 110 cm.

Zum Verständnis der figürlichen Einzelheiten wie des Inhalts der Inschrift muß man folgendes wissen: Feser hatte in seinem Testament<sup>8</sup> verfügt, daß all sein hinterlassenes Bargeld – es handelte sich um eine sehr beachtliche Summe – an *arme Klöster und bedürftige Weltpriester ausgetheilt* werde. Diese sollten dafür um das Seelenheil der Verstorbenen beten und dabei vor allem jener gedenken, die niemanden unter den Lebenden hatten, der an sie dachte. Und weiter: In der Inschrift wird der Tote als ein Priester dargestellt, der durch reiche Aussaat auch eine große Ernte einbrachte, Aussaat des göttlichen Wortes und Aussaat frommer Stiftungen.

Das Epitaph zeigt (im folgenden ist rechts und links jeweils vom Beschauer aus gemeint) oben rechts einen Kelch, Symbol des Priestertums, links ist eine Sichel zu sehen, die, wie der darunter sitzende, ein Ährenbündel haltende Putto, Zeichen der eingebrachten Lebensernte sind. Unter dem Putto eine von Flammen umloderte Halbfigur, Darstellung einer armen Seele im Fegfeuer. Am untersten Rand des Schriftschildes neben Rocailleornamentik noch ein Wappenmedaillon, darüber ein liegendes Stundenglas, Symbol der abgelaufenen Lebenszeit. Das Medaillon zeigt drei schräg nach unten gerichtete Ähren, die als Veesenähren zu deuten sind (Veesen ist eine früher weit verbreitete Getreideart). Damit wird auf des Pfarrherrn Namen, Feser, hingewiesen, der als *Mann, der (Veesen) erntet* aufgefaßt ist.

So gesehen hat auch das in der Inschrift Gesagte eine unmittelbare Beziehung zum Namen Feser. Was sich als Summe der Lebensarbeit dieses Mannes ergab, die bereits erwähnte reiche geistige Ernte, ist schon in seinem Namen als Programm gegeben.

7 RUDOLPH ROTH, Geschichte der ehemaligen Reichsstadt Leutkirch, Bd. 2, 98.

8 KPF A 27,9.

Der lateinische Text der Inschrift lautet<sup>9</sup>:

Tumulum  
 Hic, Viator, ne querito;  
 Ager enim est  
 In quo non Messis sed MESSOR  
 Inconcuſſa Virtutis Laude  
 Stat, non Iacet,  
 Triplicem Unus:  
 SIBI VIVIS, DEFUNCTISQUE  
 Piorum ſemente Legatorum :20<sup>m</sup> fl: ditiffima  
 Lucratus An(n)onam  
 Pl(u)r(i)m(um) R(e)v(eren)d(us) D(ominus) ALPHONSUS FESER  
 Sacerdos Iubilaeus Ven(erabilis) Capit(uli) Ravensp(urgensis) ExDecanus  
 Et huiatis Eccl(es)iae Rector Zelosiffimus.  
 Famem certe pati non poterit  
 Quj Triplicem fame triplici Un(us) eſurivit Iuſtit(i)am  
 AETernum veli deo ſaturandus,  
 Quia  
 DISPERSIT :ſparſo verbi ſemine: VIVIS  
 DEDIT :Legato pro Defunctis: PAUPERIBUS  
 IUSTITIA ut EIUS  
 En SIBI providit Meſſe, & Annonâ Tertîa:  
 Maneret in ſaeculum ſaeculi;  
 AETernamque caperet  
 Die XXX octo(bris) anno D(omi)ni MDCCLVII; aet(at)is LXXVIII  
 MESSOR Indefeffus mercedem.  
 Tu, quis quis es, Viator:  
 Meſſuram meſſis tuae e tua Semente aeſtima  
 Quj enim parce SEMINAT, parce & METET.

Zum lateiniſchen Text und der weiter unten folgenden Übeſetzung noch einige Hinweise. In der zweiten Zeile der Inſchrift erſcheint das Wort »querito«, dem ein Buchſtabe fehlt. Es muß entweder »quaerito« oder »queritor« heißen. Beides wäre ſinnvoll. Der Übertragung ins Deutſche wird »quaerito« zugrundegelegt. Ferner: Die Stelle »20<sup>m</sup> fl« entzieht ſich noch der ſicheren Deutung. Es handelt ſich um eine Wertangabe. Liest man aber »20 milia florinorum«, dann wäre dieſe Summe beinahe das Doppelte deſſen, was Feſer tatſächlich an Legaten bei ſeinem Tode hinterließ (10481 Gulden in bar und den Wert von 18 Pfund und 13 Lot Silbergſchirr)<sup>10</sup>. Die Übeſetzung läßt dieſen Teil offen. Schließlich noch die Worte »veli deo« in Zeile 16: Im Textzuſammenhang ergeben ſie keinen Sinn. Vermutlich handelt es ſich um ein Verſehen des Steinmetzen. Erſetzt man »veli« durch »ſoli«, iſt die Unklarheit beſeitigt. Die Übertragung bedient ſich dieſer Konjektur.

Übeſetzung ins Deutſche:

Einen Grabhügel, Wanderer, ſuche hier nicht! Denn es iſt ein Acker, auf welchem nicht die Ernte, ſondern der Erntende im unerschütterten Ruhm ſeiner Tugend ſteht, nicht liegt. Dreifachen Ertrag hat er, einer allein, gewonnen für ſich, für Lebende und für Verſtorbene

9 In Klammern die Auflöſung der Abkürzungen; großgeſchriebene Worte ſind im Original nicht ſchwarz wie die übrigen, ſondern mit Goldfarbe ausgezogen.

10 Inventar der Hinterlaſſenſchaft Feſers in KPF A 22,11.

durch reichste Aussaat frommer Stiftungen..., der hochehrwürdige Herr Alphons Feser, Jubilarpriester, gewesener Dekan des ehrwürdigen Kapitels Ravensburg und überaus glaubenseifriger Leiter dieser Kirche. Ihm, den, obwohl nur einer, mit dreifachem Hunger nach dreifacher Gerechtigkeit verlangte, ein Mann, den nur Gott für immer sättigen konnte, wird Hunger zu leiden sicher nicht beschieden sein, denn er teilte an Lebende aus: bei der Aussaat des Wortes, er spendete Armen: durch eine Stiftung für Verstorbene, damit man SEINE GERECHTIGKEIT – siehe, er sorgte auch für sich: durch seine Ernte und deren dritten Ertrag – in alle Ewigkeit nicht vergesse und der unermüdlich Erntende den ewigen Lohn empfangen am 30. Oktober im Jahr des Herrn 1757, im 78. seines Lebens. Du, wer du auch bist, Wanderer: Schätze den Ertrag deiner Ernte nach dem Maß deiner Aussaat, denn wer spärlich sät, wird auch spärlich ernten.

Was diese Grabinschrift mit der vorhergehenden gemeinsam hat, ist die Gliederung des Textes in verschieden lange Zeilen, die Nennung des Toten mit all seinen Titeln sowie die Betonung seines Glaubenseifers und seiner Gerechtigkeit. Ein *rector zelosissimus* sei er gewesen. Das Wort *zelosus* meint hier nichts Abwertendes im Sinne des blinden Eiferers, sondern will das stets wachsame Eintreten für den Glauben ausdrücken. Von Fesers obengenanntem Vorgänger, dem Pfarrer Kolb, hieß es rühmend, er sei ein *zelator animarum* gewesen. Das Gleiche, jedoch in den Superlativ gesteigert, will der Begriff *zelosissimus* sagen. Und wenn man auf Kolbs Grabstein liest: *cuique suum tribuit*, was ja eine bereits von den Römern gebrauchte Umschreibung für den Begriff Gerechtigkeit ist, dann erscheint Gerechtigkeit als lobenswerte Eigenschaft auch auf Fesers Grabmal, freilich als eine wesentlich stärker betonte, zentrale und wiederum gleichsam in den Superlativ gesteigerte Tugend.

Im übrigen aber ist die geistige Haltung, die aus der Inschrift für Feser erkennbar wird, wesentlich anders als die auf Kolbs Epitaph. Schon die ersten Zeilen verraten einen Verfasser, der Ungewöhnliches, Überraschendes aussagen will. Nicht ein Grab ist es, an dem der Vorübergehende, der *Wanderer*, steht, sondern ein Acker. Und auf diesem liegen nun nicht, wie man erwarten könnte, die Garbenbündel einer Lebensernte, sondern es steht der vor uns, der die Ernte eingebracht hat. Dieses Stehen ist eine weitere Überraschung. Der Verstorbene wird nicht als ein vom Tod Dahingestreckter – was wäre natürlicher als das! – sondern aufrecht stehend als der große Erntende gezeigt, der die Früchte seines unzerstörten Tugendruhms einheimen kann. Unerschütterter (was zugleich unerschütterbar heißt) wird der gute Ruf, das Rühmen seiner Tugend genannt. Das läßt Anfeindungen erahnen, denen der Verstorbene ausgesetzt war und vielleicht noch nach seinem Tode ausgesetzt bleiben mag.

Ferner: Wenn schon das Bild des ungebrochen Stehenden für einen vom Tod Hinweggerafften überraschen muß, so wird diese Darstellung noch kühner, wenn man bedenkt, daß der hier Erntende den anderen Schnitter, »heißt der Tod«, ganz verdrängt zu haben scheint. Nirgends ist von diesem die Rede, das irdische Leben geht unmittelbar ins Transzendente über, der irdische Tod – wenn auch mit Totenkopf und Totengebein auf dem Grabmal symbolisch dargestellt – ist wesenlos geworden, Sterben ist Geburt zu neuem Leben. Dieser Gedanke war zwar bereits auf dem zuvor besprochenen Grabstein zu lesen, erfährt aber in der jetzt erscheinenden Bildhaftigkeit und Ausschließlichkeit eine Steigerung, die geradezu herrisch anmutet in ihrer absoluten Nichtbeachtung des irdischen Sterbens als eines schmerzlichen Vergehens.

Dem Verfasser der Inschrift ist das vielleicht nicht bewußt geworden. Es scheint, daß er mit seinem überraschenden Bild auf Paulus hinweisen wollte (1 Kor 15,55): »Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel«, und: »die Toten werden zur Unvergänglichkeit auferweckt« (1 Kor 15,52). Das will wohl das Bild des aufrecht stehenden Verewigten vorwegnehmen, anders ausgedrückt: auf das neue Leben, in das der Verstorbene geboren wurde (*denatus* steht auf Kolbs Grabstein), wird hingezigt, der Jenseitige steht im Bild des Erntenden vor uns.

Der Ernteertrag wird für drei Bereiche angegeben, bei Lebenden, bei Toten, bei sich selbst. Er ergab sich bei der Verkündigung des Gotteswortes unter den Lebenden, bei der karitativen Sorge für Arme (Lebende und Verstorbene) und beim Bemühen des Pfarrherrn um sein persönliches Heil. Dadurch sollte den Genannten das ihnen Zustehende, jedem das Seine zuteil werden, mit einem Wort: Gerechtigkeit geschehen. Dieser Begriff nimmt abschließend alles Wirken des Verstorbenen in sich auf als ein Letztes, das über den Toten zu sagen ist: Er war ein Gerechter, dem der ewige Lohn gewiß ist. Damit wird wohl ganz bewußt auf eine Stelle im Psalm 111(112) angespielt (eine Stelle, die im Graduale des früheren Gottesdienstes für Verstorbene enthalten war): »In memoria aeterna erit iustus, ab auditione mala non timebit« (An den Gerechten wird man immer denken, vor Verleumdung braucht er sich nicht zu fürchten).

Zum Schluß spricht die Inschrift wie zu Beginn noch einmal die Lebenden, den *Wanderer*, an, etwas, was wir von vielen anderen Grabmälern gewohnt sind. Jedoch erneut ein nicht Übliches: es fehlt die Bitte um das Gebet für den Toten. An dessen Stelle tritt eine Lehre für die Lebenden.

Mit ungewöhnlichen, überraschenden Aussagen, mit ganz bewußtem Einsatz rhetorischer Kunstmittel (Antithese, Chiasmus, Hyperbaton, Klimax, Alliteration u. a.) sucht der Verfasser der Inschrift das Besondere am Leben und Wirken des verstorbenen Pfarrherrn herauszustellen. Unter nicht geringem Aufwand an Geist und Können entstand eine Aussage, die zu ihrer Zeit den kundigen Leser sicherlich beeindruckte und auch von uns Heutigen nicht ohne Achtung vor der geistigen Leistung, die sich hier offenbart, zur Kenntnis genommen werden sollte.

Ob aber das zum Lob des Verstorbenen Gesagte die Herzen der Lesenden, des *Wanderers*, anzurühren vermochte? Unsere Zeit wird die Inschrift als ein bezeichnendes literarisches Zeugnis des späten Barock beachten, doch ihr rhetorisches Pathos als überzogen empfinden. Wenn der zuvor angeführte Grabstein für den Pfarrer Ignaz Kolb durch seine Aussage den Leser auch heute noch im Innersten zu bewegen vermag, läßt uns der intellektuelle Aufwand der Inschrift für Feser trotz aller rhetorischen Kunst kühl. Die Verdienste des Toten – er hatte sie, wie nachfolgend noch gezeigt wird – werden zu penetrant vorgewiesen. Auch findet sich keine Bitte mehr ums helfende Gebet für den Verstorbenen, das im Fall Kolb den Toten bei aller lobenden Überhöhung, die ihm zuteil ward, wieder uns Menschen gleich werden ließ.

Es ist zu spüren, daß von solcher Übersteigerung kein Weg mehr weiter führen konnte. Dieses Grabmal, als kleiner Ausschnitt aus dem geistig-künstlerischen Leben seiner Zeit, zeigt schlaglichtartig, wie die Kulturepoche des Barock in einem ihrer Wesenszüge, der pathetischen Darstellung des Menschen, überreif geworden, wie der hohe Ernst und die edle Würde eines echten Pathos in übersteigerte Rhetorik gemündet waren. Auch die Zeitgenossen haben das schließlich empfunden. Ein Menschenalter später reden die Grabsteine bei aller Ehre, die sie dem Rang und den Titeln der Verstorbenen lassen, viel knapper und schlichter.

Inwieweit stehen nun geschichtliche Tatsachen hinter dem, was der Grabstein aussagt? Joseph Alphons Feser, 1680 in Hagnau als Sohn eines weingartischen Klosterbeamten geboren, war 1713–1718 Pfarrer in Blitzenreute, dann bis 1722 in Kippenhausen, danach bis 1743 in Altdorf (Weingarten), wo er auch zum Kammerer und Dekan des Kapitels Ravensburg gewählt wurde<sup>11</sup>. 1743 bis zu seinem Tod war er Pfarrer in Leutkirch, wo heute noch sein Bild im katholischen Pfarrhaus zu sehen ist. Dort befindet sich im Pfarrarchiv auch ein »Pro Memoria« Fesers vom 18. März 1754 mit der Überschrift *Wie die Landtvogteyische Underthanen in Oberschwaben von der Reichs Statt Leutkirch gehalten und tractieret werden*<sup>12</sup>. Man kann

11 Diese Daten zu Fesers Leben verdanke ich Herrn P. Adalbert Nagel OSB (Abtei Weingarten). Er hat mir auch den in Anmerkung 15 genannten Auszug aus den Ratsprotokollen der Stadt Ravensburg zur Verfügung gestellt.

12 KPF A 4,6.

daraus entnehmen, wie vielfach die in der Landvogtei ansässigen Pfarrangehörigen Fesers – die katholische Pfarrgemeinde Leutkirch umfaßte damals auch rund 25 um die Stadt herum liegende Wohnorte in der Landvogtei, die unter vorderösterreichischer Herrschaft stand – in Streit mit der Stadt Leutkirch kamen und der Pfarrherr sich ihrer Sorgen annahm<sup>13</sup>. Das führte, abgesehen von dem ohnehin nicht problemlosen Verhältnis der katholischen Minderheit in Leutkirch zum evangelischen Stadtregiment, zu mancherlei Auseinandersetzungen mit Bürgermeister und Rat, zu Beschwerden und Prozessen beim Gericht der Landvogtei. In Feser lebte offenbar ein ausgesprochenes Rechtsempfinden, das ihn bis ins höchste Alter nicht zur Ruhe kommen ließ. Dabei ging es ihm nicht nur darum, sich schützend seiner Pfarrangehörigen anzunehmen. Er konnte sie und die ihm unterstellten Geistlichen auch entschieden zurechtweisen, wenn sie zum Beispiel gegen gute Sitte und Vorschriften der Kirche verstießen. Er ließ Gemeindemitglieder, die bei Beginn der Sonntagspredigt noch auf dem Markt herumstanden, durch eigens dafür bestellte Ordner in die Kirche holen. Und er schritt energisch auch gegen einen seiner Kapläne ein, der es mit seinem Dienst nicht allzu genau nahm und – unter anderem – eher ein leidenschaftlicher Jäger als ein eifriger Seelenhirt war (*magis fervidum pecorum venatorem quam zelosum animarum pastorem*)<sup>14</sup>. Das letzere brachte Feser eine Gegenklage des Beschuldigten ein, die Kurie in Konstanz ließ den Fall eingehend untersuchen, Feser konnte sich rechtfertigen, sein Kaplan erhielt einen strengen Verweis.

So kann man verstehen, warum der Verfasser von Fesers Grabinschrift das Wort *Iustitia* als allumfassenden, einzigen Begriff für des Toten hervorzuhebende Eigenschaften wählte und damit wohl den Kern seines Wesens traf. Daß Feser ein *rector zelosissimus* war, kann man sich nach dem eben Berichteten unschwer vorstellen. Streng katholische Haltung scheint er schon von seinem Vater ererbt zu haben, der einmal – es war rund sechs Jahre vor der Geburt seines Sohnes Alphons – in einem Ravensburger Wirtshaus trotz aller Warnungen dreimal lauthals ausrief, die Lutherischen seien all des Teufels, und dafür vom Rat mit 14 Reichstalern Strafe belegt wurde, die man dann aber auf 6 Taler »moderierte«<sup>15</sup>. Schließlich, daß Feser tatsächlich sehr reiche Legate hinterließ, geht aus dem Inventar seiner Hinterlassenschaft hervor, wenn auch deren Wert nicht so hoch war, wie die Inschrift zu sagen scheint<sup>16</sup>.

Damit ist die Aussage der Feserschen Grabinschrift in wesentlichen Punkten bestätigt. Freilich muß man nun auch sehen, was die Inschrift nicht berichtet. Fesers reiche Legate wirkten erst nach seinem Tode. Über seine seelsorgerliche Tätigkeit ist außer dem, daß er den Samen des göttlichen Wortes aussäte, nichts gesagt. Wie viel reicher erscheint demgegenüber die knappe Darstellung der Verdienste des Verstorbenen auf Kolbs Epitaph. Pfarrer Feser war offenbar ein etwas rauher Mann. Er habe gelegentlich die Leute hart angelassen, sagen einige seiner Pfarrkinder aus, er habe es aber nicht so gemeint, bezeugen andere<sup>17</sup>. So mag verständlich werden, wenn die Grabinschrift sich auf Fesers Gerechtigkeit konzentrierte und diese in so hochtönender Weise hervorhob.

Sein Nachfolger Konrad Purtscher schrieb über ihn in die Pfarrchronik überraschend kurz, ja vorwurfsvoll: *Er (Feser) leitete die Pfarrei unter ständigen Auseinandersetzungen bis*

13 Das geht auch aus einem Zeugnis hervor, das 18 Pfarrangehörige aus Leutkirch und Umgebung unterschrieben haben und wo sie bezeugen, wie Feser *bisänhero sein Pfarrliches Amt und Seelen sorg verrichtet habe*. KPF A 52,2.

14 KPF A 52,2.

15 Ratsprotokolle der Stadt Ravensburg Bd. 264, S. 18a vom 3. 7. 1673; siehe auch Anmerkung 11.

16 Wenn die Abkürzung »20<sup>m</sup> fl.« in der Inschrift als »20 milia florinorum« zu lesen ist, ergibt sich ein erheblicher Unterschied gegenüber der tatsächlichen Hinterlassenschaft an Geld, die laut KPF A 22,11 10481 Gulden und den Wert von 18 Pfund 13 Lot Silbergeschirr betrug.

17 Prozeßakten Feser-Kibele in KPF A 55,2.

30. Oktober 1757. *Der hiesigen Kirche hinterließ er nicht einen Pfennig*<sup>18</sup>. Purtscher, der viel für den Schmuck seiner Kirche tat, für schöne Paramente sorgte, auf eine feierliche Liturgie (einschließlich würdiger Kirchenmusik) bedacht war und dafür immer wieder auch aus der eigenen Tasche beisteuerte, betrachtete es offenbar als überaus bedauerlich, daß sein Vorgänger in dieser Hinsicht kaum etwas getan und ihm die Martinskirche in sehr ungepflegtem Zustand hinterlassen hatte<sup>19</sup>. Doch, auch wenn man diesen Mangel bei Fesers Amtsführung bedenkt, ist Purtschers Chronikeintrag viel zu einseitig und tut Feser unrecht.

Die Aussagen von Grabinschriften wird man, sofern sie über die bloße Angabe von Lebensdaten hinausgehen und uns auch von den Eigenschaften der Verstorbenen und ihren Taten berichten, stets auf ihren Wahrheitsgehalt hin prüfen müssen, da es im Wesen solcher Inschriften liegt, ein lobender, rühmender Nachruf zu sein. Die Überprüfung der beiden oben angeführten Grabinschriften hat ergeben, daß ihr Quellenwert nicht zu bestreiten ist, auch wenn sie wie im Fall Feser sehr pathetisch abgefaßt sind. Auch sind sie als literarische und künstlerische Denkmäler bemerkenswerte Zeugen ihrer Zeit. Es würde sich lohnen, solchen Inschriften in umfassenderer, eingehenderer Weise nachzugehen, als es meines Wissens bisher geschah.

18 Kpf Bd. 1, S. 104: *Alphonsus Josephus Feser 1742. Weingartens. Ibidem antea Parochus et Decanus. Hic inter continuas lites hanc parochiam administravit usque 1757. 30 8bris. Ecclesiae huic nec obolum reliquit.*

19 KPF Bd. 67, S. 52.



PHILIPP SCHÄFER

## Johann Michael Sailer und die Aufklärung\*

*Aufklärung, ein Wort, das in unseren Tagen durch Gebrauch und Mißbrauch, durch Vor- und Nachbeten, durch die abstehenden Denkart, Absichten, Charaktere, Untersuchungen derjenigen, die damit geehrt oder gebrandmarkt werden, durch die Hitze einzelner Menschen und ganzer Parteien, die dieses Wort zum Lob und Ehrenwort ihrer Bemühungen gemacht oder zum Schimpfnamen geprägt, so schwankend geworden ist, daß man es ohne Gefahr mißverstanden zu werden kaum mehr aussprechen darf. Wer bei gewissen Leuten mit drei Silben mich um alle Achtung bringen will, der heiße mich nur einen Aufklärer: Er wird seine Absicht gewiß erreichen. Und wer bei gewissen anderen Leuten mit drei Silben mir Zutritt und Achtung verschaffen will, der nenne mich einen Aufklärer. Er wird sein Ziel nicht verfehlen.*

Mit diesen Sätzen eröffnete Sailer im Jahre 1786 die zweite Vorlesung seiner Religionskollegien für Hörer aller Fakultäten an der Universität Dillingen<sup>1</sup>. Und mit diesen zwei Sätzen sind wir mitten im Thema: Sailer und die Aufklärung.

Sailer hatte erfahren, daß das Wort »Aufklärung« sehr vieldeutig verstanden wird und heftigste Emotionen auslöst. Daher fragt er zunächst nach, *was Aufklärung sei*. Wir wollen zunächst ihm in seinen Fragen und Antworten folgen und danach versuchen, von heutigen Forschungsergebnissen her Aufklärung zu beschreiben. Bevor ich dann Sailers Verhältnis zur Aufklärung anhand seines Religionsverständnisses angehe, möchte ich diesen Mann selbst kurz vorstellen.

### *Sailers Verständnis von Aufklärung*

Wie andere, die das Wort »Aufklärung« in seiner Bedeutung erschließen wollen, geht auch Sailer einfach vom Wort »aufklären« aus. *Aufklären heißt aufklären, Helle machen, wo Dunkel lag, Licht bringen, wo Finsternis war. Aufklären heißt Irrtum, Unwissenheit, Wahn, Vorurteil vertauschen mit Wahrheit, Einsicht, richtigen Begriffen, gesundem Urteil. Aufklären heißt*

\* Vortrag gehalten bei der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum 150. Todestag von Johann Michael Sailer (1751–1832) in Landshut am 10. Oktober 1981

<sup>1</sup> Religionskollegien – zu Dillingen gehalten und seinen Schülern gewidmet von Joh. Michael SAILER, öffentlicher Lehrer der Pastoraltheologie und Moralphilosophie da selbst – 1786. 1. Jahrgang, S. 34f. In der Bibliothek des Wilhelmsstifts in Tübingen finden sich unter der Signatur Gi 1801 7 Bändchen von Vorlesungsnachschriften der Religionskollegien Sailers von 1786–1793. Der Band 2 fehlt. Diese Bändchen mit bedrucktem Lederrücken enthalten Nachschriften – oder wohl besser zusammenfassende Diktate – der Vorlesungen Sailers über Religion für Hörer aller Fakultäten. Sailer hat diese Vorlesungen später in Landshut wieder aufgenommen und sie erstmals 1805 publiziert: Johann Michael SAILER, Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten, München 1805.

*machen, daß die Nacht in Dämmerung, die Dämmerung in hellen Morgen, der helle Morgen in vollen Mittag übergehe*<sup>2</sup>.

An einer Reihe von Beispielen aus der Erziehung, dem Familienleben, der Schule, dem Staat, der Kirche zeigt Sailer, daß diese Aufklärung sich überall im Leben findet. Sie ist so alt wie der Mensch und unter allen Völkern verbreitet. *Das Wort Aufklärung muß also nicht so böse sein, wenn die gute Sache schon da war, ehe das Wort gehört wurde*<sup>3</sup>. Wahre Aufklärung sucht zuerst das Notwendigste deutlich zu erkennen. Bei den erlangten Einsichten bleibt sie nicht stehen, sondern hat den Mut, dieselben zu läutern, zu erweitern und zu berichtigen. Die Einsicht des Verstandes wird ergänzt durch eine Bildung des Herzens. Mit jedem Fortschritt des Verstandes im Wissen muß ein Fortschritt in der Veredelung des Herzens geschehen. *Wer nur immer den Verstand ausbilden will und das Herz unge bessert läßt, der kommt immer weiter vom gesunden Verstande und von dem Ziel alles Denkens weg*<sup>4</sup>. An diesem Punkt sieht Sailer eine Gefahr. *Das ist die Klippe, woran die meisten sogenannten Aufklärer scheitern. Sie reden immer vom Wissen, Büchern, Journalen, als wenn sie kein Herz im Leibe hätten, das einer Kultur bedürfe, keine Leidenschaft, die sie ordneten und keine Versuchung zum Unrecht, der sie widerstünden*<sup>5</sup>. Aufklärung wird von Sailer umschrieben als *wahrheitsliebendere und schärfere Prüfung, hellere und bestimmtere Begriffe, gründlicheren und klareren Unterricht, richtigere und verwendbarere Mitteilung der siebenfach geprüften, nützlichen Wahrheit. Tätigere Verwandlung des Herzens: Hand in Hand mit größerer Aufhellung des Verstandes*<sup>6</sup>. Und von dieser Aufklärung meint er nun sagen zu müssen: *Sie kann nur Gutes stiften – das Böse, das mitunterläuft –, ist nicht von ihr selbst und würde, wenn es auch von ihr wäre, von dem größeren Gut überwiegt, gut gemacht, von den trost- und kraftreichen Erkenntnissen, die sie verbreitet, überwiegend gut gemacht, von den sanften Sitten, die sie ringsumher schafft*<sup>7</sup>.

Nach all diesen Erklärungen zum Wort »Aufklärung« bleibt Sailer doch vorsichtig im Gebrauch dieses Wortes. Der Bewegung, die er beschrieben hat, möchte er folgen. Aber in seiner nüchternen Einschätzung der menschlichen Trägheit meint er, in der Ausbreitung unseres Erkennens sollten wir *nüchtern, schonend, vorsichtig, belehrig, neidlos zu Werke gehen*<sup>8</sup>. Solche umsichtig vorgehende Aufklärung ist in den Religionskenntnissen für eine ganze Nation wünschenswert und anzustreben. Sie ist notwendig zu einer Zeit, *wo auf alles, was Religion ist, Angriffe gemacht werden, wo aller Witz und Scharfsinn aufgeboden wird, hier eine wichtige Religion lächerlich zu machen und dort eine als Irrtum zu demonstrieren. Zu einer Zeit, wo der Bücherhandel zu einem der größten Nahrungszweige erwachsen, wo das Interesse der Buchhändler so viele Gelegenheit und so manchen Anstoß bekommen hat, allen Unsinn in die Hände auch des Schwächeren zu spielen*<sup>9</sup>. Aufklärung und Religionskenntnis sind aber nicht nur nach außen, sondern auch nach innen – im Raum der Kirche – notwendig. *Im Religionsunterricht und in Religionsübungen findet sich bei Vielen viel ... Ungründliches, viele Mißbräuche, viel Übertriebenes, viel Vorurteiliges*<sup>10</sup>. Da das Wort »Aufklärung« so häufig mißbraucht wird, gibt Sailer seinen Schülern Verhaltensregeln in Hinsicht auf Wort und Sache der Aufklärung. *Die erste: Brauche das Wort Aufklärung nie, ausser du sagest dazu, was du für eine*

2 SAILER, Religionskollegien 1, 37f.

3 SAILER, Religionskollegien 1, 40.

4 SAILER, Religionskollegien 1, 47.

5 SAILER, Religionskollegien 1, 47f.

6 SAILER, Religionskollegien 1, 76/78 (in der Seitenzählung ist 77 ausgelassen). In der Handschrift ist die zitierte Stelle unterstrichen.

7 SAILER, Religionskollegien 1, 78.

8 SAILER, Religionskollegien 1, 48.

9 SAILER, Religionskollegien 1, 65.

10 SAILER, Religionskollegien 1, 63.

*Aufklärung meinst, und wenn dir einer von Aufklärung redet, so frag ihn kühn, Freund! Was für eine meinst du?*<sup>11</sup>

Das Wort *Aufklärung* ist wie eine *Apothekerbüchse* – die keine Unterschrift hat – kann Gift oder heilsame Arznei darin sein. Trau nicht, bis du den Augenschein eingenommen und mit einem redlichen Kenner darüber gesprochen hast<sup>12</sup>. Einerseits ermuntert Sailer seine Hörer, sich in den Dienst dieser behutsamen Aufhellung der Wahrheit zu stellen, andererseits warnt er sie vor dem geräuschvollen und selbstgefälligen Gehabe von Aufklärern.

Im Jahre 1786, als Sailer diese Vorlesungen vor Hörern aller Fakultäten hielt, hatte er sicher schon von Verdächtigungen, die gegen ihn ausgestreut wurden, und von Angriffen auf seine Lehrtätigkeit und die seiner Freunde gehört<sup>13</sup>. Vielleicht war ihm auch schon bekannt, daß Exjesuiten aus Augsburg ihn und einige seiner Kollegen in Rom angeklagt hatten<sup>14</sup>. Doch ist Sailer sicher nicht erst durch diese Erfahrungen kritisch geworden gegenüber dem Geschrei und dem Getriebe um Aufklärung.

Freilich fällt in diesen Vorlesungen auf, daß Sailer große Hoffnungen auf eine Aufklärung in Religionskenntnis setzt. Diese Hoffnung und ein ungebrochener Optimismus zeigen sich vor allem in seinen Bildern. Der Vorgang der Aufklärung wird verglichen mit dem Übergang von der Nacht zur Dämmerung, von der Dämmerung zum hellen Morgen, vom Morgen zum strahlenden Mittag. Wie der Mensch vom Knaben, vom Jüngling zum erwachsenen Mann heranwächst, so wächst auch die Erkenntnis der Menschen durch die Zeiten immer fort. Zum anderen fällt auf, daß Sailer in diesen Vorlesungen mehr als in den Büchern, die er zur selben Zeit geschrieben hat, auf intellektuelle Erkenntnis Wert legt. Die Bildung des Herzens wird zwar nur kurz angesprochen, aber doch eindeutig gefordert.

Mir fällt aber vor allem auf, daß Aufklärung als ein Vorgang in der konkreten Gesellschaft verstanden wird. Der Mensch ist gesehen als einer, der von anderen lernt. Er ist auf Belehrung angewiesen; sein Wissen ist ihm von außen, durch Menschen, mit denen er lebt, vermittelt. Die Hörer werden nicht einfachhin auf ein Selbstdenken, auf ein selbständiges Urteil verpflichtet, sondern im Suchen der Wahrheit an den Kenner verwiesen. Bei ihm sollen sie Rat suchen. In dem kurz zuvor verfaßten Werk »Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind. Nach den Bedürfnissen unserer Zeit«<sup>15</sup> arbeitet Sailer an einer Fülle von konkreten und plastischen Beispielen heraus, daß menschliches Leben und menschliches Erkennen nur möglich sind im Vertrauen auf den anderen und auf die Gemeinschaft.

Der Optimismus und die Zuversicht, die sich in diesen Ausführungen finden, sind durchsetzt von sehr ernststen Warnungen vor einer unkritischen Gefolgschaft dessen, was sich als Aufklärung ausgibt und empfiehlt. Das Wort Aufklärung wird befragt nach der Sache der Aufklärung. Die Aufklärung bedarf der Erhellung und der kritischen Sichtung dessen, was sie meint.

11 SAILER, Religionskollegien 1, 79f.

12 SAILER, Religionskollegien 1, 80f.

13 Sailer wurde von dem Buchhändler und Schriftsteller Christoph Friedrich Nicolai (1733–1811) angegriffen. Vgl. HUBERT SCHIEL, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, 1. Band: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen, Regensburg 1948, 99–127.

14 Vgl. REMIGIUS STOELZLE, Johann Michael Sailer. Seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, Kempten/München 1910, 17ff.

15 2 Bände, München 1775. Die späteren Auflagen von 1795 und 1796 und 1830 wurden von Sailer überarbeitet und verändert. Bei der Frage nach dem Verständnis der Erkenntnis des frühen Sailer ist die 1. Auflage zu benützen.

*Ergebnisse der Forschung zum Verständnis der Aufklärung*

Diese Sicht Sailers von der Aufklärung soll nun ergänzt werden durch einige Ergebnisse der neueren Forschung zur Aufklärung<sup>16</sup>.

Was Sailer feststellte, gilt in abgeschwächter Weise auch heute noch. Das Wort Aufklärung wird nicht eindeutig und einheitlich verstanden und bestimmt. Dieses Wort löst auch heute noch – zwar nicht in der Kraft wie einst – einerseits verschiedenartige Vorstellungen, zum andern gegensätzliche Einstellungen und Emotionen aus. Der Begriff Aufklärung greift auf zwei Ebenen. Er meint und charakterisiert einerseits eine Epoche der westeuropäischen Geschichte und andererseits eine Geisteshaltung oder eine Weltanschauung, die von dieser Epoche her beschrieben wird. Beide Ebenen überlagern sich fortwährend.

Das Wort Aufklärung bezeichnet zunächst die Epoche vom Ende des 17. Jahrhunderts bis etwa zur französischen Revolution. Mit diesem Wort werden die Erscheinungen und Bewegungen im Geistesleben Westeuropas zusammengefaßt, die in Berufung auf die Vernunft die Selbständigkeit eines vernünftigen Selbstbewußtseins gegenüber aller Bevormundung durch Autoritäten anstrebten. In diesem Zeitraum finden sich neben dem Streben nach einer vernünftigen Selbständigkeit des Menschen und der Gesellschaft andere Bewegungen und Erscheinungen. Das Streben nach Selbständigkeit oder Autonomie, nach einer Vernunft und einer vernünftigen Lebensgestaltung, die sich ausschließlich an ihr eigenes Verstehen halten, fand in den Ländern Westeuropas sehr unterschiedliche Ausgestaltungen. Die neue Forschung sagt, die deutsche Aufklärung unterscheide sich sehr deutlich von der französischen und der englischen Aufklärung.

Die englische Aufklärung dürfte aus dem Religionsvergleich und der Toleranz in der Religionsfrage starke Impulse empfangen haben. Voltaire und die französischen Enzyklopädisten werden bekannt. Aber in der deutschen Aufklärung findet sich kein angestrebter Kampf gegen Kirche, Christentum oder Religion. In Westeuropa wurden Vernunft und Offenbarung als Gegensätze begriffen. Die christliche Tradition wurde im Namen der Vernunft weithin abgelehnt. Die großen Philosophen der deutschen Aufklärung Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Christian Wolff (1679–1754) suchten eher eine Begründung der Harmonie von Vernunft und Offenbarung. Eine grundsätzliche Kritik an Christentum und Kirche fehlt hier so gut wie ganz. Zwar finden sich durchaus auch radikale Kritiker; aber sie bleiben auch gesellschaftlich Außenseiter.

Doch empfängt auch die deutsche Aufklärung von der religiösen Frage her ihre Kraft. Bereits Christian Thomasius (1655–1728) fordert in seiner Einleitung zu der Vernunftlehre von 1690 auf zum Gebrauch der Vernunft gegen Autoritäten und Begierden. Unter Vernünftigkeit versteht er aber weniger ein logisches oder intellektuelles Erkennen, sondern mehr ein sittliches und gesamt menschliches Verhalten. Protestantische Theologen sehen sich nach 1700 vor die Aufgabe gestellt, den Beweis für den Sinn und die Notwendigkeit der christlichen Religion zu erbringen. Diesen Beweis kann aber nicht die Theorie, sondern das Leben, nicht die Lehre, sondern die praktische Frömmigkeit, nicht der Glaube, sondern die Heiligung des Menschen erbringen.

Die christliche Religion wird als Mittel und Weg zum besseren Leben verstanden und ausgelegt. Die christliche Überlieferung wird übernommen, soweit sie einer humanen und religiösen Sittlichkeit dient. Praktisches Christentum hieß verständliches Christentum, verständliche Religion. Was nicht verständlich war, konnte nicht fruchtbar werden. Verständlich

16 Vgl. PETER PÜTZ, Die deutsche Aufklärung, Darmstadt 1978. Katholische Aufklärung und Josephinismus. Hrsg. im Auftrag der Wiener Katholischen Akademie von ELISABETH KOVACS. München-Oldenburg 1979.

war das Vernünftige. Auf dem Umweg über die Praxis der Frömmigkeit wird die Vernunft zum Auslegungsprinzip der Glaubenslehre. Diese Einstellung, die im Laufe der Zeit erstarkte, hat Theologie und Frömmigkeitsleben in den Kirchen der Reformation tiefgreifend umgestaltet.

In den katholischen Ländern gingen die Uhren etwas langsamer. Diese geistigen Bewegungen griffen hier später und sanfter. Die Theologen außerhalb des Jesuitenordens wenden sich zaghaft von dem scholastischen Schulbetrieb ab und suchen aus der Geschichte des Christentums und der Theologie neue Zugänge zu gewinnen<sup>17</sup>. Nur wenige Theologen, die wohl mehr am Rande angesiedelt sind, lehnen im Namen des Fortschritts und der Vernunft die Autorität der Kirche ab. Theologen der katholischen Universitäten und Ordensschulen suchen nach einer Vermittlung zwischen der Autorität der Überlieferung und der Kirche einerseits und dem Leben und Denken der Zeit andererseits auf ein gelebtes Christentum und eine tätige Frömmigkeit hin.

Am stärksten hat wohl Benedikt Stattler (1728–1797)<sup>18</sup>, der Lehrer und Förderer Sailer während der Studienjahre und der ersten Lehrtätigkeit in Ingolstadt, einigen Anliegen und Bestrebungen der Aufklärung Raum in seinem Denken und in seiner Theologie verschafft. Klare und eindeutige Begriffe und hinreichende Gründe sind seine Grundforderungen an das Denken. Religion, Offenbarung und Autorität der Kirche erweist er in hinreichenden Gründen. Der Inhalt des Glaubens ist nicht mehr wissenschaftlich darstellbar. Ziel aller Religion und aller Sittlichkeit ist die Glückseligkeit des Menschen. Bei Stattler findet der philosophische Rationalismus und die Vorordnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit Eingang in die katholische Theologie.

Im katholischen Raum wirkt sich die Aufklärung vor allem in tiefgreifenden und einschneidenden Reformen des kirchlichen Lebens und der Frömmigkeitsformen aus. Eine betriebsame und teils veräußerlichte Frömmigkeit der Barockzeit wird zurückgedrängt. Die Frömmigkeitsübungen des Volkes sollen auf die wesentlichen Vollzüge christlichen Glaubens ausgerichtet werden und zu besserem christlichen Leben führen. Klöster werden reformiert und teils aufgehoben. Neue Pfarreien werden gegründet und soziale Einrichtungen geschaffen. Gefordert werden Toleranz und Vermeidung von interkonfessioneller Polemik. Wallfahrten und Reliquienverehrung werden zurückgedrängt, teilweise hart verboten und unterdrückt. Vorrang erhalten die Unterweisung des Volkes in der sonntäglichen Predigt und im katechetischen Unterricht. Diese Unterweisungen sollen einfach und erbaulich die Besserung des Volkes in sittlichem und bürgerlichem Verhalten fördern.

Im allgemeinen verweist man in diesem Zusammenhang auf den Josephinismus in den österreichischen Ländern. Dort wurden diese Reformen teils früher, teils kraftvoller und energischer durchgeführt. Aber auch in Bayern wurden solche Reformen unter starkem Druck des Staates und seiner Polizei durchgesetzt. Die geistlichen Fürsten und ihre Räte haben dieselben Ziele angestrebt, sie allerdings mit etwas mehr Fingerspitzengefühl und in sanfterem Gang durchgesetzt.

Die Wurzeln der deutschen Aufklärung liegen in den Fragen um Vernunft und Offenbarung, um den überlieferten christlichen Glauben und die Verwirklichung eines humanen Lebens. Die christliche Religion wird mehr und mehr auf die Förderung einer vernünftigen

17 Vgl. PHILIPP SCHÄFER, Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit. (Münchener theologische Studien II. Systematische Abteilung, 42. Band), München 1974.

18 Benedikt Stattler trat 1745 in den Jesuitenorden ein, lehrte 1760–1781 Philosophie und Theologie in Straubing, Solothurn, Innsbruck und Ingolstadt. 1781 Stadtpfarrer in Kemnath/Oberpfalz, 1790–1794 kurfürstlich geistlicher Rat und Zensurrat in München. Sailer sagt von ihm in der Biographie, er habe das Nachdenken und Selbstdenken im katholischen Deutschland aufgeweckt und dem Studium einen neuen Schwung und eine neue Gestalt gegeben. Zum Werk und zur Literatur vgl. SCHÄFER, Kirche und Vernunft 105 ff.

Sittlichkeit im Dienste der Glückseligkeit des Menschen verpflichtet. Religion und Sittlichkeit werden als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit verstanden. Zwar werden philosophische und theologische Begründungen in klarer, eindeutiger Begrifflichkeit und in hinreichenden Gründen gefordert, aber die Wahrheit wird nicht in den Dingen oder in dem Vorgegebenen gesehen. Die Wahrheit liegt im Tun. Der Mensch kann sie in seiner Vernünftigkeit erringen und erstellen. Diese Vernünftigkeit des Lebens, die eine allgemeine Befriedung und Glückseligkeit erstellen wird, muß erst noch errungen werden. Die Hindernisse liegen nicht in den Irrtümern des Kopfes, sondern in der Unentschlossenheit des Herzens. Aufklärendes Denken zeigt sich daher zuerst als Wille zum Denken, zum Andersdenken, zum Selbstdenken. In einem nicht mehr begründeten oder erfragten Optimismus ist die Aufklärung der Überzeugung, daß diese Vernünftigkeit des Lebens, aus der eine allgemeine Glückseligkeit entspringen wird, herstellbar und demnächst erreichbar ist. Die Vernunft wird den Fortschritt bringen, wenn die Menschen nur den Mut haben, sich ihrer zu bedienen.

Diese Bewegung begreift sich aber erst allmählich als Aufklärung. Sie liebt, um sich selbst zu beschreiben, die Bilder und Symbole von Licht und Helligkeit. Je mehr sie sich selbst bewußt wird, befragt sie auch ihre Voraussetzungen und ihre Auswirkungen. Sie kommt mehr und mehr zur Erkenntnis von Grenzen der Vernunft. In der Spätaufklärung brechen Unterschiede und Gegensätze auf. Die einen verbleiben unkritisch in einem blinden Vertrauen auf die Vernunft und den von ihr erwarteten Fortschritt. Andere Philosophen und Theologen nehmen Grenzen der Vernunft wahr. Sie sehen den Menschen auch in seinem Erkennen eingebettet in Gesellschaft und Geschichte. In diesen Einsichten werden Kräfte frei, die auf eine Ablösung dessen drängen, was wir gemeinhin Aufklärung nennen.

### *Die Gestalt »Johann Michael Sailer« in seiner Zeit*

Johann Michael Sailer ist nach Herkunft, Werk und Wirkung eine sehr vielseitige Persönlichkeit. Aufgewachsen ist er in einem christlichen Elternhaus, das noch von lebensvoller und für seine Zeit doch nüchterner, barocker Frömmigkeit geprägt war. In Unterhaltungen hat sich Sailer immer wieder liebevoll an dieses Elternhaus erinnert.

»Mit allen Phasen seines Wesens« wurzelt er, so sagt Hubert Schiel, »im Volkstum seiner bayerischen Heimat«<sup>19</sup>. In den vielfältigen Lebensrückblicken, die uns von Sailer erhalten sind, hat er auch in der Münchener Schulzeit nicht über äußere Not zu klagen. In den inneren Zweifeln und Unruhen findet er in München und während der späteren Studienjahre in Ingolstadt hilfreiche Erzieher und Ratgeber.

Vom Noviziat bei den Jesuiten in Landsberg sagt Sailer selbst, er habe »ein fast paradiesisches Leben gelebt«<sup>20</sup>. Übertreffender Lehrer in Ingolstadt war Benedikt Stattler, der den Studenten förderte, ihm nach Abschluß des Studiums eine Stelle als Repetitor beschaffte und ihm schließlich zur zweiten Professur für Dogmatik verhalf. Sailer dankte seinem Lehrer, indem er sich ganz in dessen Denkform und System begab und dieses in Kurzfassungen darstellte und in eigenen Schriften verteidigte<sup>21</sup>. Während der Jahre zu Ingolstadt hat sich Sailer

19 SCHIEL, Sailer I, 15.

20 SCHIEL, Sailer I, 34.

21 JOHANN MICHAEL SAILER, Neueste Geschichte des menschlichen Herzens in Unterdrückung der Wahrheit, München 1780. JOHANN MICHAEL SAILER, Praktische Logik für den Widerleger an den Verfasser der sog. Reflexion wider die Demonstratio Catholica, München 1780.

sehr eng an seinen Lehrer Stattler angeschlossen. Noch als Weihbischof bekennt er in Kötzing, der Heimat Stattlers, er verdanke ihm alles<sup>22</sup>.

Nach meiner Einsicht hat Sailer von Stattler vor allem Klarheit und Konsequenz des Denkens gelernt. In der Sammlung seiner Werke, die noch zu seinen Lebzeiten herausgegeben wurde, ist keines seiner eigentlich theologischen Werke aus der Ingolstädter Zeit aufgenommen<sup>23</sup>. Um des lieben Geldes Willen wurden die Exjesuiten 1781, unter ihnen auch Stattler und Sailer, von der Universität Ingolstadt verwiesen.

Sailer war zum ersten Mal entlassen, – arbeitslos – seine ersten Brachjahre. Das Brachjahr war für den Acker die Erholung zur Sammlung der Kräfte. »Über Sailers erste Brachjahre fließen die Quellen nur dürrtig«<sup>24</sup>. Zunächst war Sailer mit seinem Gebetbuch beschäftigt, das ihn dann über Nacht im ganzen deutschen Sprachraum bekannt machte. Außerdem beschäftigte ihn bereits der Plan des dann in Dillingen veröffentlichten Werkes: »Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind. Nach den Bedürfnissen unserer Zeit«<sup>25</sup>. Da Sailer von seinem überragenden Lehrer Stattler getrennt war, konnten frühere Prägungen wieder kräftiger hervortreten. Als er 1784 in Dillingen seine Lehrtätigkeit in Pastorallehre und Morallehre aufnahm, war er bereits auf dem Weg, zu sich selbst zu finden. Seine Sprache hatte die rationalistische Begrifflichkeit abgelegt und den »gemütlichen« Ausdruck gefunden<sup>26</sup>. In der Vernunftlehre ist das begriffliche Argumentieren bereits durch Beispiele und Bilder ersetzt, die in ihrer folgerichtigen Anordnung und in ihrer inneren Konsequenz überraschend überzeugen. Äußere und vor allem innere Erfahrung sind ihm neben dem Autoritätsglauben die ersten und wichtigen Erkenntniskräfte und Erkenntnisquellen. Das Selbstdenken ist ihm nach wie vor ein wichtiges Anliegen, aber er sieht den Denkenden eingebunden in seine Umwelt. Auch der Selbstdenker kann nur leben und denken in einem Vertrauen auf die Gemeinschaft, in der er lebt. Auch das Bibellesen hatte Sailer schon in Ingolstadt und dann bei der Ausarbeitung seines Gebetbuches geübt. All diese Ansätze reifen in den 10 Jahren, da Sailer der Universität in Dillingen einen späten Glanz verleiht und viele Studenten – auch aus dem Ausland – anlockt. Sehr früh beschäftigt er sich mit Kant. Unter dem Eindruck der kritischen und der praktischen Schriften Kants gewinnt seine Sicht der Grenzen einer theoretisch argumentierenden Vernunft und die Zuordnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit an Deutlichkeit und Klarheit. Die Freundschaft mit Lavater führt ihn tiefer hinein in die Schrift und in das Schriftlesen.

Ob seiner Freundschaft mit Lavater wird er bereits 1786 von dem Erzaufklärer Nikolai und von den konservativen Kreisen in Ingolstadt und Augsburg angegriffen. Aufgrund der nicht verstummenden Verdächtigungen mißgünstiger Kollegen, die sich zurückgesetzt fühlten, und der Exjesuiten in Augsburg wurde Sailer 1794 entlassen. Während der zweiten Brachjahre fand er durch den Philosophen Jacobi zu seiner Sprachform für die Wahrnehmung des Göttlichen und für den Vorrang des Lebendigen vor dem Begrifflichen. Wie schon in Dillingen hat sich Sailer dann in Ingolstadt und Landshut, wo er seit 1799 wieder als Lehrer angestellt wurde, von den Einlassungen seiner Freunde Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820)<sup>27</sup> und Josef Weber

22 Vgl. BARBARA JENDROSCHE, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen. (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, Band 19), Regensburg 1971, 51. Vgl. Magazin für kath. Religionslehrer 1824, 184.

23 SCHIEL, Sailer I, 55.

24 SCHIEL, Sailer I, 68.

25 München 1785.

26 Vgl. IGNAZ WEILNER, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, Regensburg 1949, 10.

27 Vgl. PHILIPP SCHÄFER, Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik. Dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer, Göttingen 1971.

(1753–1831)<sup>28</sup> auf die Philosophie von Kant, Fichte und Schelling ferngehalten. In der Innigkeit des Gemütes, das neben Vernunft und Wille das dritte und obere Seelenvermögen ist, hat Sailers theologisches und philosophisches Denken seine Mitte gefunden.

Sehr reich und vielfältig ist das hinterlassene Werk Sailers. In der Ausgabe seines Schülers Josef Widmer, die noch im Auftrag Sailers begonnen wurde, füllen die fast 200 Titel 40 Bände und einen Supplementband. Da ist ein Gebetbuch, das, mehrfach ergänzt, viele Auflagen und Nachdrucke erlebte. Da sind Briefsammlungen, Biographien, Predigten zu verschiedensten Anlässen, Schriften zur Seelsorge an Akademikern, aber auch theologische Werke zur Pädagogik, Moral, Pastoral und Religionsvorträge. Schriften zur Theologie, die heute noch Anregungen vermitteln.

Zum anderen hatte dieser Mann einen erstaunlich großen und weitgefächerten Freundeskreis. Diese Freundschaften waren abgestuft. Doch gibt es eine Reihe von sehr tiefen Beziehungen. Seine Briefe gehen zu unterschiedlichsten Leuten und sind doch immer gezeichnet durch herzliche Zuwendung. Briefe und andere Zeugnisse bieten Quellen zu Arbeiten über Beziehungen Sailers mit Menschen, die in räumlicher Entfernung von ihm lebten. Über seine Beziehungen zu denen, mit denen er unmittelbar in einer Wohnung jahrelang zusammenlebte, wie dem Philosophen Weber und vor allem Patriz Benedikt Zimmer, haben wir kaum Zeugnisse.

Philipp Funk hat den Humanismus und die Menschlichkeit als Mitte seiner Arbeit dargestellt<sup>29</sup>. Treffender ist wohl die Arbeit von Ignaz Weilner, die als Mitte des Lebens, Denkens und Arbeitens Sailers eine gottselige Innigkeit erkennt<sup>30</sup>. Sailer ist ein tiefgläubiger Christ, der es verstanden hat, seine eigenen leidvollen und befreienden Erfahrungen im Leben des Glaubens aufmerksam zu erfassen und sie in der Begegnung mit der christlichen Überlieferung in der Mitte des Herzens und des Gemütes zu verstehen. Begabt mit einer konkreten und anschaulichen Sprache ist es ihm gelungen, seine Erfahrung im christlichen Glauben anderen zu übermitteln.

### *Perspektiven der Religionsgeschichte*

Sailers Lehrer, Benedikt Stattler, sah in der Glückseligkeit des Menschen das Ziel der Schöpfung und der Erlösung. Gott will die Seligkeit des Menschen. In ihr findet Gott seine äußere Ehre. Doch dieser zweite Gesichtspunkt wird von Stattler nicht mehr sehr beachtet. Die Religion steht im Dienste der Glückseligkeit des Menschen.

Für Sebastian Mutschelle (1749–1800)<sup>31</sup>, einen Zeitgenossen von Sailer – er war mit ihm zusammen im Noviziat in Landsberg –, ist Religion von eminentem Wert, weil sie den Menschen zur Sittlichkeit stärkt. Sie erleichtert ihm die Annäherung an die Vollkommenheit und rüstet ihn mit unwandelbarer Stärke und Festigkeit aus<sup>32</sup>. Religion als Gottesdienst um des

28 Josef Weber, geboren 1753 in Rain, Studium bei den Benediktinern in Donauwörth und den Jesuiten in Augsburg und an der Universität Dillingen. 1781 Professor der Philosophie und Physik in Dillingen, 1799 für Chemie und Physik in Ingolstadt und Landshut, wo er mit seinen Freunden Sailer und Zimmer im selben Haus wohnte. Von 1804 an in Dillingen, 1821 Domkapitular und 1825 Generalvikar in Augsburg.

29 Vgl. PHILIPP FUNK, Aufklärung und christlicher Humanismus. Zu Sailers 100. Todestage. In: Hochland 29, 1932/II, 314–327.

30 Vgl. WEILNER, Gottselige Innigkeit.

31 Vgl. CHRISTOPH KELLER, Das Theologische in der Moralthologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus, Göttingen 1976, 87–193.

32 KELLER, Das Theologische 155.

Gottesdienstes willen interessiert ihn nicht. »Zur Religion sind wir nicht Gottes wegen verpflichtet, der unsere Religion nicht nötig hat, sondern unseretwegen, die wir ohne Aufblick zu Gott des entscheidenden, sittlichen Impulses entbehren. Religion dient eigentlich uns, nicht Gott.«<sup>33</sup>

Sailer hält in Dillingen Religionskollegien, einen Religionsunterricht für die Studenten aller Fakultäten. In diesem Religionsunterricht geht es ihm nicht zuerst um Sittenlehre oder Glückseligkeitslehre, sondern um die Religion. Religion versteht er als Glauben an Gott und als Erkennen Gottes. Dieses Erkennen Gottes löst im Menschen Empfindungen, Gesinnungen und Handlungen aus. Das Erkennen Gottes drückt der Mensch aus in Zeichen und Gebärden. Dieses Erkennen und die Empfindungen gegenüber Gott bewirken im Menschen Ehrfurcht, Anbetung, Zutrauen, Verlangen nach Offenbarung und Furcht Gottes. Religion ist Erkenntnis Gottes und Empfindung, die zu Anbetung führen. Der Religion oder der Vernunft ist Gott *das Urwahre ohne Falsch, das Urheilige ohne Fehl, das Urselige ohne Mangel*<sup>34</sup>. Der Bezug des Menschen auf Gott hin gewinnt in Sailers Denken mehr und mehr Vorrang. Der Mensch wird in seinem Bezug auf Gott verstanden. Religion als das Wahrnehmen dieses Bezuges zu Gott in allen Bereichen menschlichen Lebens ist die Erfüllung des Menschen. Alles andere – auch die Glückseligkeit – folgen dieser Erfüllung nach. Die Sittlichkeit ist begründet im Gehorsam gegen Gottes Gebot. Sehr klar sagt Sailer: *Die Religion ist also (als Verbindung des Menschen mit Gott) Glaube an Gott, Liebe zu Gott, Hoffnung auf Gott, der ist das Urwahre, Urheilige, Urselige*<sup>35</sup>.

Es bleibt die Frage, wie der Mensch diesen Gott als den Urwahren erkennt. Nach der Überzeugung Sailers kann Gott aus der Beobachtung der Welt erkannt werden. *In der Welt finden sich unverkennbare Spuren einer Absicht in Anordnung, einer Weisheit in der Art der Ausführung, einer Macht in Bewirkung der Dinge*<sup>36</sup>. Sailer versucht nicht, einen philosophischen Gottesbeweis aus einem der philosophischen Systeme zu übernehmen. Die Überzeugung vom Dasein Gottes ist dem Menschen in seinem Leben mitgegeben. Gott bezeugt sich im Gewissen des Menschen und in der Schönheit und Ordnung der Welt. In der Durchführung des Beweises oder des Hinweises auf Gott bedient sich Sailer verschiedener Philosophien. In der Einleitung zur Moralphilosophie verweist er auf Kant<sup>37</sup>. Sailer übernimmt nicht das Denken Kants. Er sieht sich durch Kants Ausführungen in seinem Erkennen der Grenzen der Vernunft aus Erfahrung und Geschichte bestätigt.

Sailer geht es in seiner Religionslehre immer darum, seinen Hörer oder Leser von der Wahrheit der christlichen Religion und der katholischen Kirche zu überzeugen. Er zeigt von verschiedensten Seiten her Grenzen und Schwächen der menschlichen Vernunft in der Religionserkenntnis auf. Der Mensch bedarf einer Stütze und einer Hilfe, einer Offenbarung. In diesem Verweis auf die Grenzen der Vernunft ist Sailer weder in seiner Frühzeit noch später einfach nur von Kant abhängig. Er sieht die Grenzen der Vernunft vor allem von der Erfahrung

33 KELLER, Das Theologische 156.

34 JOHANN MICHAEL SAILER, Grundlehren der Religion. Ein Leitfadens zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten, München 1805, 21.

35 SAILER, Grundlehren der Religion 24. In den Nachschriften aus dem Jahre 1786 finden sich ähnliche Äußerungen. In den Religionskollegien (S. 89–94) nennt Sailer die Empfindungen der Ehrfurcht, der Anbetung, der Versinkung vor Gott; das Gefühl des Zutrauens, der Liebe und der Freude an ihm und das Verlangen sein Wort zu hören. Religion ist verstanden als Glauben und Erkennen von Gott und seinen Verhältnissen gegen die Welt und die Menschen (Religionskollegien 1, 85).

36 JOHANN MICHAEL SAILER, Einleitung zur gemeinnützigern Moralphilosophie. Zunächst für meine Schüler, und denn auch für jeden denkenden Tugendfreund, München 1786, 49.

37 Vgl. SAILER, Einleitung 48. Verweis auf Kants Kritik der reinen Vernunft. Seite 50 verweist Sailer auf die Seiten 626–630 in Kants Kritik der reinen Vernunft.

und von der Geschichte her. Die transzendente Reflexion auf die Bedingungen menschlichen Erkennens und die eindeutige Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft bleiben ihm fremd. Er bleibt bei der gesunden menschlichen Erfahrung von Grenzen und Schwächen des Erkennens.

In diesem Verweisen auf Grenzen der Vernunft, im Betonen des Glaubens, im Herausstellen der Verwiesenheit des Menschen auf die Gemeinschaft der Menschen und in der Vorordnung der Religion geht Sailer's Denken über das hinaus, was wir mit Aufklärung bezeichnen. Sailer ist eingebettet in seine Zeit. Er hat Tendenzen und Gedankengut der Aufklärung aufgenommen. Während eine Reihe von Zeitgenossen und einige seiner Schüler bei diesem Gedankengut stehen blieben, hat Sailer die Entwicklung der Zeit mitgemacht und sie in sehr entscheidender Weise mitgetragen und mitgestaltet.

WALTER FÜRST

## Theologie und Praxis

Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie  
in ihrer praktischen Version

von J. S. Drey und J. B. Hirscher bis J. Ev. Kuhn und F. X. Linsenmann

Die Auseinandersetzung mit jener Richtung der Theologie, die im vergangenen Jahrhundert unter dem Namen ›Katholische Tübinger Schule‹ bekannt wurde, gewinnt gegenwärtig wieder an Reiz und Aktualität. Zuweilen konnte es scheinen, als sei mit der allseitigen Rezeption der geschichtlichen Denkart in Theologie und Kirche ihre aktuelle Bedeutung ausgeschöpft, und die Resultate ihrer umfangreichen wissenschaftlichen Arbeit seien lediglich noch von historischem Interesse. Doch hat sich hier der Blickwinkel in den letzten Jahren deutlich verändert. Eine in der neueren theologischen Diskussion sich anbahnende Wende, von wissenschaftstheoretischen und politisch-gesellschaftlichen Einsichten gleichermaßen wie von seelsorgepraktischen Bestrebungen bestimmt, läßt erneut die Glaubenswissenschaft der Tübinger und ihre historische Entwicklung für die Gegenwart interessant erscheinen.

### *Allgemeiner Horizont der Fragestellung*

Im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bemühungen heutiger Theologie, so kann man vereinfachend diagnostizieren, steht das Theorie-Praxis-Problem. Die damit angesprochene komplexe Grundproblematik menschlichen Kulturstrebens erhält in der Theologie, bedingt durch den ihr eigenen Gegenstandsbereich, eine besondere Zuspitzung: In welcher Weise, so wird gefragt, kann Theologie die der christlichen Botschaft innewohnende Tendenz und Beziehung zum Handeln, nämlich Kranke zu heilen, Leiden zu lindern, Friede und Gerechtigkeit zu stiften, Menschen mit Gott und untereinander zu versöhnen, kurz, real Heil zu vermitteln, als jenes Movens erfassen, das ihr selbst und ihrer Arbeit zugrunde liegt, so daß sie selbst aufgerufen und imstande ist, dieser praktischen Intention des Christlichen durch eine entsprechende Theoriebildung zu wirksamerer Geltung zu verhelfen? Immer mehr wird sich die Theologie (wieder) bewußt, daß die christliche Wahrheit als solche nicht allein theoretisch ausgewiesen und rein argumentativ überzeugend vermittelt werden kann, daß sie vielmehr zugleich – manche meinen sogar primär – der praktischen Verifikation bedarf durch Inkraftsetzung und fortgesetzte Ausgestaltung der christlichen Freiheit in Welt und Geschichte. Die Furcht mancher Theologen, sie könnten dabei überflüssig werden, erscheint unbegründet. Denn gerade die Initiierung authentisch christlicher Praxis erfordert, dies läßt sich leicht einsehen, die kritische Unterscheidung des geschichtlich Gewordenen und Werdenden unter dem Anspruch des Evangeliums und seiner kirchlichen Überlieferungsgestalten. Hierbei treten jedoch nicht geringe Aporien auf. Die leidenschaftliche Debatte um die sogenannte ›Politische Theologie‹, der schwelende Streit um die ›Befreiungstheologie‹, aber auch die kühle Distanz, die häufig das Verhältnis der gängigen ›Universitätstheologie‹ zu den unter dem Stichwort ›Kommunizieren lernen‹ arbeitenden pastoralen Institute prägt, legen ein beredtes Zeugnis davon ab.

Lange Zeit stand bei der Erforschung der Eigenart der Tübinger Schule und ihrer Theologie

fast ausschließlich das Thema ›Dogma und Geschichte‹ und das zugehörige Verhältnis von systematischer und *historischer* Theologie im Vordergrund des Interesses. Nunmehr wendet sich die Aufmerksamkeit vorrangig dem dort ebenfalls reflektierten, keineswegs nur implizit gegebenen Zusammenhang von ›Wissenschaft und Leben‹, und *in diesem Sinne* von ›Theologie und Kirche‹ zu. Dementsprechend richtet sich der Blick jetzt in erster Linie auf das Verhältnis von systematischer und *praktischer* Theologie.

Daß das geschichtliche Prinzip in der Theologie an sich schon ein eminent praktisches Moment darstellt, diese Einsicht ist nicht neu. Es sei nur an Fr. Schleiermacher erinnert, der die Theologie als positive, das heißt auf einen ihr »geschichtlich gegebenen« Gegenstand bezogene Wissenschaft bestimmt und gleichsam durch Verbindung des Historischen mit dem Produktiven des christlichen Glaubens die Praktische Theologie als »Theorie der Praxis« definiert hat. Nur das »Interesse am Christentum« vermag seiner Auffassung nach den theologischen Disziplinen Einheit zu verleihen. Die »Lösung einer praktischen Aufgabe« also ist es, die Theologie als geschichtsbezogene Wissenschaft konstituiert<sup>1</sup>. Um jedoch angesichts heutiger Problemstellungen das praktische Potential einer geschichtlichen Auffassung des Glaubens präziser zu erfassen und entschiedener freizusetzen, bedarf es erneut intensiver Bemühungen. Zweifellos wird gegenwärtig die theologische Erkenntnis von *Geschichte* als genuinem Ort der Offenbarung weitergetrieben zur Frage nach der theologischen Relevanz von *Praxis* (im weitesten Sinn des Wortes) als einem konstitutiven Grundmoment von Geschichte. Es gilt zu ergründen, was es für den theoretischen Kontext bedeutet, daß Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, der menschgewordene Logos in Person, *durch sein Leben und Sterben* die Liebe Gottes als Kraft der Auferstehung *lehrt*, so daß im Blick auf ihn für die Überlieferung der christlichen Wahrheit nicht nur die korrelative Einheit von Lehre und Leben, Wort und Tat grundlegend ist, sondern das nachfolgende Tun (sequela Christi) geradezu als principium cognoscendi erscheint, entsprechend dem Wort im Johannes-Evangelium: »Wer die Wahrheit *tut*, kommt ans Licht.« Die Rede vom »Primat des Praktischen« im Christentum hat hier ihre ursprüngliche Legitimität und kann in diesem Sinne kaum bestritten werden. So gibt es heute durchaus »einen wachsenden Konsens darüber, daß die *Theologie als Ganze* durch einen grundlegenden Bezug zur menschlichen und christlichen Lebenspraxis konstituiert wird« (K. Lehmann)<sup>2</sup>. E. Jüngel nannte daher die Praktische Theologie zwar »nicht die Summe, wohl aber die Pointe der Theologie«<sup>3</sup>.

### *Spezieller Anlaß der Untersuchung*

Umfangreiche Analysen der wissenschaftstheoretischen Diskussion und der Entwicklungen im Bereich der Handlungstheorien sowie die Bemühungen um die Neukonstituierung der Theologie im Sinne einer politischen Theologie veranlaßten H. Peukert zu der These: Die Basiswissenschaft der Theologie ist als »Theorie kommunikativen Handelns« zu entwickeln und als Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte zu entfalten<sup>4</sup>. Dieser Ansatz

1 FR. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. (Krit. Ausgabe, hrsg. von H. SCHOLZ). Leipzig 1910, 1–10.

2 K. LEHMANN, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Praktische Theologie heute, hrsg. von F. KLOSTERMANN und R. ZERFASS. München 1974, 81–102; hier 82.

3 E. JÜNGEL, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, in: DERS., Unterwegs zur Sache. München 1972, S. 34ff. These 2.12.

4 H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. (suhkamp taschenbuch wissenschaft 231). Frankfurt a. M., 351–355.

entspricht in vieler Hinsicht den »Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie« bei J. B. Metz, der in kritischer Fortentwicklung seiner politischen Theologie »Glaube (als Praxis) in Geschichte und Gesellschaft« aufgefaßt sehen will und auf diesem Wege eine Theologie zu etablieren sucht, die, ständig neue Erfahrungen und neue Praxis in sich aufnehmend, durchgehend an die »Praxis des Glaubens« in ihrer »mystisch-politischen Doppelverfassung« gebunden sein soll<sup>5</sup>. N. Mette hat diese Vorschläge in seinem Buch »Theorie der Praxis« (1978) für den pastoraltheologischen Bereich aufgegriffen und »praktische Theologie als (explizite) theologische Handlungswissenschaft innerhalb einer (insgesamt) als praktische Wissenschaft begriffenen Theologie« bestimmt. Er hofft, daß es auf diese Weise gelingen könnte, der praktischen Disziplin endlich, 200 Jahre nach ihrer Einführung, eine Form zu geben, »die wirklich eine Vermittlung mit der Praxis zu leisten imstande ist«<sup>6</sup>.

Mette befaßt sich in seiner Studie auch mit dem Beitrag der »frühen Tübinger Schule« zur Grundlegung der Praktischen Theologie<sup>7</sup>. »Der praktische Aspekt«, so heißt es dort, »galt (ihnen) nicht als etwas, was von außen an das Theologieverständnis herangetragen werden mußte, sondern als für diese Wissenschaft konstitutives Element.« Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie und des damaligen sozialen Wandels seien sie in neuer Weise der »Einheit von Theorie und Praxis innerhalb der Theologie« ansichtig geworden und hätten folglich eine »Revision der gesamten Theologie« angestrebt<sup>8</sup>. Der von ihnen gewählte Ausgangspunkt vom *theologischen* Begriff der Kirche jedoch, so lautet der Verdacht Mettes, hatte zugleich gravierend negative Folgen: Das idealisierte Kirchenbild zog eine weitgehende Vernachlässigung der *empirischen* Realität nach sich, eine Tatsache, die es höchst zweifelhaft erscheinen läßt, ob auf dem in Tübingen eingeschlagenen Weg eine befriedigende Theorie-Praxis-Vermittlung überhaupt erreichbar war. »Dabei hätte gerade die Tübinger Schule«, so das Resümee, »mit ihrem Versuch, historische Rekonstruktion und spekulative Durchdringung in der Theologie nicht länger unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, sondern dialektisch miteinander zu vermitteln, es ermöglicht, von der praktischen Theologie her noch die empirische Seite ins Gespräch zu bringen, um so zu einer Ekklesiologie zu gelangen, die, weil in ihr die bislang weitgehende Isolierung von Dogmatik, Kirchengeschichte und praktischer Theologie einschließlich Kirchenrecht aufgehoben ist, den Status einer Theorie hätte erlangen können: historisch und empirisch und systematisch zugleich.« Dreys Vorschlag, in den Entwurf von systematischer Theologie eigens das »System der Kirche« aufzunehmen, sei ohne Resonanz geblieben. Die Institution Kirche mitsamt der pastoralen Praxis sei für das Denken der Tübinger eben »ein außertheologisches Faktum« geblieben<sup>9</sup>.

Auch Metz widmet im Rahmen der historischen Selbstvergewisserung seiner »praktischen Fundamentaltheologie« den Tübingern eine kurze, gleichwohl kritische Würdigung: »Diese Frühapologetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts (sic!) (etwa bei J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler und J. E. Kuhn) ist im besten Sinne des Wortes«, so urteilt Metz, »eine antwortende Theologie: sie ist noch nicht – wie das später geschehen wird – isoliert vom Ganzen der systematischen und historischen Bemühungen in der Theologie. Sie wird vielmehr aus deren Mitte heraus betrieben.« Dennoch hat diese Theologie für Metz einen entscheidenden Mangel, der sich dort zeigt, wo man eigentlich ihre Stärke vermutet: »Die Schwäche dieser offensiven

5 J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1978, 44–74.

6 N. METTE, Theorie und Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie. Düsseldorf 1978, 9; bes. 342–358.

7 Ebd. 32–38.

8 Ebd. 34.

9 Ebd. 104f.

und ›interdisziplinären‹ Apologetik lag geradezu in ihrer ganz auf der Höhe des damaligen wissenschaftlichen Fortschritts stehenden Auffassung, daß die Probleme der Aufklärung durch Idealismus und Romantik bereits überwunden bzw. durch sie zu überwinden seien. Sie berücksichtigt, um es anders zu formulieren, zu wenig jenes Kernproblem der Aufklärung, das Kant angeschnitten und das später dann folgenreich im Marxismus thematisiert wurde: den Primat praktischer Vernunft<sup>10</sup>. Metz ist der Auffassung, daß die Tübinger mit der Übernahme der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft samt ihrem evolutionistischen Welt- und Geschichtsbild auch den darin sich abzeichnenden *bürgerlichen Interpretationsrahmen* mit übernommen haben und so letztlich das *religiöse* Subjekt, auf das sie ihre Theologie zu gründen suchten, mit dem *bürgerlichen* Subjekt verwechselten<sup>11</sup>. Er geht damit in seiner Kritik weit über Mette hinaus, der vor allem den Bezug zur Empirie vermißt, ja er widerspricht ihm in gewisser Weise, wenn er den Tübinger Theologen den Vorwurf macht, in Form der herrschenden Wissenschaft die zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung sehr wohl in ihre Theologie aufgenommen zu haben, nämlich unkritisch, und damit eben auch deren ideologische Verzerrung und praktische Verengung.

### *Ziel der Abhandlung*

An dieser Stelle setzt unsere theologiegeschichtliche Erörterung ein. Die Frage, die sich bei einem geschichtlichen Rückblick auf die Tübinger Theologie des letzten Jahrhunderts aufdrängt und unter den Bedingungen gegenwärtigen Problembewußtseins geradezu erkenntnisleitende Funktion hat, läßt sich in etwa so formulieren: In welcher Weise haben diese Theologen die praktische Dimension des Christlichen wahrgenommen und bewußt in ihre theologischen Theoriebildungen aufgenommen? Welche Perspektiven eröffnen sich dabei? Welche Grenzen werden sichtbar? Ergeben sich aus den historischen Einsichten Ansatzpunkte und Kriterien für Lösungsmöglichkeiten in der gegenwärtigen Problemlage?

Allerdings kann es sich hier nicht darum handeln, eine imaginäre ›Tübinger Schule‹ mit diesen Fragen zu konfrontieren. R. Reinhardt hat durch seine historischen Forschungen hinreichend anschaulich gemacht, wie sehr die Geschichte der Tübinger Fakultät und ihrer Theologie »die vom Begriff der ›Schule‹ postulierte Einheitlichkeit vermissen läßt«<sup>12</sup>. Auch aus systematischer Sicht wurde die gängige Formel ›Tübinger Schule‹ kritisch eingeschränkt und präzisiert. M. Seckler sieht das Schulbildende dieser Theologie ausschließlich »im Formalen«, in »Freiheit, Liberalität, Selbstdenkertum« und im »Interesse an der Geschichte« als den prägenden Charakterzügen; er weist ebenfalls darauf hin, daß die »Projekte, Methoden, Denkrichtungen und Inhalte ... von Generation zu Generation gewechselt haben«<sup>13</sup>. Wenn

10 J. B. Metz, *Glaube*, 15f.

11 Ebd. bes. 25f.

12 R. REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung, in: *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie*, hrsg. von G. SCHWAIGER. Göttingen 1975, 55–87, hier 80. – Zur herkömmlichen Interpretation der »Katholischen Tübinger Schule« vgl. J. R. GEISELMANN, Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey, in: *ThQ* 111, 1930, 49–117; DERS., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg-Basel-Wien 1964. R. REINHARDT (Hrsg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*, Tübingen 1977 (Lit.).

13 M. SECKLER, Johann Sebastian Drey und die Theologie, in: *ThQ* 158, 1978, 92–109; 102f. Vgl. ferner: DERS., Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967*. München-Freiburg i. Br. 1967, 41–67.

Reinhardt im politischen und kirchenpolitischen Verhalten der Fakultät fünf »deutlich geschiedene Phasen mit je eigenem Akzent« feststellt und Seckler die Tübinger Theologie aus ihrer Stellung »im Schnittpunkt verschiedener Kräftefelder«, aus dem »Miteinander und Ineinander von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Lebendigkeit« versteht, so sind damit zwar Voraussetzungen geschaffen, die jede generalisierende Interpretation verbieten, die aber zugleich weitere Überlegungen im Hinblick auf den so offenkundigen Zeitbezug dieser Theologie provozieren. Es entsteht die Frage: Enthält der *historisch-kritische* Aspekt, wenn man den allgemeinen Bezug auf Geschichte einmal pauschal so benennen darf, eine zuletzt *praktisch-kritische* Absicht, oder steht er im Dienste der Legitimation faktischer Verhältnisse? Eine intensivere Erforschung der bisher stark vernachlässigten praktischen Fächer, der jeweiligen Ansätze in der pastoral- und moraltheologischen Tübinger Literatur, erscheint notwendig; aber auch eine umfassende Untersuchung zum Stellenwert des Praktischen in den verschiedenen programmatischen Entwürfen der Systematiker steht noch aus. Beide Forschungsaufgaben können im Rahmen eines Aufsatzes nicht gelöst werden. Das Ziel vorliegender Studie ist bescheidener. Sie soll die Aufmerksamkeit auf die bis jetzt sicher zu wenig beachteten Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie *in der ihr eigenen praktischen Version* lenken – dies in der Hoffnung, damit sowohl der historischen Gerechtigkeit als auch der Vertiefung der aktuellen Fragestellung zu dienen.

Die Untersuchung ist wie folgt gegliedert: I. *Christlicher Geist in Gesellschaft und Geschichte*: Die mystische Dialektik der Religion bei Johann Sebastian Drey (S. 73). II. *Christliche Wahrheit in Gestalt der Freiheit*: Die Bemühungen Johann Baptist Hirschers um eine Orthodoxie des Lebens (S. 85). III. *Zwischen Angst und Autorität*: Die Wende in der Ekklesiologie Johann Adam Möhlers und die Praktische Theologie Anton Grafs (S. 98). IV. *Dialektik und Analogie*: Die spekulative Methode in der Philosophie und Theologie Johann Evangelista Kuhns und die Begründung der christlichen Moralwissenschaft bei Franz Xaver Linsenmann (S. 113). *Schluß*: Der Ertrag des theologiegeschichtlichen Durchblicks (S. 135).

## I. Christlicher Geist in Gesellschaft und Geschichte

### DIE MYSTISCHE DIALEKTIK DER RELIGION BEI JOHANN SEBASTIAN DREY

Das Fundament für jenen Typus von Theologie, der sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen herausgebildet hat und der heute unter dem Namen »Katholische Tübinger Schule« weltweite Anerkennung genießt, wurde zweifellos von JOHANN SEBASTIAN DREY (1777–1853) gelegt. (Drey war 1814–1817 Professor für Apologetik, Dogmatik, Dogmengeschichte und theologische Enzyklopädie an der sogenannten Friedrichs-Universität Ellwangen, 1817–1846 Ordinarius für dieselben Fächer an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen)<sup>14</sup>. Bei der um die Jahrhundertwende einsetzenden Erforschung dieser theologischen Richtung standen jedoch Persönlichkeit und Werk Dreys lange Zeit im Schatten J. A. Möhlers, seines ungleich bekannteren Schülers, in dem man »das unbestrittene Haupt der Schule« (K. Adam) sehen wollte. Erst im Laufe der letzten Jahrzehnte richtete sich die Aufmerksamkeit verstärkt auf den Lehrer. Man erkannte mehr und mehr die grundlegende Bedeutung seiner Theologie. Er galt jetzt wenigstens wieder als »eines der Häupter« (J. R. Geiselmann). Heute ist er endgültig als »geistiger Initiator« (M. Seckler) der

<sup>14</sup> Zu Drey vgl. J. RIEF, Johann Sebastian von Drey (1777–1853), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hrsg. von H. FRIES und G. SCHWAIGER, Bd. 2. München 1975, 9–39 (Lit.) sowie R. REINHARDT (Hrsg.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Tübingen 1977.

Schule anerkannt. Was bei Drey unmittelbar auffällt, ist, daß er sich mit Besonnenheit zwischen den Extremen bewegt. Nach seinen eigenen Worten suchte er überall die »glückliche Mittelstraße« einzuschlagen zwischen der Partei der »Unbeweglichen«, »die das Veraltete, vom Geist Verlassene, noch immer aufrecht erhalten«, und der Partei der »Exzentrischen«, »die, selbst vom Geist verlassen, Neues schaffen« wollen. Ihm war es um die freie »Produktivität« des christlichen Geistes zu tun. Dies macht im Blick auf das Thema »Theologie und Praxis« neugierig.

*Religion – »im eminenten Sinne practisch«*

Drey veröffentlichte 1819 eine *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System* (zit. KE). Ein Rezensent glaubte damals, »dieses Werk zu den erfreulichsten Erscheinungen unserer Zeit rechnen zu müssen«. Heute läßt sich ohne Übertreibung feststellen: Die Bedeutung dieser Schrift für die Entwicklung der katholischen Theologie kann gar nicht hoch genug angesetzt werden.

»Die Religion«, so lautet eine darin enthaltene programmatische Erklärung Dreys, »wie sie ursprünglich im Menschen erscheint, erscheint als etwas unmittelbar Praktisches« (§ 9)<sup>15</sup>. Sie zeigt sich zunächst als »Trieb, Richtung, Streben« und ist als solche, mit der ersten Regung des Bewußtseins zusammenfallend, die Grundrichtung in allen Tätigkeiten des menschlichen Geistes, ursprüngliches Gottesbewußtsein im »Akt« des aufkeimenden Selbstbewußtseins (vgl. §§ 6; 12; 20). Darin liegt ihr ursprünglicher, wesentlicher Charakter, den sie niemals wird ablegen können. Als solche ist sie jedoch auf das genaueste zu unterscheiden von allen bloß theoretischen Vorstellungen, die sich auf Religion beziehen und, obwohl notwendig, ein Produkt des Verstandes sind. Selbst ein Ganzes solcher Vorstellungen, ein sogenanntes *Religionssystem*, darf nicht mit dem verwechselt werden, was *Religion* im strengen Sinne meint: »Der Sprachgebrauch hat schon seit ein paar Jahrtausenden diese beiden Ausdrücke in einem zusammengeworfen, aber zu allen Zeiten haben die Eiferer für den wesentlichen Charakter der Religion eine solche Sprachverwirrung, die gerne eine Verwirrung der Begriffe nach sich zieht, gerügt; und in unserer Zeit, in der man alles Praktische lieber in Begriffe und Systeme auflöst, als übt, dürfte eine richtige Unterscheidung notwendiger sein als sonst« (§ 9).

Die Form, unter welcher sich das Verhältnis der Welt zu Gott zu erkennen gibt, ist dieselbe, unter der sich auch die Religion ankündigt, nämlich unter der Form der »*allgemeinen Verbindung und wahren Gebundenheit*« alles Endlichen an und durch den absoluten Grund. Die »unmittelbar« gesetzten Verhältnisse äußern sich in der »Wechselwirkung« aller einzelnen Dinge und in ihrem »gemeinsamen Hinstreben« zu dem sie zusammenhaltenden Urgrund als ihrem Mittelpunkt in einem harmonisch verbundenen Ganzen, nur mit dem Unterschied, daß »in der Einheit der Natur und ihrer notwendigen Gesetze *objektiv* angeschaut wird, was der Mensch *subjektiv* in sich als ein von ihm zu Verwirklichendes vernimmt«. Die »allgemeine Anziehungskraft« in der physischen Natur, von der der Mensch selbst ein Teil ist, tritt im Menschen als »Zug der Liebe« ins Bewußtsein. Dort erscheint als »*Naturnotwendigkeit*«, was hier Gegenstand einer »*Spontanität*« ist: Durch prozessuale Entwicklung der »unveränderlichen Verhältnisse untereinander und zu Gott« kann und soll der Mensch Sinn und Einheit seines Daseins in der Welt realisieren. Das Bewußtwerden der fundamentalen Verbindungsverhältnisse und die Religion als das mit dem »Gefühl der Abhängigkeit« verbundene »Streben« sind eins mit dem »ursprünglichen Bewußtsein«. Der Mensch »wird sich Gottes bewußt, wie er sich seiner selbst bewußt wird«. Im Bewußtsein der Verbindung im Ganzen und der darin sich

15 Die Hervorhebungen in den Zitaten aus den Quellen werden aus drucktechnischen Gründen in der Regel hier nicht wiedergegeben.

zeigenden Gebundenheit im Einzelnen ereignet sich die »ursprüngliche Offenbarung Gottes«. Sozialität und Religion sind in ein und demselben Akt des Selbstbewußtseins gesetzt (§§ 1–11).

Diese Position ist für das Verständnis Dreys schlechthin entscheidend. Ausgehend von der Betrachtung der Welt als Universum und der darin aufscheinenden Notwendigkeit, versteht er – nach einer allerdings nur angedeuteten Analogie – auch jene Gesetzmäßigkeit, die im wesenhaften Eingebundensein des Menschen in Gesellschaft wirksam ist, »wie« (nicht »als«!) eine Naturnotwendigkeit. Auf der Basis der so verstandenen »Gleichheit« und »Kongruenz« der ewigen Naturgesetze und der religiösen Regung im Menschen wird nun deutlicher, in welcher Weise er Religion als etwas unmittelbar Praktisches und zugleich als Offenbarung begreift: Religion ist für Drey jene ursprüngliche »Tätigkeit«, die der Mensch in seiner Sphäre »nach bestimmten Gesetzen und auf bestimmte Weise« ausübt, durch die er zugleich die ihm zukommende schöpfungsgemäße Stellung in der Welt einnimmt. Als die »bindende Form seines Lebens« äußert sie sich als Wirken und Handeln »in der menschlichen Gesellschaft«. Religion ist somit geistiges Ursprungs- und Vollzugsmoment einer wahrhaft menschlichen, Liebe in naturalen gesellschaftlichen Strukturen verwirklichenden sozialen Praxis, in welcher Gott als der Einheitsgrund unseres Daseins und unser Verhältnis zu ihm sich konkret offenbaren.

Drey weiß natürlich, daß diese ideale Sicht der vorfindlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Die »Erfahrung lehrt« vielmehr eine tiefgreifende Gebrochenheit in den menschlichen Verhältnissen, eine »beständige Entzweiung«. Wie wird Drey damit fertig? Welche Deutung gibt er? Das ursprünglich instinktive religiöse Streben hat sich im »eigentlichen Selbstbewußtsein« zu einem »freien Wollen« geläutert. Mit diesem Eintritt des Menschen in die »Selbstbestimmung« aber war die Möglichkeit verbunden, sich von der ursprünglichen Anschauung zu lösen und die Welt zum eigenen Werk zu erklären. Dies ist tatsächlich geschehen. Der Mensch sucht sich jetzt »nach eigenem Willen« eine Welt zu erschaffen, die unabhängig von der göttlichen, ja ihr geradezu entgegengesetzt ist. Gott und seine Offenbarung in der Natur treten angesichts des übersteigerten menschlichen Selbstbewußtseins in den Hintergrund. Der Glaube an ihn ist, statt durch unmittelbare Anschauung, wie ursprünglich, jetzt nur noch »durch Reflexion vermittelt«, daher für Leben und Handeln bedeutungslos und ohne Wirkung. Darin also kommt es zur Entzweiung, und zwar zur Entzweiung mit Gott, zur egoistischen Trennung des Menschen vom Menschen und zum Mißbrauch der Natur, die, indem sie nur noch als Mittel zu eigenen Zwecken gebraucht wird, scheinbar dem selbstherrlichen Handeln des Menschen dient, in Wirklichkeit jedoch, wenn auch zunächst unbemerkt, sein ganzes Werk zugrunde richtet (§§ 12–14; 18–21).

Diese Entzweiung widerspricht aber der »Bestimmung des Menschen«. Doch weder das Gewissen, das sie verdammt, noch die Natur, die die Entzweiung unaufhörlich vernichtet, können sie wirklich überwinden. Es war gleichsam ein zweiter Schöpfungsakt nötig. Durch eine neue Offenbarung hat Gott die ursprüngliche Einheit der Anschauung und des Strebens im Prinzip wieder hergestellt: die Idee der Welt als »einziges großes Ganzes von allen Menschen und Völkern unter der Herrschaft Gottes«. Schon die erste Offenbarung, in welcher der Mensch »Gott und das Universum in Einem« erblickte, stellte ein solches »Reich Gottes« vor Augen. Nun führte die neue Offenbarung dasselbe Reich in der »Geschichte« herbei, das heißt durch das Erscheinen Gottes in Begebenheiten, Gestalten und geschichtlichen Erfahrungen der Völker, wodurch ein Erziehungsprozeß in Gang gesetzt, eine Umkehrung der Handlungsmaxime ermöglicht und so der Beginn einer »allgemeinen Versöhnung« heraufgeführt wurde. Im Glauben ist jetzt »die ursprüngliche Einheit der Anschauung und des Strebens, aber auf einer höhern Stufe, wieder hergestellt« (§§ 22–28).

Die Sehnsucht nach einer solchen Versöhnung wurde schon immer empfunden; es gab auch Erfahrungen ihrer Antizipation. Aber allgemein eingeleitet und bewirkt wurde die neue

Gesinnung durch eine eigene »geschichtliche Erscheinung«, deren Mittelpunkt Christus ist. Seine »historische Erscheinung« und das »religiöse Institut, worin sie sich ihr bleibendes Flußbett geschaffen hat«, stellt sich dar als die »Offenbarung auf ihrem Gipfel«, welche nichts anderes bewirkt haben kann, »als die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheits-Verhältnisse in der Form einer freiwilligen und bewußten Einigung«. Hierin und dadurch ist »die ursprünglich im Universum ausgedrückte, dem ersten Gefühle zugrund liegende, während der Herrschaft des Egoismus verkannte Idee eines Reiches Gottes wieder anerkannt, sowohl theoretisch als praktisch«. Christus, der die allgemeine Anerkennung dieser Idee bewirkt hat, ist das Haupt des Reiches, die Kirche »dessen sichtbare Darstellung und sinnliche Wahrnehmung«. Dies also ist das Christentum: Ein besonderes »religiöses Institut mit bestimmtem Charakter«, das heißt ein neuer Geist im Menschen, nach innen ausgeprägt in einem System von Religionslehren, nach außen in einer gesellschaftlichen Erscheinung (oder Kirche). Als konsequente geschichtliche Fortsetzung des Urchristentums ist es »die christliche Religion in objektiver Bedeutung«, die, sofern sie ein »bestimmtes Bewußtsein« begründet, »in subjektiver Beziehung der christliche Glaube« heißt (§§ 29–36).

Damit sind wichtige Differenzierungen eingeführt: Was Drey das »unmittelbar Praktische« der Religion nennt, ist nicht blindes, vielmehr freies, mit einem bestimmten Bewußtsein verbundenes Streben. Das »religiöse Prinzip«, der »Geist des Christentums« (§ 179), der sich in der Geschichte fortgesetzt verwirklicht und ausgestaltet, hat gerade als ein »Praktisches« eine durchgehend theoretisch-praktische Doppelstruktur, er ist »Idee« und »innere Aktion« (§ 196) zugleich. Die christliche Religion ist praktisch. Dies heißt folglich: sie ist in einem umfassenden Sinne »Leben«, Leben, das sich in der Dialektik von *innerem* geistigem Prinzip (Idee und Akt) und *äußerer* leiblicher Gestaltung (Begriff und gesellschaftliche Kraft), in der Wechselwirkung von Subjektivität und Objektivität entfaltet. Wenn also das Gemüt im Glauben die *objektiv* gegebenen christlichen Ideen ergreift und mit reiner Gesinnung und williger Tätigkeit im Leben und Handeln an sich und an anderen zu verwirklichen strebt, entsteht in *subjektiver* Hinsicht »die praktisch-religiöse Gesinnung, die wahre Religion des Herzens (Religiosität), das lebendige Christentum, das der Wille Gottes und Christi, der Beruf und die Aufgabe des Christen ist; ein Name, auf welchen das bloße Wissen und Reden von den Ideen des Christentums noch keinen, der Glaube nur einen halben, das Sein und Tun erst den ganzen Anspruch verschafft« (§ 36). Eben durch dieses Tun, welches auch Liebe heißt, wird nun aber das subjektive Prinzip wiederum objektiv, gesellschaftliche Wirklichkeit.

#### Theologie – »zum Behufe dieser practischen Tendenz«

Auf der Grundlage der skizzierten Auffassung von Religion lassen sich jetzt auch geschichtlicher Ursprung, theoretischer Status und praktischer Zweck theologischer Wissenschaft, wie Drey sie versteht, bestimmen: Theologie, so sagt er, »entsteht notwendig«. Das natürliche Bedürfnis des Geistes, seine Wahrnehmungen, äußere wie innere, sein Empfinden, Fühlen und Streben irgendwie festzuhalten und schließlich in Begriffe aufzulösen, treibt dazu, auch das religiöse Empfinden und Streben zu fixieren, zunächst in Denkmälern und Zeichen, in Mythik und Symbolik. Eben diese Symbolik aber wird im Laufe der Zeit Geschichte, woraus der zum Denken fähiger gewordene Mensch seine ersten Religionsbegriffe abstrahiert. »Dies ist der Anfang der Theologie, so entsteht sie und nur so kann sie entstehen.« Wie sich parallel mit der Entwicklung der Religion die geistige Kultur des Menschen ändert, ebenso ändern sich auch die Religionsbegriffe. Treten bei einem größeren Austausch unter den Menschen Unklarheiten über die Bedeutung der Symbole oder Zweifel über die historische Gewißheit der Traditionen auf, so entspringt hieraus die Notwendigkeit einer »Sicherung und besseren Begründung«

dieser Zeichen und Lehren. Allmählich erhebt sich auf diese Weise das Aggregat partikularer Theorien zu dem, was man sich »bei dem gegenwärtigen Zustand der Bildung« gewöhnlich unter Theologie vorstellt: An die Stelle des schlichten Glaubens tritt ein Wissen oder, im Hinblick auf das streng wissenschaftliche Verfahren, eine »Konstruktion des religiösen Glaubens durch ein Wissen«, eine Methode, die sich entweder »historisch« auf eine ursprüngliche Tatsache und deren geschichtliche Fortdauer oder »philosophisch« auf eine hieraus geschöpfte Idee als dem begründenden Grund beziehen kann (§§ 37–47).

Obwohl »bloß intellektuelle Beschäftigung mit Religion« und somit nur »von theoretischer Natur«, wird Theologie dennoch, wegen der eminent praktischen Ausrichtung ihres Gegenstandes, »zum Behufe dieser praktischen Tendenz« (§ 37) betrieben, ja noch mehr: Da sie selbst als ein Moment jenes Lebensprozesses, der sich als Religion geschichtlich positiv darstellt, und als Produkt des sich darin aussprechenden Interesses gelten kann, hat sie in diesem Sinne nicht nur ein praktisches Ziel, sondern auch einen praktischen Ursprung. Sie ist als theoretische zugleich praktische Wissenschaft: »Die Theologie, obwohl ein Wissen, ist schon für sich selbst zugleich praktisch, da man überhaupt nie wissen soll, nur um zu wissen, und die Religion, das Objekt der Theologie, durchein und im eminenten Sinne praktisch ist.« (§ 52). Damit wird zugleich verständlich, daß Theologie für Drey immer auch eine geschichtlich bestimmte Gestalt hat, sich fortwährend ändert, erweitert und tiefer begründet, daß sie in ihrem jeweiligen Zustand überhaupt nur im Horizont der Geschichte richtig interpretiert werden kann.

All dies gilt nun in besonderer Weise von der christlichen Theologie. Ihre wissenschaftliche Konstruktion ist insofern leichter, als die Ideen des christlichen Glaubens, unabhängig von Symbolen und Mythen, von seinem Stifter rein, das heißt im Worte, ausgesprochen wurden, nur immer in konkreter Beziehung auf seine Person und Geschichte. Da also der christliche Glaube fortwährend in der Form wurzelt, in der das Christentum anfangs überhaupt gegeben wurde, nämlich in der Form der Geschichte, und damit zugleich in jener Institution gründet, welche die ursprüngliche Anschauung innerhalb der Weltgeschichte fortsetzt, beruht auch die christliche Theologie durchgehend auf jenem gesellschaftlichen Organismus, in dem und durch den sich die christlichen Ideen praktisch verwirklichen. Sie entspringt also nicht bloß einer subjektiven Notwendigkeit, einem »Bedürfnis« (§ 48) der geistigen Natur des Menschen, sie entspricht auch einem objektiven Zweck. Ihr Praxisbezug äußert sich folglich in subjektiver und objektiver Hinsicht: Subjektiv erscheint die Theologie als integrierendes Moment der Religion und Kultur des Subjektes, hieraus erwächst sie und wirkt wiederum auf die Bildung und Belebung des religiösen Sinnes zurück. (vgl. § 40). Objektiv zeigt sich ihr praktischer Bezug in der Kirchlichkeit: Die »Kirche ist die notwendige Basis alles theologischen Wissens«; durch die Beziehung auf sie müssen alle theologischen Begriffe erst Realität gewinnen, andernfalls bleiben sie »luftige und haltlose Spekulation«. Umgekehrt muß sich das theologische Wissen wiederum in die Kirche »praktisch ergießen«, soll es nicht ein »müßiges, zweckloses Umhertreiben« bleiben (vgl. § 48–54).

Gerade als solche kulturbedingte und praxisbezogene, positive Wissenschaft des Christentums zum Zwecke der »religiösen Erziehung der Menschheit in und durch die Kirche« muß sie nun zeitbezogene Wissenschaft sein: »Für notwendig halten wir«, so erklärt Drey, »eine eigentlich wissenschaftliche Konstruktion der Theologie nach dem Geiste unserer Zeit, und der gegenwärtigen Lage nicht nur der Theologie, sondern des Christentums selbst. Der Geist unserer Zeit ist ein streng wissenschaftlicher, ihm genügt nicht mehr ein willkürliches und bloß zufälliges Trennen und Verbinden der Begriffe, selbst nicht das historische Nachweisen derselben durch Zeugnisse an Tatsachen, er sucht überall ihre höchste Einheit in Ideen durch Konstruktion. Nur durch eine solche tritt die Theologie würdig in die Reihe der übrigen positiven Wissenschaften ein, und behauptet den Platz, den ihr nicht bloß eine alte Konvenienz, sondern selbst die Philosophie als Wissenschaftslehre anweist« (§ 56).

*Kirche in Gesellschaft – »christlicher Socialismus«*

Der »Geist des Christentums«, der sich einerseits »zu einem geschlossenen Systeme religiöser Ideen« gestaltet, gestaltet sich andererseits »zu einer geschlossenen Gesellschaft von Menschen, in welcher jene Ideen realisiert werden« (§ 179). Die *ideale* Seite des christlichen Prinzips (Idee) prägt sich also aus im Lehrbegriff und seiner Geschichte, die *reale* Seite (transzendentaler Akt) aber in der »christlichen Kirchengesellschaft« und ihrer geschichtlichen Entfaltung (vgl. § 71). Der darin zum Ausdruck kommende, durchgehende Bezug der christlichen Begriffe auf eine bestimmte gesellschaftliche Anschauung gründet demnach im christlichen Geiste und in der Tatsache seiner historischen Erscheinung in Jesus Christus: Das Christentum existiert somit nicht als ein spekulatives System, sondern es ist Teil eines in der Geschichte real sich entfaltenden Reiches Gottes. Die Vergegenwärtigung der ursprünglichen Tatsache ist daher »nicht eins mit der Erinnerung, selbst nicht mit dem Glauben an sie«; sie geschieht vielmehr durch geschichtliche Überlieferung in Form jener religiösen Gesellschaft (Kirche), in welcher das Reich Gottes »empirische Wirklichkeit und objektive Realität« (§ 268) gewinnt.

Die allen gemeinsame Überzeugung, der »gemeinsame Geist«, wird objektiv im kirchlichen »Symbol« und im kirchlichen »Kultus«, welcher einerseits den »äußeren Ausdruck« der inneren Frömmigkeit darstellt, andererseits diese als »praxis pietatis« beständig den einzelnen vermittelt (vgl. § 195). Der »transzendente Akt« der Verwirklichung der »Idee« ist somit überall »gebunden an die symbolische Handlung« (= Sakrament), welche schließlich jene habituelle Handlungsweise vermittelt, die sich in der »Sitte« äußerlich kundtut (vgl. § 276). Wird im Lehrbegriff dieselbe *Idee* von ihrer spekulativen und praktischen Seite betrachtet, so im Leben dieselbe *Handlung* von ihrer »transzendentalen und empirischen Seite« (§ 277, Anm.). Hat die Kirche in der gemeinsamen religiösen Überzeugung, bestimmt durch ein Symbolum, die »Bedingung ihres Entstehens« und im Kultus die »Bedingung ihres Zweckes«, so bedarf sie nur noch der Verfassung als der »Bedingung ihres Bestehens in Raum und Zeit«. Diese regelt vor allem das »Recht in der Kirche«; gleichzeitig ist sie ein wesentliches Moment der bleibenden Gegenwart der ursprünglichen Tatsache (§§ 268–277).

In der Kirche gibt es notwendigerweise einen »Gemeinwillen«, der, auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens ausgesprochen und gehandhabt, den eigentlichen Begriff der kirchlichen »Regierung« (Hierarchie) ausmacht und sich in der dreifachen (gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen) Kirchengewalt Ausdruck verleiht. Soweit die Achtung und Würde des Menschen gewährleistet ist, kann man zwar von keiner in der Gesellschaft möglichen Konstitution sagen, daß sie »auf eine Kirche nicht passe«. Aber wissenschaftliche Begründung der kirchlichen Verfassung heißt dann doch auch nicht, »dieser Kirche eine beliebige Verfassung erfinden«. Die Theologie muß vielmehr in kritischer Absicht die historisch gegebene Verfassung so aus der christlichen Grundidee darstellen, »daß sie als eine ihr notwendige begriffen wird« (§§ 284–293).

Als »besondere« oder »ethische Gesellschaft« kann die Kirche freilich ihre physische Basis nicht in sich selbst haben, sondern nur in der »allgemeinen Gesellschaft«, im Staat (vgl. § 198). Die innere Verfassung der Kirche wird sonach ergänzt durch die sogenannte »äußere Verfassung«, die das Verhältnis zum Staat als ihrem »Gegensatz« regelt. Ganz allgemein gesprochen, besteht dieses in einem »Nebeneinander«, in welchem beide kooperieren, die eine für den anderen aber im Prinzip unerreichbar ist. Das Höchste, »was es für den *Bürger* gibt«, sucht der Staat zu realisieren, das Höchste, »was es für den *Menschen* gibt«, besorgt die Kirche, und zwar »an allen Menschen ohne Unterschied und auf dieselbe Weise«. Kirche und Staat verhalten sich folglich wie universelle Menschheit und jeweiliges Volks- oder Bürgertum (§§ 298–302; 187).

In Umrissen kündigt sich bei Drey also bereits 1819 an, was er dann in Bd. 3 seiner

*Apologetik* (1847) als »christlichen Sozialismus« entwickelt: Der »*Geist des Christentums*« ist dort »*Sozialismus im umfassendsten und edelsten Sinne*« (4). Wie er die Menschen mit Gott zu einigen sucht, »so will er sie auch Eins machen unter sich«: »Sammlung der Zerstreuten, Annäherung der sich ferne Stehenden, Einigung der Getrennten, Wiedervereinigung der Menschen mit Gott ist der Grundgedanke des Christentums.« (ebd.). Doch es gab und gibt verschiedene Arten von Sozialismus. Im Mittelalter, beispielsweise, war die Kirche selbst »Schöpferin eines politischen Sozialismus« mit dem Ziel einer universalen »christlichen Völkerrepublik«. Nachdem sich aber die alte soziale Ordnung Europas aufgelöst hatte, traten neue Ideen auf, die weitgehende Umwälzungen herbeiführten und eine grundlegend »neue soziale Ordnung« herstellen wollten. »Aber so wenig vermochten diese Ideen und die nach ihnen geschaffenen Staatsverfassungen und Charten eine bedeutende Klasse der Gesellschaft zufriedenzustellen, daß gerade in den Staaten, welche für die Muster des neuen Konstitutionalismus gelten, sich sozialistische Vereine von verschiedener Art gebildet haben, welche den gegenwärtigen Bestand der Gesellschaft umzustürzen drohen« (16). Der christliche Sozialismus ist für Drey nur »in der Kirche« und durch sie möglich.

Drey war der Auffassung, daß dem Christentum »eine sehr bestimmte Anthropologie und Psychologie« (Ideen, 283)<sup>16</sup> zugrunde liege. Er geht daher – im Unterschied zu Marx – nicht von der ökonomischen Entfremdung aus, sondern sieht die letzte Ursache allen Übels in einer religiösen und geistigen Entfremdung des Menschen von seinem Schöpfer. Dreys Sozialismus hat dementsprechend auch nicht »die gleiche Verteilung von irdischer Arbeit und irdischem Lohn« zum Ziele, obwohl er sich auf die urchristliche Liebes- und Gütergemeinschaft beruft, sondern die »gleichmäßige geistige Veredelung aller Klassen und Stände« (*Apologetik*, Bd. 3, Vorrede). Die Idee von einem »*politischen*« Reiche Gottes, »von einer dereinstigen Verfassung und von einem Zustande dieses Reiches Gottes, wo alle Völker versöhnt, Friede und Gerechtigkeit gehandhabt und Segen – Glückseligkeit allgemein herrschend werden sollen«, war die Erwartung Israels. »*Diese Idee, an sich wahr, war gegeben durch die Erfahrungen und Schicksale jenes Volkes, gegründet in dem Geiste der alten Welt, und darum auch selbst als die höchste religiöse Idee sowohl passend für jene Zeit, als auch vorbereitend auf höhere Ansichten in einer künftigen, wo dem Typus nur seine irdisch bürgerliche Hülle abgestreift werden durfte, um ein reineres ideales Bild vom Reiche Gottes leuchten zu sehen*« (KE § 58). Dies wurde durch Jesus Christus bewirkt. »Er läuterte jene sinnliche Idee von einem irdischen Reiche Gottes und Weltbürgertum zu jener Reinheit und Allgemeinheit eines Himmelreiches, eines *moralischen* Reiches im Universum« (§ 59).

Die Idee der Menschheit ist etwas zu Abstraktes und daher zu unwirksam, um »die Menschheit in einer stetigen gleichförmigen Progression für ihre Bestimmung zu bilden und zu entwickeln«. Darum bedarf es »in Mitte der allgemeinen menschlichen Gesellschaft« besonderer Vereinigungen, »welche die Zwecke der Menschheit mit immer verjüngtem Eifer ergreifen, mit neuer Anstrengung verfolgen, und dadurch eine neue Bewegung und ein neues Leben in die stockende Masse bringen« (ThQ 1822, 589)<sup>17</sup>. Eine solche Vereinigung ist die Kirche. Aber die gesellschaftliche Verbindung, die sie darstellt und fortschreitend verwirklicht, ist »nicht bloß auf die Erde und dieses Leben eingeschränkt, sondern auf die unsichtbare Welt und das Leben

16 J. S. DREY, Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems, abgedruckt in: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der Romantik. Mainz 1940, 235–331.

17 J. S. DREY, Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt, wieder abgedruckt in: J. G. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus 360–388, hier 362.

jenseits sich erstreckend«. Über die Progression, in welcher die Mitglieder der Vereinigung dem Ziele entgegenrücken, und über die mögliche Vollendung erklären sich die biblischen Schriftsteller »nirgends mit entschiedener Bestimmtheit«. Sie beschränken sich auf jene »allgemeine Belehrungen und Vertröstungen«, deren das menschliche Gemüt bedarf, »um sich in den Stürmen und Versuchungen dieses Lebens aufrecht zu erhalten, und das Schiffchen des tätigen Glaubens an dem Anker der Hoffnung zu festigen« (S. 601).

*Kirche in Geschichte – »lebendige Überlieferung«*

Das Christentum als zeitliche Erscheinung wird zunächst betrachtet als »ein eigenes geschichtliches Ganzes«. Der christliche Theologe aber, dem diese Ansicht nicht fremd sein darf, faßt es jedoch in einer noch umfassenderen Weise; er macht es zum »Mittelpunkt aller geschichtlichen Erscheinungen der Religion«. Letztlich sieht er es eingebettet in »die ganze Weltgeschichte«. Das Christentum muß folglich entsprechend dem »höheren Begriff« der Geschichte aufgefaßt und dargestellt werden. Es ist als »das Streben und Weben eines einigen Prinzips, eines Geistes, anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten, der aus sich herauswirkend alles in seinen Kreis zieht, das Bildsame nach sich bildend, das Widerstrebende zerstörend«. Die Erscheinungen, »in welchen die Produktivität des Christentums frei hervortritt, sein Geist sich unmittelbar ausspricht und in äußerer Wirklichkeit gestaltet«, bilden daher zusammengekommen die Geschichte des Christentums, die, da man das »zu gegenständlicher Wirklichkeit gelangte Christentum überhaupt Kirche nennt«, auch »Kirchengeschichte« (im weiteren Sinne) heißt. Diese umfaßt, aufgrund des Doppelcharakters des christlichen Prinzips und seiner Entgegensetzung zum »Geist der Welt«, nach innen die »Geschichte des christlichen Lehrbegriffs« ebenso wie die »Geschichte der christlichen Kirchengesellschaft«, bzw. des »gemeinsamen christlichen Lebens«, nach außen aber die Geschichte der »neuen Kultur«, die es hervorgebracht hat. In ihrem Prinzip ist sie (die Geschichte des Christentums) »rein christlich«, in ihren Erscheinungen aber »aus zwei Elementen«, dem göttlichen und dem menschlichen, zusammengesetzt. Es ist der »Geist des Christentums«, der sich fortwährend seine »Zeitform« gestaltet und auf diese Weise sich selbst überliefert (KE §§ 61; 107; 159; 174–201).

Noch sehr viel profilierter als in der »Kurzen Einleitung« entwickelt Drey diese bestimmte Art geschichtlicher Anschauung des Christentums in dem zur selben Zeit in der »Theologischen Quartalschrift« (ThQ) erschienenen Aufsatz *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* (1819)<sup>18</sup> und erklärt sie zur genuin katholischen Auffassung: Das Christentum ist hiernach nur als »wahrhaft objektive, ununterbrochene, reine und konsequente Fortsetzung des Urchristentums« richtig zu verstehen. »Christentum in diesem Sinne« ist weder die »historische Kenntnis« desselben, noch der Glaube an »christliche Ideen«; es ist vielmehr jene geschichtlich gegebene, »von ihrem Anfang an durch alle Jahrhunderte herablaufende«, »sich selbst gleiche« Erscheinung, in welcher die »Urtatsache« real fortbesteht. Es ist eine in dem durchaus »positiven Institut« der Kirche sich vollziehende »lebendige Überlieferung«. Drey schreibt wörtlich: »Mit Rücksicht nun auf diesen wichtigen Unterschied einer bloßen Überlieferung, die auf verschiedener Gestalt geschehen kann, und des reinen ununterbrochenen Fortbestandes einer Tatsache ist der Katholizismus dasjenige System, welches die Notwendigkeit des letzteren behauptet, diesen selbst in sich von seinem Anfange an rein und ununterbrochen zu erhalten gestrebt hat, die Wege und Mittel als die Belege dieser Erhaltung anzugeben weiß, und daher in der festesten Überzeugung lebt, daß in ihm das Urchristentum als etwas Faktisches fortbestehe.« Der Geist

18 ThQ 1, 1819, 2–14; 193–210; 369–392; 559–575.

des Katholizismus, wie Drey ihn zu erfassen sucht, wird in seiner Wahrheit demnach nur »aus seinen Beziehungen« zu dieser positiven Grundlage erkennbar (S. 8–19).

Verläßt man diese historisch-positive Auffassung des Christentums, so sind nur noch zwei andere Wege möglich, es zu beweisen und zum Gegenstand reflektierender Erkenntnis zu machen: Der erste ist der Weg der »*philosophischen Kontemplation*, die alles Positive und Historische als Allegorie und Symbol von Ideen betrachtet«, der andere ist der Weg der »*gelehrten Kritik* und des rasonierenden Verstandes«, der, »alles Positive und Historische in seiner Vereinzelung auffassend«, nach seiner Kunst zu deuten bemüht ist. Unter diesen beiden Grundformen lassen sich alle von der beschriebenen Grundansicht abweichenden christlichen Systeme zusammenfassen: Die erste erscheint in der Kirchengeschichte als »*Gnosis*«. Ihr allgemeiner Charakter ist »Umwandlung der Geschichte in Philosophie, des Historisch-Realen in Ideen, des positiven Glaubens in Spekulation, mit einem Worte Aufhebung des Geschichtlichen im Christentum«. Die zweite ist der Weg der späteren, »eigentlich abendländischen Häresis«. Dieses System hebt zwar den historischen Charakter des Christentums nicht auf wie das erste, kennt aber eine eigentliche Fortdauer des ursprünglich christlichen Faktums nicht, »nur eine Überlieferung vermittelt eines toten und stummen Vehikels – des Buchstabens«. Zwischen diesen Extremen »hält der Katholizismus das Wesen und die Form des Christentums in einem einzigen Bilde unveränderlich fest, welches Bild eben die Geschichte ist«. Auf der Grundlage dieser »*Anschauung*« aber erlaubt er nicht nur die philosophische Konstruktion und die reflektierende historische Kritik, sondern hält sie selbst für notwendig (S. 19–23).

Der christliche Geist, der die lebendige Überlieferung in Gestalt von Leben und Lehre der Kirche trägt, kennt zwei Grundprinzipien: »ein theoretisches, in welchem und durch welches ein religiöses System in das Gemüt des Menschen kommt, und darin wurzelt; und ein praktisches, in welchem und durch welches die lebendige Religion des Gemütes wirksam wird, sich im Leben und Handeln äußert«. Das *theoretische* Prinzip ist der *Glaube*, der, als »Überzeugung« verstanden, durch Christus als »Schema und Symbol« dem empfangenden Gemüt vermittelt wird, so daß dieses sich der »höheren Idee«, die sich in ihm bewegt, bewußt wird. Das *praktische* Prinzip ist die *Liebe*, die »handelnd in das Ganze der Erscheinungen eingreift« und dadurch »in der menschlichen Gesellschaft als Liebe des Nächsten« erscheint. Beide Prinzipien haben »einen gemeinsamen Charakter«, die Hingebung an Gott, deren Grund in einer »Spezies von Mut« liegt, in der »Demut«.

Aber weder der Glaube noch die Liebe können geboten werden. Sie bedürfen als subjektive Prinzipien der »vermittelnden Objektivität«, wie sie in der Kirche und ihren Lebensformen (Symbol, Kult, Sitte, Verfassung) gegeben ist. Der Glaube beruht folglich auf »*Anschauung*«, und die Reflexion des Glaubens hat »nichts zu berichtigen als die unmittelbare Anschauung«. Fände der Glaube seinen Gegenstand nicht in der Anschauung vor, so müßte ihn die »*Urteilskraft*« erst erschaffen, wie dies bei der erwähnten bloß historischen Vergewisserung der Fall ist. Auch die Liebe bedarf einer ähnlichen Vermittlung durch Objektivität; ihre unmittelbarste und erste Bedingung nämlich »ist die Gesellschaft, die Gemeinschaft mit andern«. Hieraus läßt sich einsichtig machen, »wie der Katholizismus die Liebe durch die Macht der Gesellschaftlichkeit fördert« (S. 193–210).

Im Gemüt also muß die christliche Religion empfangen werden, »aus ihm muß sie sich nach ihren beiden Richtungen, der theoretischen und der praktischen, entfalten, um als lebendige Religion, d. i. als Religiosität zu erscheinen«. Der Glaube entsteht, indem, unter Vermittlung des Objektiven, das Heilige, was sich dunkel im Gemüt bewegt, als *Idee* ins klare Bewußtsein emporwächst und von der Vernunft als ewige Wahrheit angeschaut wird. Die Liebe entsteht in gleicher Weise, indem die Idee mit Bewußtsein und Freiheit vom Willen als *Maxime* des Handelns aufgenommen und diesem zum *Ideal* gesetzt wird. Aber das Heilige darf auch »in dieser seiner Erscheinung nicht dem Endlichen gleich werden«. Der Akt der Menschwerdung

ist das Grundgeheimnis des Christentums. Es kennt nur »eine einzige Erscheinung, in welcher das wahre Göttliche persönlich und leiblich sich den Sinnen darstellt, diese Erscheinung ist Jesus Christus«. Alle Zeichen und Symbole sind nicht das Göttliche selbst, sie vermitteln es bloß. Ja sogar Idee und Ideal sind lediglich »Formen«, wieweil die »einzig angemessenen«, in die es sich ergießen kann (S. 369–392).

Wie das Christentum in seinem Innern keine bloß momentane und zufällige Tatsache ist, so auch nicht in seinem äußeren Leben als Kirche. Die Einheit, das erste und wesentliche Erfordernis eines Kirchentums, war in der ursprünglichen Kirche »durch das Dasein und sinnliche Wirken Christi des Oberhauptes vermittelt«. Wie die Fortdauer der Urtatsache in ihrer ursprünglichen Gestalt so ist auch die Fortdauer dieser Einheit durch die Übertragung seines Amtes auf ein anderes Organ notwendig. Ein solches »Organ der Einheit« finden wir auf zweifache Weise in den Institutionen Christi bezeichnet: im *Geist* das Prinzip der *inneren* Einheit, der als »Gemeingeist« die Kirche zusammenhält, und im *Amt* der Apostel und ihrer Nachfolger, namentlich im »Sitze zu Rom«, das »Organ und den Mittelpunkt der *äußeren* Einheit«. Darin erkennt die katholische Kirche ihre wesentlichen Elemente, wenn sie diese auch – nach den jeweiligen Bedürfnissen – von Zeit zu Zeit anders gestaltet. Die weitere Ausbildung dieses Wesentlichen muß, wenn auch nicht bleibend, so doch immer zeit- und zweckmäßig sein; sie hat »relative Notwendigkeit«. Entscheidend ist, daß die »bindende Kraft«, womit die Kirche ihre Glieder zusammenhält, nicht auf eine »bloß menschliche Auctorität« gegründet ist, was ein Attentat auf die Souveränität und Freiheit des Geistes wäre, sondern auf die »göttliche Auctorität«, die Christus seiner Kirche übertragen hat und die allein ein festes und dauerhaftes Band kirchlicher Einheit gewährt (S. 559–575).

*Mystische Dialektik – die »unmittelbare Gewißheit in der Anschauung«  
wird »durch Reflexion vermittelt«*

Dreys Bemühen, einen eigenen theologischen Standpunkt einzunehmen, ist unverkennbar. Bereits in seiner ersten Abhandlung *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie* (1812)<sup>19</sup> suchte er anhand der historischen Gegensätze von Scholastik und Mystik sowie von protestantischer und katholischer Theologie in eine neue Richtung zu weisen. Vieles spricht dafür, daß er in der Darstellung der in den vergangenen Jahrhunderten »größtenteils ungünstigen Schicksale« der Theologie, die »dieser Wissenschaft ihre Auflösung zubereitet haben«, in Wahrheit die herrschenden Tendenzen der zeitgenössischen Theologie charakterisieren und sie einer prinzipiellen Kritik unterziehen will. Drey ist nämlich überzeugt, daß die theologische Wissenschaft seiner Zeit »sowohl in Hinsicht ihrer theoretischen Begründung, als auch ihrer praktischen Darstellung« an mancherlei Gebrechen leidet, die vereint »einen sehr nachteiligen Einfluß« auf die innere Lebendigkeit und äußere Hochschätzung der Religion ausüben. Welche theologischen Strömungen er im einzelnen dabei im Auge hat und worauf er mit seiner »Revision« hinaus will, vermag ein Abschnitt in der »Kurzen Einleitung« (§ 56) von 1819 zu zeigen, wo er sich detaillierter darüber ausspricht: Weder »empirischer *Naturalismus*«, noch »*Supranaturalismus*«, auch nicht der neuere »*Mystizismus*«, der sich zwischen diese beiden gestellt hat, »den Knoten nicht lösend, sondern zerhauend«, und der »alle Wissenschaft und intellektuelle Bildung verachtet«, scheinen ihm den Anforderungen der Zeit gewachsen zu sein. Der »verworrenen und bedenklichen Lage« der Theologie sei nur »durch eine *neue Begrün-*

19 In: Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz 1812, 3–26; wieder abgedruckt in: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums und des Katholizismus, 84–97; im folgenden wird nach diesem Neuabdruck zitiert.

*dung*« abzuhelpfen, »auf einem Standpunkte, der über dem aller bisherigen Streitigkeiten liegt« und von dem aus allein die verschiedenen Parteien verständigt werden könnten. Solches hält er für dringend notwendig, um dem Christentum seine »Wirksamkeit« zu erhalten oder zurückzugewinnen. Damit ist nun aber präzise das Interesse bezeichnet, das ihn offenbar schon bei dieser seiner ersten Veröffentlichung leitete.

Aus der Beobachtung einer fundamentalen Korrelation zwischen Kultur und Wissenschaft zog er den Schluß, daß auch die Theologiegeschichte »parallel mit der übrigen Geschichte zu betrachten« ist. Von dieser Einsicht in die Geschichtlichkeit des Wissens allgemein, insbesondere aber des theologischen Wissens, erhoffte er sich nun eine »praktische Wirkung«: Die gegenwärtige Theologie sollte in der Erörterung des historischen Werdegangs das Mangelhafte ihres jetzigen Zustandes erkennen. Es ging Drey also zunächst darum, unter den Theologen »ein prüfendes Nachdenken« zu veranlassen (Revision 86–87), eine Absicht, deren kritische Stoßrichtung anscheinend auch wahrgenommen wurde: Der zweite Teil des im Konstanzer »Archiv für die Pastorkonferenzen« veröffentlichten Aufsatzes durfte nicht mehr erscheinen. Diese kritische Zuspitzung seines Erstlingsentwurfes aber erlaubt es uns jetzt, die neue Begründung, die Drey der Theologie gab, noch schärfer in ihrer Eigenart zu erfassen und in ihrer spezifischen Methodik zu verstehen.

Die mittelalterliche Theologie und Philosophie, als Einheit verstanden, wurzelte, so Drey, unmittelbar im »religiös-christlichen Geist«. Sie war »ein Spiel« des aufstrebenden Verstandes. Wie Kinder ihre Gefühle in den ersten Spielen der erwachenden intellektuellen Tätigkeit objektivieren, so suchten auch die Denker jener Zeit, »die innere Anschauung ihres Glaubens« in Begriffen festzuhalten, deren Spiel ihnen interessant und wichtig erschien, weil es der »Abdruck ihres Gemütes« war. Auf diese Weise entwickelte sich aber, und darauf kommt es Drey an, der »doppelte Charakter« der Theologie (und Philosophie) des Mittelalters: Hervorgegangen aus dem »lebendigen Drang religiöser Anschauung«, war sie ihrem innersten Wesen nach *mystisch*. Im Bestreben aber, »die innere religiöse Welt nach außen zu entfalten«, mußte sie *dialektisch* werden. Die »Dialektik«, hier verstanden als Darstellung des inneren Geistes im äußeren Begriff und Wort, stand »im Dienste der Mystik«. Aber das änderte sich bald. Der Verstand trennte sich vom Glauben, und dies führte zum Streit zwischen Nominalisten und Realisten, der seinerseits die Verselbständigung von Theologie und Philosophie veranlaßte. Die *philosophische* Scholastik, da sie nicht mehr in der »Anschauung des Göttlichen« lebte, sank zum »leeren Wortspiele ohne Gehalt und Bedeutung« herab, und die *theologische* Scholastik, die ebenfalls »das mystische Element verloren« hatte, verlor sich gleichermaßen »in eine Menge nichtssagender Spitzfindigkeiten«: Offenbarung und Vernunft traten immer mehr in Gegensatz zueinander, und die Dialektik war in Philosophie und Theologie »von aller Mystik entblößt«. Eine notwendige Folge dieser Ablösung des dialektischen Elementes vom mystischen Element in der Scholastik war jedoch, »daß nun die Mystik selbst sich gegen die herrschende Philosophie und Theologie erhob, beide auf gleiche Weise verachtend und verächtlich machend« (S. 87–90).

Eine neue, nach Freiheit ringende Zeit brachte neuen »Zwiespalt in die Hallen der heiligen Wissenschaft«. Der »Mißbrauch der Auctorität«, auf die sich aller Glaube und alles Erkennen »notwendig gründen muß«, verleitete dazu, »alle Auctorität selbst wegzuworfen und an deren Stelle die eigene individuelle Einsicht zu setzen«. Diese »neuere« Theologie unterschied sich von der »älteren« dadurch, daß jene, indem sie ihre Behauptungen »einzig auf ihr subjektive Erkenntnis gründen« wollte, ihre »objektive Stütze« in den heiligen Büchern als dem »einzigen Glaubensgrund« suchen mußte und auf diese Weise in eine derartige Abhängigkeit von dem Christentum »zufälligen« Dingen geriet, daß sie auf den Namen »einer freien, aus sich selbst heraus gebildeten Wissenschaft« keinen Anspruch mehr machen konnte. Nicht mehr das »lebendige Christentum«, wie es sich im Laufe der Zeit »unter der Leitung des göttlichen Geistes« entwickelt hatte, sollte die Theologie als Wissenschaft und System wiedergeben,

sondern den »toten *Buchstaben*« sollte sie jetzt beleben. Bei diesem offensichtlichen Verfall der Scholastik erhob nun im Gegenzug die Mystik um so siegreicher ihr Haupt, erklärte »ihre inneren subjektiven Anschauungen auch objektiv für allgemeingültig« und setzte sie dem »allgemeinen Glauben« entgegen (S. 90–93).

Endlich wurde der Verfall vollends offenbar: Der »empirische Geist« der neueren Zeit verdrängte zuerst »die *Mystik, die doch die Seele des Christentums*« ist, und machte in der Folge das Christentum zu einer Sache der »Zufälligkeit«. In der Philosophie endete derselbe Geist, der die Theologie ganz auf das empirische Feld gezogen hatte, in Materialismus und Skeptizismus. Und die Theologen ließen sich auf dieses Schlachtfeld locken und wollten den Naturalismus auf seinem eigenen Grund und Boden angreifen. Aber die Verteidiger hatten vergessen, daß sie damit »die Geschichte in dem Sinne, wie sie allerdings die Naturalisten widerlegen konnte«, selbst vernichtet hatten. Denn sie erkannten die Geschichte nicht als das »Werk einer ewigen Notwendigkeit, sondern als das »Werk der subjektiven Freiheit«. Die ehrwürdigste Wissenschaft, die »Wissenschaft von den göttlichen Dingen«, sank zur »profanen Scienz« herab. In der katholischen Theologie stand es keineswegs besser, im Gegenteil. In ihren veralteten Formen der Darstellung und Beweisführung lag »keine Ahnung einer anderen Notwendigkeit« als die einer verbal ausgesprochenen, aber unverstandenen göttlichen Autorität. Schließlich drang jedoch der Geist der Zeit auch in diese Theologie ein, brachte aber nur seine Schwächen mit. Man versuchte sein Glück mit dem »praktischen Christentum« und der »moralischen Religion« und warf dabei kurzerhand – mit einem kategorischen Imperativ – all jenes über Bord (nämlich das Geschichtliche, Symbolische und Mystische), womit sich die Protestanten ein halbes Jahrhundert herumgequält hatten, um es hinauszuschaffen.

Die kritische Funktion des mystischen Prinzips bei Drey ist von der Forschung fast völlig übersehen worden. Daß dieses Prinzip nicht nur ein Element in den frühen theologischen Anschauungen Dreys bezeichnet, sondern auch der Position der »Kurzen Einleitung« wesenhaft eignet, zeigt eine Abhandlung des Dogmatikers in der »Theologischen Quartalschrift« (ThQ) des Jahres 1824 mit dem Titel *Über das Verhältnis des Mystizismus zum Katholizismus, mit Nutzenanwendung für unsere Zeit*<sup>20</sup>. Wenn auch die Mystik in ihrer Loslösung von der dialektischen Durchdringung in schlimmste »Verirrungen« und »unhaltbare Schwärmerei« gefallen ist und immer wieder fällt, so kommt ihr doch ungeachtet dieser »Ausartungen« eine unbestreitbare »Notwendigkeit« zu: Religion ist eben »nicht bloß ein Glauben aus Autorität«, sondern, bei aller äußeren Vermittlung, derer sie bedarf, letztlich eine »unmittelbare Berührung des Menschen durch Gott«. Wahre Mystik hält dieses Wesen der Religion unveräußerlich fest. Sie ist das Sich-Selbst-Verstehen des religiösen Geistes und in diesem Sinne »das höchste Wissen«. Als solche steht sie dann allerdings »über jeder zeitlichen Gestaltung des Glaubens in den Lehrformeln des Kirchentums, und über jeder äußeren Symbolik des Kultus, deren Notwendigkeit überhaupt begreifend, deren Wert in jeder besonderen Gestalt ermessend, deren nachteilige Richtung bemerkend« (S. 224 f.). Die jeweilige »Zeitform«, welche die Kirche in Lehrbegriff, Kultus, Sitte und Wissenschaft angenommen hat, kann nämlich auch »zufälligerweise der wahren Religiosität hinderlich werden«, und zwar dann, wenn man deren wahre Natur erkennt. Dahin rechnet Drey die »hohle Wissenschaftlichkeit« jener Theologie, welche die Beschäftigung mit den geltenden Lehrbestimmungen schon für Religion hält oder mit Religiosität verwechselt, ebenso wie jene »geistlose Handhabung« der Kultformen, die man als »Mechanismus« bezeichnet. Den jeweiligen Zuständen in der Kirche muß daher ein »innerer Protestantismus« gegenüberreten, »ein gegenwirkendes Prinzip«, das imstande ist, die äußeren Formen dem Geiste »zu deuten«. Dies ist nach Drey die *Mystik*. Sie bewahrt vor jeder

20 ThQ 6, 1824, 219–248.

Verabsolutierung der geschichtlich bedingten Überlieferungsformen und kann »als das Salz betrachtet werden, welches der Herr der Kirche ihrem Fleische zugesellte, damit dieses nicht verfaule« (S. 234).

Nimmt man zu den historischen und systematischen Erörterungen diese Einsichten des Tübinger Theologen hinzu, so kann als Ergebnis nunmehr festgehalten werden: Drey inauguriert eine theologische Methode, die das mystische und das dialektische Moment so miteinander zu verbinden sucht, daß ein Verstehen von Gesellschaft und Geschichte aus dem christlichen Geist wissenschaftlich eingeholt werden kann – und dies im praktischen Interesse. In Frontstellung gegen verschiedene Spielarten von Empirismus und Rationalismus in der Theologie, die lediglich auf »*reinmenschliche Reflexion*« setzen, aber auch in Ablehnung eines wissenschaftsfeindlichen Mystizismus, der die »*Gewißheit in unmittelbarer innerer Erfahrung*« hat, ohne sie jedoch zur Objektivität einer wissenschaftlichen Theorie erheben zu können, geht es ihm erstens darum, die historisch gegebenen und gesellschaftlich verfaßten Vermittlungsformen des Christentums aus dem Prinzip mystischer Unmittelbarkeit allgemeingültig zu begründen (Notwendigkeit) und zweitens, sie auf diesem Wege zugleich kritischer Beurteilung auszusetzen und der freien Produktivität des Geistes zu unterwerfen (Freiheit). Läßt man die Beantwortung der Frage, inwieweit sein Verfahren tatsächlich kritische Relevanz entfaltet, einmal dahingestellt, so läßt sich nicht länger bestreiten: Die theologische Methode Dreys enthält ihrer Intention nach nicht nur ein *historisch*-kritisches, sondern zugleich ein *praktisch*-kritisches Moment.

Aus dieser Sicht kann nun gesagt werden: Der bei Drey reflektierte Gegensatz von *Wissenschaft und Leben* gründet in der tiefer liegenden *Dialektik von mystischem Prinzip* (theoretisch-praktischer Geist) und geschichtlich-gesellschaftlicher Erscheinungsform des Christentums (Kirche), eine Dialektik, die sich in beiden Zweigen der Theologie (historische Theologie – systematische Theologie) ebenso geltend macht, wie sie sich in der Dualität der systematischen Theologie (System des christlichen *Lehrbegriffs* – System des christlichen *Lebens*) und darüber hinaus in jeder einzelnen dieser zwei Sparten (theoretischer Lehrbegriff – praktischer Lehrbegriff, Pneumatologie der Kirche – Somatologie der Kirche) spiegelt. Erst ein so verfaßtes theologisches Wissen ermöglicht dessen praktische Anwendung in »*Seelenleitung*« und »*kirchlicher Politik*«. Dies letztere lehrt die »*Praktische Theologie*« (§§ 324–388). Da aber »das Praktische überhaupt weder durch wissenschaftliche Grundsätze, noch durch daraus abgeleitete Regeln vollkommen bestimmt werden kann«, läßt Drey hier schließlich noch einen Platz offen für »*Pastoralweisheit*«, für die es, im Unterschied zur »*Pastoralklugheit*«, keine Regeln gibt. Sie ist »*von Seite des Innern das Produkt eines gebildeten Geistes und Herzens, von Seite des Äußern die Frucht einer von Nachdenken geleiteten Erfahrung*« (§ 387).

## II. Christliche Wahrheit in Gestalt der Freiheit

### DIE BEMÜHUNGEN JOHANN BAPTIST HIRSCHERS UM EINE ORTHODOXIE DES LEBENS

Eine ähnliche Schlüsselstellung, wie sie J. B. Drey in der Apologetik und Dogmatik einnimmt, kommt seinem Kollegen JOHANN BAPTIST HIRSCHER (1788–1865) in der Moral- und Pastoraltheologie zu (Hirscher lehrte von 1817 bis 1837 in Tübingen, von 1837 bis 1863 in Freiburg/Breisgau)<sup>21</sup>. Nach dem Durchbruch der Neuscholastik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts

21 Zu Hirscher vgl. E. KELLER, Johann Baptist Hirscher (1788–1865), in: Katholische Theologen Deutschlands, hrsg. von H. FRIES und G. SCHWAIGER. München 1975, Bd. 2, 40–69, sowie die Monographie des Verf.: W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie

schätzte man ihn allerdings fast nur noch als Erbauungsschriftsteller. Man konzidierte ihm zwar, daß »das Psychologische« in seinen Schriften oft ganz vortrefflich sei, warf ihm aber zugleich eine »schiefe Auffassung des Übernatürlichen« vor und, was für die künftige Einschätzung seines Werkes in Theologenkreisen das Verhängnisvollste war, man sprach seiner Theologie die wissenschaftliche Präzision, ja überhaupt den Wissenschaftscharakter ab. Dies bestimmte das Hirscher-Bild bis in unsere Zeit herein. Selbst in Tübingen bezeichnete man ihn als »spekulativ wirklich arm«. Kein Wunder, auch hier stand er in dem unter Umständen zweifelhaften Ruf, »der Theologe des Praktischen, des Herzens und nicht des Kopfes« (J. R. Geiselmann) zu sein. Zu seinen Lebzeiten freilich galt Hirscher als jener Gelehrte, durch den »die bessere Richtung der Tübinger Hochschule angeregt und die liberale Seite derselben repräsentiert wurde« (Conversations-Lexikon von Brockhaus, 1839). In Rezensionen und Kritiken wurde ihm »strenge Wissenschaftlichkeit« attestiert. Er habe die Katechetik auf einen »höheren und endlich einmal ihren eigenen Standpunkt« (Dr. Lüft, 1834) erhoben. Desgleichen sah man in ihm den »Schöpfer einer neuen Moral«, der es »meisterlich verstand, die praktische Seite des Glaubens mit den Fortschritten deutscher Wissenschaft zu vereinbaren« (Herders Conversations-Lexikon, 1855).

Was bei Hirscher unmittelbar auffällt, ist der durchgehende Lebensbezug seiner Theologie, ein »auf das Praktische gehender Sinn« (F. Wörter), der offenbar mit der Grundauffassung von Wahrheit zusammenhängt. Für ihn ist die Wahrheit »Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz«. Daher war er auch »zu glauben versucht, die Auffassung der Theologie sei um so wissenschaftlicher, je lebensüchtiger sie ist; und umgekehrt«. Dies macht Hirschers Position so interessant.

### *Evangelium – »berechnet auf das Heil der Menschen«*

Auch Hirscher versuchte also einen »Standpunkt« einzunehmen, von dem aus es möglich sein würde, der christlichen Offenbarungswahrheit ihre wohlthätige Wirkung auf Welt und Zeit zu sichern. Im Spannungsfeld zwischen theologischem Rationalismus, der, allzusehr dem Zeitgeist angepaßt, das Christentum nur als Vernunftlehre behandelte, und einem theologischen Traditionalismus, welcher, ganz und gar rückwärtsgewandt, die Sache des Christentums autoritär und legalistisch entstellte, forschte er nach einer Form der Theologie, welche, aus dem »Geist des Christentums« entspringend, imstande sein sollte, der erlösenden und befreienden Kraft des »Evangeliums« Raum zu schaffen.

»Es ist Tatsache«, so schreibt Hirscher in seinem Erstlingsaufsatz in der ThQ *Über die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen* (1820)<sup>22</sup>, »daß die Predigt des Evangeliums Jesu Christi vernachlässigt wird.« Und er fährt fort: »Viele Prediger haben in ihrem Leben kaum ein- oder zweimal die heilige Schrift gelesen; ihr Buchstabe, noch mehr aber ihr Geist – ist ihnen unbekannt.« Dies fordert ihn zu den Fragen heraus: »Sind sie denn nicht gesendet, die Offenbarung Gottes durch Jesum Christum zu predigen? Haben sie sich nicht senden lassen, in ihres Herrn Namen zu den Gemeinden zu reden? Sind sie darum nicht verpflichtet, ihren Anvertrauten zu geben, was diese stillschweigend erwarten? – Und dürfen sie sich anmaßen, eine Gemeinde um sich zu versammeln im Namen Jesu Christi, der sie doch nicht Christum

J. B. Hirschers (1788–1865). (Tübinger Theologische Studien, Bd. 15). Mainz 1979. Vgl. auch das Porträt der Persönlichkeit Hirschers von W. FÜRST, 'Die Wahrheit ist Leben und Wirklichkeit – nicht Abstraktion und Lehrsatz'. Johann Baptist Hirscher (1788–1865). Konturen einer ehrwürdigen Gestalt, in: Katechetische Blätter 106, 1981, 354–360.

22 ThQ 2, 1820, 195–235.

*vorzulegen wissen, sondern Brosamen aus ihrem eigenen ärmlichen Vorrat? – Wir können nur ausrufen: Lieber! lies die Schrift; betrachte die Schrift; beherzige die Schrift; ruhe nicht aus, bis du sie innehabst, und liebgewonnen! Dann gehe, und lehre sie hinwiederum die Deinen kennen, lieben und gebrauchen im Leben und Sterben!*« (S. 198f.) Mit spitzer Feder und scharfen Worten attackiert der Pastoraltheologe das »heillose Schul- und Menschengeschwätz« (S. 234) jener Prediger, die ihr Wissen vom Christentum nur aus theologischen »Kompendien« beziehen und nicht zu einer eigenen und selbständigen Auffassung der Offenbarungslehre gelangt sind. Nicht weniger geht er mit jenen ins Gericht, die »in hochklingenden und luftigen Redensarten« den Menschen ihre eigene »Weltweisheit« vortragen, statt ihnen die »nahrhafte und einfache Speise des Evangeliums« zu reichen. Er erinnert an das Wort des Paulus im Korinther-Brief, wonach die »Weisheit der Weisen« der »Verkündigung« die ihr eigene Kraft nimmt. Eben das sei es, sagt Hirscher, »was die ersten und zweiten mit ihrer Predigt ausrichten; sie entkräften die Lehre von Christus dem Gekreuzigten«. Wer also seinen Hörern »nur die durch die Vernunft erkenn- und beweisbaren Lehren« der Bibel vortrage und nicht auch jene Lehren verkünde, welche »schon an und für sich selbst Glauben fordern«, der zerschneide das Band, das Gott zwischen sich und dem Menschen geknüpft hat und das sich im »Gefühl seiner Abhängigkeit« kundtut (S. 199–204).

Dieses leidenschaftliche Engagement für das Evangelium und die Glaubenslehre, »wie sie in der Bibel vorkommt«, könnte den Eindruck erwecken, als sei Hirscher überhaupt ein Gegner der Theologie gewesen und habe im Grunde eine biblizistische Position vertreten. Das trifft jedoch nicht zu. In der Einleitung zu seiner bekannten Streitschrift *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland* (1823) ist zu lesen: »Wenn das Christentum richtig aufgefaßt wird, so erscheint es als eine mit hoher Weisheit angelegte, stetig fortgeführte und ihrem Ziel unablässig entgegenschreitende Anstalt, durch welche und in welcher die Menschen Kinder Gottes werden und sind – zur Verherrlichung seines Namens. Die hl. Schrift gibt uns ausdrücklich diese Idee von demselben.« Diese »Idee« wird nun unter einem doppelten Gesichtspunkt gesehen: »Als Anstalt und Reich Gottes zur Heiligung und Beseligung der Menschen, und zur Enthüllung und Verherrlichung der göttlichen Liebe – bietet die christliche Religion zwei Seiten dar, von welchen dieselbe füglich betrachtet werden kann. Erstens, als göttliche, zur Heiligung und Beseligung der Menschen eröffnete Anstalt, wie diese von Gott errichtet und fortgeführt – objektiv dasteht und ist, für alle, welche ihrer teilhaftig werden und sein mögen. Zweitens, als göttliche, zur Heiligung und Beseligung der Menschen errichtete Anstalt, wie diese von den Menschen aufgenommen dieselben zu Kindern Gottes macht, und in ihnen zu einer Gemeinde guter, seliger und Gott verherrlichender Geister wird.« Hier ist bereits eine umfassende theologische Gesamtkonzeption sichtbar. Ähnlich wie Drey unterscheidet auch Hirscher an der christlichen Religion ein objektives Moment (= die »Anstalt«, wie sie geschichtlich gegeben ist) und ein subjektives Moment (= der »Akt«, durch den die »Gemeinde« wird). In jeder Hinsicht ist sie »als ein Ganzes« zu fassen und darzustellen: als ein Ganzes göttlicher Führungen in der Geschichte, »in allen seinen Teilen berechnet auf das Heil der Menschen und die Heiligung des göttlichen Namens« und als ein Ganzes mit Gott verbundener Menschen, als universale Gemeinde, »belebt und zusammengehalten durch den Geist der Kindschaft Gottes, welcher in jedem Gliede dieses Ganzen wohnend, derselben gesamtes inneres und äußeres Leben wirkt und trägt« (S. 1f.).

Wenn aber die Theologie nun das Christentum nicht in dieser Weise als »ein Ganzes« versteht, bringt sie es nur auf ein »Aggregat von Dogmen«, die, zusammenhanglos aneinandergereiht, eben auf gut Glück behandelt werden. Sie löst dann die christlichen Wahrheiten von der geschichtlichen Anschauung und vom menschlichen Leben ab, macht sie zu Wahrheiten »an sich« und raubt ihnen so ihre Kraft. Folglich nennt Hirscher die neu aufkommende »Schola-

stik«, die nach seiner Beobachtung so verfährt, eine bloße »Verstandes- und Gedächtnistheologie«, die in praktischer Hinsicht zu nichts Gutem führt: Sie wird notwendigerweise zur heillosen »Gesetzes- und Pflichtenlehre«. Sie läßt die »Gemeinde der Heiligen« gleichsam nur von außenher, durch eine Menge neben- und aufeinander gehäufter Regeln und Verbote nämlich, das heißt »prinziplos«, konstituiert sein. Damit aber gründet sie die christliche Moral letztlich bloß auf das Autoritätsargument statt auf freie Einsicht und Zustimmung. Sie erzeugt daher auch nichts als Legalismus. Und dessen negative Folgen sind hinreichend bekannt: »Gänzliche Verachtung der christlichen Religion« auf der einen, »furchtbare lebenslange Ängstlichkeit« auf der anderen Seite. Kurz: Solche Theologie lehrt »knechtischen Gehorsam« und hält den Menschen in »Unmündigkeit« (S. 2–9; vgl. auch S. 10–20; 82–102; 137–183; 184–294).

Hirscher nimmt also bereits hier einen theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt ein, von dem er glaubt, daß er sowohl dem Evangelium entspricht, als auch den Interessen des Menschen gerecht zu werden vermag: Das »Reich Gottes«, in der Geschichte *objektiv* als Wahrheit gegeben (Offenbarungsidee), im Menschen *subjektiv* durch einen Akt der Freiheit real gesetzt (Glaube), erscheint als das tragende und wirkende »Prinzip allen christlichen Lebens« (Idee der christlichen Moral). Damit versteht er die christliche Moral (oder Praxis) schon von Anfang an als das, was sie zeitlebens für ihn war, nämlich als »die ganze Christentums-Wahrheit in der Gestalt des christlichen Lebens« (Christliche Moral, Bd. I, 74)<sup>23</sup>. Die Wahrheit des Evangeliums ist für Hirscher in diesem fundamentalen Sinne praktisch. Folglich wird sich auch die wissenschaftliche Auffassung des Christentums auf die »lebendige Anschauung« dieser Wahrheit in Leben und Geschichte gründen müssen. Nur so entspricht sie ihrem Gegenstand, nur so wird sie selbst wiederum praktisch.

Man wird vielleicht fragen, wie sich der Ruf nach Schrift und Evangelium mit dem hier doch recht offenkundigen theologischen Systemdenken verträgt. Hatte Hirscher ein naives Verhältnis zur Bibel? Wußte er nichts von den damals schon anstehenden Problemen kritischer, streng historischer Exegese? Wie aber ist es dann zu verstehen, daß der Tübinger die Forderung aufstellt: »Laßt uns vornehmlich auf das Historische des Christentums merken und der Kraft gewahr werden, welche zur Besserung des Menschen in demselben liegt!«? Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Stelle hilfreich, wo Hirscher der neu auflebenden »Scholastik« vorwirft, sie weiche mit manchen ihrer Theorien gänzlich vom Evangelium ab, und dabei folgende Begründung gibt: »Aber freilich, wenn man einzelne Texte der Hl. Schrift aus ihrem Zusammenhange herausnimmt und sie dann – ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Tendenz zur Grundlage einer metaphysischen Spekulation macht, so erhält man Theorien und einige Abschnitte in der Religionslehre, die weder Grund noch Vorgang in der Schrift selbst haben. Das ist eben die Folge, wenn die Theologen nicht das Evangelium, und was ihnen Gott darin für einen Weg zum Heil eröffnet habe – im ganzen Zusammenhange studieren und lehren, sondern Texte exzerpieren und zu allerlei Theorien zusammensetzen, zu denen sie sich die Aufgabe beliebig gemacht haben. So kann ich mir auch etwa eine Aufgabe aus der Botanik machen und Texte der Bibel zur Lösung derselben zusammentragen. Aber wer dürfte nun sogleich behaupten, das Ergebnis sei offenbart und die ausgewählten Texte seien zu diesem Gebrauche geschrieben worden?« (Über das Verhältnis, S. 96) Offensichtlich will Hirscher als hermeneutisches Prinzip festgehalten wissen: Die biblischen Texte müssen aus »ihrer ursprünglichen Tendenz« gedeutet werden; sie sind nur »im ganzen Zusammenhange« richtig zu verstehen, wenn nämlich der »Weg zum Heil«, den Gott den Menschen im Evangelium eröffnet hat, die

23 J. B. HIRSCHER, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt, 3 Bde. Tübingen 1835/36; <sup>2</sup>1836; <sup>4</sup>1844 im folgenden zitiert: ChM I; II; III = Bände der 1. Auflage [(ChM) I<sup>4</sup> = 1. Band der 4. Auflage].

leitende Idee der Interpretation bildet. Soll die Tendenz des Evangeliums auf Heil zur Wirkung kommen, so hat sich die Auslegung zwar streng an den Wortlaut der Schrift zu halten, zugleich aber die einzelnen Texte und Sätze »aus dem Geiste des Ganzen zu dolmetschen«. Hier wird Hirschers Hermeneutik am Beispiel der Exegese erkennbar. Etwas »aus dem Geiste des Ganzen« verstehen, heißt: es aus der dem Ganzen immanenten Tendenz (oder Absicht) verstehen. Wir haben es hier mit einer Art teleologischer Hermeneutik zu tun, die im Blick auf den sie bewirkenden Zweck (Idee des Reiches Gottes) einer lebendigen Anschauung oder Teleologie der Freiheit entspringt: Selbst im Prozeß des Ganzen stehend und lebend, offenbart sich uns Sinn und Ziel. Da aber das Ganze des Christentums eben nicht nur das objektiv Geschichtliche, sondern zugleich auch das durch dieses vermittelte subjektive Praktische, nämlich die fortgesetzte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit und durch sie als Endzweck, mitumfaßt, verlangt sein Historisches nach einer Auslegung »in Beziehung auf das Herz des Menschen«. Dies ist es auch, was Hirscher, wenngleich theoretisch wenig reflex gemacht, bei seiner »praktischen Schrifterklärung« intendiert<sup>24</sup>. Das umfangreiche homiletische Werk des Tübinger Pastoraltheologen, das leider bis heute noch nicht angemessen untersucht ist, dürfte hierin seine methodischen Grundlagen haben.

Hirscher plädiert also, wenn er so entschieden für »das Evangelium« eintritt, zugleich für eine Theologie, welche die *heilsgeschichtliche* Anschauung mit der *lebenspraktischen* Interpretation des Christlichen verbindet, sofern nämlich die »ursprüngliche Tendenz« der biblischen Botschaft mit den Interessen des menschlichen Herzens zusammenstimmt. Nur eine so im Sinne des Evangeliums auf die »lebendige Anschauung« der Wirklichkeit (als ein Ganzes göttlicher Offenbarung und menschlicher Verwirklichung des Reiches Gottes) bezogene Theologie vermag die »dem freien Gemüte frei angehörige Richtung« des christlichen Lebens zu vermitteln: das »praktische Christentum«, dessen »edelste Blüten« allein aus der »unumwundensten Freiheit« (S. 197) erwachsen. Die Erkenntnis der im Menschen grundgelegten, in der Geschichte aber anschaulich gewordenen *Wahrheit* liegt ganz »im Interesse der Freiheit«<sup>25</sup>.

#### *Glaube, Hoffnung, Liebe – »Orthodoxie des Lebens«*

Das Evangelium ist für Hirscher nicht bloß ein von außen kommender theoretischer Maßstab zur kritischen Beurteilung der Zustände in Theologie und Kirche, sondern gerade als das im Geiste des Ganzen Verstandene ist es inneres Wirkprinzip und damit auch praktisch-kritische Instanz des christlichen Lebens schlechthin. Mit seinem Aufsatz *Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchentums zum Zwecke des Christentums* (ThQ 1823)<sup>26</sup> sucht er diese praktische Tendenz des christlichen Prinzips noch stärker zur Geltung zu bringen: Durch die Aufnahme des Evangeliums und seines Geistes trat das Reich Gottes in die Welt ein. Die »Wahrheit«, die übersinnlich ist, sollte »auf Erden wohnen«. Die menschliche Natur ist nämlich so eingerichtet, daß das Übersinnliche »sinnlich wahrnehmbar« an uns gelangen und, sofern es schon in uns lebt, sich beständig »von Außen nähren« und wiederum »nach Außen darstellen« muß. Das Christentum, das in subjektiver Hinsicht in gemeinsamem *Glauben*,

24 Welcher Zusammenhang zwischen der Methode der Bibelkritik und dem Praxis-Bezug gesehen wurde, vermag ein Blick auf die Hermeneutik des ersten Tübinger Neutestamentlers J. A. GRATZ zu zeigen, dem Hirscher mit seinen theologischen Ansichten offenbar nahestand. Nach Gratz hat das Christentum unabdingbar »sein *Lebensprinzip* in der Geschichte«. Daher ist eine »bloße aphoristische Darstellung der Taten Jesu« nicht imstande, »das Hohe der ganzen Geschichte zu erforschen, denn nur Ideen geben Kraft, *Leben* und Totalität«, vgl. ThQ 1, 1819, 39f.; 398.

25 Zum Nachweis dieser Formulierung, vgl. W. FÜRST, *Wahrheit im Interesse der Freiheit*, 68f.

26 ThQ 5, 1823, 193–262; 371–420.

gemeinsamer *Hoffnung* und gemeinsamer *Liebe* besteht, gestiftet durch das Wort Jesu Christi, gestaltet sich daher »beinahe« von selbst »zu einer äußeren Gemeinschaft«, und diese ist »das Reich Gottes und Jesu Christi in seiner objektiven Erscheinung«. Da jedoch keine Gesellschaft ohne zweckdienliche Einrichtungen und Organe bestehen kann, die den »Gesellschaftszweck« mit den »Mitteln der Gesellschaft« zu verwirklichen suchen, gibt es solche Institutionen auch in der religiösen Gemeinschaft des Christentums. Es gibt »Apostel, Evangelisten und Lehrer in ununterbrochener Folge« als Nachfolger des Stifters, und es gibt die »vermittelnden Formen« des *Wortes*, des *Sakramentes* und der *Sitte*, damit durch sie das Reich Gottes fortwährend gefördert und dargestellt wird: »Wir haben also eine Gemeinschaft der Christen auf der Grundlage eines Glaubens, einer Hoffnung, einer Liebe – äußerlich vermittelt durch Ein und dasselbe Wort, durch Ein und dasselbe Sakrament, durch Eine und dieselbe Ehrbarkeit des Wandels, gesichert durch zweckdienliche gesellschaftliche Einrichtungen und handgehabt durch geeignete Organe«, um auf diese Weise das *Reich Gottes* immer vollkommener zu verwirklichen: »Diese religiöse Gemeinschaft heißt christliche *Kirche*« (S. 193–198).

Dazu eine Zwischenbemerkung: Hier wird etwas für das Verständnis der Hirscherschen Theologie sehr Wichtiges sichtbar: Die Kirche dient dem Kommen des Reiches Gottes. Ihre äußerlich sichtbare, gesellschaftliche Erscheinungsgestalt ist also vollständig dem in ihr lebenden und sich durch sie darstellenden »Geist des Christentums« untergeordnet. Dieser wirkt, nicht zuletzt durch die »Evangelisten und Lehrer«, gleichsam von innen heraus kritisch, fortwährend die äußeren Formen der Institution, von Hirscher auch »Kirchentum« genannt, dem christlichen Geist entsprechend umbildend. Hierin liegt eindeutig auch die Wurzel und das Ziel der vielfältigen und anhaltenden Reformbestrebungen unseres Theologen.

Die äußeren Formen der Kirche, Symbol, Sakrament und Sitte, sind vorzüglich geeignet, den Zweck des Christentums, das Kommen des Reiches Gottes zu fördern, ja sie sind geradezu die Bedingungen der Möglichkeit dieses Kommens. Doch Hirscher ist überzeugt, daß das Äußere, das »Kirchentum«, auch die Verwirklichung des »Christentums« verhindern kann, dann nämlich, wenn das richtige Verhältnis zwischen beiden gestört ist. Für die vielfältigen Störungen, die Hirscher anspricht, zunächst nur ein Beispiel: Christus offenbarte die Wahrheit durch sein Wort. Alle, die glaubten, wurden Angehörige des Herrn, bildeten seine Gemeinde. Diese hielt am »Worte Christi« fest, war durch die »Eine Wahrheit« vom Heil in Christus geeint, durch die »Eine Lehre« zusammengehalten, für die man zunächst noch keine in bestimmte Artikel abgefaßte Glaubensnorm besaß. Sehr bald freilich wurde ein solches »Symbol« dringendes Bedürfnis. Als »gesellschaftliche Darstellung der gemeinsamen religiösen Überzeugung« wurde es zur notwendigen Bedingung der Einheit und zum Festpunkt der Wahrheit. Dies aber hatte neben den positiven Auswirkungen auch sehr nachteilige Folgen: Die Mehrzahl der Christen schöpfte nun die christliche Wahrheit nicht mehr aus deren »lebensvoller Darstellung« in der Bibel, sondern aus den abstrakten »Lehrsätzen der Kirche«. Die Formeln des Symbols traten weithin »an die Stelle des *unmittelbaren göttlichen Wortes*«, welches doch auf Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der christlichen Erkenntnis einen unübertrefflichen Einfluß hat. Durch diese »Verrückung des richtigen Verhältnisses zwischen Schrift und Symbol« wurde die christliche Predigt »mehr eine Verkündigung des *kirchlichen* als des biblischen Wortes«. Man hat den »echten *Glauben*« mit dem »echten *Lehrbegriff*« verwechselt. Doch die »willige Hinnahme spekulativer Sätze« und der »Glaube im Sinne des Evangeliums« sind zwei ganz verschiedene Dinge (S. 193, 198–209).

Den »Glauben des Herzens – den rechtfertigenden« zu vermitteln, gerade dies ist nun aber die eigentliche Aufgabe der kirchlichen Verkündigung. Es ist nach Hirscher also ein großer Irrtum, zu meinen, die Erkenntnis der Wahrheit halte gleichen Schritt mit der Richtigkeit von Sätzen, die jemand gehört und angenommen hat. Nichts scheint ihm dem Zweck des Christentums abträglicher zu sein als die »Vermischung des *Lehrwortes* mit dessen *Sinn und*

*Geiste*«. Er schreibt: »Nichts ist gewißer, als daß auf diese Weise eine unermeßliche Flachheit in der Erkenntnis der göttlichen Dinge eintreten und der gerühmte Besitz der Wahrheit sich darauf beschränken kann und wird, daß die Religionssätze im Gedächtnisse hinterlegt sind. Solche Wort-Wahrheit ertötet alsdann oft jeden Begriff und jede Ahnung von eigenem Nachdenken, von Interesse an der Wahrheit, von forschendem Umgang mit ihr; und während sich Tausende, von andern dieselbe unverfälscht ererbt zu haben, Glück wünschen, so kennt sie keiner von ihnen, und alle vergessen, daß sich zwar Sätze, aber nicht die Wahrheit vererben könne; und daß das Glück der ersten Erbschaft nur dann ein wahres Glück sei, wenn sie den Schlüssel selbst ansetzen und den eingeschlossenen erblichen Schatz ans Licht bringen« (S. 213 ff.). So wenig ein loses Treiben der Meinungen und der Libertinismus in religiösen Behauptungen dem Geist des Christentums zusagen, so wenig dürfte der christlichen Wahrheit »Stagnation der Erkenntniskräfte auf dem Felde der Religion« nützen. »Wo das schlechthin Unanrührbare symbolischer Bestimmungen geistig-erstarrend auf die christliche Gesellschaft wirkt, da läßt es sich das Verdienst, uns vor dem Spiel der Meinungen gesichert zu haben, zu teuer bezahlen. ... Der Zweck und Geist des Christentums nämlich ist – Leben« (S. 218). Und wenn die »Buchstaben-Orthodoxie« in der Kirche einen Wert erhält, der ihr in keiner Weise gebührt, wird der Irrtum begünstigt, »als läge mehr an einem einzelnen ... Lehrsätze, als an einem ganzen christlichen Leben ... Es ist in der Tat nicht auszumitteln, welchen Schaden solche Verwechslung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Wert der Orthodoxie der Worte und der Orthodoxie des Lebens in der christlichen Gemeinde hervorbringe« (S. 246 ff.).

Die Stimulierung des christlichen Geistes als des produktiven Prinzips der Kirche und als einer kritischen Instanz gegenüber den faktischen Verhältnissen in ihr ist das Ziel der Hirscherschen Bemühungen. Die christliche Wahrheit ist ihrem Wesen nach »anschauliche« Wirklichkeit, sie muß fortschreitend »Tat und Leben« werden. Man hat verschiedentlich den Kampf des späteren Freiburger Professors und Domdekans mit dem Badischen Staat nach 1848 als ein Verlassen seiner früheren Liberalität, als eine konservative Wendung gedeutet. Sein Verhalten in diesem Punkt läßt sich jedoch nur dann richtig beurteilen, wenn man die prinzipiell kritische Einstellung beachtet, die Hirscher vom christlichen Geist her dem Staat als Institution des Rechtes durch Zwang zeitlebens entgegenbringt. Zwischen der Ansicht (1830), daß das Böse »den Staat geschaffen« hat, und der späteren Auffassung (1836), wonach Staat und Kirche die beiden »großen Gestaltungen« des Reiches Gottes nach außen bilden, besteht nur scheinbar ein qualitativer Unterschied. Letztere Position signalisiert zwar eine realistischere Einschätzung des Rechts und seiner Bedeutung, besagt aber keinen Wandel im Grundsätzlichen. Der Staat bleibt für Hirscher immer die lediglich »negative« Bedingung, das heißt die zu überwindende Vorstufe für das Kommen des Reiches Gottes in seiner »positiven« Gestalt, welche in der universalen, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft der Liebe besteht.

Von hier aus läßt sich nun Hirschers theologisches Bemühen, speziell seine Warnung vor dem Eintauch des »heiligen Geistes« gegen den »Staatsgeist« (vgl. S. 256), als Versuch werten, in der damaligen Zeit das kritische Potential des Evangeliums durch Fortbildung der christlichen Gemeinschaft zu einer Art Alternativgesellschaft zu wahren: Um als gesellschaftliche Größe zu bestehen, braucht die Kirche »gesellschaftliche Einrichtungen«. So notwendig dieses Moment des »Kirchentums« auch ist, es bringt zugleich eine nicht geringe Versuchung mit sich: die Übertragung von »Formen der Staatsverfassung« auf die Kirche. Dies ist dann im Laufe der Geschichte auch tatsächlich eingetreten und hat sich auf die Verwirklichung des christlichen Geistes äußerst nachteilig ausgewirkt: »Nicht darum, als ob Alles und Jedes was vom Staate in die Kirche herübergenommen werden möchte, schon an sich zum Bösen führte, sondern weil mit dem, was nachgeahmt werden durfte, zugleich (und gewiß unvermeidlich) so viel Anderes herüberkam, was in der Gemeinde Gottes unbekannt sein soll. Dahin gehört z. B. das Streben der kirchlichen Vorsteher nach weltlicher Macht; dahin gehört die Leitung der Kirchengesell-

schaft mittelst gebieterischen und herrischen Tons und Wesens; dahin die Schlichtung der Geschäfte statt (soweit es möglich ist) durch das mündliche Wort und durch väterliche Rede, durch lange Protokolle und papierene Dekrete; dahin die Aufnahme weltlichen Glanzes unter den Dienern des Evangeliums, und die kastenartige Erhebung des Klerus über die übrigen Gläubigen«. – Eine andere, damit zusammenhängende Gefahr liegt darin, daß die Kirche hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit geneigt ist, den Schutz des Staates in Anspruch zu nehmen. Auch dieser Versuchung hat die Kirche nicht widerstanden. Statt die Christen zu »freiem Interesse« an der Religion und zu selbsttätiger Auffassung der christlichen Lehre zu erziehen und dann auf die »moralische Kraft« des »Gemeinwillens« der Gläubigen zu vertrauen, hat man in den eigenen Angelegenheiten die Staatsgewalt angerufen. Der Schaden, den die Kirche und in ihr das Christentum dadurch leidet, ist beträchtlich: »Die Kirche sinkt auf diesem Wege zum bloßen Staatsinstitut herab. Als solches wird sie nun angesehen und behandelt: und als solches soll sie sich – selbst ansehen und betragen. Nun soll sie fürs erste Alles, was im Staate ist, oder den Gewalthabern der Erde gefällt, durch ihre Aussprüche heiligen: jetzt die Despotie, jetzt den Republikanismus als göttlichen Willen erklären; jetzt diese, jetzt jene Finanzoperation dem Volke ins Gewissen schieben; jetzt ein *Te Deum* über den Sieg in einem mutwilligen Kriege singen, ein andermal die Legitimität des türkischen Sultans ausrufen, und die Glaubensbrüder, welche für Existenz, Religion und Freiheit streiten, verfluchen. Alles darum, weil sie sich zum bloßen Mittel des Staatszweckes erniedrigt hat.« Auf diese Weise werden »die Gewissen verwirrt, das moralische Urteil verschoben, das Vertrauen auf die Aussprüche der Kirche gelähmt, und diese selbst – oder vielmehr ihre Diener mit Geringschätzung und Verachtung belegt«. Noch mehr: Nicht bloß die Regierungsform, früher oder später »verwandelt sich der ganze Geist der Kirche«; der christliche Geist entschwindet, der »Geist des Staates wird herrschend«. Ist nun die Religion für den Staat nur »ein Popanz für das Volk« oder ein »bloßer Kappzaum des Pöbels«, so wird sie dies auch bald in den Augen des Klerus sein. In der Kirche wird dann »der Geist der Liebe erdrückt« und bestenfalls Legalismus geerntet. Die »Gemeinde der Heiligen« verwandelt sich in eine »Gemeinde zitternder Knechte«. Kann aber eine Institution, die verachtet wird, in der moralischen Welt noch etwas bewirken? Und kann die christliche Religion selbst noch bestehen bleiben, »wo die Form ihrer Erscheinung in der öffentlichen Meinung um ihr Ansehen gekommen ist?« Ihren Zweck, das Kommen des Reiches Gottes, Heil und Leben der Menschen zu fördern, würde sie gewiß nicht mehr erfüllen (vgl. S. 248–258).

*Pastoral – »es werde das Reich Gottes in und durch die Kirche verwirklicht«*

»Wem es überhaupt um die Wahrheit Ernst ist«, schreibt Hirscher einmal in der »Christlichen Moral« (ChM I, 376), »begehrt nach ihr, nicht um ein spekulatives Interesse zu befriedigen, sondern um den Weg des Lebens zu haben.« Zutiefst von dieser Überzeugung durchdrungen, nahm er seit Beginn seiner Lehrtätigkeit immer wieder Stellung gegen ein oberflächliches Gerede vom Praktischen. »Nicht selten«, so schreibt er, ist »das sogenannte Praktische... ja rein theoretisch; Lehre, Lehre, und sonst nichts.« Das wirklich Praktische ist für ihn alles andere als eine bloße »Nutzanwendung im Kopf« (ThQ 1821, 199)<sup>27</sup>, das Entscheidende ist ihm der tatsächliche »Einfluß auf das Leben«. Er hält es darum für wichtig, »einen rechten Begriff zu haben von dem, was praktisch heißen darf« (ThQ 1825, 243)<sup>28</sup>. Diese Einstellung ist es auch, die

27 J. B. HIRSCHER, Über die Verbindung der Erziehung mit dem Unterricht in Volksschulen, in: ThQ 3, 1821, 191–230.

28 DERS., Etwas über Anwendbarkeit der Religionsvorträge, in: ThQ 7, 1825, 226–243.

Hirscher dazu veranlaßt, eine sachgerechtere Gestaltung der Pastoralwissenschaft anzustreben. Ursprünglich war er der Ansicht, es sei vornehmlich das Geschäft der »praktischen Theologie«, den »Schritt vom Wissen . . . zum zweckmäßigen Ausüben der Wissenschaft« zu gewährleisten. Zur sachgemäßen Ausbildung der Kandidaten gehöre daher, daß sie nicht nur befähigt werden, richtige Ansichten vom Christentum vorzutragen, sondern das, was sie sagen, so gestalten zu können, »daß es eine bloß leidende Hinnahme von Seiten des Hörers unmöglich macht und allen leeren Wortglauben vernichtet, dagegen Geist, Gemüt und Willen für die göttlichen Dinge ergreift.« Dafür reiche es freilich nicht aus, in der Katechetik und Homiletik »die Regeln zu nennen«; vielmehr bedürfe es – vor allem in den Seminarien – der förmlichen »Einweisung und Einübung in die zweckmäßigste Methode«. Es sei unabdingbar, das sachgerechte Verfahren »durch wirkliche Anschauung zu zeigen« (ThQ 1823, 381 f.)<sup>29</sup>.

Nichts deutet darauf hin, daß der Tübinger Pastoraltheologe diese Überzeugung je aufgegeben hat. Dennoch blieb er dabei nicht stehen. Er sah bereits damals, daß, um dieses Ziel zu erreichen, eine ganz bestimmte, der praktischen Zielsetzung entsprechende Behandlung der *systematischen* Theologie notwendig war. Im Vorwort zu seiner *Katechetik* (1831) schreibt er dann: »Die Behandlung der wissenschaftlichen Theologie ist im ganzen der praktischen noch keineswegs so zuträglich, als sie es wohl sein könnte und sollte. Es wäre mir daher lieb, wenn manche meiner vom praktischen Standpunkte ausgegangenen Ansichten die Beachtung auch der wissenschaftlichen Theologie verdiente. Ich wünschte dies selbst im Interesse der Wissenschaft: denn ich bin zu glauben versucht, die Auffassung der Theologie sei um so wissenschaftlicher, je lebensstüchtiger sie ist; und umgekehrt« (S. VI).

Mit dem Anspruch, die systematische Theologie selbst müsse in einem fundamentalen Sinne praktisch sein, war natürlich der Gebrauch des Begriffes »praktische Theologie« als Bezeichnung der direkten Einweisung und Einübung in die Pastoral problematisch geworden. Zudem konnte durch den schrittweisen Ausbau von Katechetik, Homiletik und Liturgik zur Pastoralwissenschaft die strikte Abtrennung von der Moralwissenschaft nicht länger aufrechterhalten werden: Bereits 1829 bezeichnet Hirscher die Katechetik als »Teil der Moral« und entwickelt sie schließlich (1831) zur speziellen Pastoraldidaktik. Durch Verbindung des Pastoralprinzips mit dem Moralprinzip versucht er zugleich, das kirchliche Handeln systematisch auf das Kommen des Reiches Gottes, nicht auf sich selbst zu beziehen. Er bindet auf diese Weise die eigentlich seelsorgerliche Tätigkeit zurück an die allgemeine religiös-sittliche Aufgabe und damit an das gesellschaftliche Handeln der Kirche. In auffälliger Parallelität zur späteren Formulierung des Moralprinzips bestimmt er den »höchsten Grundsatz« der Pastoral (1829/30) wie folgt: »Es werde die Aufgabe der Kirche durch ihre Organe realisiert.« Oder anders ausgedrückt: »Es werde der Zweck der Sendung Christi oder das Reich Gottes in der Kirche und durch sie verwirklicht«<sup>30</sup>. Mit einiger zeitlichen Verzögerung gibt Hirscher dann folgerichtig auch die bislang immer noch nominell festgehaltene Abgrenzung der Christlichen Moral (als zweitem Teil der systematischen Theologie) von der Pastoralwissenschaft ausdrücklich zugunsten einer tieferen Durchdringung beider Disziplinen auf. »Im übrigen aber«, so heißt es jetzt (1844), »habe ich von dem Verhältnisse der Moral zur Pastoral nicht ganz dieselbe Ansicht, die die herrschende sein mag. Ich halte vielmehr dafür, daß Moral und Pastoral, wenn sie für's Leben lehren sollen, sich viel inniger durchdringen müssen, als dies insgemein der Fall ist« (ChM I<sup>4</sup>, Vorrede).

29 DERS., Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnis des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums, in: ThQ 5, 1823, 193–262; 371–420.

30 Vorlesungsnachschrift »Pastoral«, vgl. dazu die näheren Angaben in: W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 12; 363 f.

Man mag dieser Auffassung Hirschers skeptisch gegenüberstehen. Es läßt sich jedoch kaum bestreiten, daß ihm dadurch ein bedeutsamer Durchbruch gelungen ist. Er erreichte damit, wenigstens im Ansatz, die Einheit der praktischen Fächer der Theologie. Die Aufstellung eines einheitlichen kirchlich-christlichen Handlungsprinzips bewahrt die Theorie der Praxis vor jener verhängnisvollen Einschränkung auf den rein innerkirchlichen, pastoral-liturgischen Bereich, wie sie in der »Praktischen Theologie« Anton Grafs und – in anderer Weise – in der Pastoraltheologie der Neuscholastik zutage tritt. Hirschers verheißungsvolle Konzeption einer *Pastoralwissenschaft* innerhalb der umgreifenden, praktisch ausgerichteten *Moralwissenschaft* wurde nirgendwo aufgegriffen oder ausgebaut.

*Christliche Moral – »aus dem Leben für das Leben«*

Hirschers *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt* (1. Auflage 1835/36)<sup>31</sup>, in einer Rezension beurteilt als »die wichtigste Erscheinung auf dem Gebiete der katholisch-theologischen Literatur, welche unsere Zeit hervorgebracht hat«, erinnert in vieler Hinsicht an das theologische Programm J. S. Dreys. Auch Hirscher geht »nicht von irgend einem abstrakten Satze aus«, sondern von der »Offenbarungswahrheit, in dem Menschen wirksam«. Auch er macht folglich »eine lebendige Anschauung« zur Grundlage seiner wissenschaftlichen Reflexion – die »Idee des Reiches Gottes« als die Idee des christlichen Geistes, der sich in der Menschheit und durch sie, in Geschichte und Gesellschaft, verwirklicht und verleiblicht. Der Verfasser der erwähnten Rezension findet denn auch »eine solche Übereinstimmung in den Ansichten der Lehrer der zwei Hauptfächer an unserer Fakultät und ein so einiges Zusammenwirken« höchst erfreulich, kann sich jedoch die Bemerkung nicht verkneifen, der Gedanke, die christliche Moral sei die »umgewandte Dogmatik«, werde im Werk Hirschers so glücklich ausgeführt, »daß vielleicht der Urheber dieses Gedankens über die Realisierung sich wundert«<sup>32</sup>.

Bei genauerem Zusehen fällt in der Tat ein bedeutsamer Unterschied zur Konzeption Dreys auf: Hatte dieser die Moral als eine Abteilung im *System des christlichen Lehrbegriffs* betrachtet und sie folglich als praktischen Lehrbegriff vom theoretischen Lehrbegriff der Dogmatik unterschieden, beide aber dem *System der christlichen Kirche* (= Theorie des christlichen Lebens), welches wiederum in Pneumatologie und Somatologie der Kirche zerfällt, gegenübergestellt, so ist bei Hirscher die Moral eben dieses letztere, nämlich die *Theorie des christlichen Lebens* (nach seiner inneren Form und äußeren Gestalt). Die christliche Moral ist, wie schon gesagt, für ihn nichts anderes als die Wahrheit des Christentums »in der Gestalt des christlichen Lebens« und dessen wissenschaftliche Darstellung die »Copie des Lebens«. Gehörte die Moral also bei Drey – zusammen mit der Dogmatik – zum »ersten Teil der systematischen Theologie«, in welcher das Christentum von seiner *idealen* Seite aufgefaßt wird, so nimmt sie bei Hirscher jene Stelle ein, an der bei seinem Kollegen das System des christlichen Lebens steht. Sie bildet, so gesehen, den »zweiten Teil der systematischen Theologie«, in welchem das Christentum nach seiner *realen* Seite aufgefaßt wird und deswegen auch System der christlichen Kirche heißt. Tatsächlich bezeichnet Hirscher die Moral als »zweiten Hauptteil der christlichen Religionswissenschaft«; er behandelt sie nicht eigentlich als die »umgewandte«, vielmehr als die »ins Leben umgeschlagene Dogmatik« und weitet sie aus zur Theorie beider »großer Gestaltungen« des Reiches Gottes, nämlich der Kirche und des Staates.

31 Zur Zitationsweise vgl. Anm. 23.

32 »Beitrag zur Beurteilung der christlichen Moral von Dr. J. B. v. Hirscher« (Rezension), in: *Freimütige Blätter für Theologie und Kirchentum* 13, 1837, 88–114, hier 91f.

Mit dieser Verlegung der »Christlichen Moral« von der Ebene der Lehre auf die Ebene des Lebens erreicht Hirscher jene durchgehende Entsprechung von Wort und Tat, Lehre und Leben, Theorie und Praxis, Idee und Anschauung, die für das Hervortreten der christlichen Wahrheit wesenhaft ist. Im Unterschied zur Moralphilosophie, die sich nach seiner Auffassung im rein Begrifflichen bewegt, geht die christliche Morallehre »mit dem Leben durchweg Hand in Hand«, gibt mit der Lehre auch die Anschauung. Hirscher will also die ethische Theorie auf eine bestimmte ethische Praxis gegründet sehen, die geschichtlich vorliegt, in diesem Falle im Leben der christlich-kirchlichen »Gesellschaft« und im »Beispiel« vieler einzelner Gläubigen. Gerade deswegen, so ist er überzeugt, wird sie selbst wiederum praktisch wirksam. Sie ist »lebendige Lehre«, *»nicht in Worten bloß, in toter Schrift, sondern in Werk und Beispiel vorgetragene Lehre; ist nicht Lehre zum Lernen, sondern Lehre zum Leben – aus dem Leben für das Leben«* (I, 32f.). Sie ist selbst ein Moment im geschichtlichen Lebensprozeß, seine Ausdeutung und Fortbildung zugleich.

Für Hirscher gibt es demnach neben der christlichen Dogmengeschichte auch eine »Geschichte der christlichen Moral«, die sich hier wie dort als Dialektik von Geist und Buchstaben, von Lebensprinzip und dessen zeitbedingter Ausgestaltung und Darstellung, hier freilich als Bewegung realer »Gegensätze« vollzieht – eine Bewegung, die in der parallelen Entwicklung der moralischen Literatur ihren Niederschlag findet. Nur einige Momente der Geschichte und Literatur der christlichen Moral, wie Hirscher sie sieht, seien hier angeführt. Er bemerkt: *»Es hat etwas Beruhigendes und Stärkendes, wahrzunehmen, wie durch alle Jahrhunderte herab dem Menschen einstimmig die Kraft der Tugend, d. i. die Freiheit zugeschrieben wird. Aber eben so wichtig und charakteristisch ist es, zu bemerken, daß dieses Vermögen dem Menschen nie zugeschrieben wird in Losgetrenntheit von Gott, sondern nur in Kraft des Beistandes des hl. Geistes. Wie machte sich doch diese tiefe und demütige Selbst-Auffassung des Menschen, der menschlichen Oberflächlichkeit und Hoffart zum Trotz, durch alle Jahrhunderte herab einstimmig geltend?! – Ich sage, einstimmig. Zu Einstimmigkeit nämlich gehört nicht, daß überhaupt nie und nirgend jemand eine andere Ansicht hatte, sondern, daß die entgegenstehenden Lehrvorstellungen (der Pelagianismus, und der extreme Augustinianismus) nur dazu dienten, diese Einstimmigkeit zum Selbstbewußtsein zu bringen, und die eben genannten widerstreitenden Ansichten als häretische zu bezeichnen. – Indessen, so einstimmig auch die Freiheit des Menschen, und die Notwendigkeit der Gnade zu allen Zeiten gelehrt werden, so findet doch in sofern eine Mannigfaltigkeit in dem diesfälligen Lehrvortrage statt, als hier, z. B. bei den griechischen Vätern und Lehrern mehr die Freiheit, dagegen dort – bei den lateinischen (wenigstens von Augustinus an) mehr die Gnade hervortritt«* (I, 37f.).

Bei aller »Einheit und Gleichheit des sittlichen Geistes«, so meint Hirscher, gewähre es doch »einen höchst interessanten Anblick, den Einen christlichen Geist in der Mannigfaltigkeit seiner Selbstdarstellung im Lehrbegriffe und Leben der verschiedenen Zeiten je nach den besonderen Bedürfnissen derselben zu verfolgen.« Nachdem unter Konstantin das Christentum »Staats-Religion« geworden war, setzte sich der christlich-sittliche Geist »in Gestalt des Mönchtums« der Verweltlichung entgegen. Andererseits erwachte an der jetzt errungenen äußeren Freiheit der dem Christentum innewohnende »Geist der Einheit und Liebe« zum Selbstbewußtsein und strebte nach Einigung aller Gemeinden der Erde untereinander. *»Einheit des Glaubens, Einheit in Liebe, und heiligem Wandel sind daher die großen sittlichen Ideen, die in dieser Zeit recht charakteristisch hervortreten, in Schriften mit Nachdruck vorgetragen, und in der Wirklichkeit, insbesondere in den Synoden, angestrebt werden.«* – Die Ausdehnung des Christentums auf die jungen Völker brachte es mit sich, daß die christliche Moral als Erzieherin zu Humanität und Gerechtigkeit auftreten und zeitweise auf den Gesetzesstandpunkt (»Mosaismus«) zurückgehen mußte, das Weitere »von der Zukunft hoffend«. Entwicklung ausgedehnter Kasuistik und disziplinarischen Bußwesens waren die Folge. Doch der »Zögling« bedurfte allmählich des

»Zuchtmeisters« nicht mehr. Der »Geist des Christentums, welcher nicht Zwang, Äußerlichkeit, Mechanismus« ist, sondern »Freiheit, Innerlichkeit, Liebe und Leben aus Glauben«, war im ganzen zum Selbstbewußtsein erwacht, und vieles, was ihm bis jetzt zur Entwicklung gedient hatte, wurde ihm jetzt zum Hemmnis: »So erhob sich also unausweichlich ein Kampf zwischen der alten und neuen, zwischen der mosaisch-christlichen und der rein-christlichen Zeit. Es beginnt derselbe schon im Mittelalter, er spricht sich auf mannigfache Weise im Laufe der Jahrhunderte, besonders heftig im sechzehnten aus, und dauert fort bis heute. Wenn wir nach dem Charakteristischen fragen, was die christliche Moral, den Bedürfnissen der neuen Zeit folgend, von den Tagen des begonnenen Kampfes an, gefordert und angestrebt hat, so ist es die Entwicklung und Herrschaft der christlich sittlichen Prinzipien selbständig aus sich selbst« (I, 39-58).

»Dieses Charakteristische der Moral der neuen Zeit« spricht sich geschichtlich teils mehr negativ aus, z. B. durch Ausscheiden von Mißbräuchen oder im »Kampf gegen jede Art von Despotie in Sachen des Glaubens und der Liebe«, oder aber mehr positiv, und dies bedeutet: »ein Bewußtwerden des reinen sittlichen Geistes des Christentums; ein Bewußtwerden des Verhältnisses der temporären Formen, unter welchem derselbe geschichtlich erschienen ist, zu ihm selbst; ein Zurückführen dieser Formen auf ihn, den Geist, der sie ursprünglich bildete; ein verjüngendes, ... umgestaltendes, ... die zeitgemäße Form erzeugendes sich Fortbilden und Ausgestalten dieses Geistes; ein Streben desselben, mehr und mehr über alle Zeit-Formen hinaus zu kommen, und endlich eine absolute Selbstdarstellung zu gewinnen« (I, 58f).

Die christliche Moral faßte jedes Zeitalter entsprechend seinen Bedürfnissen auf, durchdrang es mit seiner Kraft, gestaltete Denkart, Gesetzgebung und Sitte um. »Aber, wie sie einerseits die Wirklichkeit und das Leben nach sich umformte, so empfing sie doch auch von letzterem nicht selten eine Berichtigung, und eine erfreuliche Zurückführung von Einseitigkeit« (I, 62). Hier läßt sich eine wirkliche Wechselwirkung zwischen Leben und Lehre konstatieren. Dennoch ist die Priorität des Lebens unübersehbar. Wenn auch die Lehre, dadurch daß sie es wissenschaftlich ausdeutete, das Leben leitete und korrigierte, so wirkte dieses wieder auf sie zurück. Das Leben war und ist der Lehrer. »Nur das Leben ist System und Organismus, nur die Kopie des Lebens ist Wissenschaft und wissenschaftliche Darstellung« (I, 15). Auf diese Weise kam die christliche Moralwissenschaft auf den gegenwärtigen Standpunkt. Aber noch ist die Entwicklung nicht zu Ende, noch ist es »zu wenig der eigentliche Geist des Christentums«, der die Moral durchdringt, noch ist die »absolute« Darstellung nicht erreicht. Es gibt noch zu viel »Akkomodation an die Praxis der Welt, an die gangbaren Ansichten der Schule und des Lebens« (I, 74f.).

*Lebendige Anschauung – »die eigene Urteilskraft des Volkes heranzubilden«*

Bei der Suche nach dem »Geist des Evangeliums«, nach dem »Geist des christlichen Lebens« oder nach dem »Geist des Christentums« in seiner geschichtlichen Entfaltung, immer setzt Hirscher die Fähigkeit der Vernunft oder des Erkenntnisvermögens voraus, den Buchstaben auf den Geist zurückzuführen, der sich in ihm ausspricht, in einem Werk den Gedanken und Willen zu finden, der es hervorgebracht hat, die Erscheinung in der Kraft begreifen, deren Produkt sie ist, überhaupt alles von einem umfassenden Sinn-Ganzen her zu deuten und zu beurteilen. »Selbst in der Handlungsweise des Herrn«, so sagt der Moraltheologe, »ist Geist und Buchstabe der Handlung wohl zu unterscheiden. Jener (der Geist) ist allgemein und ewig geltend; dieser dagegen, d. h. das Materielle – der Buchstabe der Handlung ist nicht das reine Hervortreten des Geistes, sondern ein Hervortreten, modifiziert durch die Rücksicht auf Zeit, Personen, Örtlichkeit, und eigentümliche Umstände« (ChM I, 23). Dieses Vermögen theologischen

Verstehens ist für den Tübinger nichts anderes als die Fähigkeit des Einzelgeistes, die Geschöpfe und Dinge und sich selbst aus der Idee des Einen Geistes, der das Universum als ein organisches Ganzes wirkt und trägt, »zu fassen und zu verstehen«. Als hermeneutisches Prinzip formuliert: Der Geist erkennt den Geist in seinen Äußerungen. Das damit gesetzte Vermögen, Welt und Geschichte als ein organisches Ganzes anzuschauen (»lebendige Anschauung«), die eigentlich nur dann möglich ist, wenn man selbst schon in dieser Wirklichkeit steht und lebt, bildet bei Hirscher den entscheidenden *Übergang zwischen Erkennen und Handeln*, Theorie und Praxis. In *lebendiger Anschauung* nämlich ist es möglich, nun umgekehrt die »Idee« des Einen Geistes auch »auf alle Besonderheiten der Verhältnisse zu beziehen, und in diese einzuführen« (I, 135). Daher das beständige Drängen, überall den Geist zu suchen und anzuregen. Nur auf diesem Wege glaubt er, »das Subjektivwerden der objektiven christlichen Wahrheit« (I, 3) induzieren zu können. Letztlich geht es ihm darum, »die eigene Urteilskraft des Volkes heranzubilden« (II, 273). »Gebe man dem Volke«, so schreibt Hirscher in seiner »Katechetik«, »eine Anschauung vom Christentum als jenem gnade- und weisheitsvollen Ganzen, das es ist, dann erst wird es eines tüchtigen Urteils in Sachen der Religion und Moral fähig sein« (Katechetik 1. Aufl., 129f.). Organisches Erkennen, genetisches Verstehen allein ist praktisch, weil es Handeln aus freier Einsicht und eigener Motivation ermöglicht. Wenn beispielsweise die »Christliche Moral« dies zu leisten vermag, dann und nur dann, ist sie als Wissenschaft praktisch, nämlich »praktisch von innen heraus« (ChM I<sup>5</sup>, xxi). Ein Rezensent hat diesen Zusammenhang bei Hirscher sehr klar erkannt, wenn er bemerkt: »Hier gelte nun zur Antwort, was der Herr gesagt hat: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« Die Moral unorganisch behandelt mag wohl mancherlei Wahrheiten geben, die Wahrheit gibt sie aber nicht, darum macht sie auch nicht frei«<sup>33</sup>.

In diesem Zusammenhang wird nun auch deutlich, welchen Stellenwert die »Coexistenz« des Menschen und das »Vermögen der Sprache« bei Hirscher einnehmen: Gott offenbart sich uns in seinem Sohn, in der Genesis des Logos, im »Niederlegen« des ganzen Wesens Gottes »in eine zweite Persönlichkeit«, in der »Dahingabe des Logos in die Welt«: Das »Wort« erscheint in der Zeit. Auch der einzelne geschaffene Geist will dementsprechend den Reichtum seines Lebens »in Anderen niederlegen«. In Geben und Nehmen, Lieben und Geliebtwerden vollzieht sich menschliche und christliche Gemeinschaft. Im Wort »gibt sich der Geist dem Geist«, im Wort ist das Reich Gottes grundgelegt, das Wort ist gegeben als »Medium« des Austausches von Liebe und Leben (vgl. ChM I, 82 ff.; 240f.).

Hirschers dialogische Konzeption, die freilich nur ansatzweise entwickelt ist, bleibt keineswegs nur theoretische Spekulation. Sie konkretisiert sich in der Forderung nach Verwirklichung der »kollegialischen« Kirchenverfassung, in seinem Plädoyer für »Synoden« auf allen Ebenen und unter Beteiligung der Laien, für »Pastoral-Vereine« und »Gemeinde-Ausschüsse«. Nichts soll seiner Auffassung nach in der Kirche angeordnet werden, was nicht auf »Gemein-Beratung«, »Gemeinurteil« und »Gemeinentscheidung« zurückgeht<sup>34</sup>.

Trotz allem läßt sich angesichts mancher Züge der Hirscherschen Theologie die Frage nicht unterdrücken, ob der Tübinger dem organischen Gesellschaftsmodell bürgerlicher Prägung nicht doch zuviel Tribut gezollt hat, wenn er den von ihm vertretenen »Constitutionalismus« in der Kirche als eine »jener der bürgerlichen Staaten ähnliche Verfassung«<sup>35</sup> bezeichnet, wenn er in politischer Hinsicht die »drei Stände« der Gesellschaft aus den Hauptbedürfnissen des

33 Rezension zur 4. Auflage der ChM, in: Zeitschrift für Theologie 12, 1844, 176 ff.

34 Vgl. dazu die Schriften HIRSCHERS: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849; Antwort an die Gegner meiner Schrift... Tübingen 1850; sowie den Artikel »Katholizismus« in: Staatslexikon von Rotteck und Welcker, Bd. 9, 1840, 226–238. Weitere Nachweise zu diesen Gedankengängen, siehe W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 407; 558–560.

35 J. B. HIRSCHER, Art. »Katholizismus« 22.

Menschen deduziert und wenn er die »Gütergemeinschaft«, die er durchaus als Erscheinung des Reiches Gottes bestimmt, dann doch »dem Buchstaben nach für unausführbar« hält, sie aber ihrem Geiste nach in »allgemeiner reger irdischer Gewerbsamkeit« festgehalten glaubt (ChM III, 272–279). Ebenso wenig kann aber übersehen werden, daß Hirscher sich stets der Bedingtheit und Vorläufigkeit der jeweiligen »Zeit-Formen«, unter denen der christliche Geist in Erscheinung tritt, bewußt war. Die »Hör- und Lernwilligkeit«, für die er eintrat, läßt sich auch im Wandel seiner eigenen Anschauungen feststellen. So wandte er sich – trotz Ablehnung des »Communismus« und der »roten Republik« – dagegen, »die in die Völker gekommene mächtige Bewegung« als einen bloßen »Paroxysmus« zu betrachten, der vorübergehen werde. Vielmehr meinte er darin »eine neue Station in der Entwicklung des Völkerlebens« sehen zu sollen, hinter die man nicht zurückgehen könne und dürfe, und hielt dafür, »sich mit dieser Bewegung zu verständigen«<sup>36</sup>. Nicht Opportunismus war es, der ihn dazu trieb; der Geist des Evangeliums veranlaßte ihn, die gegenwärtigen Zustände in Frage zu stellen: »Das Volk ohne Gott und Hoffnung in der Welt, welch ein Jammer! Das Volk in Herren und Sklaven geteilt, in Unterdrücker und Unterdrückte, in Prassende und Darbende: welch ein Zustand! Wer ermißt nun das Glück und die Erhöhung, durch Jesus Christus den wahren Gott, und in ihm einen Vater Aller, unsern Vater erkannt zu haben. ... Wie ganz anders ist von nun an die Stellung des Menschen... in der Welt, wie anders erscheint seine Würde und Bestimmung!« (Hauptstücke 353)<sup>37</sup>.

### III. Zwischen Angst und Autorität

#### DIE WENDE IN DER EKKLESIOLOGIE JOHANN ADAM MÖHLERS UND DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE ANTON GRAFS

Im Unterschied zu J. S. Drey und J. B. Hirscher, deren Theologie eine mehr oder weniger kontinuierliche Entwicklung aufweist, wobei sie ihren ursprünglichen Ansatz weiterbilden, gibt es im Lebenswerk JOHANN ADAM MÖHLERS (1796–1838) so etwas wie eine Wende, um nicht zu sagen einen Bruch, der durch eine wesentliche Veränderung des ersten Ansatzes gekennzeichnet ist. Die Neuorientierung erfolgte ziemlich genau um das Jahr 1827, im Zeitraum zwischen den beiden großen Werken, zwischen der »Einheit in der Kirche« (1825) und der »Symbolik« (1832). (Möhler lehrte von 1822 bis 1835 in Tübingen, von 1835 bis zu seinem Tode 1838 in München)<sup>38</sup>. Als seine originäre Leistung gilt das neue, den Rationalismus überwindende, zunächst *pneumatologisch* geprägte Kirchenbild. Kirche werde hier »nicht mehr gesehen als eine Gesellschaft, sondern als eine Gemeinschaft« (J. R. Geiselmann). Die eigentliche Großtat des Theologen aber erblickt man in seiner nachfolgenden radikalen Abkehr vom »Subjektivismus der romantischen Gemeingeistlehre« und in seinem Schritt hin zum »Objektivismus« eines *christologisch* ausgerichteten Kirchenbildes, in welchem er die »objektive Autorität« zum »konstruktiven Prinzip« (Geiselmann) erhoben habe.

36 Vgl. J. B. HIRSCHER, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, 85; sowie: DERS., Die sozialen Zustände der Gegenwart und die Kirche. Tübingen 1849, 11, 15f., 44. Weitere Nachweise bei W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 565.

37 J. B. HIRSCHER, Hauptstücke des christkatholischen Glaubens. Tübingen 1857.

38 Über Möhler vgl. P. W. SCHEELE, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. München 1975, Bd. 2, 70–98 (Lit.). – J. KÖHLER, War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen »Tübinger historisch-kritischen Schule« des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 86, 1975, 186–207.

Das Aufregendste an Möhlers Theologie ist freilich etwas anderes: Als erster Tübinger bringt er die Wahl eines bestimmten theologischen Standpunktes nicht nur, wie gewohnt, mit dem moralischen Zustand in Zusammenhang, sondern mit der existentiellen Zerrissenheit des »Daseins«, und interpretiert damit, wenn auch nur andeutungsweise und indirekt, seine eigene wissenschaftliche Wandlung als Bewegung heraus aus der Angst und hin zum sicheren Hort der Autorität.

*Kirche – »wie ein Geist, so ein Leib«*

Das Christentum besteht nicht in leeren Begriffen, Ausdrücken, Formeln oder Redensarten, es ist seinem Wesen nach eine wirksame Kraft, die sich die Welt gestaltet, es ist *Leben*, und zwar »gemeinsames Leben«. Eine solche Auffassung hat für die Konzeption der Theologie Folgen: Die christliche Erkenntnis kann – auch in ihrer wissenschaftlichen Form – nur dann als wahrhaft christlich gelten, wenn sie, sozusagen als der »begriffsmäßige Ausdruck«, permanent aus diesem Leben hervorgeht. Diese Überzeugung ist mehr oder weniger allen Tübingern gemeinsam. In ganz besonderer Weise aber prägt sie Möhlers Erstlingswerk *Die Einheit in der Kirche* (1825). Im Zentrum dieser Vision von Kirche steht der Heilige Geist, der Geist Jesu Christi, der als das »neue Lebensprinzip« (S. 7) alle Gläubigen von innen heraus zu einem großen Gesamtleben verbindet, der ihre Gemeinschaft stiftet und die Einheit schafft: »wie ein Geist so ein Leib« (S. 196). Alle Gläubigen, im Geiste vereinigt, bilden den »Körper Christi«. Mit dieser Konstruktion der Kirche als der mystischen, vom Heiligen Geist gewirkten, göttlichen Gemeinschaft aller Gläubigen entspricht Möhler weithin dem Plan, den sein Lehrer Drey unter dem Titel »System der christlichen Kirche«, zuweilen auch »Theorie des christlichen Lebens« genannt, in seiner »Kurzen Einleitung« (1819) entworfen hat. Wie Drey so unterscheidet auch er zwischen *Pneumatologie* (»Einheit des Geistes«) und *Somatologie* (»Einheit des Körpers«) der Kirche und faßt sie dennoch zugleich als »lebendigen Organismus« (S. 197), als von einem inneren Prinzip bewirktes »organisches Ganzes« auf, wobei die »mystische Einheit« einerseits zur »verständigen Einheit« des Geistes in der »Lehre« fortschreitet und andererseits sich in der »Kirchenverfassung« ausgestaltet (vgl. S. V–VII). Sieht Drey in der Kirche die »äußere leibliche Gestaltung« des »inneren seelischen Lebens« der geistigen Gemeinschaft, so betrachtet sie Möhler als »Körper des von innen heraus sich bildenden Geistes der Gläubigen«. Vom einzelnen Gläubigen aus gesehen, verläuft freilich bei beiden Theologen der Lebensprozeß von außen nach innen: »*Das in der Kirche verbreitete heilige Leben solle der Einzelne durch unmittelbaren Eindruck in sich aufnehmen, durch unmittelbare Anschauung die Erfahrung der Kirche zur eigenen umgestalten, einen heiligen Sinn und Wandel sich erzeugen, und aus dem geheiligten Gemüte die christliche Erkenntnis entwickeln*« (S. 12). Auf diese Weise soll das ins Subjekt aufgenommene Leben fortgepflanzt und aus dem Zusammenwirken der Gläubigen wiederum objektiv werden. So geschieht »lebendige Überlieferung« des Evangeliums.

Hirscher hatte das Dreysche »System der Kirche« zur »Christlichen Moral« ausgebaut, Möhler machte es nun zur leitenden Idee seiner Ekklesiologie: Doch veränderte auch er die Vorlage in entscheidenden Punkten: Die vom Heiligen Geist im Menschen gewirkten christlichen Prinzipien sind nach Drey der *Glaube* (als theoretisches Prinzip, durch das die Religion in den Menschen kommt) und die *Liebe* (als praktisches Prinzip, durch welches die im Gemüte lebendige Religion wirksam wird und sich im Leben und Handeln äußert). Diese beiden Prinzipien, von Drey in seinem systematischen Aufriß häufig als die zwei Momente der Religiosität mehr oder weniger nebeneinandergestellt, vereinigt Möhler nun konsequent zu einem Prinzip, indem er das dynamische Moment des Geistes als die erzeugende Kraft des

gemeinsamen Lebens (= Liebe) zum Grundprinzip der christlichen Erkenntnis (= Glaube) macht. Die gelebte Liebesgemeinschaft vermittelt die wahre Erkenntnis Christi als des Sohnes Gottes. Während der Dogmatiker den christlichen *Lehrbegriff* hauptsächlich in seiner Funktion als »Basis« der kirchlichen Gesellschaft betrachtet, macht der Kirchengeschichtler umgekehrt nun das geistgewirkte *Leben* zur Grundlage der Lehre. (Offenbar gab es im System Dreys selbst eine gewisse Zweideutigkeit: Einerseits hat die »praktische Religiosität« zentrale Bedeutung für das Zustandekommen der kirchlichen Gesellschaft und ihrer symbolischen Formen, so daß die »Kirche«, wie sie aus dem lebendigen Glauben hervorgeht, die wahre »Basis« auch für das theologische Wissen bildet [vgl. KE § 54]; Quelle ist hier das *gläubige Subjekt*. Andererseits aber bildet der christliche Lehrbegriff die »Basis« des »Kirchentums« [KE § 268], sofern nämlich die »christliche Ideologie« der »christlichen Kirchengesellschaft« zugrunde liegt [vgl. KE §§ 179; 253; 268]; Quelle ist hier die *Objektivität des kirchlichen Bewußtseins*. Diese Antinomie wirkt sich auf Möhlers weitere theologische Entwicklung einschneidend aus). In der Anfangsphase seines Denkens ist für Möhler jedenfalls die Kirche das Erzeugnis der »mystischen Einheit« des Geistes (Lebenskraft), die sich zur »verständigen Einheit« (Lehrbegriff) emporbildet, während sie sich in der »Einheit des Körpers«, d. i. in der »äußeren sichtbaren Gestaltung« (Lebensformen), verwirklicht. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bildet hier keinen Gegensatz zur hierarchischen Kirchenverfassung. Vielmehr ist der Bischof als Mittelpunkt seiner Diözese »das Person gewordene Abbild der Liebe der Gemeinde«. Und der Primat des römischen Papstes ist als der »Zentralpunkt« der Einheit aller Diözesen im Episkopat zugleich der »Schlußstein« des organischen Ganzen (Einheit, S. V–VII).

Möhler hat für die Modifizierung des ekklesiologischen Ansatzes gewichtige Gründe: Sein theologisches Denken ist, genauso wie bei Drey, eingebettet in ein evolutionistisches Weltverständnis. Das heißt: Geschichte ist letztlich nicht als bloßer Kausalnexus (Pragmatismus) zu begreifen; sie muß als teleologischer Zusammenhang, als eine von innen heraus sich entfaltende Entwicklung eines umfassenden Ganzen (Organismus) betrachtet werden, als die *lebendige Anschauung* der im Sinnlichen erscheinenden übersinnlichen göttlichen Idee. Man kann sie nicht einfach nur kausal *erklären*, man muß sie von Gott her *verstehen*. Geschichte hat bei dem Tübinger also eine genuin theologische Dimension. Darauf wurde unter dem Stichwort »Verbindung des Historischen mit dem Spekulativen« in der bisherigen Interpretationsgeschichte nachdrücklich hingewiesen. Allerdings hat man dabei eine andere, vielleicht grundlegendere Unterscheidung fast gänzlich übersehen: Möhler betrachtet die Geschichte vor allem als Subjekt-Objekt-Dialektik, zuerst *objektiv* als »das in der Zeit sich entwickelnde und gestaltende Leben der Menschheit unter der Leitung der Providenz«, dann *subjektiv* als »Wissen von diesem Leben« und damit als »fortschreitende Bildung«, als die Menschheit »im Werden«. Vom Standpunkt des Menschen aus gesehen, erscheint die Geschichte folglich als eine »Evolution des menschlichen Geistes«. Damit dieselbe Geschichte aber vom Standpunkt Gottes aus betrachtet nicht zur »bloßen Evolution des Absoluten« wird, versucht Möhler beide Gesichtspunkte so zu vereinen, daß er den *Pragmatismus* (Verknüpfung des Verstandes) als »Abglanz« des *Organismus* (Verknüpfung der Vernunft) versteht. Er will demnach mit Hilfe einer gewissen *Analogie* menschliche Freiheit und göttliche Notwendigkeit so versöhnen, daß sie dennoch nicht identisch werden und Freiheit nicht in Notwendigkeit umschlägt. In einer späteren Fassung des Textes formuliert er daher vorsichtiger und spricht jetzt davon, daß »die *endliche Kausalität in der unendlichen, die freie Tat in der göttlichen und umgekehrt angeschaut*« wird. Damit läßt sich jetzt Möhlers ursprüngliche Absicht klarer fassen: »Mit *Freitätigkeit handelnd ist sein Geist die produzierende Kraft in allen seinen Bewegungen und Bestrebungen, und obschon der Mensch als ein in eine durchgängige Relation gesetztes und mit Endlichkeit behaftetes Wesen der äußeren Erregungen und Einwirkungen bedarf, um zur*

*Selbsttätigkeit sich zu erheben und frei schaffend zu werden, so mag es doch nicht ein wahrhaft menschliches Sein genannt werden, wobei nicht der Geist des Menschen das ihn Erregende und auf ihn Einwirkende in sich aufgenommen, und selbsttätig sein Handeln danach bestimmt hätte*«. Gott und Mensch sind die beiden Faktoren und »die Geschichte ihr gemeinsames Produkt«. Es geht ihm um ein solches organisches Verstehen der Geschichte von Gott her (»religiöse Anschauung«), daß Naturkausalität für den Menschen nicht als Letzthorizont, vielmehr Gott als Garant unserer Freiheit erscheint<sup>39</sup>. Ob ihm dies gelungen ist, sei dahingestellt. Das ungelöste Problem bleibt offensichtlich die Art der Analogie, die im romantischen Organismusmodell der »Harmonie des Individual- mit dem Universalleben« (Einheit, S. 110) für das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln liegt.

Mit dieser Konzeption und Intention kommt Möhler der Theologie Hirschers auffallend nahe. Auch dieser deutet die Wahrheit durchweg »im Interesse der Freiheit«, auch für ihn ist die Geschichte die objektive Erscheinung (Offenbarung) der Wahrheit und zugleich der Gegenstand subjektiver Verwirklichung (Moral) durch die Freiheit des Menschen. Mitwirken, Mitleben im Universalleben, darin besteht hier wie dort der Grundcharakter des christlich-menschlichen Lebens und, wenn man so will, das gott-menschliche Prinzip. Das Entscheidende für unseren Zusammenhang ist, daß in einem solchen Denken das historische und das praktik-kritische Moment in enger Verbindung stehen, ja daß letzteres eigentlich bestimmende Priorität hat. So wird auch für Möhler die »lebendige Anschauung« zum hermeneutischen Prinzip, das den Übergang von der Theorie zur Praxis ermöglicht: *»Wer immer eine wahrhafte Geschichte schreiben will, muß von einer Einheit ausgehen, sei es bewußt oder unbewußt, von einem das Ganze durchdringenden Grundgedanken, welcher alles trägt und begreifen läßt, auf welchen alles sich bezieht, der alles zu einem wahren Organismus verbindet. Eine jede Geschichte ist ja die Beschreibung eines Lebens, und diese bestimmte innere Lebenskraft, diese bestimmte Eigentümlichkeit ist es, welche sich organisch entfaltet. Eben deswegen stehen alle Erscheinungen in einer bestimmten Geschichte in einem dynamischen Verhältnisse zu dem individuellen Lebensprinzip*«. Speziell die Kirchengeschichte darf daher niemals bloße Abstraktion sein. Ihre Idee muß »etwas Lebendiges« sein, eben der christliche Geist, als jene »innere, stets tätige und schaffende Kraft«, die zugleich das höchste, immer anzustrebende, freilich »in keiner Zeit zu erreichende« Ziel der Kirche bildet<sup>40</sup>.

Nach dieser Auffassung, die Möhler zu diesem Zeitpunkt (1826) als die allein katholische gelten lassen will, erscheint die christliche Wahrheit nicht nur als geschichtlich gegebene, sondern zugleich als in der gelebten »Freiheit der Christen« verwirklichte und weiter zu verwirklichende. Die Wahrheit ist dann in der »Einheit« geradezu »identisch« mit Liebe. Man kann sagen: Die Wahrheit der christlichen Lehre beruht hier auf dem christlichen Leben, die Lehre darf von der »liebenden Wechselwirkung« der Gläubigen gar nicht losgelöst werden, weil nur dort, in der Einheit der Kirche, Christus leibhaftig zur Anschauung kommt. Den genauen Gegensatz dazu bildet nun die *Häresie* (vgl. Einheit, S. 63–129). Ihr Wesen liegt vor allem darin, daß sie das Christentum, unabhängig vom Leben, durch bloßes Denken zu ermitteln sucht und es folglich als ein »bloßes Begriffssystem« auffaßt. Aber der tote Buchstabe hat keine Kraft, der bloße Begriff erzeugt kein Leben. Nur der Geist erzeugt den Geist. Die Häresie, namentlich in Gestalt der »Schulmeister« oder »idealistischen Gnostiker«, will das Positive des Christentums in Vernunftideen auflösen und seine historische und praktische Richtung in eine »*rein spekulative*« (S. 66) verwandeln. Sie ist also nicht das Erzeugnis der kirchlichen Gemeinschaft und des liebenden Geistes, sondern »Separatismus« und »Egoismus«, »das Böse selbst«

39 Vgl. dazu J. A. MÖHLER, Über die Geschichte, ihren Begriff und ihre Gesetze im allgemeinen (Vorlesungstexte), abgedruckt bei: J. R. GEISELMANN, Geist des Christentums 390–396; 484–491.

40 Vgl. MÖHLER, Über die Geschichte 393f.

(S. 117), der »verkehrte Geist« schlechthin. Dieser »willkürlichen Spekulation«, bei der »die Vernunft nicht zum Glauben« kommt, stellt Möhler noch die andere Häresie, den »separatistischen Mystizismus«, zur Seite, bei welchem »der Glaube nicht zur Vernunft« gelangt, ohne ihr jedoch ähnliche Bedeutung zuzumessen (vgl. S. 92 f.). Die Lehre aber, die aus der Gemeinschaft der Kirche als Ausdruck ihres lebendigen Geistes erwächst, ist »wahre Erkenntnis« = »*Gnosis*« (S. 145 ff.), Lehre, die auf der Anschauung des Lebens beruht. Zurecht, sagt Möhler, hat die alte Kirche die durch Aufnahme in die Gemeinschaft des Glaubens Wiedergeborenen die »Erleuchteten« genannt und das christliche Leben als die »wahre und göttliche Philosophie« bezeichnet (S. 18).

*Gnosis – »ein Angstschrei des Herzens«*

Möhlers erstes Buch fand fast überall begeisterte Zustimmung. Doch geschah bald etwas sehr Merkwürdiges. Fast abrupt wandte sich Möhler von diesem seinem pneumatozentrischen Kirchenbild ab, sprach von »Fehlern« und »Verirrungen« und erarbeitete in einem Zeitraum von nur wenigen Jahren eine neue, völlig veränderte Ekklesiologie, die, wie er selbst andeutete, zur bisherigen in »ungeheurer Differenz« steht. Ganz offensichtlich war er sich, vielleicht auch durch den Hinweis anderer, gefährlicher Tendenzen bewußt geworden, die der Schleiermacherschen Theologie und damit auch seinem eigenen ekklesiologischen Entwurf innewohnten. Vieles, was Möhler in seiner neuen Untersuchung *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* (1827) gegen den Sabellianismus (wie ihn Schleiermacher interpretierte und bevorzugte) vorbringt (vgl. S. 304–333), liest sich wie eine Kritik am eigenen Kirchenbild der »Einheit«. Dafür ein Beispiel: »Der heilige Geist«, so liest man da, »ist nach Sabellius der Geist des Ganzen (aller Gläubigen). . . Der Geist verhält sich also zur Kirche wie die Gottheit in Christo zu seiner Menschheit. So ist nun freilich nicht jeder einzelne Christ Gott, aber wie von der Gesamtheit der Kirche nicht ausgesagt werden müsse, daß sie Gott sei, ist schwer zu begreifen, und wie ihr göttliche Verehrung versagt werden könne, ebensowenig« (S. 318). Vergöttlichung der Kirche, Aufhebung des Menschlichen im Göttlichen, Monophysitismus und damit Verlust der Freiheit, dies schienen ihm nun die großen Gefahren zu sein, die das idealistische Ganzheitsdenken und die Lehre vom Gemeingeist in der Theologie heraufbeschwören. Möhlers Geisttheologie von 1825 hatte sich vor allem gegen den Rationalismus mit seiner Leugnung göttlichen Wirkens in der Welt gewandt. Jetzt (1827) hat sich die Szene gründlich gewandelt. Fühlte er sich vorher gehalten, das *Göttliche* im Christentum zu verteidigen, so ging es ihm nun um das Festhalten des *Menschlichen*, das er durch die idealistische Geist- und Gefühlstheologie gefährdet sah. Hatte er in der »Einheit« das Wesen der Häresie vor allem in die vom Leben abgerissene »Spekulation« gelegt und sie schlechthin mit dem Bösen identifiziert, so sah er im »Athanasius« die häretische Verirrung hauptsächlich im grassierenden »falschen Mystizismus«, der sich letztlich von bestimmter, klarer Erkenntnis lossagt und die Trinitätslehre ebenso wie die Lehre vom Sündenfall für Spekulationen hält. Beide Häresieformen, die des *Rationalismus*, den er in der »Einheit« bekämpft, und die des *Mystizismus*, zu dem er jetzt wohl auch seine eigene vergangene Theologie zählt, kommen nun offenbar darin überein: Sie wissen »die Übel in der Welt« nicht mit der Idee von Gott zu vereinbaren. Möhler ist offenbar entschlossen, nicht nur den verborgenen Monophysitismus seiner früheren Theologie, sondern auch die darin enthaltene und daraus entspringende Abspaltung des Bösen zu überwinden. Es klingt wie ein historisches Selbstbekenntnis, wenn er schreibt, bei der Bekämpfung des *Arianismus* seien »manche Katholiken« so weit ausgeschweift, daß sie diesem nicht anders auswichen, »als indem sie sich dem *Sabellianismus* näherten« (S. 304). Die Gestalt des Athanasius und dessen Kampf gegen den Arianismus (rationalistische Trennung von Gott und Welt) und Sabellianismus (idealistische Ineinssetzung von Gott und Welt) wird für Möhler zum Spiegelbild der eigenen Kämpfe um die Ortsbestimmung seiner Theologie.

Im Jahr 1831, also noch vor Veröffentlichung der ›Symbolik‹, schrieb Möhler einen *Versuch über den Ursprung des Gnostizismus* (1831)<sup>41</sup>. Wer die schon angedeutete Gepflogenheit Möhlers kennt, die jeweilige Gegenwartsproblematik im Gewand der Geschichte zu erörtern, wird sich nicht wundern, in dieser Untersuchung nun implizit auch die Ursprünge jener Häresie diskutiert zu finden, die er neuerdings für die eigentlich gefährliche hält. Und vieles spricht für die Vermutung, daß er auf diese Weise ein Stück eigener Vergangenheitsbewältigung betreibt.

Möhler widerspricht in dieser Untersuchung der Ansicht, die häretische Gnosis sei »aus einem rein theoretischen Interesse« entsprungen, aus dem Bedürfnis, »die Tatsachen des Christentums und das historisch Positive desselben überhaupt als Idee, als reine Vernunftwahrheit und im Zusammenhang aller seiner Teile zu begreifen«, eine Ansicht, die er selbst in der ›Einheit‹ entwickelt und hervorgehoben hatte. Jetzt vertritt er die Meinung, »daß die Gnosis aus dem Christentum ganz unmittelbar und direkt hervorgegangen sei, und zwar aus einem praktischen Drange, so daß sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine spekulative Richtung angenommen habe« (S. 406f.). Nur so lasse sich der mächtige Einfluß des Gnostizismus auf die Menschen erklären, der sich »so lange unter den Christen zu erhalten vermochte« (S. 403; 413). Seine jetzige Ansicht faßt Möhler mit diesen Worten zusammen: »Durch den durch das Christentum bewirkten Umschwung der realen Weltanschauung in die ideale verfiel ein sehr bedeutender Teil der christlichen Kirche in einen frommen Wahnsinn; der so lange veräußerte, in der Sinnenwelt verlorene Geist fuhr bei der plötzlichen, mächtigen Zurückerufung so gewaltsam und schnell in sich zurück, daß das Band zwischen ihm und dem leiblichen Dasein abschnellte, zerrissen ward, und alles Körperliche, nicht als das vom Geiste zu Beherrschende und Bildende betrachtet, sondern als das ihm schlechthin Feindselige, als das an sich Böse verabscheut wurde«. Als Gegenbewegung gegen die Naturvergötterung der Heiden, bei denen »der Geist in der Natur auf- und untergegangen war«, trachtete die Gnosis als »christliches Extrem«, als »Hyperchristentum« danach, »ganz aus der Natur herauszugehen«, sie zu verteufeln (S. 411). Sie kann also in ihrem Ursprung nicht als Reaktion »gegen die judaisierende Geistesrichtung unter den Christen« verstanden werden. Von der letzteren dürfte man sich doch kaum eine andere Vorstellung bilden, »als daß sie die Leiblichkeit der Tatsachen des Christentums zu einseitig im Glauben festhielt und von diesem Leibe sich nicht durch die Kraft der Intelligenz zum Geiste, von der Erscheinung sich nicht zur Idee erhob; und als das äußerste Extrem einer solchen Denkweise könnte doch wohl nur eine andere angenommen werden, welche lediglich das Ideale berücksichtigte, und die ganze Geschichte Jesu Christi als eine symbolische Darstellung ewiger Vernunftwahrheiten betrachtete, während es die Aufgabe der vermittelnden katholischen Gnosis gewesen wäre, in der beibehaltenen Tatsache die Idee aufzufinden, und in dem Einen das Andere, im Allgemeinen das Konkrete, und im Konkreten das Allgemeine zu verehren. Allein der Gnostizismus ging noch viel weiter, er erklärte keineswegs nur den *sittlichen Leib der Geschichte* für das an sich Nichtige, sondern den *Naturleib* für das Böse, und ging hiermit einen ethischen Kampf ein, vor welchem sich eine einseitige, kraftlose unmächtige Idealistik entsetzt hätte. Allerdings hatte das Größere das Mindere allmählich in seinem Gefolge, und der absolut-dualistische Spiritualismus der Gnosis führte notwendig zu einer einseitig-idealisierenden Behandlung der Geschichte« (S. 411f.). Die »neue Richtung nach Innen« war es also, die sich hier »in vielen und gewiß nicht in den schlimmsten Christen auf eine ganz überspannte, übertriebene, krankhafte Weise« offenbarte. Die Erscheinungswelt, so sagt Möhler weiter, erfüllte die Gnostiker mit unendlichem Ekel, und »eine innere, tiefe Unheimlichkeit« begleitete sie bei allen Bemühungen, in die sie mit ihr kamen. »Das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung« rang

41 Veröffentlicht in: J. J. I. DÖLLINGER, Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, 2 Bde. München 1839/40, hier Bd. 1, 403–435.

nach einem Wort, in welchem sich die »dunkle Geistesbewegung« aussprach. Der Gnostizismus, als »Dollmetsch solcher Gefühle«, fand dieses Wort in der Annahme eines absoluten Gegensatzes zwischen Leib und Geist (S. 407–409). Das ursprünglich christliche »Bewußtsein eines inneren geistigen Zwiespaltes« (S. 422) steigerte sich ins Extrem. So entwickelte sich »aus einem eigentümlichen praktischen Interesse eine eigentümliche Spekulation«, und die Gnostiker erwarben sich das Verdienst, als erste »ein spekulatives System des Christentums, die erste christliche Religionsphilosophie geschaffen zu haben« (S. 410).

Nicht der theologische Idealismus, der das Empirische der Geschichte allzusehr verachtete, ist es also, was Möhler in erster Linie angreift, den verzeiht er aus verständlichen Gründen am ehesten. Es ist der absolute Dualismus von Geist und Leib, von Gnade und Natur, gegen den er sich vor allem wendet. Die Charakterisierung des *Gnostizismus* als »Hyperchristentum« (S. 411) erinnert auffallend an eine sehr ähnliche Kennzeichnung des (Schleiermacherschen) *Sabellianismus* als »Hyperkatholizismus« im ›Athanasius‹. Der Haupteinwand gegen diesen, er könne die biblische Lehre von der »Schöpfung aller Dinge durch den Sohn« nicht erklären, weil er die personale Verschiedenheit des Logos vom Vater leugne und in ihm nur die Offenbarung des *erlösenden*, nicht aber zugleich des *schaffenden* Gottes sehe, kommt mit dem Vorwurf hier gegen den Gnostizismus, er verachte den »Naturleib«, vollständig überein. Faßt man diesen Befund klar ins Auge, so ist jeder Zweifel, gegen welche Art von Theologie sich die aktuelle Spitze des Aufsatzes wendet, beseitigt: Es ist die von Schleiermacher ausgehende, von Möhler selbst in seiner ›Einheit‹ bis zu einem gewissen Grade rezipierte Gefühls- und Geisttheologie, die weder den Naturleib des Menschen (das Menschliche) wahren konnte, noch die Wirklichkeit des Bösen auszuhalten vermochte und es folglich vom *Geistleib* der Kirche absplattete. Der Ursprung solcher Theologie aber, der er selbst erlegen war, liegt für Möhler in einer bestimmten Daseinserfahrung: »Die von den Gnostikern so dringend, so unablässig aufgestellte Frage nach dem Ursprung des Bösen setzt ein tiefes Sündengefühl, einen tiefen Abscheu des Bösen voraus, ein Umstand, der gewöhnlich übersehen wird, da man diese ihre Frage meistens nur als eine Art Vorwitz behandelte, oder als Wirkung eines spekulativen Kitzels, wenn man so sagen darf. Alle Fragen, die zu einer gewissen Zeit die Köpfe ausschließend, oder doch recht ernsthaft beschäftigen, gehen aus der verborgensten Wurzel der Lebenselemente jener Zeit hervor, aus den innerlichsten Grundlagen des geistigen Daseins; eben so verhält es sich auch mit der gnostischen Frage: bevor sie mit ihrem ganzen Ernst aufgestellt wurde, mußte ihr Gehalt tief empfunden sein: sie war ein Angstschrei des Herzen« (S. 426f.).

Damit hat Möhler, wohl als erster katholischer Theologe, das Streben nach einem rein spekulativ geschlossenen, das Böse als das »schmerzlich drückende Kreuz der Spekulation« (S. 430) ausscheidenden theologischen System aus einem fundamentalen »Zwiespalt« unseres »Daseins« heraus gedeutet und mit der »Angst« in Verbindung gebracht. Der Einfluß F. H. Jacobis, der Philosophie und Wissenschaft als »Daseinsenthüllung« verstand, ist nicht auszuschließen. Nach ihm ist es die »existentielle Angst vor dem Tode«, die den Menschen nötigt, einen geschlossenen Denkbereich herzustellen. Der »Zwiespalt« besteht für Jacobi nun darin, daß der Mensch im selben Akt, in welchem er sein Dasein *im Denken* zu sichern sucht, seine Existenz gerade gefährdet und verfehlt. Dies war es auch, was ihn zu einem »salto mortale« zurück *ins Leben* veranlaßte. Gibt dies Hinweis auf die weitere Geschichte der Möhlerschen Theologie?

*Autorität – »in der Gebundenheit an die Kirche – die wahre Freiheit«*

Die Wende in Möhlers Ekklesiologie, die sich bereits im ›Athanasius‹ ankündigte, kam voll zum Tragen in der *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze des Katholizismus und Protestantismus* (1832). Seit mehreren Dezennien, so schreibt Möhler in der Vorrede, waren

»die Katholiken aufgefordert, einzig das Göttliche im Christentum zu verteidigen«, jetzt handle es sich aber nicht mehr darum, vielmehr gehe es nun »um Festhaltung des Menschlichen« im Göttlichen. Und er fügt hinzu: »Gerade von einem Extrem zum anderen müssen wir uns wenden. Doch kommt dem Katholiken das zugute, daß seine Glaubenslehre eben sowohl das umfaßt, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christentume verehren, als das, was der orthodoxe Protestantismus eben so einseitig oder ausschließend in demselben Christentume hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der Tat in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt« (S. XI). Es ist die alte Antinomie zwischen »Naturalismus« und »Supranaturalismus«, die Möhler auch jetzt wieder in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellt, nur daß er in diesem Falle das katholische Christentum nicht in erster Linie von der Christologie und Trinitätstheologie, vielmehr von der theologischen »Anthropologie« (S. XIV) her zu verteidigen sucht.

Den »eigentlichen Mittelpunkt des Widerspruchs« bildet für Möhler die unterschiedliche Bestimmung des Verhältnisses von *Natur und Gnade*, Gnade und Freiheit. Der Protestantismus lasse, wegen der »gänzlichen Depravation« (S. 47) der menschlichen Natur, die Freiheit des Menschen völlig in der Alleintätigkeit der göttlichen Gnade untergehen. Daher habe er keinen Platz mehr für menschliche Selbsttätigkeit, könne somit das so sehr hervorgehobene Böse letztlich nicht erklären, komme auf diesem Wege zu einem Dualismus zwischen *Gesetz und Evangelium* und trenne folglich Religion und Moral vollständig. Nach Möhlers Worten erreicht seine Untersuchung ihren »höchsten Punkt« (S. 174) dort, wo er auf die »spekulative Idee« stößt, die der protestantischen Rechtfertigungslehre unausgesprochen zugrunde liege, die Idee nämlich, »daß das Böse allem Endlichen notwendig adhäre« (S. 181). Hieraus folge alles andere: Alleintätigkeit Gottes im Erlösungsprozeß, Trennung von Natur und Gnade, von Gesetz und Freiheit etc. Die Verwandtschaft zum »Gnostizismus« sei unverkennbar. Wie bei diesem das Wissen die Gewißheit der Seligkeit gebe, so sei es im Protestantismus »der Glaube in seiner Abstraktion« (S. 181), der allein selig mache. Dem protestantischen Standpunkt stellt Möhler nun die katholische Lehre scharf gegenüber: Der Katholizismus geht davon aus, daß der Mensch, obwohl tief gefallen, doch »nicht aus der Freiheit und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen« (S. 56) ist. Infolgedessen gibt es auch freie »Mitwirkung« des Menschen bei der Aufnahme des Evangeliums. Im Prozeß der Rechtfertigung durchdringen sich göttliche und menschliche Tätigkeit, die Wiedergeburt ist ein »gottmenschliches Werk« (S. 74). Die Liebe (= Vollziehung des sittlichen Gesetzes) ist die »substantielle Form« des rechtfertigenden Glaubens (S. 137), ja die Werke der Liebe (praktisches Moment) werden so sehr mit dem Glauben (theoretisches Moment) in eins gesetzt, daß, wie bei Christus, eine »Communicatio Idiomatum« (S. 156) stattfindet. Nach Möhler können somit alle Differenzen in der Lehre von der Rechtfertigung zwischen Protestanten und Katholiken darauf zurückgebracht werden, daß für die letzteren Religion und Sittlichkeit »innerlich Eins und Dasselbe« sind, während die ersten sie als »wesentlich getrennt« (S. 174) betrachten. Das katholische Lehrsystem ist »Theodizee« (S. 185); das Böse ist hier eine Folge der menschlichen Freiheit. Gesetz und Gnade sind eins, Gesetz und Freiheit sind im katholischen Christentum gänzlich versöhnt (vgl. S. 74–180).

Nimmt man nun noch die Überzeugung Möhlers hinzu, daß der Mensch als Sinnenwesen »an sein Inneres nicht glaubt, wenn er es nicht äußerlich im Bilde sieht« (S. 222), so werden damit bereits alle wesentlichen Grundzüge der »Lehre von der Kirche« (vgl. S. 264–342) erkennbar, wie sie der Tübinger Symboliker entwickelt und in welcher er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen den Konfessionen sich vereinigen sieht: Wahre Freiheit und wahre Erkenntnis werden nur im Eingebundensein in die sittliche Gemeinschaft der Kirche und ihre Gesetze gefunden. Christliche Theorie und kirchliche Praxis fallen hier geradezu in eins – freilich in einem ganz anderen Sinne als in der Ekklesiologie der »Einheit«.

Jetzt, in der ›Symbolik‹, wird die Kirche nicht mehr als »Leib des Geistes«, sondern als »Leib Christi« verstanden. Ihre Sichtbarkeit gründet nicht länger allein in einer anthropologischen Notwendigkeit, vielmehr in der Menschwerdung des göttlichen Logos selbst: »So ist denn die sichtbare Kirche ... der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Leibwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden« (S. 267). Schon immer, sagt Möhler, haben die »Idealisten« Anstoß genommen »an dem Menschen, der da Gott ist«; nicht anders ist es bei der Kirche, deren menschliche Seite Anlaß gibt, das Göttliche in ihr zu verkennen. Im Menschen freilich stellt sich das Heilige nie ungetrübt dar, und so gehört auch das Böse zur sichtbaren menschlichen Gestalt der Kirche (vgl. S. 268). Wie in Christus »Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden« ist, so auch in der Kirche; sie ist »göttlich und menschlich zugleich«, sie ist »die Einheit von beidem«. Das Unsichtbare kann vom Sichtbaren nicht getrennt werden, beide bilden eine organische Einheit. Dies gilt nicht nur für ihren Ursprung, sondern auch für die kirchliche Fortsetzung der Tätigkeit Christi durch die Geschichte. Das göttliche Wort nimmt menschliche Gestalt an in Schrift und Tradition. So sehr auch der göttliche Geist »in seiner Vereinigung mit dem Menschlichen ein eigentümlicher Takt, ein tiefes, sicher führendes Gefühl« (S. 270) für die Wahrheit wird, so wenig kann der einzelne gegen Mißverständnis und Irrtum gefeit sein, wenn er sich nicht der kirchlichen Gewalt, dem »Gesamtsinn« unterordnet: »Das Gesamtverständnis entscheidet gegen das des Einzelnen, das Urteil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die Heilige Schrift« (ebd.). Dieses Gesamtverständnis ist die Tradition im subjektiven Sinn, das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. Tradition im objektiven Sinn aber ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche, die Norm der Schrifterklärung, die Glaubensregel. Hierin bezeugt sich die Autorität der Kirche in ihrer Gesamtheit (vgl. S. 264–281).

In der zweiten Auflage der *Symbolik* (1833) baut Möhler die Tendenz seiner neuen Ekklesiologie zur »Objektivität« und »Auctorität« weiter aus (vgl. S. 392–423). Er identifiziert jetzt die amtliche Autorität der Kirche mit der Autorität Christi schlechthin, »so daß uns Christus selbst nur insofern Auctorität bleibt, als uns die Kirche Auctorität ist«. Eine äußere Autorität, wie Christus, »können wir uns nie rein geistig vermitteln« (S. 316). »Auctorität bedarf also zu ihrer Vermittlung der Auctorität« (S. 316). – Die Wende ist komplett. Die Katholiken lehren, so konstatiert jetzt der Tübinger: »Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare, jene bildet erst diese«, denn der menschgewordene Sohn Gottes hat die Kirche »von Außen nach Innen gebildet«. In ihm ist das Wort Gottes »ein äußerer Lehrer« geworden (»äußere Dazwischenkunft«). Daher ist auch für die Kirche, die seine Stelle vertritt, »ein fortwährendes, bestimmtes äußeres Lehramt« erforderlich (S. 398f.).

Dennoch, Möhler kennt auch jetzt noch die organische Bildung der Kirche von innen nach außen: »Wir sind nicht eher lebendige Glieder der äußeren Kirche, als bis wir der inneren angehören; das von außen Dargebotene muß in und von uns reproduziert, das Objektive subjektiv geworden sein, ehe wir uns als wahre Genossen der christlichen Kirche zu betrachten berechtigt sind.« Das von außen nach innen gedrungene »Bild« wird »von Innen nach Außen zurückgeworfen« (S. 405). Die Sichtbarkeit der Kirche erfordert eine von Christus als ihrem Ausgangspunkt ausgehende, in ununterbrochener Reihenfolge fort-dauernde Ordination. Aber der »von Oben gegebene Beruf« muß »unten zuerst erkannt und dann anerkannt werden«. So repräsentiert der Episkopat die Gesamtkirche. Er ist ihr Organ. Auf die gleiche Weise ist mit der sichtbaren Kirche zugleich ein das Ganze organisch verbindendes Haupt gegeben, ohne das sie sich auflösen würde oder vielmehr gar nie entstanden wäre (vgl. S. 366–372).

In dieser, die göttliche Einsetzung des Apostolates mit den Bedürfnissen des kirchlichen Organismus verbindenden, die gottmenschliche Struktur der Offenbarung aufnehmenden Konstruktion liegt Möhlers *theologische* Begründung der katholischen Ekklesiologie. Darüber hinaus freilich gibt er ihr noch eine *anthropologische* Begründung, die jener korrespondiert, keineswegs aber aus ihr abgeleitet ist, und es scheint, daß sie sich am nachhaltigsten auf die Gesamtkonzeption ausgewirkt hat: Ausgehend von der »Macht der Gesellschaft«, die dem einzelnen, der in ihr lebt, unvermeidlich »ihr Bild« (S. 317) einprägt, glaubt Möhler, die Entwicklung der Humanität in ursächlichen Zusammenhang mit der »Erweiterung der Gemeinschaft und gegenseitigen Abhängigkeit« sehen zu müssen. »*Je gebildeter und humaner die Menschen in einem Staate sind, desto gebundener sind sie durch weise Ordnungen, heilige Gesetze, ehrwürdige Sitten und Gewohnheiten, welche die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten verständig begründen*« (S. 371). In den Augen Möhlers ist es die »Verschlungenheit des einzelnen Menschen in die Menschheit«, die es mit sich bringt, daß er »desto mehr sich selbst erfaßt, je mehr er im Ganzen sich zu verlieren scheint« (ebd.). Dieses soziologische Modell von »Gemeinschaft« wird ihm zum »erläuternden Gleichnis« für die Entwicklung echter Religiosität durch Kirchlichkeit. Der Katholik »faßt den Einzelnen immer nur als Glied des Ganzen auf« (S. 310). »Innere Befreiung« durch »äußere Bindung«, lautet Möhlers These. Sie führt ihn zu dem Schluß: »Je umfassender die Gemeinschaft ist, der der Katholik angehört, desto ausgebildeter und mannigfacher sind freilich auch die Beziehungen, in denen er steht, desto vielfältiger die Bande, die ihn umschlingen; aber, wie gesagt, eben diese Bande, durch welche die Gemeinschaft erst als eine wirkliche sich darstellt, erzielen das Gegenteil von sich selbst, und setzen den inneren Menschen in Freiheit oder bewirken die lauterste Humanität; denn auch dieses Ausdrucks dürfen wir uns bedienen, da Gott Mensch geworden ist« (S. 322). Leben in der Kirche und der Gehorsam gegen ihre Institutionen werden zur Bedingung christlicher Humanität. Wenn Möhler gelegentlich in Erinnerung bringt, daß die Kirche *nur in abbildlicher Weise* den fortlebenden Christus darstelle, so wird diese Einsicht dadurch bei weitem wieder aufgewogen, daß er, entsprechend dem Wechsel der Prädikate, die Kirche und ihre Institutionen auch »göttlich« (nicht gott-menschlich!) nennt: »*Ist das Göttliche, der lebendige Christus, und sein Geist in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist es doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert*« (S. 307). Die Gefahr der Vergöttlichung des christlichen Gemeingeistes in der »Einheit« verwandelt sich in der »Symbolik« zur Gefahr einer Vergöttlichung der Institution.

Nicht nur die Kirche, auch die Theologie hat damit eine andere Gestalt angenommen: Faßte Möhler in Übereinstimmung mit Hirscher (teilweise auch mit Drey) in seiner »Einheit« die Spannung von Glauben und Wissen als Dialektik von Leben und Wissenschaft auf, das heißt: als Wechselbeziehung zwischen Praxis und Theorie des Christlichen, so verlagert sich diese Beziehung, bedingt durch den neuen Kirchenbegriff, jetzt ganz auf die intellektuelle Ebene, die der autoritativen Praxis untergeordnet wird. Nicht mehr primär der im Subjekt (im »Herzen«) lebendige Glaube, der die Kirche von innen heraus gestaltet und fortbildet, sondern in erster Linie der Glaube »objektiv genommen«, der in Gestalt des kirchlichen Lehrbegriffs die Kirche von außen her konstituiert, soll ins Wissen erhoben werden. War die Tübinger Theologie bislang Theorie der christlichen Religion (Drey) oder Wissenschaft des christlichen Lebens (Hirscher), in beiden Fällen also soviel wie Auslegung des christlich-kirchlichen Lebens im Geiste, so ist sie jetzt vornehmlich *Wissenschaft der amtlich verfaßten Kirche* (ihrer Lehre und amtlichen Tätigkeit) und deren reproduktives Selbstbewußtsein. Die Gefahr einer Ideologisierung taucht am Horizonte auf. Eine »Änderung zum Bessern« in der Kirche wird nunmehr offenbar allein vom Eingreifen der Autorität erwartet (vgl. S. 318).

Damit ist nun ein Punkt erreicht, der es erlaubt, in die wichtigsten Strukturmomente jenes

Theologiebegriffs Einblick zu nehmen, welcher der »Praktischen Theologie« Anton Grafs zugrunde liegt.

*Praktische Theologie* – »etwas gehorsam aus den Händen der kirchlichen Oberen anzunehmen«

In seiner *Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie* (1841) beschreibt ANTON GRAF (1811–1867) das Wesen der kirchlichen Tätigkeit (formal betrachtet) nach dem Vorbild des Staates. (Graf war seit 1838 Privatdozent für Pastoraltheologie mit ntl. Exegese in Tübingen, 1841 a. o. Professor; 1843 Pfarrer in Steinberg)<sup>42</sup>. Der Staat, so heißt es dort, will sich nicht bloß durch etwas außer ihm Gelegenes passiv erhalten und vervollkommen lassen, er erhält und vervollkommnet sich vor allem und notwendigerweise »durch sich selbst, durch das im Namen aller Bürger – freilich auch und zunächst im Namen Gottes – geschehende Wirken des Staatsoberhauptes und die im Namen des Oberhauptes und aller Bürger erfolgenden organisch ineinandergreifenden Tätigkeiten des Beamten-, des Wehr-, Lehrstandes usw.« »Auf gleiche Weise« will auch die Kirche sich *nicht bloß erbauen lassen, sondern sich aktiv selbst erbauen*: Sie will »das subjektive Christentum«, »den in Liebe tätigen Glauben«, in allen Menschen pflanzen und fördern, und sie will im Namen ihrer Glieder »das im Innern Lebendige äußerlich dem inneren Drange gemäß darstellen«, sie will sich selbst als »Leib Christi« erbauen. Diese aktive Selbsterbauung ist freilich nur gewährleistet, wenn sie die von ihrem Stifter gewollten und aufgestellten geistlichen Vorsteher und Hirten auch selbst will und aufstellt und die von ihm gegebenen Mittel zur Erreichung ihres Zieles (Lehre, Kult, Disziplin) »in die Hände des geistlichen Standes« niederlegt. Nur auf diese Weise, nämlich »in und durch den geistlichen Stand als ihrem amtlichen Organ« und dessen organisch ineinandergreifenden Tätigkeiten, kann die Kirche sich selbständig als Leib Christi erbauen. »Da wirken nicht mehr die Einzelnen auf Einzelne und das Ganze, sondern Alle mit und durch Christus und seinen Geist auf Einzelne und das Ganze.« Diese, durch ihr amtliches Organ, den geistlichen Stand (einschließlich der Theologen), ausgeübten Tätigkeiten der Gesamtkirche nennt Graf die »kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Erbauung der Kirche«, die er von anderen »Faktoren des Reiches Gottes«, welche »mit und neben« der amtlichen Kirche wirken, unterscheidet (S. 4–6; 112; 126; 148).

Unschwer läßt sich das vorwiegend kirchenpolitische Interesse dieses Ansatzes erkennen: Die Kirche, die nach Ansicht der damals immer stärker aufkommenden ultramontanen Strömung vor allem darauf bedacht sein mußte, ihre Unabhängigkeit vom Staat zu erkämpfen, soll ihre Amtsträger selbständig wählen und einsetzen dürfen. Dieses Interesse ist es offenbar, das Graf dazu führt, sein im Grunde stark an Hirscher und den frühen Möhler erinnerndes Kirchenbild (der »in Liebe tätige Glaube« stellt sich nach außen dar; die Kirche ist »Ein Leib«, ein lebendiger »Organismus«, dessen »Lebensprinzip« der hl. Geist) mit dem christologischen Modell der »Symbolik« Möhlers zu überformen und nicht mehr eigentlich die »Verwirklichung des Reiches Gottes«, sondern die »Selbst-Erbauung der Kirche« zum pastoral-praktischen Ziel zu erklären. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, Graf habe einige Mühe gehabt, beide Vorstellungen von Kirche zusammenzubringen (vgl. die Definition S. 148!)<sup>43</sup>. Besonders

42 Zu A. Graf vgl. den Nekrolog, in: Katholisches Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg (1867) Nr. 19 u. 20 (19. Mai) 97–99. Über seine Theologie: F. X. ARNOLD, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg 1976, bes. 178–194.

43 Daß Graf trotz offenkundigen Anschlusses an Möhler dennoch stark von Hirscher geprägt war, geht auch aus einer Bemerkung hervor, die der Schriftleiter des Katholischen Kirchenblattes, ein DR. UHL, dem Nekrolog (siehe Anm. 42) glaubte beifügen zu müssen: »Wie der Unterzeichnete von Schülern seines hochverehrten Landsmannes hörte, gefielen die pastoraltheologischen Vorträge auch mit aus dem Grunde weniger, weil sich Dr. Graf gar zu sehr an seinen großen Lehrer Hirscher hielt, dessen Schriften er, ähnlich wie ein anderer Professor jener Zeit, fast zu oft zitierte.«

fällt auf, daß er in § 7 seines Buches (S. 106–114) es zwar für höchst notwendig hält, die Mannigfaltigkeit den verschiedenen anderen Faktoren, durch welche das »Reich Gottes« wirklich werden soll, zu beachten und kennenzulernen, um sie gleichzeitig von der spezifisch *kirchlichen* Tätigkeit klar zu unterscheiden. Man muß sie sogar vom eigentlichen Gegenstandsbereich der praktischen Theologie »ausscheiden« (S. 112). Diese befaßt sich eben per definitionem nur mit den »kirchlichen«, d. h. »*amtlich beauftragten Tätigkeiten*« (S. 138). So tritt hier, ganz ähnlich wie bei Möhler, die Freiheit des einzelnen Christen, aber auch die der Theologen, hinter das Interesse an der Freiheit der Kirche als Institution zurück: Das praktische Ziel kann nur erreicht werden durch Einordnung des einzelnen in den amtlich verfaßten Organismus und seine rechtlich geregelten Tätigkeiten. Angesichts eines sich immer stärker säkularisierenden Staates soll offenbar die Kirche zum Hort einer Humanität werden, die das Eingebundensein des einzelnen in den ständisch geordneten Organismus der Gesellschaft und die gehorsame Unterordnung unter seine Autoritätsstrukturen als ihr höchstes, weil gottgegebenes Ideal ansieht. Das Äußere, immer auch zeitlich bedingte Menschliche an der Kirche, droht – wider Willen – zum Maß des Göttlichen in ihr zu werden.

Graf will mit seiner Schrift den Grund legen für den in einer späteren (nicht mehr erschienenen) Abhandlung zu führenden Beweis, »daß die Theologie nur in der Kirche, in der Mitte der Gläubigen, notwendig, und in der rechten Art und Weise zum Vorschein kommt, daß es rein zufällig ist, wenn jemand außerhalb der Kirche, ein Ungläubiger, sich mit dem Christentume wissenschaftlich und so, daß dasselbe wahrhaft zum vollen Worte kommt, beschäftigt; daß die Kirche als der notwendige, allseitig zu erschöpfende Gegenstand der Theologie angesehen werden muß; daß die Kirche wesentlich drei Seiten darbietet, daß sie als eine gewordene, als eine mit einem bestimmten stets gleichen göttlichen unabänderlichen Wesen versehene und als eine sich selbst in die Zukunft hineinbildende vor unseren Augen steht; daß die Theologie diese drei Seiten, weil die Kirche, erschöpfen muß, und die erste durch die biblischen Wissenschaften und die Kirchengeschichte, die zweite durch die Dogmatik und Moral und die dritte durch die praktische Theologie zur Darstellung kommt; daß diese drei Hauptglieder samt ihren Zweigen notwendig aus einem rein wissenschaftlichen und aus einem praktischen Interesse angebauet und studiert werden, . . . daß aber beide Interessen einander bald koordiniert, bald in der mannigfaltigen Gradation subordiniert sein können, daß insbesondere die praktische Theologie mit vollem Rechte praktische genannt wird, sofern sie einerseits an sich und im Vergleich mit der theoretischen Theologie mehr aus praktischem, als rein wissenschaftlichem Interesse angebauet und studiert wird, und das rein wissenschaftliche Element neben dem praktischen in ihren letzten Verzweigungen beinahe gänzlich verschwindet, und sofern andererseits *der Gegenstand der praktischen Theologie die Kirche, wie sie sich selbst erbaut, die tätige Kirche ist*« (S. 125f.). Demnach ist die praktische Theologie doch mehr als bloße Anweisung für den geistlichen Stand, obwohl sie auch dies ist; sie ist die »*Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Erbauung der Kirche*« in die Zukunft bzw. die »*Theorie der sich selbst fortbildenden, erbauenden Kirche*« (S. 4ff.; 125f.; 148f.; 269).

Graf kritisiert an Schleiermacher, daß bei ihm das »praktische Interesse« der Kirchenleitung das Zusammenhaltende der theologischen Disziplinen bilde. Er habe auf diese Weise die theoretische Theologie zur praktischen herabgezogen, statt diese, wie es richtig gewesen wäre, zur theoretischen emporzuheben (S. 136ff.). Nicht das Verhalten des Theologen, das mehr wissenschaftliche oder mehr praktische Interesse, darf den Gegenstand bestimmen, vielmehr muß sein Verhalten umgekehrt von diesem Gegenstand bestimmt werden: »*Die praktische Theologie ist nicht da, weil es ein überwiegend praktisches Interesse in der Theologie gibt, sondern jene und dieses sind da, weil die Kirche eine sich selbst erbauende ist*« (S. 142f.). Damit wird wie das wissenschaftliche, so auch das praktische Interesse der Theologie gänzlich der amtlichen Praxis der Kirche, d. h. auch ihrem *faktischen* Selbstverständnis, unterworfen. Daher

also kann Graf sagen: »Zuerst deduziere man aus dem Begriffe der Theologie, dem Wissen durch die Kirche und um die Kirche, den Begriff der praktischen Theologie«, um dann fortzufahren: »Hier ist alles im Keime niedergelegt; das zunächst Allgemeine und Abstrakte hat man näher ins Auge zu fassen, und es wird sich zum Konkreten und Gegliederten gestalten« (S. 267f.). Das Auge des Betrachters hat nur Licht zu werfen auf das in der Kirche gegebene Ideal und dessen inneren Reichtum. Daher also bemängelt Graf, etwa in der Katechese, daß »der Willkür der einzelnen noch immer ein allzu großer Spielraum gelassen ist, daß man die Hilfe statt von oben von unten erwarten zu wollen scheint« (ThQ 1839, 700); darum beklagt er, daß leider »in der praktischen Theologie so oft etwas aus der Erfahrung abstrahiert« und sogleich zur allgemeinen Regel gestempelt werde (ThQ 1840, 217); deswegen kritisiert er »die besonders im Praktischen sich überall breit machende Subjektivität, die Sucht, überall ganz andere Grundlagen zu legen, als die längst von der Kirche Gottes gelegt sind« (ThQ 1845, 589); daher kann er behaupten, der katholische Prediger finde »in seiner Gebundenheit an die Kirche die wahre und objektive Freiheit« und fühle sich »umso freier, je mehr er die Kirche begriffen und als wahr erkannt« habe. (ThQ 1843, 298). Und hier liegt schließlich auch der Grund dafür, warum Graf es begrüßt, daß beispielsweise in der Katechismusfrage die Neigung größer werde, »ohne vieles Rasonieren etwas gehorsam und mit Ehrfurcht und Liebe aus den Händen der kirchlichen Oberen anzunehmen« (ThQ 1843, 122)<sup>44</sup>.

Für das Verständnis der verschlungenen Wege, auf denen sich die Tübinger Theologie seit Drey fortbewegt hat, ist es nicht uninteressant zu sehen, daß auch Graf seine Vorstellung von praktischer Theologie auf Dreys »System der Kirche« zurückführt: »Vereinigt man nämlich die letztere«, so bemerkt er, »mit der von Drey gegebenen praktischen Theologie, der bloßen Anleitung zum Kirchenregiment und Kirchendienst, wie man denn diese Anleitung in Tat und Wahrheit nicht wohl oder doch nur willkürlich von jenem »System der Kirche« (man vergleiche nur näher dessen Inhalt!) trennen kann; so kommt der vollständig richtige Begriff und Umfang der praktischen Theologie zum Vorschein« (Krit. Darstellung, S. 148). Dies ist also nach den Modifikationen bei Hirscher und Möhler die *dritte Metamorphose* der von Drey neu in das Gebäude der Theologie eingefügten Disziplin.

Graf beruft sich zur Rechtfertigung seines Begriffs von »Praktischer Theologie« auch auf FRANZ ANTON STAUDENMAIER (1800–1856) und dessen *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie* (1834; 2. Aufl. 1840). (Staudenmaier war 1828–1830 Repetent in Tübingen; 1830 Prof. für Dogmatik in Gießen, seit 1837 in Freiburg i. Br.)<sup>45</sup>. Aus Staudenmaiers Ausführungen, so sagt Graf, gehe hervor, daß auch bei ihm die praktische Theologie »die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Tätigkeiten zur Realisierung des *Kirchenzwecks* in der Menschheit oder zur Erbauung der Kirche« sei (Krit. Darstellung, S. 148). Die zunächst kaum auffallende Nuancierung, die sich hier in die Definition Grafs gewissermaßen einschleicht, hat ihren Grund vermutlich darin, daß Theologie für Staudenmaier nicht bloß – wie für Graf – »Wissenschaft der Kirche« (ebd. S. 6) oder deren »wissenschaftliches Selbstbewußtsein« ist, vielmehr »Wissenschaft des christlichen Glaubens« (Enzyklopädie<sup>1</sup> = E<sup>1</sup>, 29) oder auch »Wissenschaft des gesamten religiösen Bewußtseins, wie es historisch durch die Offenbarung in Christus bedingt und gestaltet ist« (Enzyklopädie<sup>2</sup> = E<sup>2</sup>, 37f.) und wie es sich in dialektischer Bewegung »in die absolute Ansicht der göttlichen Idee« (E<sup>1</sup>, 26) verklärt. Dahinter dürfte sich ein tieferer Dissens verbergen, den Graf nicht zur Kenntnis nimmt: Für ihn ist die amtliche Tätigkeit der Kirche der Rahmen, *innerhalb* dessen sich das Reich Gottes verwirklichen soll. Zwar ist auch für Staudenmaier die Kirche ein für das

44 Die Zitate stammen aus Rezensionen Grafs.

45 Zu Staudenmaier vgl. P. HÜNERMANN, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, 99–128 (Lit.).

Christentum notwendiges »Institut« (E<sup>1</sup>, 29), sie ist die Idee in ihrer konkreten Erscheinung; gerade als solche aber ist sie der »Dialektik« (E<sup>2</sup>, 35 ff.) des christlichen Lebensprozesses ein- und untergeordnet. Dieses Leben, der geschichtliche »Dialog zwischen Gott und den Menschen« (E<sup>2</sup>, 36), nicht allein die Kirche, ist für ihn Gegenstand der Theologie (vgl. E<sup>1</sup>, 462 ff.; 482 ff.; 485 ff.). Auf diesem Hintergrund muß Staudenmaiers Zuordnung von Moral und praktischer Theologie, die stark an Hirschers Position vor 1844 erinnert, verstanden werden: »Da die Moral zur Aufgabe hat, darzustellen, wie die Wahrheit des Christentums durch den Willen übergehe zum Leben in Christus, kann als der Inhalt der christlichen Ethik das Praktische erscheinen, als der Inhalt der Dogmatik aber das rein Theoretische. ... Die Wahrheit des christlichen Geistes wird zur Tat des christlichen Geistes, und darin liegt an sich das praktische Moment. Das Erkennen verwirklicht sich im Leben, und das praktische Wissen ist nur das Wissen als Handeln, damit aber auch das wahre wirkliche Wissen, ... Des ungeachtet wird aber im System die Moral nicht zur praktischen Theologie gerechnet, sondern unter der letzteren versteht man die Lehre von der Tätigkeit, die durch die Vorsteher und Diener der Kirche entwickelt werden soll, um die Glieder der Kirche zu jenem Leben in Christus zu führen, das in der Moral dargestellt wird« (E<sup>1</sup>, 463; 571 ff.).

Wenngleich Staudenmaier in der zweiten Auflage seiner *Enzyklopädie* (1840) vermehrt die christologische Struktur der Kirche im Sinne Möhlers herausarbeitet (vgl. S. 91; 748 ff.; 752 ff.; 760), so bleibt doch die Bestimmung der christlichen Moral als »Wissenschaft des christlichen Lebens« (S. 850), welches sich aus der inneren Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes entwickelt (vgl. S. 35 ff.; 752 ff.), letztlich auch für die praktische Theologie ausschlaggebend. Graf übergeht dies geflissentlich und er hat Grund dazu: Er versteht seine »Praktische Theologie« als Fortführung des Dreyschen »Systems der Kirche« weit mehr im Sinne Möhlers als im Sinne Hirschers oder Staudenmaiers. Die Praxis, mit der es die praktische Theologie zu tun hat, ist für Graf daher ausschließlich ein Handeln im »Auftrag« der Kirche und insofern Ausführung der Tätigkeit Christi, nicht aber das sittliche und kreative Handeln aus seinem Geist, nicht »Fortbildung der Kirche überhaupt« (Krit. Darstellung, S. 138 f.).

Es gibt noch eine vierte Variante in der Wirkungsgeschichte der Programmatik Dreys: Sein Schüler WENZEL MATTES (1815–1886; 1844–1846 Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, dann Professor und Regens in Hildesheim)<sup>46</sup> verfaßte für Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon (Bd. 10), den Artikel *Theologie* (1853). Er unterscheidet zwischen Theologie im allgemeinen und der christlichen Theologie, die, »auf bestimmte Autorität gestützt« (S. 863), vom Glauben ausgeht, folglich »das kirchliche Bewußtsein zur Unterlage« hat. Merkwürdigerweise bestimmt er sie dann aber doch als Wissenschaft der christlichen Religion. Als solche zerfällt sie in drei Teile. Sie ist: 1. Erkenntnis des christlichen Gottesbewußtseins oder Glaubens (= *theoretische* Theologie, welche Erkenntnistheorie, historische Theologie und Dogmatik umfaßt); 2. Erkenntnis des im kirchlichen Leben sich äußernden Bewußtseins (= *kirchliche* Theologie, die das Kirchenrecht, von dem »insbesondere die sog. Pastoral ein Teil ist«, und die Liturgik umfaßt); 3. Erkenntnis desselben Bewußtseins, wie es sich im sittlichen Leben des Christen betätigt (= *praktische* Theologie oder *Moral*) (Vgl. S. 872–875). Vollkommen konsequent ist hier die »Praktische Theologie« im Sinne Graf's zur »*kirchlichen Theologie*« ausgebaut, wobei »Pastoral« ganz folgerichtig jetzt zu einem Teil des Kirchenrechts verkümmert. Mattes gibt dafür eine indirekte Erklärung: In der katholischen Kirche, so schreibt er, »ist ein für allemal festgestellt, wie die Kirche zu regieren und im einzelnen zu verwalten ist; es müssen die Tätigkeiten durchweg

46 Zu W. Mattes vgl. K. BRECHENMACHER, Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41, in: R. REINHARDT (Hrsg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Tübingen 1977, 197–269, hier 236–238. Zu seinem theologischen Standpunkt vgl. auch W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 272 f.

Ausdruck des in der Kirche waltenden christlichen Geistes sein gleich der der Kirche und dieser entsprechend; und Sache des Theologen ist nun nicht, Anleitungen zu geben, Meinungen zu äußern, sondern das objektiv Feststehende zu begreifen und sofort zu erkennen und anzugeben, wie die Glieder der Hierarchie beschaffen sein und handeln müssen, um, jeder an seiner Stelle und in seiner Art, getreues Abbild des Gottmenschen zu sein.« (S. 869). Solche Erkenntnis sei Theologie im vollsten Sinne des Wortes, ihr Gegenstand sei der (offenbar in der Hierarchie wirkende) göttliche Geist. Und nun fährt Mattes fort: »In Wahrheit hat auch Drey dieses vollkommen erkannt, was man nicht schon daraus ersieht, was er in der sogenannten praktischen Theologie vorbringt, sondern besonders daraus, daß er der »wissenschaftlichen Theologie« ein »System der Kirche« als zweiten Teil einfügt. Dieses »System der Kirche«, was ist es anders, als die praktische Theologie?« (S. 869). (Mattes versteht an dieser Stelle praktische Theologie offenbar im landläufigen, von ihm jetzt aber »kirchliche Theologie« genannten Sinn.) Das eigentlich Überraschende an seiner Konzeption ist, daß er erstmals die christliche Moral als »praktische Theologie« schlechthin bezeichnet. Auf diese Weise gelingt es ihm (wenigstens in formaler Hinsicht), jene Isolierung zu durchbrechen, die infolge der Beschränkung der Theologie auf den Gegenstand Kirche eintrat. Mattes bezieht das »politische Leben« ausdrücklich in den Aufgabenbereich der Theologie mit ein, eine Auffassung, die sich bereits in einem früheren Artikel ankündigte, der unter dem Titel *Unsere Aufgabe* in der Theologischen Monatsschrift (1850) erschienen war: Dort hieß es: »Mit dem rein Theoretischen... hat die Theologie zwar den Hauptteil, aber doch erst einen Teil ihrer Aufgabe erfüllt. Als zweite Aufgabe liegt ihr ob das sogenannte Praktische, d. h. Einwirkung auf das Leben, Mitwirkung zu bestimmter Gestaltung des letztern. Diese praktische Tätigkeit der Theologie erstreckt sich erstens auf das kirchliche, zweitens auf das politische Leben der Christen. Wenn man die praktische Aufgabe der Theologie auf die Moral und Pastoraltheologie beschränkt, und dabei die Moral in drei oder vier Traktate: von Freiheit, Gnade, Gewissen etc. ... zusammenfaßt: so hat man sie viel zu enge gefaßt; und behandelt man näher die Sache so, daß die Moral nicht mehr als praktische, sondern theoretische Theologie erscheint, und die Benennung praktischer Theologie der Pastoraltheologie allein bleibt: so hat man die Aufgabe vollends verfehlt. ... In der Tat, es läßt sich eine größere Verkehrtheit nicht leicht denken, als in der Forderung läge, daß die Theologie untätig, ruhig und unbekümmert die Gestaltung kirchlicher und politischer Verfassung und sofort dem kirchlichen und politischen Leben zusehen sollen« (S. 8–11)<sup>47</sup>.

Es ist bemerkenswert, daß Mattes die Realisierung der christlichen Wahrheit »im Leben, und zwar in allem Leben« anstrebt, diese Wahrheit aber nicht einfachhin mit der kirchlichen Wahrheit identifiziert. In diesem Zusammenhang läßt sich, rückblickend auf die bisherige Entwicklung, sagen: Nicht dies darf Graf zum Vorwurf gemacht werden, daß er seiner »Praktischen Theologie« eine theologische Idee zugrunde legte; dies haben auch Drey und Hirscher getan. Was man ihm aber vorhalten kann, ist, daß er diese Idee nicht kritisch, sondern autoritativ gefaßt, folglich in keiner Weise den bloß *analogen* Charakter der von ihm dabei ins Auge gefaßten kirchlichen Struktur nicht erkannt und damit den theologischen Praxisbegriff auf faktisches kirchenamtliches Handeln eingeschränkt hat. Die akute Gefahr einer ideologischen Theorie-Praxis-Vermittlung, in welcher die Theorie möglicherweise immer nur bestätigt, was gängige amtliche Praxis ist, hat Graf nicht gesehen. Für ihn war ohne weiteres »die Praxis... in allen Dingen das Frühere, woran sich erst die Theorie kräftig und so entwickeln kann, daß nun durch sie wiederum die Praxis sich läutern, befestigen und weiterbilden kann« (ThQ 1843, 293). Die »Rücksicht auf die Erfahrung« aber wurde zum »Nebenmoment« (Krit. Darstellung, S. 119). Wohin freilich eine praktische Theologie käme, die überhaupt auf eine wissenschaftlich durchgeführte, als hermeneutisches Prinzip wirkende theologische Idee verzichten wollte, läßt

47 Ein ausführlicheres Textstück ist abgedruckt bei W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit 278f.

sich zur Genüge an der *Theorie der Seelsorge* (1848) ablesen, die JOSEF GEHRINGER (1803–1856) als »Leitfaden zu akademischen Vorträgen« publiziert hat. (Gehring war seit 1841 Professor für Moraltheologie und ntl. Exegese in Tübingen; offenbar las er auch Liturgik und Pastoraltheologie; 1849 Pfarrer in Kochertürn)<sup>48</sup>. Der Nachfolger J. Macks schickt seiner Theorie zwar eine ganz plausible Definition von »Praktischer Theologie« voraus, wenn er schreibt, sie lehre »die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Gegenwart und nächsten Zukunft«. Dann aber wird alles erschreckend beliebig: »Wenn nun diejenigen, welche die praktische Theologie anwenden, Pastoren sind; so kann die praktische Theologie Pastoraltheologie genannt werden. – Der christliche Hirt ist ein Seelenhirt; denn unser Oberhirt Christus stiftete nicht ein Reich dieser Welt, sondern er rettet die Seelen. ... Deswegen ist jeder Pastor, der die praktische Theologie auf eine christliche Herde anwendet, ein Seelsorger, und die ganze praktische Theologie oder Pastoraltheologie ist nichts anders als die Wissenschaft der Seelsorge« (S. 3).

#### IV. Dialektik und Analogie

##### DIE SPEKULATIVE METHODE IN DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE J. EV. KUHN UND DIE BEGRÜNDUNG DER CHRISTLICHEN MORALWISSENSCHAFT BEI F. X. LINSENMANN

Als der »spekulativ Hervorragendste der Tübinger Schule« (J. R. Geiselmann) gilt allgemein JOHANNES EVANGELISTA KUHN (geb. 1806; 1832 Professor für ntl. Exegese in Gießen; 1837 Professor in Tübingen, ebenfalls für Exegese; 1839 Nachfolger Dreys auf dem Lehrstuhl für Dogmatik; emerit. 1882; gest. 1887)<sup>49</sup>. Wenn man ihn – noch etwas überschwenglicher – sogar als »metaphysisches Genie« (P. Godet) bezeichnet hat, dann mag solche Hochschätzung immerhin darin ihre Berechtigung haben, daß er in ernstzunehmender kritischer Auseinandersetzung mit I. Kant, Fr. H. Jacobi, J. G. Fichte, F. W. Schelling, G. W. F. Hegel und D. Fr. Strauß eine dem positiven Offenbarungsstandpunkt entsprechende »eigene Dialektik« geschaffen hat, die anscheinend schon in ihren ersten Anfängen der Beachtung L. Feuerbachs wert war<sup>50</sup> und die auch heute noch hinreichend aktuell erscheint, um sie »als Ansatz für neue hermeneutische Möglichkeiten des Verstehens« (W. Kasper)<sup>51</sup> aufzugreifen.

48 Zu J. Gehring vgl. K. BRECHENMACHER (wie Anm. 46), 204–207.

49 Zu Kuhn vgl. F. WOLFINGER, Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, 129–163 (Lit.). DERS., Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 2). Göttingen 1972. H. FRIES, Johannes von Kuhn. (Wegbereiter heutiger Theologie). Graz–Wien–Köln 1973. H. G. TÜRK, Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn. (Theologie im Übergang, Bd. 5). Frankfurt a. M.–Bern–Cirencester/U. K. 1979. R. REINHARDT, Zur Philosophie des jungen Johann Evangelist von Kuhn in: ThQ 151, 1971, 355–358.

50 L. Feuerbach schrieb eine Rezension zu Kuhns Erstlingswerk »Jacobi und die Philosophie seiner Zeit«; sie ist abgedruckt in: LUDWIG FEUERBACHS, Sämtliche Werke. Bd. 2: Philosophische Kritiken und Grundsätze. Leipzig 1846, 81–91. Dort heißt es: »So sehr übrigens der Verf., ... in seinen Urteilen über die neuere und neueste Philosophie, ... von Jacobis Ansichten bestimmt ist, so nimmt er doch darin einen völlig eigentümlichen Standpunkt ein, daß er die Möglichkeit einer Wissenschaft des Absoluten auf dem Grunde des Relativen statuiert... Indes dürfte dieser schwierige Knoten von dem Verfasser wohl schwerlich befriedigend aufgelöst sein« S. 90f.

51 W. KASPER, Verständnis der Theologie damals und heute, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967. München-Freiburg i. Br. 1967, 90–115, hier 101.

Wenn Kuhn überall darauf ausgeht, die »Wahrheit in der Mitte« zu suchen, so erinnert dies unmittelbar an J. S. Drey. Tatsächlich hat er in erster Linie die von seinem Lehrer und Vorgänger aufgeworfenen, aber nicht gelösten zentralen Probleme der Theologie (Dialektik von Leben und Wissenschaft, Unmittelbarkeit und Vermittlung, Glauben und Wissen, Freiheit und Autorität) aufgegriffen und die dort ins Auge gefaßten Lösungsmöglichkeiten entschieden vertieft und fortentwickelt. Die durchgehende Grundidee Kuhns vom dialektischen »Gegensatz in der Einheit« läßt, ungeachtet der vorwiegend theoretischen (auf die Fragen der christlichen Lehre und Dogmatik ausgerichteten) Zielsetzung seines Werkes, auch Aufschlüsse über die Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses in der Tübinger Theologie erwarten.

*Dialektik der Wahrheit – »Zwiespalt im Rate der Weisen«*

Das von Kuhn schon während der Lehrtätigkeit in Gießen veröffentlichte Buch *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit* (1834) stellt wohl den gründlichsten und verheißungsvollsten Beitrag innerhalb der katholischen Tübinger Schule zur Klärung des Lebensbezuges der Theologie als Wissenschaft dar. Mit diesem umfangreichen Band, der aus einer im Jahre 1830 von der Universität Tübingen ausgezeichneten Preisschrift hervorgegangen war, unternahm Kuhn den Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern. Das Historische diente ihm dabei als Vehikel zur Erörterung der systematischen Frage, die ihm um so wichtiger zu sein schien, als alle bisherigen Versuche, eine begründete philosophische Erkenntnistheorie bzw. Wissenschaftslehre (»Theorie aller Theorien«), zu konstituieren (einschließlich der zugehörigen Metaphysik), als »Resultate der Schule« auf »die beabsichtigte Herrschaft über das Leben« verzichten mußten, »weil die Kraft des letztern, eine unbezwingbare und erste, jener erkünstelten und sekundären leicht den Sieg abgewinnen konnte« (S. 55).

Kuhn erfaßt in dieser Untersuchung mit erstaunlicher Präzision die paradoxe Situation der Philosophie nach Hegel<sup>52</sup>, der bekanntlich nicht nur den Kritizismus Kants und dessen Gegensatz in Gestalt der Lebensphilosophie Jacobis überwunden, sondern auch das absolute Wissen des transzendentalen Idealismus selbst an seine definitive Grenze geführt hat. Zeitlich noch vor den Bemühungen der Junghegelianer gelegen, die Hegels absolute Vollendung des philosophischen Systems auf das Gebiet der *Theorie* einzuschränken suchten, um wenigstens so seine kritische Relevanz für Praxis zu retten, und mehrere Jahre bevor K. Marx seine ursprüngliche Hegel-Kritik formulierte, die auf den Vorwurf hinauslief, das Hegelsche Prinzip sei deswegen unzulänglich, weil in ihm die Seite des *Lebens* nicht gleichberechtigt mit dem Geiste anerkannt sei, erarbeitet Kuhn seine Thesen vom notwendigen »Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Momentes« im Bewußtsein und von der hieraus entspringenden bleibenden Angewiesenheit des wahrheitsuchenden Denkens auf *Erfahrung*, d. h. auf die Wahrnehmung des Lebens und die in ihm wirksamen Interessen des Menschengeschlechtes. Das Leben nämlich liefert in jedem Falle die »ursprünglichste Bürgschaft« (S. V.) der Wahrheit.

Den »interessantesten und höchsten« Gesichtspunkt zur Beleuchtung der »neuern und neuesten Philosophie« findet Kuhn dementsprechend im Gegensatz von Idealismus und Realismus, in welchem sich der *Kampf zwischen Wissenschaft und Leben* – ein »dieses großartige Ganze durchherrschendes Moment« – widerspiegelt. Keineswegs war es Vorwitz oder etwa Mutwille, »der die Schule dem Leben feindlich gegenüber treten ließ«; dahinter

52 Vgl. dazu R. BUBNER, *Theorie und Praxis – eine nachhegelische Abstraktion*. (Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 49). Frankfurt a. M. 1971.

verbirgt sich vielmehr ein tiefgreifender Dissens, ein »Zwiespalt« in der Auffassung von Wahrheit, welcher durch »ein tiefer liegendes, über beide hinaus gehendes Interesse« an ihr bewirkt wurde. Zwei Extreme sind hier am Werk, die zueinander in Opposition stehen: Der »Enthusiasmus des reinen (unbedingten) Wissens«, der sich schon seit Cartesius zeigt und jetzt in den Systemen des Idealismus seinen Höhepunkt erreicht hat; er läßt nur das als wahr gelten, was rein durch wissenschaftliche Demonstration vermittelt, d. i. durch schlußfolgerndes Denken gewiß gemacht werden kann. Der »Enthusiasmus für das reine (wissenschaftliche) Nichtwissen« dagegen, der in Gestalt der Philosophie Jacobis sozusagen die Stelle der alten Skepsis vertritt, hält nur das für wahr, was sich »mit Notwendigkeit und praktischer Zudringlichkeit« hervortut, also unmittelbar gewiß, d. i. durch bloße (innere und äußere) Wahrnehmung gegeben ist. Dort räumt man der *demonstrierenden* Erkenntnisart des Verstandes die exklusive Stellung ein (Begriff), hier der *anschauenden* Erkenntnisweise der vernehmenden Vernunft auf dem Standpunkt des Lebens (Ideen). Dort betrachtet man die Wahrheit bloß »von Seite der Form«, hier lediglich »von Seite des Inhalts«; man setzt folglich entweder die absolute Identität von Idealem und Realem ohne weiteres voraus, oder man trennt beide schlechthin voneinander. »So gerät der aufmerksame Beobachter der philosophischen Systeme seit Cartesius abermals auf einen großen Zwiespalt im Rate der Weisen, auf einen gemeinschaftlichen höchst wichtigen Punkt in allem Forschen, an dem sich die Liebhaber der Weisheit entzweit haben. Auf der einen Seite gänzlichcs Mißkennen der Bedingtheit des philosophischen Wissens durch einen vorübergehenden notwendigen Standpunkt, auf der andern ein Festsitzen in dem Ursprünglichen und Unmittelbaren, ohne allen Übergang, ohne alle Verbindung mit dem Mittelbaren, und daher eine gewisse Feindschaft gegen alles, was Wissenschaft heißt: das sind die Resultate der Beobachtung« (S. 30–59; hier 55).

Kuhn will seine Erörterung nun als »neuen Versuch« verstanden wissen, den alten Zwiespalt, dem alle früheren Leistungen der Philosophie ihre Unzulänglichkeit verdanken, mit »glücklicherem Erfolg« zu überwinden. Er ist der Auffassung, daß beide Momente, die »Waffe der Wissenschaft« und der »gesunde Sinn eines Jeden«, immer bleiben werden und ihre Ansprüche zurecht geltend machen. Solange man aber keine »andere Auflösung« gefunden hat, als sie die herkömmlichen Systeme bieten, wird »kein ewiger Friede« sein. Bis dahin besteht die Gefahr, daß »unbegründete Theorien«, die, »auf den Strom des Lebens übertragen, wie Schaufelräder eine beschleunigte Bewegung desselben anstreben«, mit der »Gewalt der Meinung« auftreten, so daß sie zwar mächtig in die geschichtliche Bewegung eingreifen, in Wirklichkeit aber, weil ihr Wahrheitsanspruch nur *scheinbar* begründet ist, dem »Wohl der Menschheit« entgegenarbeiten (vgl. Vorwort, S. III–V, 59).

Es ist eine kritische, antiideologisch auf Praxis bezogene Zielsetzung, die Kuhns philosophische Abhandlung leitet. Dem negativen Interesse an der Destruktion falscher Verabsolutierungen entspricht jedoch zugleich das positive Interesse, »eine der Wahrheit gemäße Einsicht in das Verhältnis des Absoluten zum Relativen und die Art der Erscheinung des Absoluten im Relativen« sicherzustellen. Alle Theorien nämlich, welche Namen sie auch immer haben mögen, sind Resultate einer zugrundeliegenden Philosophie; und die Lösung des philosophischen Grundproblems müßte, wenn sie gelänge, »auf alle übrigen Zweige des menschlichen Wissens einen ungemein förderlichen Einfluß ausüben«. Dies gilt in besonderer Weise für die *Theologie*. »Oder gibt es etwa noch eine Wissenschaft, die bei den Schicksalen und der jeweiligen Lage der Philosophie in gleichem Maße beteiligt wäre, als gerade sie?« (vgl. Vorwort, S. III).

Kuhn gibt sich der Hoffnung hin, den »königlichen Weg der Philosophie« (S. 8), welcher Leben und Wissenschaft zu versöhnen imstande ist, gefunden zu haben, und er glaubt, diese Möglichkeit historisch verifizieren zu können: Überblicken wir das Gebiet der Philosophie in seiner geschichtlichen Entwicklung, so schreibt Kuhn, dann treffen wir auf eine Menge sich

entgegenstehender Systeme, darunter aber auf keines, »das das menschliche Bewußtsein oder den intelligenten Geist *im Indifferenzpunkte* des unmittelbaren und mittelbaren Moments« zu seiner Grundlage hätte. Vielmehr erkennt man »zwei parallele Reihen«, deren Natur es ist, daß der zwischen zwei homologen Gliedern bestehende Gegensatz »in dem Gegensatz der nächsten Glieder seine Einheit hat« und folglich der Gegensatz dieser Reihen überhaupt immer kleiner wird. Vergleicht man nun den »Dogmatismus des unmittelbaren Wissens« bei Jacobi (Philosophie als »Glaubenslehre«) mit dem »Transzendentalismus« bei Kant, Fichte und Schelling (Philosophie als »reine Wissenschaft«, daher auch »Reflexionsphilosophie« genannt), so ergibt sich, daß »die Grenze, der sich beide von entgegengesetzten Seiten nähern, sofern sie als Fluxionen betrachtet werden, nicht wieder einen Gegensatz, sondern die Einheit und das Wesen des Bewußtseins selbst von formaler und materialer Seite ausdrückt.« Die »wahre Dynamik des Bewußtseins« liegt demnach in der dialektischen Einheit zweier gegensätzlicher Faktoren, im »*Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Moments*« (S. VII–X).

Wird diese »dynamische Duplizität« (S. 142) des Bewußtseins nicht beachtet, dies ist Kuhns Überzeugung, so verfehlt jede Wissenschaft, welcher Art sie auch immer sein mag, die Wahrheit, die sie sucht. Sie endet in diesem Fall entweder im platten *Empirismus* ohne Beziehung zu den Interessen der Menschheit oder im reinen *Apriorismus* ohne Zusammenhang mit dem wirklichen Leben (bzw. in der bloßen Negation solcher Philosophie) (vgl. S. 15f.; 44339; 360ff.; 380 u. ö.). Da sich aber die *Metaphysik* (wie auch alle anderen Wissenschaften) nach der *Wissenschaftslehre* richtet, hat diese die Aufgabe, eben jenes »Gleichgewicht der Momente« des Bewußtseins »*nachzubilden oder zu konstruieren*«; sie hat den Ausdruck dafür zu finden, in welchem unmittelbares und mittelbares Wissen so in eins gebildet sind, daß diese vermittelte Einheit jener unmittelbaren Einheit der Bewußtseinsmomente »genau gleich« ist (S. VII–X). Kuhn führt also den Gegensatz der philosophischen Systeme auf das in der Wissenschaftstheorie ungelöste Verhältnis von unmittelbarer Wahrnehmung und vermittelnder Reflexion zurück und bringt beides in Zusammenhang mit der »großen Kluft«, die zwischen Leben und Wissenschaft herrscht und die durch das genannte Mißverhältnis nur noch vergrößert wird: »*Wer sieht nicht*«, so fragt er rhetorisch, »*wie der angegebene Gegensatz in der neuern und neuesten Philosophie nichts anders, als die unausgebildete natürliche Frucht des Verhältnisses darstellt, in welchem man das mittelbare und unmittelbare Wissen, das Grundbewußtsein und das abgeleitete Bewußtsein betrachtete*« (S. 58).

Kuhn hat das Ergebnis seines historischen Diskurses in der umfangreichen »Einleitung« (S. 1–59) zu seinem Werk gewissermaßen vorweggenommen. Die dortigen Ausführungen, ergänzt mit Darlegungen im »Zweiten Teil« (S. 292–425), erlauben uns jetzt, in gedrängter Form eine Darstellung der aus der Zusammenschau der historischen Gegensätze (= Standpunkt der Spekulation) entwickelten *spekulativen Methode* oder Erkenntnisart zu geben: Als das grundlegende Axiom, von dem Kuhn ausgeht, entpuppt sich der Satz: »*Das menschliche Bewußtsein erfaßt sich zuerst auf dem Standpunkt der Erfahrung, d. i. des mittelbaren Denkens und Erkennens*« (S. 49; 332f.). Hierbei entsteht jedoch das »Bedürfnis«, reflektierend vom Bedingten zu den Bedingungen und schließlich zum Unbedingten, zum begründeten Grund (complementum possibilitatis) vorzudringen. Aber das Denken kann nun trotz dieser im Mittelbaren liegenden »Richtung« auf ein Unmittelbares nicht so, wie man durch Schlußverfahren von einem Mittelbaren zum anderen kommt, also »auf stetige Weise« zum Unmittelbaren gelangen. Gleichwohl muß es sich eine »Grenze setzen«, ohne bei einer letzten Vorstellung stehen bleiben zu können. Das Relative der Erfahrung »weist mit Notwendigkeit auf ein Absolutes hin, in dem es seine Vollendung findet« (S. 337). Ein »natürlicher Drang zum Realen« (S. 49) verlangt, dem Vorgestellten in einem *Akt der Freiheit* Realität beizulegen. Anders ausgedrückt: Der menschliche Geist kann sich unmöglich »dem Fürwahrhalten oder *Glauben* einer Wirklichkeit« entziehen. Die Erfahrung selbst bzw. die empirische Vorstellung

gibt also »Schwungkraft« zu einem »Sprung«, der jenen unmittelbaren »Grund« der Erfahrung oder Vorstellung erreicht, in welchem »Wissen und Sein schlechthin eins« (S. 36) sind und der, weil wir über das Bewußtsein nicht hinauskommen, »Grundbewußtsein« heißt. Auf diese Weise, durch einen »unmittelbaren Erkenntnisakt« oder »saltus«, werden die vielfältigen empirischen Anschauungen (denen die einzelnen Begriffe entsprechen) zur absoluten Anschauung (deren Korrelat die Idee ist) umgewandelt (vgl. S. 385). »Darin nun, nämlich aus einem gegebenen Mittelbaren nicht in ununterbrochener Schlußreihe, also auf mittelbare Weise, sondern in einer freieren, aber gleichfalls bestimmten Weise zum Unmittelbaren zu gelangen, besteht das eigentliche Wesen der Spekulation gegenüber der Demonstration.« (S. 45). Die Hauptartikel der Kuhnschen Wissenschaftslehre (»Theorie der Erkenntnis«) sind demnach: Das Grundbewußtsein (= sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung), dessen unmittelbare Einheit von Mittelbarem und Unmittelbarem erst im abgeleiteten Bewußtsein (= Vorstellung, Begriff, System) zur Geltung kommt. Beide Momente des Bewußtseins sind »Pole eines ungeteilten Ganzen« und treten erst in der Reflexion auseinander, wobei sich hier nun der Glaube auf die unmittelbaren, das Wissen (im engeren Sinn) auf die mittelbaren Erkenntnisse bezieht (S. 19, 418f.).

Hierbei sind nun einige wichtige Gesichtspunkte festzuhalten. Erstens: Das Absolute wird also nicht in der Art Jacobis durch einen »absoluten saltus« erkannt, vielmehr, da das Absolute am und im Endlichen erscheint, durch einen »relativen saltus«, das heißt, »nicht durch einen saltus aus dem Leeren, sondern aus dem Gegebenen« (S. 45). Das mittelbare Wissen bleibt also immer das »Vehikel, um das Unmittelbare mittelbar und unmittelbar zugleich zu erkennen« (S. 49). Mit anderen Worten: Die absolute Anschauung (Idee) kann nicht von der empirischen Anschauung (dem konkreten Begriff) abgelöst oder unabhängig davon gewonnen werden. Zweitens: Die mehr oder weniger »auf angeborene Weise« bewußte »Idee der Einheit« alles Relativen im Absoluten geht allem diskursiven und unmittelbaren Erkennen als Grundlage, »freilich mehr oder weniger unbewußt, voran. Wollte man nun aber diese Priorität dahingehend verstehen, »daß die Idee der Einheit und des Absoluten nur für sich und ohne alle Bezugnahme auf das Viele, Veränderliche und Bedingte richtig erkannt werde, weil sie diesem gewissermaßen vorangeht, so wäre dies nicht weniger erfolglos als unnatürlich« (S. 46). Der Grund ist wiederum: Das Unmittelbare muß vermittelt werden. Dies bedeutet: Die Idee der absoluten Einheit ist zwar unmittelbar in der Wahrnehmung mitgegeben und wird dann Schritt für Schritt durch Vorstellungen und Begriffe vermittelt, so daß es sogar möglich ist, die Differenz »auf ein Kleinstes zurückzubringen«; aber in diesem Vorgang der Vermittlung bildet die letzte Einheit eben immer ein »unmittelbarer Erkenntnisakt« als »Vervollkommnung der Erfahrungserkenntnis« bzw. als »Ergänzung der Erfahrung« zu einem Ganzen. Das unmittelbare Wissen (Idee) macht das mittelbare Wissen (Begriff) »mit einem Schlage total und die relative Allgemeinheit der Erfahrung zu einer absoluten der Vernunft« (S. 48). Die erste Aufgabe der spekulativen Wissenschaften wird daher immer die sein: »die empirische Unmittelbarkeit in die absolute aufzulösen und aus der empirischen Anschauung die absolute zu gewinnen« (S. 410–425; hier 413\*).

Drittens: Die Einheit von Wissen und Sein im Grundbewußtsein besagt freilich keine absolute Identität, denn sonst ließe sich die Idee in absolutes Wissen überführen (siehe Schelling und Hegel), und die tatsächliche Differenz zwischen Leben und Wissenschaft wäre eine Lüge; sie negiert aber ebenso eine absolute Trennung, weil in diesem Falle die Idee sich überhaupt nicht vermitteln ließe (Jacobi) und es keinen Übergang zwischen beiden Sphären gäbe. Die Einheit ist jedoch auch keine wesenhafte, vielmehr hat sie nur »negative Existenz«, d. h. sie soll anzeigen, daß dort die Verschiedenheit von Subjektivem und Objektivem – und damit von Idealem und Realem, von Wissenschaft und Leben (innerer und äußerer Wahrnehmung) – noch nicht existiert, sondern erst sekundär eintritt. An die »subjektive absolute Identität des Idealen

und Realen« im Grundbewußtsein des Ich (gegeben im Glauben) knüpft sich – und ist schlechthin durch sie gesetzt – deren »Negation« im abgeleiteten Bewußtsein (Wissen): »Das Ideale und Reale sind objektiv nicht identisch.« Durch diese Negation hängt nun das abgeleitete mit dem ursprünglichen Bewußtsein zusammen und führt zur folgenden »Position«: »Das Ideale und das Reale sind objektiv und wesentlich verschieden.« Diese allgemeine Bestimmung allen mittelbaren Wissens tritt jedoch in jeder besonderen Bestimmung hervor als eine »bestimmte Verschiedenheit« eines Begriffs vom objektiv Realen. »So erschließt sich das Grundbewußtsein in dem abgeleiteten Bewußtsein zu einem unendlichen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven«, welcher durch die Entwicklung des mittelbaren Wissens »sukzessiv« überwunden wird. Der dunkle Grund der Einheit (der »gordische Knoten«) wird dabei aber nie völlig aufgelöst, er bleibt »in letzter Instanz ein Geheimnis« (vgl. S. 34–38; 292–425).

Diese verwickelten Gedankengänge mußten in solcher Ausführlichkeit referiert werden, weil nur so das eigentliche Wesen der von Kuhn geschaffenen Dialektik (als Verbindung von idealer und realer Dialektik) bestimmt werden konnte: In dem Maße als das mittelbare Wissen (Wissenschaft) die unmittelbare Einheit des Grundes (Leben) erschließt, kommt es in einem unendlichen Prozeß zur »relativen Einheit« beider Momente, zur bewußten Erscheinung des Absoluten im Endlichen. Da sich aber das unmittelbare Bewußtsein zum mittelbaren Wissen (das Absolute zu seiner Erscheinung im Relativen) »wie Objekt und Bild des Objektes« verhält, so ist klar, daß die Kuhnsche Dialektik als *fortschreitende Bildung* oder »Vervollkommnung« der Menschheit nach der Idee vorgestellt werden muß. In diesem Sinne beruht die Philosophie – als subjektives Moment dieser Dialektik – auf dem ursprünglichen Interesse »fürs Leben« (S. 322 ff.).

Kuhns Entdeckung besteht darin, die dynamische Duplizität der Wirklichkeit, das heißt die *Transzendenz aller Erfahrung*, erkannt zu haben. Als solche aber bildet die Erfahrung dann zurecht die bleibende Basis sowohl für die *Erfahrungswissenschaften*, in denen das mittelbare Wissen dominiert, als auch für die *Vernunftwissenschaften*, in denen das Unmittelbare nicht nur, wie dort, den Wahrheitsgrund, sondern auch den vorherrschenden Gegenstand bildet. Alle Wissenschaften müssen daher spekulativ vorgehen; sie kommen durch eine »gewisse einheitliche Verbindung des empirischen und apriorischen Erkennens« (S. 15) zustande. In dieser Hinsicht gibt es lediglich einen »Gradunterschied« zwischen ihnen (vgl. S. 15; 40–45). Im mittelbaren Wissen muß sich jeweils die Duplizität des Grundbewußtseins (oder der mittelbar-unmittelbaren Wahrnehmung) abspiegeln. Mit der Auflösung der Aufgabe, welche der *Wissenschaftslehre* gestellt wurde, nämlich »das wahre Verhältnis des Grundbewußtseins zu dem abgeleiteten zu bestimmen«, sind nun zugleich die *Stufen der Kuhnschen Dialektik* vollständig erfaßt: 1. Sinnliche *Wahrnehmung*, in welcher die übersinnliche Idee unmittelbar, aber mehr oder weniger unbewußt mitgegeben ist (nach Hegel wäre dies die abstrakte Einheit). 2. *Reflexion*, in welcher die einzelnen mittelbaren Vorstellungen und Begriffe in ihrer Gegensätzlichkeit bewußt werden (Vielheit). 3. *Spekulative Versöhnung* der Vielheit zur systematischen Einheit in der Idee (nach Hegel wäre dies die konkrete Einheit). Kuhn unterscheidet sich jedoch von dem Philosophen dadurch, daß die Spekulation bei ihm es letztlich nicht zur absoluten, sondern nur zur »relativen Einheit« bringt, zur *abbildlichen* Einheit der Idee im Begriff bzw. zur »bestimmten Verschiedenheit« (S. 37) des Einzelnen und Besonderen vom Allgemeinen. Speculation im Sinne Kuhns kann somit, wie folgt, definiert werden: Sie ist, die Erfahrung vollendend, verstehendes Erkennen des Einzelnen als »Mehrbestimmung« eines einheitlichen Ganzen. Kürzer: Das Verstehen des Einzelnen im Sinn des Ganzen. In der Sprache gegenwärtiger hermeneutischer Diskussion hieße dies: *Erklären und Verstehen*<sup>53</sup> sind im Erkenntnisprozeß aufeinander verwiesen, sie lassen sich weder völlig

53 Vgl. dazu M. RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Stuttgart 1978.

trennen noch gänzlich identifizieren. Ihre gemeinsame Wurzel ist allein im Modus des Vertrauens auf die unmittelbare Sinn-Erfahrung des Lebens gewiß.

Dialektik der Wahrheit? Dies ist in der Tat die aus der Erfahrung geschöpfte Überzeugung Kuhns. Die Wahrheit kann nicht wie eine Sache endgültig und eindeutig fixiert werden, sie ist etwas Lebendiges. Die Wahrheit, als *absoluter Inhalt*, erscheint im unabschließbaren Prozeß ihrer gegensätzlichen Bestimmungen und deren höheren Versöhnung, das heißt in *endlicher Form*. »Das Lebendige – und alles Seiende ist ein solches – besteht ... nicht in einem Wechselspiel von Elementen, sondern in einer Dynamik von Momenten« (S. 417f.).

*Dialektik der Freiheit? – »das Individuum vollendet sich in der Gattung«*

Nun kann freilich nicht bestritten werden, daß Kuhn die Dialektik des Absoluten im Relativen vor allem auf die Ebene des Intellekts (»des intelligenten Geistes«) geführt und fast ausschließlich an *theoretischen* Gegenständen entwickelt hat. Er hat seine Aufmerksamkeit erklärtermaßen »hauptsächlich« auf die *formale* Seite der Philosophie (= Wissenschaftslehre) gelenkt, und zwar sofern diese in erster Linie eine transzendente Begründung des wissenschaftlichen Denkens darstellt. (Im Blick auf die Theologie heißt dies, daß er sich vorwiegend auf die wissenschaftliche Begründung des Glaubens als eines theoretischen Prinzips und auf den christlichen Lehrbegriff konzentrierte.) Dies könnte den Eindruck erwecken – und hat es bis heute getan –, als ob er die anderen Dimensionen des Lebens, wie etwa Fühlen und Handeln, weitgehend übersehen hätte. Dies trifft freilich nicht zu. Die »*Psychologie*«, die als Lehre des Bewußtseins (= »Formalismus der menschlichen Seele«) in durchgängiger Parallelität zur »*Physik*« als Naturlehre steht, umfaßt für ihn im einzelnen den »Formalismus des Denkens und Vorstellens im engeren Sinn« (Logik), den »Formalismus des Fühlens« (Ästhetik) und den »Formalismus des Willens« (Ethik). »Der Grund der ersteren liegt in der Wissenschaftslehre oder in der Philosophie, sofern sie die Seele aller Wissenschaften ist, der Grund der zweiten und dritten Disziplin in der Metaphysik, sofern sie als eigene Disziplin betrachtet wird« (S. 39–45; hier 43). Die Verbindung des Endlichen mit dem Absoluten, des Veränderlichen mit dem Konstanten, der Erscheinung mit dem Wesen, des endlichen Wissens mit dem Sein, wie sie durch die spekulative *Philosophie* festgehalten wird, ist bei Kuhn also viel »allgemeiner gefaßt«, als dies zunächst den Anschein hat. Das dynamische Beisammensein von Empirie und Spekulation gilt folglich nicht nur für Physik und Logik, sondern in den Vernunftwissenschaften auch für die Bereiche der Ästhetik und Ethik, und die Frage wird somit »sehr weit aussehend« (S. 44). Aus den Ausführungen im »Jacobi«, wo Kuhn die Dialektik speziell »von der Erkenntnisseite« der Seele her entwickelt, läßt sich so zwar keine explizite Freiheitslehre entnehmen. Gleichwohl hat er es hinsichtlich der Fragen der inhaltlichen Philosophie (= Metaphysik) »an bestimmten Erklärungen nirgends fehlen lassen« (S. XII), so daß hieraus wenigstens einige Grundlinien der implizierten Dialektik der Freiheit skizziert werden können. Dazu ist es hilfreich, Kuhns Philosophie noch näherhin in ihrem Hervorgehen aus der Philosophie Jacobis zu betrachten, und zwar sofern sich diese in Gegensatz setzt zur sogenannten Reflexionsphilosophie.

Zwei Hauptpunkte bilden – nach der Darstellung Kuhns – die Grundlage des Jacobischen Philosophierens (vgl. S. 121–291; 292–425; bes. 369–388). Erstens: Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die im fundamentalsten Interesse des Menschen liegen, entstammen in keiner Weise dem *Wissen*; sie können daher auch niemals durch syllogistische Schlußverfahren gewiß gemacht werden; vielmehr entspringen sie unmittelbarer Erfahrung oder Überzeugung und sind so nur dem *Glauben* als einem Akt freier Annahme (Wahrnehmung) gegeben. (Kuhn nennt dies den »*Realismus*« Jacobis.) Zweitens: Philosophie, der es

ursprünglich um diese Ideen geht, ist in gar keiner Weise als Wissenschaft möglich, und Wissenschaft ist niemals Philosophie. (Kuhn nennt dies den »*Skeptizismus*« Jacobis, daher auch die Bezeichnungen »Glaubensphilosophie« oder »Nichtwissenslehre«.) Welche Absicht verfolgt nun Jacobi mit diesen beiden, für ihn eng zusammenhängenden Positionen? Die der Philosophie ursprünglich inhärierende Absicht, das Wahre, nämlich die objektive Welt und – im Zusammenhang mit ihr – den persönlichen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu finden, wird seiner Überzeugung nach durch die Wissenschaft nicht nur nicht erreicht, im Gegenteil, sie geht eben durch diese verloren. Philosophie, als Wissenschaft betrieben, bewerkstelligt das genaue Gegenteil von dem, was sie eigentlich beabsichtigt. Alle Menschen, sofern sie nach Erkenntnis streben, so sagt Jacobi, setzen sich die *reine* Philosophie, das absolute Wissen, zum Ziel. Denn der Mensch erkennt nur, indem er begreift; und er begreift nur, indem er, Sache in bloße Gestalt oder Vorstellung verwandelnd, diese zur Sache, die Sache selbst aber zu *Nichts* macht. Ob bei Spinoza, bei Kant oder Fichte, das endliche Resultat ist für Jacobi ganz dasselbe: Philosophie kommt immer nur über die gänzliche Vernichtung aller Objektivität zustande, »eine Blume auf dem Grabe alles Lebendigen« (Kuhn) (S. 207). Indem sie nämlich das Leben vollständig in Vorstellungen verwandelt, das heißt in Wissen, gerät ihr das grundlegende Interesse der menschlichen Existenz aus dem Blick, der Grund unseres Daseins, die Freiheit, wird verstellt. Die Folge davon ist Fatalismus und, was Kuhn nicht erwähnt, Angst. Jacobi gewinnt diese seine Überzeugung namentlich in der Auseinandersetzung mit Spinoza, dessen Philosophie seiner Meinung nach der Ruhm zufällt, das konsequenteste System darzustellen. Da diese Philosophie auf das Unbedingte als ein *schlechthin* Allgemeines und Notwendiges ausgeht, kommt sie zu einem »Gott, der keine *Person*, der nichts *Besonderes* ist, sondern das Eine und Alles, außer dem *Nichts*, er selbst aber auch *nicht* außer etwas ist« (S. 53). Gott und Natur werden austauschbar. Die »*Aufhebung der bedingten menschlichen Freiheit in einer absoluten Notwendigkeit*« (S. 53) ist die unabdingbare Folge. So ist Jacobi der Auffassung, daß der Pantheismus schließlich im Nihilismus endet. Nur der persönliche Gott kann Grund der Freiheit sein, und ohne sie fällt unser objektives Wissen dem Nichts anheim. In diesem Zusammenhang muß Jacobis berühmter Sprung (»salto mortale«) (S. 145) – heraus aus dem Kausalzusammenhang des schlußfolgernden Denkens zurück ins Leben – gesehen werden. Das Standgewinnen im Leben, im Gegensatz zum Haltsuchen in der Wissenschaft, ist nur als *Akt der Freiheit* (Glaube) möglich (vgl. S. 235 ff.). Erst und allein im Gebrauch der Freiheit wird der Mensch dessen gewahr, was Sinnlichkeit und Verstand nicht offenbaren können: »Durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne.« Der persönliche und freie Gott offenbart sich der Vernunft (als *aktiver* Freiheit), die gerade so rezeptiv ist, »vernehmende Vernunft«. Sie gleicht einem Auge, *tätig und leidend zugleich* (vgl. S. 150 ff.). Deshalb gesteht Kuhn Jacobi – trotz seines antiwissenschaftlichen Affektes – zu, er habe »die theoretische und praktische Philosophie sehr eng zusammengebracht« (S. 237). Und er zitiert dessen These: »Das Denken des Menschen – das höhere, nicht auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens gehende und seinen Zwecken dienende Denken, hängt vielmehr von seinem Handeln ab als dieses von jenem« (S. 171).

Kuhn stimmt also dem erkenntnistheoretischen Realismus Jacobis vorbehaltlos zu. Die Gotteserkenntnis bleibt auch bei ihm an unmittelbare Wahrnehmung gebunden. Denn nur auf diese Weise kann die im menschlichen Freiheitsinteresse liegende *Idee von Gott als einer freien Persönlichkeit* gewahrt werden. So sieht auch er in der Reflexionsphilosophie jene Irrlehre, die die Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen untergehen läßt, und er beschreibt den mit ihr zusammenhängenden Pantheismus als »den Versuch: das Gattungsbewußtsein an die Stelle des individuellen zu setzen« (S. 109 f.). Hier wird bereits sichtbar, daß das Interesse seiner Philosophie einen bestimmten praktischen Aspekt hat: Es geht ihr um Erhaltung und Vervollkommnung der Freiheit des Individuums – allerdings des Individuums, soweit es in der

Gattung lebt. In der einzigen Voraussetzung dieser Philosophie, »daß der Mensch der Wahrheit fähig und teilhaftig sei« (S. 21), ist nämlich zugleich die Voraussetzung mitenthalten, »als Kriterium der Wahrheit«, daß, »was mit Notwendigkeit im Bewußtsein erscheint oder mit Allgemeinheit, soferne es allen Individuen der menschlichen Gattung im normalen Zustande so scheint, ... wahr ist« (S. 21 f.). Die Philosophie, wenn sie ihr »wahres Interesse«, nämlich das »Interesse für das Leben« kennt, so faßt Kuhn seinen Standpunkt zusammen, ist »schon bei ihrem Ausgang an etwas positiv Gegebenes und unverrückbar Feststehendes gehalten«, nämlich »an die Erhaltung des Besonderen als eines wahrhaft Seienden, damit nicht das Allgemeine, und mit ihm alles, darüber zu Grunde gebe« (S. 358).

An dieser Stelle freilich trennen sich die Wege: Den erkenntnistheoretischen Skeptizismus Jacobis teilt Kuhn ganz und gar nicht. Er ist im Gegensatz zu diesem der Auffassung, mit der Unmittelbarkeit des Glaubens sei immer schon ein Mittelbares mitgesetzt, so daß sich jenes durch dieses im mittelbaren Wissen vermitteln läßt. Kuhn trennt also *Glauben und Wissen* nicht voneinander, sondern setzt ein »relatives Kontinuum« zwischen beide und schafft, sozusagen durch ein »Schöpfungswort« (= Sprung), einen Übergang zwischen Erfahrung und Reflexion. Er überwindet auf diese Weise den demonstrativen Wissenschaftsbegriff, den Jacobi bekämpft hat, und definiert Philosophie als »empirisch-spekulative« Wissenschaft.

Daß damit nun auch eine fundamentale Verschiebung gegenüber den Intentionen Jacobis<sup>54</sup> eintritt, dessen Ziel es war, in allem Philosophieren »*Dasein zu enthüllen*«, kann nicht verwundern. Der »Schwingungsknoten«, der zwischen Wissenschaftsbegriff und ursprünglicher »Absicht« der Philosophie liegt, verlangt – nach der Auffassung von Kuhn –, die »Erkenntnisweise des Relativen« so zu gestalten, daß den Erkenntnissen objektive Allgemeingültigkeit zukommt. Für ihn besteht nämlich die letzte Absicht der Philosophie darin, »*Objektivität – in wissenschaftlicher Form zu enthüllen*« (S. 400). Die Dialektik der Freiheit wird in Umrissen sichtbar, sie entfaltet sich fürs erste als dynamische Wechselwirkung zwischen Subjektivität und Objektivität.

Kuhn hatte in der Preisschrift über die Philosophie Jacobis den Versuch gemacht, eine *auf Erfahrung bezogene spekulative Philosophie* zu begründen. Er explizierte sie nach ihren beiden Grundrichtungen als *Wissenschaftslehre*, die imstande sein sollte, eine »der Wahrheit gemäße Einsicht in das Verhältnis des Absoluten zum Relativen und der Art der Erscheinung des Absoluten im Relativen« zu geben, und als *Metaphysik*, die den »Theismus der natürlichen Religion« außer Zweifel setzen konnte, beides nicht zuletzt mit dem Ziel, wie er später selbst im Vorwort zu seinem Buch erklärt, die Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft der »*positiven Religion*« in formaler und materialer Hinsicht sicherzustellen. Konsequenterweise entwickelte er nun mit nur geringem zeitlichem Abstand auf der Grundlage dieser spekulativen Philosophie auch die *spekulative Theologie* (als eine Art Fundamentaltheologie). Ihre Idee entfaltet er in der Abhandlung *über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder christlichen Philosophie* (ThQ 1832). Kuhn siedelt hier die spekulative Theologie als eine spezielle philosophische Disziplin an zwischen der »Philosophie im gewöhnlichen Sinne« (S. 282), die sich auf Natur und Geist stützt, und der »Philosophie κατ' ἐξοχήν«, die sich auf das in der Weltgeschichte gegebene Reale überhaupt bezieht, und konzipiert sie als »Philosophie der Offenbarung« (S. 413), die sich speziell nun die »Manifestationen der Gottheit in der *Geschichte*« (S. 256), näherhin den Zentralpunkt aller positiven göttlichen Offenbarungen, das

54 Über den Stand der Jacobi-Forschung informiert K. HAMMACHER (Hrsg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosophie und Literat der Goethezeit. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.–19. 10. 1969) aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte. (Studien zur Philosophie und Literatur des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 11). Frankfurt a. M. 1971.

Christentum, zum Objekt macht. Als »*Philosophie des Christentums*« (S. 418) ist sie »ein Teil« der »Religions- oder Geschichtsphilosophie« (S. 412f.) und doch zugleich auch eine theologische Disziplin.

Als solche kann sie sich nun aber der Frage nach den Grundfaktoren der Weltgeschichte nicht entziehen. Daß diese kein Produkt bloß blinder Notwendigkeit oder allein der menschlichen Freiheit sein kann, vielmehr aus der »*göttlichen und menschlichen Kausalität zugleich*« hervorgeht, wird vorausgesetzt. Was die spekulative Betrachtung darüber hinaus erbringt, ist die Ergänzung oder Vervollkommnung der »*sinnlichen Historie*« (Empirismus) und der »*verständigen Historie*« (Pragmatismus) durch die »*vernünftige Historie*« (Idealismus), so daß hier »*alle Geschichte nur Verwirklichung einer Idee*« ist, in welcher »zugleich die Kraft und das Ziel« liegen (vgl. S. 283–286). Nur so kann sie dann auch im einzelnen als Evolution der Ideen der Sitte, des Rechtes und der *Religion* angesehen werden. – Geschichtsphilosophie ist folglich immer auch »*Religionslehre*« (S. 413). Das Band, das den Menschen mit dem Schöpfer verbindet, das Gottesbewußtsein im Menschen, war jedoch seit dem Sündenfall nicht mehr für sich allein, sondern nur an dem »*Bewußtsein eines Andern*« vorhanden. Eine »*große Kluft*« trat zwischen beide, und die Handlungen des Menschen waren in bezug auf Gott und göttliche Dinge »*nicht mehr reine actio, sondern actio und reactio zugleich*« (S. 413). Die Offenbarung der »*Dreieinheit in der Gottheit*«, welche, als geschichtliches Ereignis verwischt, immerhin noch darin ihre Spuren hat, daß »*alle uns bekannten Völker, mit Ausnahme eines einzigen, über die Vielheit in der Gottheit, der Dreieinheit nämlich, die Einheit vergaßen oder zurückließen, jenes einzige aber, die Einheit streng festhaltend alle Pluralität in dem göttlichen Sein ausschloß*«, bildet den »*Anfangspunkt aller objektiven Religion*«, der »*endlich im Christentum sich wiederfand*« (S. 412–415). Die Möglichkeit und Notwendigkeit der spekulativen Theologie erwachsen demnach aus der spekulativen Betrachtung der Geschichte als der Verwirklichung (= »*unendlicher Prozeß*«) jener von Gott geoffenbarten, »*durch die Menschheit darzustellenden Idee*« (S. 286) und spezifiziert sich als »*wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarung, als eines schlechthin Geschichtlichen*« in ihrer höchsten Einheit und Vollendung (S. 423). Sie unterscheidet sich also von der Dogmatik, welche sich auf das »*Didaktische*« des kirchlichen Lehrbegriffs bezieht.

Wie die spekulative Philosophie notwendig an der »*Grenze*« entsteht, welche das »*Grundbewußtsein*« als unmittelbare Wahrnehmung des Objektiven für unser Erkennen darstellt, so entspringt auch die spekulative Theologie notwendigerweise an der »*Grenze*« (S. 253), die das »*Grundfaktum*« der göttlichen Offenbarungen, die »*Inkarnation des ewigen λόγος*« (S. 418), als das unmittelbar Gewisse des Christentums der menschlichen Intelligenz darbietet. Das Geheimnis der Inkarnation nimmt folglich im *christlichen* Bewußtsein eine ganz ähnliche Stellung ein, wie die unmittelbare Erscheinung des Absoluten im *natürlichen* Bewußtsein der Vernunft. Ein schlechthin »*Ursprüngliches*«, das letztlich durch keine Wendung aus seiner Unmittelbarkeit hervorgezogen werden kann, ist hier wie dort die »*Grundvoraussetzung allen Wissens*«, und man sieht, daß in dieser Hinsicht »*zwischen der sogenannten natürlichen und übernatürlichen Offenbarung eine gewisse Identität obwaltet*« (S. 426–429). Der menschliche Geist eilt hier, indem er sich dieser Grenze nähert, der höchsten Stufe der Einsicht entgegen, »*nachdem* er alle Stufen durchlaufen hat, die das Christentum dem Bewußtsein überhaupt darbietet« (S. 254). Die »*christliche γνῶσις*«, um die es geht, ist nur insofern etwas Besonderes gegenüber der »*Erkenntnis überhaupt*«, »*als sie sich bloß an diejenigen Individuen wendet, welche den vorausgehenden Prozeß bereits durchlaufen haben*« (S. 255). Die Inkarnation ist für Kuhn also die »*Basis des christlichen Bewußtseins*« (S. 432); sie ist folglich nicht nur als einzelner, vielmehr als (ewiger) *allgemeiner* »*Offenbarungsakt*« (S. 431) aufgefaßt, der ein bestimmtes Gattungsbewußtsein begründet. Demgemäß geht die spekulative Theologie – im Unterschied zur Dogmatik – »*nicht von der als sekundäres Element des Christentums sich*

verhaltenden Lehre und Lebensordnung oder von dem Didaktischen aus, sondern wirft sich auf das primitive und ursprüngliche Gebiet, auf das Gebiet der Offenbarungen als solcher und insofern sie der Weltgeschichte angehören« (S. 420). Das unmittelbare christliche Bewußtsein, in welchem »das Theoretische und Praktische (die *regula fidei et morum*)« in der »innigsten Verbindung« (S. 421) gegeben sind, bildet den Ausgangs- und Zielpunkt.

Die »Erkenntnisart« ist folglich in der Philosophie des Christentums ganz dieselbe wie in der Philosophie überhaupt, sie ist *spekulativ*. Glaube und Wissen bilden die notwendigen Faktoren der Wahrheitserkenntnis, die in ihrem Gewißheitsgrad *an sich* nicht unterschieden sind. Betrachtet man allerdings den Zusammenhang von unmittebarer und mittelbarer Erkenntnis, also das *Entstehen* des Bewußtseins, so gibt es hinsichtlich des individuellen Bewußtseins hier wie dort einen reellen Unterschied zwischen (unmittelbarem) Glauben und (mittelbarem) Wissen: Sofern nämlich das unmittelbare Erkennen »ein Werk der Freiheit« ist, fällt dem Individuum im unmittelbaren Erkennen (Wissen) die Aufgabe zu, den im »Bewußtsein schlechthin« (Gattungsbewußtsein) objektiv gesetzten Wahrheitskriterien der »Notwendigkeit und Allgemeinheit« »unendlich sich zu nähern« (S. 286–296).

Nun kann kein Zweifel mehr bestehen über die Funktion der spekulativen Theologie für die positive Theologie und ihren beabsichtigten Einfluß auf die Denk- und Handlungsweise des einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche: »Die *spekulative Theologie* verteidigt das *Ursprüngliche und Unmittelbare im Christentum* durch bloßes Hinzeigen auf dasselbe und durch Nachweisung, daß, wenn die ganze Summe des Christlich-Wissenschaftlichen in Betracht gezogen wird und so in einem eigenen und eigentümlichen Bewußtsein dargestellt wird, irgend ein Unmittelbares, die Basis dieses Bewußtsein ausmachen müsse. Dadurch werden aber die ursprünglichen und unmittelbaren Wahrheiten weder demonstriert noch überhaupt dem Verstande näher gebracht, sondern allein die Handlungen der Kirche in Ansehung des Gebrauchs ihrer Auctorität für die Basis des Christlichen zu einer vollkommen vernünftigen Maxime erhoben« (S. 422). Da aber die »fortwährend höhere Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs das vornehmste Gesetz des Lebens der Kirche in der Zeit« ausmacht und diese Bewegung auf dasselbe wissenschaftliche Ziel gerichtet ist, »welches in der spekulativen Theologie angestrebt wird« (S. 419), nämlich (wie im Bereich der Vernunftkenntnis) auf dem Feld der positiven Offenbarung »das Unmittelbare bis zu einem Minimum zu reduzieren« und durch Wissen zu vermitteln (S. 279), so hat sie ihre »Endabsicht«, die »Versöhnung des Christentums mit der Vernunft« (S. 260) weder durch absolute Identifizierung noch durch völlige Trennung, vielmehr durch dialektische oder *spekulative Einheit* beider erreicht: Kuhns Dialektik der Freiheit realisiert sich im Spannungsverhältnis zwischen subjektiver *Freiheit* der Wissenschaft und objektiver *Autorität* des kirchlichen Glaubensbewußtseins. Sie ist jedoch seiner Auffassung nach der analoge Ausdruck einer allgemein geltenden Lebensbewegung, welche mit der Formel umschrieben werden kann: Das Individuum vollendet sich in der Gattung, es ist tätig und leidend zugleich. Diese Dialektik der menschlichen Freiheit stellt für Kuhn offensichtlich die *Analogie* dar für das Verstehen der christlichen Freiheit.

#### *Dialektik des Glaubens und Dialektik des Wissens – »eine durchgängige Ähnlichkeit«*

Im Jahre 1835 erschien »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet« von David Friedrich Strauß. Die Aufhebung des geschichtlich Positiven im absoluten Begriff durch die idealistische Philosophie Hegels hatte hier zu dem Versuch geführt, »an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen«, nämlich die »mythische«<sup>55</sup>, wonach die Idee des Christus sich nicht in einem historischen Individuum, sondern –

als ewige Wahrheit – im ganzen Menschengeschlecht realisiert: »Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott«<sup>56</sup>. Angesichts dieser rationalistischen These war Kuhns Auffassung von Geschichte als »Verwirklichung einer Idee« (nämlich der Einheit von Göttlichem und Menschlichem) erheblichen Mißverständnissen ausgesetzt. Vor allem aber bedurfte seine Ansicht von einer »gewissen Identität«<sup>57</sup> der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung und sein Ansatz beim unmittelbaren (»primitiven«)<sup>58</sup> christlichen Bewußtsein der Gemeinschaft als eigentlicher Quelle der Theologie – und hier speziell seine Äußerung, daß die »Basis aller Offenbarung nicht ein Einzelnes«, vielmehr ein »Allgemeines« sei – einer Überprüfung, zumindest einer Verdeutlichung, nicht zuletzt auch im Blick auf jene Art von Scholastik, die überhaupt in der wissenschaftlichen Durchbildung der Theologie nach den Ansprüchen der Zeit einen Sündenfall sehen wollte. Kuhn mußte seine eigene spekulativ-theologische Methode also nach zwei Seiten verteidigen: gegen den Rationalismus, der den Glauben beeinträchtigt, und gegen einen Supranaturalismus, der die Wissenschaft nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Dies geschah in dem Aufsatz *Über Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart* (ThQ 1839).

Zunächst bekräftigt Kuhn seine bisherige Position. Er unterstreicht, daß für ihn als katholischen Theologen Glauben und Wissen »nicht identisch, aber gleichwohl reelle und notwendige Momente der menschlichen Erkenntnis« (S. 384) seien; daß dabei der Glaube immer das Erste sei und das Wissen keine andere Aufgabe haben könne, als den »bewußten« Glauben, wie ihn sowohl der »gemeine Mann« als auch der Dogmatiker habe, zu einem »gewußten« zu erheben, wodurch die unmittelbare Gewißheit der Wahrheit als einer wirklichen in eine vermittelte Gewißheit der Wahrheit als einer notwendigen überführt werde (vgl. S. 417); daß der Glaube aber schließlich auch das Letzte sei, weil sein Inhalt nicht völlig im absoluten Begriff aufgehoben werden könne und dürfe; daß also der Glaube das »hegemonische Prinzip« sei, welches zum Wissen fortgeführt und mit ihm geeinigt werde: *Credo ut intelligam* – in dieser Formel sieht Kuhn ebenso präzise die »orthodox katholische Ansicht« (S. 386) wie den eigenen philosophischen und theologischen Standpunkt ausgedrückt. Er betrachtet daher sein Verfahren als die wahrhaft »scholastische Methode«. Der »Fortschritt des Glaubens zum Wissen« war nach seiner Überzeugung für die Vertreter der »gesunden Scholastik« (S. 398) nicht etwa nur eine analytische Zergliederung des Glaubensinhaltes, wie umgekehrt auch kein Hinausgehen über dessen Wahrheit oder eine Verstärkung der ihm eigenen unmittelbaren Gewißheit durch Demonstration, sondern »ein wahrhaft objektives, dem Gegenstande immanentes Verfahren«, so daß sie überall wieder zum Glauben selbst zurückkamen. »Indem sie aber durch diesen objektiv dialektischen Prozeß ausgehend von der Wirklichkeit des Glaubens in ununterbrochenem Zusammenhange und stetigem Fortschritte des Wissens auf die unerforschliche und schlechthin unmittelbare Grundwurzel des Glaubens sich hingeleitet haben, mußte er ihnen nicht als mögliche, sondern auch als notwendige Wahrheit erscheinen, womit der wissenschaftliche Prozeß seine Endschaft erreicht hat« (S. 391 f.).

Nach wie vor beruht für Kuhn also die Möglichkeit, die Offenbarung mit der Vernunft zu einigen, wie es der katholischen Lehre entspricht, auf einer formalen Parallelität beider: »Die Philosophie«, so betont der Tübinger Dogmatiker, »kann in der Hauptsache keinen andern Gang einschlagen als die Wissenschaft des positiven Glaubens, und hat strenge genommen auch keine größere Evidenz als diese. Sie ruht auf dem Vernunftglauben oder auf der Unmittelbarkeit der Objektivität, und der Unterschied besteht lediglich darin, daß dieser Glaube der natürliche und allgemeine, jedem Menschen immerdar gegenwärtige, jener aber ein besonderer und

56 Ebd. II, 735.

57 J. EV. KUHN, Über den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie oder Philosophie, in: ThQ 14 (1832) 429.

58 Ebd. 420.

*übernatürlicher, weder in allen, noch überall und in jedem Lebensmomente realisierter ist*« (S. 393). Kuhn distanziert sich damit von der »spekulativen Philosophie« Hegels, die in idealistischer Weise beim bloßen Denken als einem schlechthin Allgemeinen anfängt und folglich auch beim absoluten Denken als einem reinen Nichts endet. Er muß allerdings einräumen, daß der Pantheismus unter allen Systemen des »reinen Anfangs« nicht dem Nihilismus verfällt. Aber auch dieser, da er sein Prinzip in den »absoluten Geist« legt und damit die Identität des dialektischen Prozesses mit der Realität behauptet, kehrt in die absolute Allgemeinheit an sich zurück. »Dagegen kann nur ausgeführt werden..., daß der menschliche Geist, wo er sich seiner selbst und Gottes bewußt wird, beide als für sich bestehend und wesentlich verschieden erkennt, und die wesentliche Wirklichkeit beider in die Individualität setzt, so zwar, daß in dem Selbstbewußtsein des Menschen Gott als ein Anderes und in dem Selbstbewußtsein Gottes der Mensch als ein Anderes gesetzt ist« (S. 396f.). Die Spekulation, wie Kuhn sie versteht, hält also »die Wahrheit vor dem Wissen« im Glauben fest, erhebt sie (als eine zunächst empirisch-zufällige) in die Form einer wissenschaftlich notwendigen, ohne sie in ihrer Substanz zu verändern, gemäß dem Satz des Vinzentius von Lirinum »vere profectus sit ille fidei, non permutatio«. Dort wird die Verschiedenheit von Glauben und Wissen »mit Ausschließung der Einheit« gelehrt, hier aber ihre Verschiedenheit »ohne Aufhebung ihrer Einheit« (S. 385). Nur so kann der *Realitätsbezug der Wissenschaft*«, der theologischen wie der philosophischen, gewahrt bleiben. »Die Spekulation, welche dem Leben und der Erfahrung den Rücken kehrt, ist wie eine taube Nuß, unfruchtbar und unlebendig, und ihre Resultate sind notwendig erfolglos, weil unwahr« (S. 402).

Bisher steht alles im Einklang mit der schon zuvor vertretenen Position Kuhns. Im weiteren Gang jedoch modifiziert er diese in einem ganz bestimmten Punkt. Und das wiederum wirkt sich nachhaltig auf seinen Theologiebegriff aus: So sehr sich auch Philosophie und Theologie im *methodischen Verfahren* ähneln, in der Sache unterscheiden sie sich wesentlich. Der *positive Glaube* ist eine *übernatürliche*, »auf der Wiedergeburt des ganzen Menschen durch den Geist Gottes beruhende Erkenntnis« (S. 407), welche der *natürliche* Mensch »nie hat, noch jemals aus sich erzeugen kann« (S. 407f.). »Dieser auf dem Gegensatz von Natur und Gnade beruhende *Supranaturalismus*, hat für die Wissenschaft die Bedeutung, daß der unmittelbare christliche Lehrinhalt als objektive göttliche Wahrheit vor aller Wissenschaft feststeht und als das von dem göttlichen Geiste gewirkte und getragene Gattungsbewußtsein der Wiedergeborenen (Gläubigen) betrachtet wird« (S. 410). Das christliche Bewußtsein tritt jetzt also gleich von vorneherein mit dem Anspruch auf, nicht lediglich »die höchste Stufe« in der Entwicklung des religiösen menschlichen Geistes, vielmehr auch »eine andere« zu sein. Der Begriff des menschlichen Daseins wird dahingehend verändert, daß sich »im Gottmenschen« Christus die Einheit des Individuums und der Gattung »als ein Anderes und Höheres« (S. 412) darstellt: »Die Person Christi, wie überhaupt jede Persönlichkeit, beruht auf der Einheit der bloßen Individualität mit einem Gemeinsamen derselben Gattung d. h. hier der Gottheit. Wie Christus für sich ist als bloßes Individuum, so ist er zugleich ein Glied der Menschheit« (S. 415). Da nun Christus die Einheit beider in seine Individualität aufgenommen und sie »als Person in der Gemeinschaft des Vaters und Geistes vollendet« hat, ist jene selbst »höher gehoben«, und so ist dann auch umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus vermittelt durch das Verhältnis zur kirchlichen Gemeinschaft, er wird »erlöste Person... durch seine Einigung mit der Gattung, d. i. der Kirche Christi« (S. 416). Das christliche Bewußtsein hat folglich einen »höheren Begriff der Persönlichkeit«, der sich von Auffassungen eines Göschel und Strauß unterscheidet. Der Mensch kommt zur »wirklichen Persönlichkeit in der Gemeinschaft« (S. 415), nicht umgekehrt. Das einzelne verhält sich zum Gemeinsamen wie Natur und Gnade, wie Menschliches und Göttliches (vgl. S. 412).

Damit hängt nun aber noch etwas anderes zusammen: Die unmittelbare Voraussetzung der

Theologie kann nun nicht mehr die »unmittelbare Objektivität selbst« sein, wie sie jedem einzelnen im unmittelbaren Wissen gegeben ist, vielmehr muß das *schon fertige kirchliche Bewußtsein* der Glaubenswissenschaft zur unmittelbaren Voraussetzung dienen. Die Wahrheit der Trinität, »nicht mehr auf der Stufe der ersten Unmittelbarkeit des Glaubens, sondern als allgemeiner und objektiver spekulativer Begriff« (S. 398), muß die Grundlage bilden. Die Theologie basiert jetzt auf dem *entwickelten kirchlichen Lehrbegriff*, freilich nur insofern, als in ihm (als einem Empirischen) die ursprüngliche Idee enthalten ist. Indem sie aber die gegebene Kirchenlehre spekulativ aus ihrer Idee versteht und entfaltet, schreitet sie vom Glauben zum Wissen fort, und die Glaubenserkenntnis als konkrete Einheit hat so zugleich die Vernunft-erkenntnis als Allgemeines in sich aufgenommen, ohne, wie Kuhn meint, beide miteinander zu vermischen.

Auf diese Weise versuchte der Tübinger die Mitte zu halten zwischen der Scylla des »Rationalismus« eines Hegel und Strauß und der Charybdis des neu aufkommenden »theologischen Empirismus«. Dies freilich hatte seinen Preis. Es kann nicht übersehen werden, daß nun das christliche Dasein *analog* zum Leben in der konstitutionellen Monarchie verstanden wird, in der das Staatsoberhaupt nicht wie in der absoluten Monarchie dem Staat schlechthin gegenübersteht, sondern als »immanentes Prinzip« (S. 414, Anm.) der Garant einer Ordnung ist, in welcher der Mensch zur »Persönlichkeit in der Gemeinschaft« gelangt.

In der Abhandlung über *Prinzip und Methode der spekulativen Theologie* (ThQ 1841) baut Kuhn seine theologische Konzeption weiter aus und führt sie konsequent fort. Unter »spekulativer Theologie« versteht er jetzt nicht mehr wie 1832 eine *Philosophie des Christentums*, sondern – er ist inzwischen Inhaber des dogmatischen Lehrstuhles in Tübingen geworden – die *spekulative Dogmatik*<sup>59</sup>. Als ihr Prinzip bezeichnet er die »Immanenz des Glaubens und Wissens« (S. 45), und zwar in dem Sinne, daß das »*apostolische religiöse Bewußtsein*« gar nicht getrennt werden kann von den »reflexiven Bestimmungen, mit denen es in dem Bewußtsein der Apostel vorkommt« (S. 6), so daß auch der kirchliche Begriff als unmittelbare Voraussetzung der theologischen Wissenschaft »eine Trennung des rein apostolischen Inhaltes von den Bestimmungen, durch welche ihn die Kirche sich zum Bewußtsein gebracht hat« (S. 7), nicht mehr zuläßt.

Die durch das Denken geleitete Bewegung des Glaubens, wie sie sich in der Dogmengeschichte entfaltet, faßt Kuhn nun endgültig als »*objektive und immanente Dialektik des Glaubens*« (S. 3), die zugleich »das Gesetz und die Methode« für die Glaubenswissenschaft darbietet. Letztere versteht er als »*diese objektive Dialektik des Geistes in der Form des Systems*« (S. 13), nicht nur als ihre »Rekonstruktion« (ebd.), sondern auch als ihre Fortsetzung und als Vorwegnahme ihres Zieles: »Der empirische Begriff ist überall ein ins Stocken geratenes Denken; nur findet gerade auf dem theologischen Gebiete das Besondere statt, daß in dem dogmenhistorischen Prozeß das Denken fortwährend in Bewegung ist und dem Ziele immer näher rückt, das die Wissenschaft in ihrer Weise zu allen Zeiten erreicht, das aber für den kirchlichen Begriff an das Ende der Zeit gesetzt ist, wo Alle in Einem Glauben vereinigt sind und somit tatsächlich das Denken mit dem Glauben eins geworden ist. Die Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ist also der kirchliche Begriff als empirische Einheit des religiösen Seins und Denkens auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung, und ihre Aufgabe kann keine andere sein, als den religiösen Denkprozeß teils von seinen empirischen Elementen zu befreien, teils zu vollenden im spekulativen Begriffe« (S. 60). Die Differenz von Inhalt und Form der Wahrheit wird »auf unvollständige Weise im gemeinen, vollständig im spekulativen Begriff aufgehoben« (S. 5).

59 DERS., *Prinzip und Methode der spekulativen Theologie*, in: ThQ 23, 1841, 1–80.

Das »dogmatisch-dialektische Verfahren« (S. 54) enthält demnach wie die spekulative Methode im allgemeinen 3 Momente: »das der *Unmittelbarkeit* (die Stufe der Wahrnehmung), das der *Mittelbarkeit* (Stufe der Reflexion, Vorstellung) und das der *Vermittlung* der (in der Reflexion vorkommenden) Gegensätze zur Einheit im Begriff« (S. 55). So faßt etwa die *empirisch-dogmatische* Vorstellung« das »Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit« sinnlich auf, als ein zeitliches Nacheinander beider Momente (vgl. S. 65f.). Die spekulative Wissenschaft ergreift diesen empirischen Inhalt »in der Form der Unmittelbarkeit«, in der Weise der Idee (vgl. S. 62), betrachtet dann auf der Stufe der Mittelbarkeit die einzelnen Momente als *Gegensätze* und vereint sie schließlich im *spekulativen Begriff* (vgl. S. 63f.). Indem sie so »jedes Glied als das Ganze, je in anderer Weise, begreift, und eben dadurch, daß sie dasselbe als ein doppeltes hat«, erreicht sie ihre Einheit ohne Aufhebung des Gegensatzes (vgl. S. 79). Wir dürfen folglich den genannten Gegensatz niemals so lösen, »daß wir die menschliche Freiheit als ein unbedingtes aufgeben und sie mit der Notwendigkeit identifizieren« (S. 69). Der wissenschaftliche Begriff hält das Moment der Gnade als »das bedingende« und das Moment der Freiheit als »das abhängige« (S. 66) gleichmäßig fest. Beide verhalten sich wie das Gemeinsame und das Individuelle im christlichen Bewußtsein. Die relative Einheit von Wahrheit und Begriff, wie sie »das objektive Denken« im dogmengeschichtlichen Prozeß darstellt, wird zwar »vermittels des subjektiven Denkens« (S. 3) bewirkt, gleichwohl bildet die objektive Dialektik, als das *göttliche* Moment, die bedingende Voraussetzung für ihre Fortbestimmung zum spekulativen Begriff in der Wissenschaft. Diese ist als abhängige »ein Werk des *menschlichen* Geistes« (S. 32).

Damit hat Kuhn im wesentlichen jene Form der Glaubensdialektik erreicht, die der 1. Auflage seiner bekannten *Einleitung in die katholische Dogmatik* (1846) zugrunde liegt. Allerdings wird hier der Glaube nun ausdrücklich als »Auctoritätsglaube« bestimmt, und zwar »in doppelter Hinsicht: als Offenbarungsglaube und als Kirchenglaube. In jener Beziehung ist sein Inhalt dogmatisch an sich, objektiv (für *alle* menschliche Vernunft), in dieser ist er dogmatisch bloß beziehungsweise, subjektiv (für das *einzelne* Subjekt)« (S. 65). Die Dialektik des Vernunftglaubens verhält sich zur Dialektik des Offenbarungsglaubens »*analogisch*«, und zwischen dem Verhältnis des Glaubens und Wissens auf dem Feld der Offenbarung und jenem auf dem Gebiet der Vernunft »findet *eine durchgängige Ähnlichkeit* oder Verwandtschaft, ein innerer wesentlicher Zusammenhang« (S. 62) statt.

Nun aber besteht für Kuhn der »Fortschritt von der Empirie zur Wissenschaft« in der Dialektik des natürlichen Vernunftglaubens (Philosophie) nicht darin, die sinnlichen Formen des empirischen Gottesbewußtseins (= natürliche Religion) wie bei Hegel als inadäquate Formen der Wahrheit zu zerschlagen (»*ausschließliche Negation*«), sondern darin, den ins Stocken geratenen Prozeß des Denkens wieder in Gang zu bringen und die empirischen Formen dem Inhalt der Wahrheit entsprechend fortzubestimmen (»*Determination*«) (vgl. S. 45–50). Der Grund hierfür ist, daß Gott als das Unendliche im Endlichen, d. h. in seiner Verschiedenheit und gleichzeitigen Einheit mit der Welt gewußt wird. Darin liegt auch die »Quelle der Negation, die der denkende Geist gegenüber jenen unangemessenen Formen geltend macht und so sich selbst korrigiert« (S. 50). Gleichwohl sind diese Formen doch nicht unwahr, eben »*weil der Unendliche als die Ursache des Endlichen in diesem zur Erscheinung kommt und somit darin auf abbildliche Weise enthalten ist*« (S. 50f.). Nimmt man hinzu, daß bei Kuhn die Unmittelbarkeit (= der *Inhalt* der Wahrheit) in der Objektivität des Gattungsbewußtseins zur Geltung kommt, dem sich die mittelbaren Begriffe (= die *Formen der Erkenntnis* der Wahrheit) im individuellen Bewußtsein fortschreitend annähern müssen, ohne darin die Wahrnehmung des Absoluten als ursprüngliche »Tatsache« der Vernunft je gänzlich aufheben zu können, so wird das autoritative Moment in der Erkenntnistheorie Kuhns sichtbar: »*So verwirklicht sich die wahre bürgerliche Freiheit nur im Staate, in der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze,*

und je mehr diese Unterwerfung von allen Seiten stattfindet, desto vollständiger wird jene erreicht, desto freier bewegt sich Jeder« (S. 75 f.). Gleichwohl hat die Philosophie, indem sie fortgesetzt die »Objektivität des Inhalts« (= Idee) ermittelt, auch »die Beseitigung des sinnlichen Scheins und des falschen Urteils« (S. 33) zum Ziele.

Unschwer läßt sich hieraus entnehmen, daß das Verhältnis von Glauben und Wissen auf dem Gebiet der Vernunftkenntnis »die schlagendsten Analogien« (S. 5) für das Verhältnis der Wissenschaft zum christlichen Glauben enthält: Wie die Kirche »in der schlechthinigen Hingabe an die göttliche Wahrheit« von menschlichem Irrtum freibleibt und somit in einem »rezeptiven und passiven Verhalten« begründet ist, »so ist auch für den Einzelnen die unbedingte Hingabe an die Kirche, das Organ und die Vermittlerin der göttlichen Wahrheit für Alle, nur das Grab seiner individuellen Willkür und subjektiven Meinung, dagegen die Geburtsstätte seiner wahren geistigen Freiheit und einer von allem Menschlichen gereinigten Erkenntnis der göttlichen Wahrheit« (S. 75). Der Theologie kommt hier dann die Aufgabe zu, den »Fortschritt in der Darstellung der christlichen Wahrheit« (S. 116), wie er im dogmengeschichtlichen Prozeß vor sich geht, fortzuführen und die kirchlichen Ausdrucksformen des christlichen Bewußtseins, die nur für die jeweilige Zeit bindend sind, als »Mittel« zu benutzen, um in der Gegenwart »die ihnen gemäße Darstellung in vollkommener Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Glauben«, der die »eigentliche Norm und Richtschnur oder Regel« ist, zu bewerkstelligen (vgl. S. 116 f.). Ihre Ergebnisse haben freilich nur einen »subjektiven Wert« (S. 118).

Die letzte Station in Kuhns theologischer Entwicklung bildet die 2. Auflage der *Einleitung in die katholische Dogmatik* (1859), die er selbst als »ein ganz neues Werk« bezeichnet. Kuhn erklärt im Vorwort (Bd. I, 1), daß der »rein objektive« Weg, den er jetzt eingeschlagen habe und der die inhaltliche Seite des Glaubens (*fides quam credimus*) zum Ausgangspunkt nehme, der früheren Ausarbeitung, in welcher die formelle Seite (*fides qua credimus*) im Vordergrund stand, nicht entgegen, vielmehr zur Seite trete. Dies kann indessen nicht verbergen, daß der Tübinger nochmals einen entscheidenden Schritt vorwärts getan hat in Richtung auf eine durchgehend autoritative Begründung der Dogmatik. Geiselman führt dies auf den Einfluß zurück, den Hegels Lehre vom »objektiven Geist« jetzt auf das Kuhnsche Denken ausübte. Ob und inwieweit dies zutrifft, soll hier nicht weiter nachgeprüft werden. Tatsache ist, daß es in der Philosophie Kuhns von Anfang an ein Moment gab, das in diese Richtung wies. Wenn es Aufgabe des Philosophen ist, »Objektivität zu enthüllen«, und das »reale Substrat« der Idee, d. h. der *Inhalt* des Gattungsbewußtseins, »das erscheinende Unendliche« ist, dann heißt das (der Abbildlehre zufolge, die hier zugrunde liegt), daß auch für den Begriff (als *Form* der Erkenntnis) Objektivität beansprucht wird. Auf die Theologie übertragen bedeutet dies: Die *objektive Dialektik*, die in diesem Falle ja »das Positive oder Auctoritative« des christlichen Glaubens vermittelt (und daher bereits 1841 als das schlechthin Göttliche im Gegensatz zum bloß Menschlichen der *subjektiven Dialektik* angesehen wird), bildet nicht nur hinsichtlich ihres idealen Inhalts, sondern auch in bezug auf ihre reale Form eine verbindliche Norm. »*Dogma und Symbolum, kirchlicher Glaube und Glaubensbekenntnis*«, so heißt es jetzt, »bedeuten eine die individuelle Überzeugung bindende Macht, eine Wahrheit, die, weil sie eine göttliche ist, unter allen Umständen und zu allen Zeiten gleiche Gültigkeit haben muß und nicht etwas bloß zeitweilig Geltendes und nach Umständen in ihr Gegenteil sich Veränderndes sein kann« (S. 65). Zwar bleibt der Dogmatik nach wie vor eine spekulative Aufgabe, indem sie nämlich die einzelnen »kirchlichen Dogmen« im Sinne der »apostolischen Tradition«, d. h. von Inhalt und Form des »christlichen Dogma« her auslegt, aber sie tut dies in strikter Unterordnung unter das kirchliche Lehramt, in welchem sich das apostolische Lehramt als einzig autorisierte Instanz der christlichen Wahrheitserkenntnis fortsetzt. War Kuhn noch 1841 – mit einer gewissen Inkonsequenz – der Meinung, »daß auch der Dogmatiker ein Organ des

kirchlichen Geistes ist und auf die Fortbildung des Dogma mächtig einwirkt, und daß somit überhaupt die wissenschaftliche Erkenntnis der wirklichen zu Hilfe kommt« (ThQ 1841, 63), so weist er jetzt (1859) mit Vinzenz von Lerin nachdrücklich darauf hin, daß die Dogmenbildung »nicht das Werk des subjektiven Geistes, der sich dabei nur auf seine eigenen Kräfte stützt, sondern des kirchlichen Lehramtes ist, das sich der Leitung des hl. Geistes zu erfreuen hat« (Dogm. I. 1, 2. Aufl. S. 155).

Diese zweite große Wende Kuhns läßt sich am Begriff des *Dogma* am besten verdeutlichen: »Das unmittelbare Analogon dieses Begriffs ist der des staatlichen Dekrets. Dasselbe entfließt der obersten Auctorität und geht in ihrem Namen aus; seine Einführung, Durchführung und Überwachung aber ist obrigkeitlichen Personen als Organen des höchsten Willens übertragen. Diesen kommt daher gleichfalls eine Auctorität, wiewohl nur diese abgeleitete zu, und ihre Auctorität ist die nächste für die Staatsbürger, von der sie unmittelbar abhängen. Insofern also das von dem Staatsoberhaupt ausgehende Gesetz durch ihre Hände geht, von ihnen angewendet und durchgeführt wird, ist auch der Begriff des juristischen Dogma ein zusammengesetzter, wie der des theologischen. Diese Analogie hat darin ihren Grund, daß die Religion nicht bloß Gewissenssache des Einzelnen, sondern eine allgemeine Angelegenheit ist, wie das Recht, und deshalb mit derselben innern Notwendigkeit eine kirchliche wird, wie das Recht ein staatliches. ... Der Kirche als auctoritativem, gegliedertem Körper, der kirchlichen Hierarchie entsprechen analog die von der obersten Rechtsauctorität eingesetzten Obrigkeiten in ihren Abstufungen« (S. 187–189).

Damit dürfte hinreichend deutlich geworden sein, daß der Entwicklungsgang der Kuhn'schen Theologie aus ihrem erkenntnistheoretischen Ansatz hervorgeht: Das *Abbildverhältnis*, das (im Sinne der griechischen Ideenlehre) die Dialektik der Vernunft bestimmt, bildet die *Analogie* für die Dialektik des christlichen Glaubens. Der im Trinitätsglauben enthaltene kritische Impuls (*dialogisches* Verhältnis von Vater und Sohn im biblischen Sinn) konnte so, trotz der versuchten Vertiefung des Personalismus, kaum zur Wirkung kommen. Eine mögliche Überwindung der philosophischen Dialektik durch eine *christliche Dialogik* fand nicht statt, obwohl die Philosophien Jacobis (»Ich und Du – creatio ex nihilo«) und des späten Schelling hierzu gute Ansätze enthielten. Der Grund für diesen, angesichts der großartigen Leistungen Kuhns in der Begründung einer wahrhaft erfahrungsbezogenen geschichtlichen Theologie, tragischen Mangel liegt, so kann abschließend gesagt werden, in der *unkritischen Auffassung von Analogie*. Die direkte Folge davon war, daß das Verhältnis von theologischer Theorie und kirchlicher Praxis, statt zugleich kreativ und dialogisch, nur noch autoritativ und reproduktiv gefaßt wurde. Die Dogmatik, von Kuhn ursprünglich durchaus als kritische, primär auf die Erkenntnis der Offenbarungswahrheit und die Verwirklichung des Reiches Gottes gerichtete Wissenschaft konzipiert, verwandelte sich ihm so schließlich, gleichsam unter der Hand, in eine nur noch positive, unmittelbar »den Interessen der Kirche dienende« und in diesem Sinne »praktische Wissenschaft« (Dogm. I. 1, 2. Aufl. 206, Anm.).

### *Spekulative Moralwissenschaft – die »gefangene christliche Freiheit zurückfordern«*

Daß die spekulative Methode an sich ein durchaus praktisch-kritisches Moment enthält, zeigt sich bei FRANZ XAVER LINSENMANN (1835–1898), der dieses Verfahren auf das Gebiet der Moraltheologie übertragen und hier mit Erfolg angewandt hat. (Linsenmann war zunächst, seit 1861, Repetent für Dogmatik; 1867 wurde er a. o. Professor für Moraltheologie; 1872 übernahm er als Nachfolger seines Lehrers Moritz Aberle den Lehrstuhl für Moral- und Pastoraltheologie; 1889 Berufung ins Domkapitel; 1898 Wahl zum Bischof von Rottenburg; er

starb noch vor der Inthronisation)<sup>60</sup>. Linsenmann gilt als einer der »markanten« Lehrer der »dritten Generation« in der katholischen Tübinger Schule (H. Fries)<sup>61</sup>. Die »Mauer des Schweigens«, mit der man sein Werk unter den zumeist neuscholastisch ausgerichteten Fachkollegen bereits zu seinen Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tod umgab, konnte nicht verhindern, daß sein Name in der Geschichte der katholischen Moraltheologie inzwischen wieder mit »Respekt« genannt wird<sup>62</sup>. Daß sich sein »Engagement für die Aufwertung der Freiheit« bis in die Gegenwart auswirkt, ist vor allem den Arbeiten von Alfons Auer zu danken<sup>63</sup>. Nach Auer hat Linsenmann in radikaler Abkehr von der herkömmlichen exzessiven Kasuistik »den Durchbruch zu einer mehr psychologischen und spekulativen Behandlung der Moraltheologie vollzogen« und gegen eine legalistische Verformung des christlichen Ethos erneut das »Prinzip der evangelischen Freiheit« zur Geltung gebracht; sein Verdienst könne in diesem Punkt »nicht hoch genug angeschlagen werden«<sup>64</sup>. Auch außerhalb der katholischen Theologie gilt Linsenmann heute als »kraft- und geistvoller Vertreter Tübinger Tradition« (J. Klein)<sup>65</sup>.

Was bei Linsenmann unmittelbar ins Auge fällt, ist, daß er die gegensätzlichen Bestimmungen in der kirchlichen Morallehre und in den sogenannten Moralsystemen, vor allem die Gegensätze von *Gesetz und Freiheit*, auf ihren richtigen Gedanken zurückführt und die Einzelprobleme der christlichen Ethik von ihrer Grundidee her interpretiert und sie so zu lösen sucht. Entschiedener als der späte Kuhn in der Dogmatik unterscheidet er in der Moral »zwischen Auctorität und Auctorität« (ThQ 1880, 615)<sup>66</sup> und tritt nachdrücklich für eine »freie geistige Auffassung des Gesetzes« (ThQ 1871, 73)<sup>67</sup> ein. Er ist der Überzeugung, daß der menschliche Geist in Sachen des Sittengesetzes und seiner Befolgung nicht »wie das Zünglein der Waage zwischen Ja und Nein stille stehen und seine Urteilskraft suspendieren« kann (ThQ 1869, 150). Man darf die katholische Lehre »nicht aufoktroieren«; sie »scheut die Probe eigenen Nachdenkens nicht«, im Gegenteil, die theologische Wissenschaft muß zum »Selbstdenken« anregen (ThQ 1869, 490)<sup>68</sup>.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Untersuchung die moraltheologische Methodik Linsenmanns in ähnlicher Ausführlichkeit wie die dogmatische Methode Kuhns darzustellen. Es sollen lediglich einige Grundlinien seines Denkens nachgezeichnet werden, und zwar mit dem Ziel, die hierin erkennbare Fruchtbarkeit der theologischen Spekulation in praktischer Hinsicht, sofern sie nämlich wirklich eine »Wissenschaft des Lebens« (ThQ 1865, 676)<sup>69</sup> ermöglicht, aufzuzeigen, zugleich aber auch mit der Absicht, die typische Modifikation

60 Zu Linsenmann vgl. A. AUER, Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, 215–240, (Lit.). J. PIEGSA, *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann*. (Moraltheologische Studien, hrsg. von J. G. ZIEGLER, Bd. 2). Düsseldorf 1974.

61 H. FRIES, Art. »Tübinger Schule«, in: *LThK* 10, <sup>1</sup>1965, 390.

62 A. AUER, Franz Xaver Linsenmann 215; 218.

63 Vgl. A. AUER, Grundzüge des christlichen Ethos nach F. X. Linsenmann (ungedr. Diss., Tübingen 1947). DERS., *Gesetz und Freiheit im Verhältnis von Gott und Mensch bei F. X. Linsenmann*, in: *Der Mensch vor Gott* (Festschrift für Th. Steinbüchel, hrsg. von PH. WEINDEL und R. HOFMANN). Düsseldorf 1948, 246–263.

64 DERS., Franz Xaver Linsenmann 225.

65 J. KLEIN, Art. Linsenmann, in: *RGG*, 4 <sup>1</sup>1960, 382f.

66 F. X. LINSENMANN, *Das ethische Problem der Aufklärung*, neu abgedruckt in: *F. X. Linsenmanns Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. MILLER. Kempten und München 1912, 304–332, hier 324.

67 DERS., *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*, neu abgedruckt in: *Gesammelte Schriften*, 36–172, hier 42.

68 Beide Zitate stammen aus Rezensionen.

69 F. X. LINSENMANN, *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus*, in: *ThQ* 47, 1865, 449–481.

wenigstens andeutungsweise sichtbar zu machen, die das von Kuhn entwickelte Vorgehen in der Theologie Linsenmann erfährt.

In seiner ersten größeren Abhandlung in der ThQ mit dem Titel *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus* (1865) versucht Linsenmann, die Frage »nach der Bedeutung der scholastischen Wissenschaft nach Prinzip und Methode für die heutige Theologie« (S. 451) historisch zu erörtern und die »eigentümliche Art der Dialektik«, durch die sich die »echte Scholastik« auszeichnet, von der neuerdings wieder auflebenden »Renaissance-scholastik« und ihren Prinzipien abzugrenzen. Letztere ist für ihn nichts anderes als eine Nachwirkung des »Nominalismus«, den er als Verfallsprodukt der mittelalterlichen Scholastik beurteilt. Hierin folgt er seinem Lehrer Kuhn, der die nominalistische Position in eine Reihe stellte mit der vom reinen Denken ausgehenden Reflexionsphilosophie und mit dem theologischen Empirismus einer ausschließlich syllogistisch verfahrenen Theologie, die diesem »gar nicht geeignet« zu sein schien, »den Inhalt der christlichen Lehre zu begreifen, ohne ihn zu verstümmeln« (Dogm. I. 1, 1. Aufl., 233). Die »Losscheidung der Mystik von den scholastischen Traditionen, die Resignation der grübelnden spekulativen Vernunft, welche den Theologen bestimmt, auf mystischer Grundlage eine Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse zu erstreben« waren für Linsenmann »der Absagebrief gegen den Realismus« (S. 456). Die mittelalterliche Scholastik ließ es zwar an einer Theorie der Erkenntnis fehlen, aber sie war »von Anfang an auf das unmittelbare christliche Bewußtsein gebaut«, so daß die Zusammengehörigkeit von Glauben und Wissen ihr Ausgangspunkt, die Scheidung beider Bereiche aber ihr Ziel war (S. 461).

In der nächstfolgenden Abhandlung, *Albert Pighius und sein theologischer Standpunkt* (ThQ 1866), führt Linsenmann die Analyse des von ihm als höchst schädlich für die Theologie betrachteten Nominalismus fort. Nach dieser Darstellung ließ sich Pighius, ein gegenreformatorischer Theologe des 16. Jahrhunderts, »zu sehr von der Theorie des absoluten Gehorsams beherrschen«, wobei er vergaß, daß aus dem absoluten Gehorsam auch eine »rationabile obsequium« werden kann und soll (S. 587). »Wenn wir hier schon den theologischen Standpunkt, von welchem aus diese Anschauungen des Pighius zu erklären sind, näher bezeichnen sollen«, schreibt Linsenmann, »so prägt sich in demselben aus eine sterile Auffassung des Verhältnisses der Glaubenswahrheit zu der Vernunft und des Christentums zu den geistigen Strömungen der Zeit, so wie unklare Vermischung des Geistlichen mit dem Weltlichen« (S. 587). Der Grund dieser Verirrung: Das dem Menschen eingepflanzte Bewußtsein von Gott ist hier nicht eine »spekulative Idee«, sondern ein bloß moralisches Bewußtsein, über dessen Quelle er nicht weiter nachdenkt. »Es ist die Nachwirkung des Nominalismus, die Scheidung von Glauben und Wissen, die in einer gewissen Resignation verläuft und sich in der rückhaltlosen Hingabe an die kirchliche Auktorität sicherstellt gegen den Skeptizismus einerseits und gegen den Irrationalismus der Reformatoren andererseits. An die Stelle der Spekulation, des denkenden Eindringens in den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit tritt die historische Begründung derselben auf Grund der kirchlichen Lehrverkündigung« (S. 598). Der oberste Grundsatz der nominalistischen Richtung, die »Trennung nämlich zwischen Vernunft und Offenbarung«, hat zur ersten Folge, daß beide Gebiete unvermittelt nebeneinander stehen und keines von beiden in seiner wahren Bedeutung erkannt werden kann; »das Übernatürliche nicht, weil es für dasselbe gar keine Analogie im Natürlichen gibt; das Natürliche nicht, weil es nicht in seiner Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in seiner Bestimmung übernatürlich erhoben zu werden, erkannt wird.« Der nominalistische Standpunkt charakterisiert sich ferner dadurch, »daß an die Stelle des spekulativen (begrifflichen oder idealen) Denkens die Empirie und die Reflexion tritt«. Dieser Mangel wirkt sich insbesondere auch auf den Kirchenbegriff nachteilig aus: Da »nominalistisch die Kirche als Begriff nur eine Abstraktion ohne Realität wäre, so muß dafür das Concretum genommen werden, das ist der Papst als Repräsentant, Inhaber und Träger all der von Christus

seiner Kirche gegebenen Gewalten und Ämter« (S. 606f.). Der »absoluten Ausübung« seiner Gewalt entspricht auf seiten der Gläubigen der »absolute Gehorsam« (S. 601). – In einer späteren Abhandlung vervollständigt Linsenmann seine Aussagen über den Nominalismus mit den Worten: Nach dieser oberflächlichen Theorie ist die Schöpfung »aus einem Akt göttlicher Willkür hervorgegangen, aus einer Willkür, die nicht im Wesen der göttlichen Weisheit und Güte ihre unmittelbaren Beweggründe findet«. So sind dann auch die Gesetze der sittlichen Welt willkürliche; es gibt für sie keine Gründe im Wesen Gottes selbst. »Diese Theorie schädigt wesentlich die Idee des Sittengesetzes. ... Denn von ihr aus gäbe es keine vernünftige Unterwerfung unter den göttlichen Willen..., sondern nur ein blindes, unverstandenes Gehorchen, kein vernünftiges, sondern ein planloses, unzusammenhängendes Handeln; und von einer freien geistigen Auffassung des Gesetzes im Unterschied vom Buchstabendienst könnte keine Rede mehr sein« (ThQ 1871, 73)<sup>70</sup>.

Linsenmann mußte sich öffentlich gegen den Vorwurf wehren, er sei der Meinung, die Scholastik im Sinne des Thomas von Aquin habe sich notwendigerweise zum Nominalismus ausgestaltet. Er erklärte darauf: »Aber muß denn Alles, was von der streng aristotelischen Scholastik gesagt wird, auf den hl. Thomas bezogen werden? Ich habe ja ausdrücklich nachzuweisen gesucht, warum ich einen Unterschied ansetze zwischen dem strengen und starren Aristotelizismus und der echt scholastischen, augustinisch-thomistischen Spekulation, welche letztere ich mir als die allein fruchtbare Methode und als diejenige Wissenschaft vorstelle, welche allein einen wahren Fortschritt in der Erkenntnis hoffen läßt« (ThQ 1866, 593 Anm.). Damit steht Linsenmann eindeutig auf dem Standpunkt, den Kuhn – vor allem in der 1. Auflage seiner Dogmatik – einnimmt. – Kuhn hatte mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß die spekulative Methode eine viel breitere Anwendung erlaube als nur etwa auf das Gebiet der Philosophie und Dogmatik; er hatte auch darauf hingewiesen, daß die Religion notwendig in »drei verschiedenen Gestaltungen« auftrete – als Glaube oder theoretische Religion (Dogma), als Tun oder praktische Religion (Kultus) und als Gefühl oder subjektive Religion (unmittelbares religiöses Selbstbewußtsein) –, daß er selbst aber »es bloß mit dem religiösen Glauben zu tun« habe. So kann es kaum verwundern, daß Linsenmann das Kuhnsche Verfahren – durchaus im Sinne des Meisters – nun auch in der Moralwissenschaft einsetzt.

Linsenmann blieb nicht bei bloßer Kritik am Nominalismus stehen. In seinen *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit* (ThQ 1871/72; zit. nach: Gesammelte Schriften, 36–188)<sup>71</sup> wandte er sich nun der »Prinzipienfrage in der theologischen Moral« auch positiv zu. Angesichts der von protestantischer Seite erhobenen Anklage, daß die römisch-katholische Kirche den Gesetzesstandpunkt des Alten Bundes nicht überwunden, »vielmehr die im Neuen Bunde verkündigte evangelische Freiheit aufs neue in die Ketten des ›Gesetzes‹ geschlagen habe«, und dem weiteren Vorwurf, daß sie es dann aber mit der Verpflichtung des Gesetzes keineswegs so ernst nehme, indem wenigstens die herrschende Richtung in der Kirche, die Moral der Jesuiten, mit Hilfe der Theorie des Probabilismus »auf leichte Weise die Last der in Menschensatzungen nistenden Legalität abzuwerfen, ja selbst die Strenge der Verpflichtung des evangelischen Sittengesetzes abzuschwächen« wisse (vgl. S. 38), ging es ihm darum, im Sinne echt spekulativer Theologie den »legalen Charakter der christlich-sittlichen Moralgesetze«, die »Theorie des Probabilismus« und die »Lehre von den evangelischen Räten« als kennzeichnende Erscheinungsformen der katholischen Sittenlehre (vgl. S. 39) so auf ihren eigentlichen Grundgedanken zurückzuführen, daß die in den einzelnen Lehren enthaltene Problematik als Ausdruck einer schiefen Betrachtungsweise der fundamentalen, alle Bereiche des sittlichen Daseins durchziehenden Antinomie von Gesetz und Freiheit verstanden, zugleich aber das

70 DERS., *Untersuchungen*, neu abgedruckt in: *Gesammelte Schriften*, 36–172, hier 42.

71 Vgl. Anm. 66.

wahre Verhältnis beider Momente als »Zusammenstoß verschiedenartiger Lebensinteressen« (S. 135) in der »Einheit des christlich-sittlichen Ideals« (S. 145) oder des christlichen Ethos gedeutet werden konnte.

Die »tiefere Auffassung der Offenbarungstheorie« – im Gegensatz zur nominalistischen – versteht den Menschen als geschaffen nach dem *Bilde Gottes* (»Ebenbildlichkeit«) und berufen zum »Bilde Gottes« (»Gottähnlichkeit«). Damit offenbart sich auch in den Gesetzen der »praktischen Vernunft« die Weisheit Gottes. »*Gott hat sich uns zu dem Zwecke offenbart... daß wir in der Erkenntnis seines Wesens unsere eigene Lebensweisheit finden*« (S. 42). Zwar ist die sittliche Ordnung durch die Sünde gestört, aber die Unterscheidung von Natur und Gnade, von natürlichem und positivem Sittengesetz, von Weltmoral und Heilsethos darf aus dieser Sicht nicht bis zu dem Punkt getrieben werden, »auf welchem die getrennten Teile als Gegensätze auseinanderfallen und nicht mehr unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gebracht werden können« (S. 138). Beide Momente stehen vielmehr in einem »Ähnlichkeitsverhältnis« zueinander, das eine wird durch das andere erkannt; gleichwohl besteht eine »Kluft« zwischen beiden Wirklichkeitsbereichen, ein »Zwiespalt«, der den »Dualismus« in unserem sittlichen Leben zu einer »Antinomie« werden läßt.

Die katholische Sittenlehre geht daher auf »drei verschiedene Quellen« (S. 39) zurück. Das »*natürliche Gesetz*« ist »der Vernunft gemäß« und bewährt sich vor ihr in der Erkenntnis; es ist folglich keineswegs eine »Schranke der Freiheit«, vielmehr die notwendige »Voraussetzung der sittlich-freien Betätigung« (S. 51). Überhaupt ist die Freiheit, nach »ihrem Vollbegriff«, niemals eine »regel- und gesetzlose« (S. 56), sondern eine »durch das Gesetz der Vernunft geordnete Selbstbestimmung« (Ges. Schr. S. 256). Wer »vernünftig handelt, der handelt sittlich«. Allerdings kann man nicht von einem »fertigen, abgeschlossenen Inhalt« des natürlichen Gesetzes reden; es verlangt geistige Arbeit, die »innere Offenbarung« zu verstehen und entsprechend »*weise zu handeln*« (S. 45). – Das »*positive Gesetz*« hat zu seiner unmittelbaren Aufgabe die Restauration des natürlichen; aber erst die Verheißung und das Kommen Christi haben ein wirklich »geistiges Verständnis« (S. 54) des Gesetzes eröffnet. Die Satzungen des Alten Bundes haben mit ihm ein Ende, ebenso aller Buchstabendienst: »die Freiheit tritt den Besitzstand an« (S. 55–57). – Wie aber steht es mit den »*kirchlichen Satzungen*«? Sie haben zwar ihre Notwendigkeit und ihre Berechtigung, vor allem im Dogma von der sichtbaren, auf positive Institutionen gebauten Gemeinschaft der Kirche, aber sie vermögen als menschlich bedingte Satzungen die Idee nicht »in absolut kongruenter und adäquater Form« darzustellen. Sie sind als Gesetze auf das »*Wohl der Kommunität*« bezogen und entsprechen nicht speziell dem »*geistigen Bedürfnis des einzelnen*«. Außerdem hat man versäumt, sie den »fortgeschrittenen Zuständen« jeweils anzupassen. Und dies erschwerte dem Moralisten seine Aufgabe sehr. »*Man kann es nur begreiflich finden, wenn die Kasuisten der Freiheit eine Gasse machen wollten durch das Wirrsal gesetzlicher Bestimmungen hindurch; aber alsbald heftete sich wieder eine Unklarheit an ihre Bestrebungen an, indem sie nicht unterschieden zwischen Gesetz und Gesetz, sondern einesteils den Legalitätscharakter des menschlichen Gesetzes auch auf das göttliche übertrugen und auch auf letztere den Satz anwandten: die Freiheit sei vor dem Gesetze; andernteils dem Buchstabendienst verfielen, weil man dem kirchlichen Gesetz ganz denselben Charakter der Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit zuwiegnete, wie den ewigen Ideen des Guten, die uns in Vernunft und Evangelium offenbart sind!*« (S. 58–64).

Die »*Freiheit vor dem Gesetz*«: dieser Gedanke hat den *Probabilismus* erzeugt (S. 69). Als Gegengewicht zum Rigorismus hat er, »auf seinen richtigen Grundgedanken zurückgeführt«, geradezu »ein christlich-evangelisches Prinzip« vertreten (S. 73). Aber die ihm zugrundeliegende *nominalistische* Theologie hat ihn dazu verleitet, Freiheit als »Willkür« zu fassen, und damit wurde die christliche Sittenlehre in Verruf gebracht. Wenn man jedoch Freiheit nicht als Willkür und das Gesetz nicht als Gesetzesbuchstaben versteht, dann geht es gar nicht um den

Gegensatz von Belieben und Pflicht, sondern um den Konflikt zwischen dem *objektiven* Gesetz und dem *subjektiven* Gesetz (der Vernunft) oder der sittlichen Freiheit. Es geht hier um einen Kampf zwischen Gesetz und Gesetz, zwischen Pflicht und Pflicht, folglich um eine wirkliche »Pflichtenkollision«, die das Gewissen lösen muß. Es ist nämlich im Zweifelsfalle keineswegs immer das Bessere, sich für die Verbindlichkeit des Gesetzes zu entscheiden; es kann durchaus Pflicht werden, der Freiheit zu folgen. – Und was die Problematik im Verhältnis zwischen *Gebot und Rat* anbetrifft, denen Linsenmann »zwei Lebenswege« zuordnet, so kommt er im wesentlichen auf dasselbe Resultat, wie bei der Prüfung des Probabilismus: »*Wo immer im Widerstreit verschiedener Verpflichtungen meine eigene freie Wahl den Ausschlag zu geben hat, da bin ich nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, dasjenige zu wählen, was mir nach moralischer Überzeugung als das Rechte erscheint*« (S. 136).

Linsenmann ist es gelungen, die genannten Einzelprobleme aus einer ganzheitlichen Sicht zu lösen und die Antinomie von Freiheit und Gesetz auf einen in der Idee der christlich-sittlichen Freiheit selbst gelegenen Dualismus zurückzuführen: Subjektivität (Mensch, Freiheit, Vernunft) und Objektivität (Wille Gottes, Gesetz) stehen in einer *theoretisch* nicht völlig auflösbaren Antinomie zueinander; diese kann letztlich nur *praktisch* durch die sittliche *Entscheidung* des Individuums überwunden werden. Bei der Bestimmung des Menschen muß seine »Doppelstellung als Einzelwesen und als Gattungswesen« in Betracht gezogen werden. Aber: »*Die Verpflichtungen des einzelnen gegen die Gattung sind weder die einzigen noch auch nur die höchsten. Das Interesse des individuellen Seelenheils steht über dem Interesse der Gattung*« (S. 127). Linsenmann ist kein Gegner des Gesetzes, aber es muß – nach ihm – mit der Idee der christlichen Freiheit vermittelt werden. Daher drängt er auf Bildung einer eigenen »*moralischen Überzeugung*«, auf das »*eigene besonnene Urteil*« und auf »*Förderung der wahren Lebensweisheit*«. »*Wenn aber das Gesagte wahr ist, so darf man auch das Bestreben derjenigen nicht verdächtigen und zum voraus abweisen, welche auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung und mit ehrlicher Sorge für die Interessen des positiven Christentums die in der kirchlichen Lehre selbst garantierte, aber immer wieder in den Netzen eines modernen Mosaismus gefangene christliche Freiheit zurückfordern*« (S. 69\*).

Damit ist der Charakter der christlichen Moralwissenschaft, wie Linsenmann sie versteht, hinreichend bestimmt. In seiner akademischen Rede *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft* (ThQ 1872; zit. nach: Gesammelte Schriften, 173–188)<sup>72</sup> stellt er sich selbst auf die Seite der »neuen Moralwissenschaft«, im Sinne einer »neuen spekulativen Theologie«, die in der Sache dem Anliegen Hirschers verpflichtet, in der Methode aber über ihn hinauszuführen verspricht. In radikaler Abkehr von der »Moral des Absolutismus« oder des »leidenden Gehorsams«, die den Schwerpunkt der Sittlichkeit »in den Gesetzesbuchstaben und in die äußere Autorität« legte, läßt die »spekulative Auffassung« von Gottes Wesen und Offenbarung das »Sittengesetz in seinen Beziehungen zu unserer Vernunft, in seiner inneren Wahrheit und Harmonie« erkennen; »und in dieser Erkenntnis liegt die wissenschaftliche Bestätigung jener evangelischen Grundidee von der ethischen Freiheit, wie sie z. B. der Apostel ausspricht mit den Worten: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2. Kor. 3,17)«. Die christliche Ethik ist die Ethik der Freiheit. Im Begriff der Freiheit aber liegt die »Verantwortlichkeit« (S. 186f.). »*Wir schwächen damit die Auctorität nicht ab*«, schreibt Linsenmann; jedoch: »*es wird zwischen ihr und der Freiheit stets dieselbe Antinomie bestehen bleiben wie zwischen Wissen und Glauben, Kirche und Staat; wir werden das letzte Wort nicht finden, das diese Antinomie löst. . . . Aber es liegt in der Natur der Religion, daß sie uns für ein großes Gebiet des bürgerlichen und sozialen Lebens nur die allgemeinsten sittlichen Gesichtspunkte darbietet, für Einzelentscheidungen aber uns an unsere eigene Einsicht verweist*« (S. 187).

72 Vgl. ebd.

Aus diesen Grundbestimmungen erklären sich nun auch unmittelbar Ansatz und Aufbau von Linsenmanns berühmtem *Lehrbuch der Moraltheologie* (1878). Es erübrigt sich, diese hier noch im einzelnen vorzustellen. Nur auf die dort angegebene »wissenschaftliche Aufgabe der Moraltheologie« (S. 3) sei noch hingewiesen, weil hier die Stufen der Kuhnschen Dialektik am deutlichsten durchscheinen, aber auch das andersgeartete Grundinteresse sichtbar wird: I. Den Anfang macht die Erkenntnis des einzelnen. Die einzelnen Gesetze, Gebote und sittlichen Vorschriften sind fortschreitend umfassender und tiefer aus den Quellen der sittlichen Erkenntnis »zu verstehen und zu deuten«. II. Die Einzelbestimmungen müssen zu einem Ganzen zusammengeschlossen werden in der »Form des Systems«. III. Aus der Einsicht in den inneren Zusammenhang des einzelnen mit dem Ganzen gewinnt man »den richtigen Blick für die praktischen Fragen des Lebens« (S. 3–5).

Dies ist Linsenmanns Überzeugung: In dem Maße, als in der Theologie die »spekulative Kraft im Aufbau der Systeme erschläft«, hört sie auch auf, »anregend zu wirken für die Entwicklung der sittlichen und sozialen Ideen«. Aus diesem Grund wendet er sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln dagegen, die christliche Sittenlehre wieder auf den »verlassenen Standpunkt der dürren Scholastik« zurückdrängen zu lassen. Dieser Theologie (samt der aus ihr hervorgegangenen »Jesuitenmoral«) gebricht es an den richtigen »wissenschaftlichen Grundlagen«; sie ist »starr« und daher auch »ohnmächtig gegenüber den großen sozialen Fragen der Zeit«. Wer aber imstande ist, sich »mit spekulativem Geiste« der Dogmen zu bemächtigen, »wird auch ein offenes Auge haben für die fortschreitende Gestaltung der irdischen Dinge; in dem Lichte, das ihm aus der geoffenbarten Wahrheit entspringt, wird er auch an der neuen Gestaltung der Dinge im Staats- und Wirtschaftsleben das wahrhaft Gute und Dauernde erfassen und erproben; ihm steht die Religion in keiner Feindschaft zur modernen Kultur und zum echten Fortschritt in Geistesbildung, Recht und Freiheit« (ThQ 1872, Über Richtungen und Ziele, zit. nach: Gesammelte Schriften, 173–188)<sup>73</sup>.

Linsenmanns Moraltheologie zielt also auf die Bildung der sittlichen Persönlichkeit, auf ein sittliches Urteilsvermögen, das hinreichend kritisch ist, um die Macht des »sinnlichen Scheins« (Ges. Schr. S. 322) und der »bloßen Meinung« (S. 105) zu durchbrechen, und selbständig genug, um angesichts der »jeden Tag neu« sich stellenden Probleme die erkannten Prinzipien auf die Ausgestaltung des sittlichen und sozialen Lebens anzuwenden. Zum Abschluß sei dazu noch ein kleiner, aber kostbarer Abschnitt aus dem »Lehrbuch« zitiert: »Man kann in der Schule nicht Alles lehren, was man im Leben braucht. Die rechte Einsicht in die sittlichen Aufgaben des Lebens wird nicht durch bloße Abrichtung mitgeteilt; man muß lernen, richtig zu sehen, richtig zu beobachten, das Beobachtete auf allgemeine Gesichtspunkte zurückzuführen und danach sich ein eigenes Urteil zu bilden, selbst auf die Gefahr hin, gegen überlieferte Meinungen zu verstoßen« (S. 5).

### Ertrag des theologiegeschichtlichen Durchblicks

Die Untersuchung läßt erkennen:

Die Tübinger Theologie hat eine praktische Wurzel und ein praktisches Ziel. Die einzelnen Fachvertreter sind sich dieses Praxisbezugs in unterschiedlicher Weise, mehr oder weniger bewußt. Dennoch kann die allgemeine These gewagt werden: Ihr Denken bezieht sich auf eine unmittelbare Erfahrung des lebendigen christlichen Geistes, der das positiv gegebene, gesellschaftlich vermittelte, geschichtlich sich entfaltende Christentum von innen her bildet und trägt. Die Tübinger Theologie versteht sich somit als *wissenschaftliche Reflexion des christlich-*

73 Vgl. ebd.

*kirchlichen Lebens aus seiner ursprünglichen, produktiven Mitte – und zwar mit der Absicht dieses Leben der Zeit entsprechend kritisch zu begründen, zu korrigieren und zu fördern.* Die spezifisch praktische Perspektive, wie sie in den eigentlich praktischen Fächern hervortritt, ist Ausdruck der fundamental-praktischen Version dieser Art von Theologie. Allerdings bedarf eine solche, die historischen Tatsachen ziemlich verallgemeinernde Kennzeichnung erheblicher Nuancierungen.

Differenzierter kann das Ergebnis der theologiegeschichtlichen Untersuchung in folgenden 12 Punkten zusammengefaßt werden:

1. Das *Spezifikum* der ›Katholischen Tübinger Schule‹ wird heute allgemein in einer durchgreifenden »Synthese des Historischen mit dem Spekulativen« gesehen. Der theologiegeschichtliche Diskurs hat gezeigt: Die damit umschriebene Methodik war ursprünglich nicht auf die wissenschaftliche Durchdringung des christlichen Lehrbegriffs (Dogma) beschränkt, wie immer wieder irrtümlicherweise angenommen wird, sie fand genauso auf das Verständnis der christlichen Lebensformen (Sitte und Moral) Anwendung. Nur unter dieser Rücksicht kann die vielzitierte traditionelle Formel als tatsächlich zutreffende Kennzeichnung der Tübinger Theologie und ihrer Eigenart gelten.

2. Bei allen Unterschieden im einzelnen ist den mannigfaltigen Entwürfen, Systemen und Disziplinen der Tübinger Theologieprofessoren des 19. Jahrhunderts doch etwas Entscheidendes gemeinsam: Das Christentum ist für sie keine bloße Lehre; es besteht wesentlich, nach dem Vorbild Jesu Christi, in der *Einheit von Leben und Lehre*. Die Theologie, die historische wie die systematische, bezieht sich daher immer auf beide Momente. Im enzyklopädischen System Dreys zerfallen dementsprechend die Hauptteile, die historische Propädeutik und die eigentliche Wissenschaft, jeweils in zwei einander ergänzende Hälften: Die ›historische Theologie‹ enthält die Geschichte des christlichen *Lehrbegriffs* und die Geschichte des gemeinsamen christlichen *Lebens* (oder der Kirchengesellschaft), die ›wissenschaftliche Theologie‹ gliedert sich in das System des christlichen *Lehrbegriffs* und das System des christlichen *Lebens* (oder der Kirche). Was im Lehrbegriff die *Idee* ist, von ihrer theoretischen und praktischen Seite betrachtet, das ist im Leben die *Handlung*, von ihrer transzendentalen und empirischen Seite aufgefaßt. Als Dogmatiker sah Drey dann natürlich seine Aufgabe in erster Linie darin, die *Orthodoxie der Lehre* wissenschaftlich darzustellen, während der Praktiker Hirscher vor allem die *Orthodoxie des Lebens* zu erfassen und zu fördern suchte.

3. Von diesem Ansatz her war die Theologie der Tübinger aber nicht nur auf beide Momente des Christentums bezogen, sie verstand sich vielmehr selbst in ihrer Ganzheit als Wissenschaft der lebendigen christlichen Religion und damit als *Theorie der Praxis*. Allerdings zeigen sich gerade in diesem Punkt gravierende Differenzen zwischen den einzelnen Fachvertretern und Generationen: Drey sieht in der Theologie, da sie auf der eminent praktischen Religion beruht, eine von ihrem Ursprung und Ziel her genuin praktische Wissenschaft, gleichwohl behandelt er sie, wegen der bloß intellektuellen Beschäftigung mit dem Gegenstand, als streng theoretische Wissenschaft. Hirscher sagt, die Theologie sei um so wissenschaftlicher, »je lebensstüchtiger sie ist«; Kuhn betrachtet sie wegen des Vorrangs, den er der Wahrheit vor der Freiheit einräumt, als primär theoretische, Linsenmann hingegen, im Blick auf die Gleichursprünglichkeit der theoretischen und praktischen Vernunft des christlichen Bewußtseins, als »*theoretische und praktische Wissenschaft*« zugleich. (Die paradoxe Tatsache, daß Graf seine ›Praktische Theologie‹ als theoretische und der spätere Kuhn seine ›Dogmatik‹ als praktische Wissenschaft bezeichnet, hängt mit der autoritativen Fassung der Wahrheit im Anschluß an Möhler zusammen.) Trotz diesen Divergenzen kann festgehalten werden: Die Tübinger verstehen unter dem »Praktischen«, auf das sich ihre Theologie in je unterschiedlicher Weise bezieht, eine komplexe, Denken und Handeln, Glauben und Wissen, Ideales und Reales umfassende, geschichtlich sich entwickelnde Wirklichkeit, die sie vorzugsweise mit dem Begriff »*Leben*«

benennen. Dies gilt, soweit ich sehe, auch für den Exegeten *Gratz*<sup>74</sup> und den Kirchengeschichtler *Hefele*<sup>75</sup>. »Wir suchen die Wahrheit im Leben und das Leben in der Wahrheit.« Mit diesen Worten umschreibt *Staudenmaier* seine eigene Auffassung wie auch die wissenschaftliche Richtung seiner Kollegen und Lehrer.

4. *Geiselmann* hat es bekanntlich abgelehnt, die Idee des Lebens als Charakteristikum der Tübinger Theologie gelten zu lassen<sup>76</sup>. Er hat demgegenüber behauptet, die »Geschichtlichkeit der Offenbarung« sei »das eine Grundprinzip, von dem die Schule beherrscht wird«<sup>77</sup>. Vorliegende Untersuchung hat ergeben, daß er damit die historische Sachlage ganz erheblich verkürzt: von *Drey* über *Staudenmaier* und *Hirscher*, *Möhler* und *Graf* bis hin zu *Kuhn* und *Linse*, für alle ist *der adäquate Gegenstand* der theologischen Wissenschaft die Geschichte als *Offenbarung* der göttlichen Wahrheit (Idee) und als *Verwirklichung* dieser Wahrheit durch die Freiheit des Menschen (freier Akt); genauer gesagt, das Objekt ist *die dialektische Einheit* beider Momente im geschichtlich sich entfaltenden und gesellschaftlich strukturierten *Leben*. Dem Verhältnis von Theologie und *Geschichte* korrespondiert somit der Zusammenhang von Theologie und *Praxis*, beide Beziehungen bilden gleichsam nur die speziellen Aspekte der grundlegenden Spannungseinheit zwischen *Wissenschaft und Leben*, die das eigentlich Attraktive dieser theologischen Richtung ausmacht. Entgegen den Thesen *Geiselmanns* zeigt der theologiegeschichtliche Befund, daß auch *Kuhn* am Zusammenhang von Theologie und *Leben* festhielt, obwohl er den darin eingeschlossenen Erfahrungsbezug zunehmend autoritativ verstand. *Linse* bestätigt indirekt unsere Beobachtung, wenn er nur der theologischen »Spekulation« die Fähigkeit zuschreibt, wirklich eine »*Wissenschaft des Lebens*« begründen zu können.

5. Die *Schwierigkeiten einer zutreffenden Deutung* der Tübinger Theologie hängen offenbar mit folgendem Sachverhalt zusammen: Der ebenso geniale wie diffizile Versuch *Dreys*, die originär christliche Spannungseinheit von *Leben und Lehre* mit dem ursprünglich philosophischen *Theorie-Praxis*-Schema zu verbinden, und zwar so, daß das erste Verhältnis mit Hilfe des zweiten ausgesagt und zugleich gefördert werden sollte, wurde als solcher nicht erkannt. Man übersah, daß bei *Drey* auf diese Weise die als *Praxis* angesetzte Einheit von *Leben und Lehre* in der abbildlich gestalteten Theorie in zwei sich gegenseitig durchdringende, gleichsam senkrecht aufeinander stehende Dimensionen auseinandertritt: 1. in die vertikale Dualität von *Geschichte und Idee* (historische und systematische Theologie); 2. in die horizontale Dualität von *Handlung und Begriff* (System des Lebens und System des Lehrbegriffs). Ohne diese Einsicht konnte die Einteilung der *Dreyschen Enzyklopädie* nie recht plausibel werden. Die Verständigung wurde dadurch noch zusätzlich erschwert, daß *Drey* dem zu vermittelnden Gegensatz von *Historischem und Systematischem* zwei weitere Antinomien assoziierte, freilich weniger deutlich: Im Bereich des Begriffes den Gegensatz von

74 Vgl. Anm. 23.

75 Vgl. etwa *Hefeles* Kennzeichnung der christlichen Archäologie, wie sie in einer Besprechung der ThQ 26, 1844, 491 f. zum Ausdruck kommt: Sie hat »alle jene Zustände *des in die äußere Erscheinung tretenden Lebens* der Vorzeit zu ihrem Objekte, in denen sich die Eigentümlichkeit des christlichen Geistes geoffenbart hat«.

76 J. R. GEISELMANN, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg i. Br. 1964, 610: »So war es die Idee des Lebens, die lange Zeit die Theologie der Tübinger Schule prägte, so daß man in ihr das Charakteristikum der Schule auch heute noch fast allgemein erblickt, was der Wirklichkeit jedoch nicht entspricht. Denn mit dem größten spekulativen Kopf, den die Schule hervorgebracht hat, mit *Joh. Ev. Kuhn* und dem späten *Möhler* und *Staudenmaier* vollzog sich die Wende vom *Leben* zum objektiven Geiste im Hegelschen Sinne, der dann nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus und mit dem Heraufkommen des Empirismus und Positivismus in *Paul Schanz* dem Positivismus weichen muß«.

77 Ebd. 611.

*Spekulation und Praxis*, im Bereich der Handlung aber den von *Transzendentalität und Empirie*. Ebenso blieb verborgen, daß er den Vorgang der theoretischen Theorie-Praxis-Vermittlung auf die *intellektuelle Anschauung* gründete, das Vermögen der praktischen Theorie-Praxis-Vermittlung in letzter Instanz aber der pastoralen *Weisheit* überließ. Gerade diese höchst wichtige Tatsache wurde bislang fast gänzlich unbeachtet gelassen.

6. *Dreys Systemprogramm* hat Schule gemacht. Außerordentlich anregend wirkte vor allem der Vorschlag, in die wissenschaftliche Theologie ein ›System der Kirche oder des Lebens‹ (als Darstellung der *realen* Seite des Reiches Gottes) aufzunehmen. Mindestens *fünf Metamorphosen* dieses Gedankens lassen sich bei den Kollegen und Schülern Dreys nachweisen: *Hirscher* übertrug die Konzeption auf die christliche Moral und entfaltete sie als ›Kopie des Lebens‹. *Staudenmaier* definierte in seiner Enzyklopädie dieselbe Disziplin als ›Wissenschaft des christlichen Lebens‹. *Möhler* machte den Vorstellungen seines Lehrers entsprechend die Pneumatologie und Somatologie des Kirche‹ zur leitenden Idee seiner Ekklesiologie. *Graf* gestaltete die praktische Theologie zur ›Theorie der sich selbst erbauenden Kirche‹ aus, und *Mattes* entwickelte im Anschluß daran den Begriff einer ›kirchlichen Theologie‹. Noch für *Linsenmann* offenbart sich in der christlichen Gemeinde »eine eigentümliche organisatorische Kraft, die zu einer praktischen Ausgestaltung des christlichen Lebens drängt« und »eine Neubildung auch auf dem weltlich sozialen Gebiete« anstrebt.

7. Auch die *Methodik Dreys* hat sich nachhaltig ausgewirkt: Seine ›*wissenschaftliche Erkenntnis*‹ weist deutliche Parallelen auf zur ›*organischen Erkenntnis*‹ bei *Hirscher*, *Staudenmaier* und *Möhler* sowie zur ›*spekulativen Erkenntnis*‹ *Kuhns* und *Linsenmanns*. Die einzelnen nicht unerheblichen Varianten der Tübinger theologischen Methode haben zweierlei gemeinsam: Sie erheben das Empirisch-Positive (Einheit des Verstandes) zum wissenschaftlichen System (Einheit der Vernunft). Und sie betrachten die hieraus entspringende Erkenntnis als eine *praktische*, sofern sie nämlich zum selbständigen Denken herausfordert und zum freien Handeln motiviert. Nach *Staudenmaier* geht es immer um das Erkennen des »Mannigfaltigen und Besonderen« in »allseitiger Beziehung auf das Ganze«, denn nur eine Wissenschaft, die in dieser Weise das »Leben in sich selbst hat«, kann auch ihrerseits »wieder Leben erwecken«<sup>78</sup>. Die auf Anschauung bezogene ›*wissenschaftliche Konstruktion*‹ Dreys wurde durch *Kuhn* zum ›*Ideal-Realismus der Spekulation*‹ umgestaltet und führte in anderer Weise zum kritischen Realismus bei *Linsenmann*. Man hat die theologische Methode der Tübinger pauschal als ›*historisch-kritische*‹ bezeichnet. Nach unserer Beobachtung ist dies nur dann zutreffend, wenn man das darin enthaltene und von einzelnen Fachvertretern bevorzugte ›*praktisch-kritische*‹ Moment nicht übersieht. Das von *Drey* initiierte Verfahren wurde, wie sich am Beispiel *Kuhns* und *Linsenmanns* zeigen läßt, auch auf den Bereich des Anthropologischen angewandt; insofern beinhaltet es eine allgemein ›*empirisch-kritische*‹ Tendenz.

8. Was die theologische *Reflexion des christlich-kirchlichen Handelns* (Praxis im engeren Sinn) und deren Auswirkung auf die Stellung der Praxis-Reflexion im enzyklopädischen System angeht, so zeigt die historische Untersuchung ein interessantes Spielen mit verschiedenen Möglichkeiten, die jeweils eine bestimmte Bewertung implizieren: *Drey* führte neben Dogmatik und Moral (als Reflex des idealen Christentums) das *System der Kirche* (als Reflex des realen Christentums) ein und scheidet die sogenannte Praktische Theologie (= Pastoral) vom eigentlichen Corpus der Theologie aus. *Hirscher* versucht alle Momente des Praktischen in der *Christlichen Moral* zu vereinen; für ihn ist Pastoral ein Teil der Moral. *Graf* trennt beide Disziplinen wieder strikt voneinander, behandelt die Pastoral nun aber, im Gegensatz zu *Drey*, als integrierenden Teil der theologischen Wissenschaft und nennt sie gleichwohl *Praktische*

78 F. A. STAUDENMAIER, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie. Mainz 1834, 11.

*Theologie* (Reflexion der *amtlichen* Tätigkeiten der Kirche). Auch Mattes trennt die beiden Fächer, bezeichnet nun aber die *Moral als Praktische Theologie* und (vom Ansatz Grafs her ganz folgerichtig) die *Pastoral als Kirchliche Theologie*.

9. Die aufgeführten Gemeinsamkeiten können nicht die *tiefgreifenden Gegensätze* verbergen, die zwischen den verschiedenen Modifikationen der Tübinger Theologie bestanden. Sie wurden zeitweilig von schwerwiegenden Auseinandersetzungen, Parteinungen und Richtungskämpfen in der Fakultät begleitet. Schon Dreys Entwurf der Theologie enthielt einen bedeutsamen Zwiespalt: Auf der einen Seite gründet er die Theologie auf die Kirche als Leib des in den Gläubigen wirksamen Geistes (Christentum), auf der anderen Seite beruht bei ihm die kirchliche Institution auf dem autoritativ überlieferten, das Göttliche in menschlicher Form darbietenden Lehrbegriff (Kirchentum). Beide Elemente, das Mystische und das Institutionelle, stehen mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander. Dieser *Antagonismus zwischen pneumatologischem und christologischem Kirchenbild* bestimmt weithin die Geschichte der Tübinger Theologie, er kam am deutlichsten in der bekannten autoritativen Wende der Ekklesiologie Möhlers und in der ganz ähnlich verlaufenen Wandlung der Kuhnschen Dogmatik zum Ausdruck. Aber auch der Unterschied zwischen der mehr pneumatozentrisch angesetzten »Christlichen Moral« Hirschers und der christozentrisch ausgerichteten »Moraltheologie« Linsenmanns zeugt von der im Prinzip ungelösten Antinomie. Ein andere Quelle für Zwistigkeiten war ein gewisses Schwanken Dreys zwischen *Rationalismus und Supranaturalismus* (Idee – mystische Erfahrung). Dies führte in der Theologie Möhlers zunächst zur Übertreibung des Charismatischen im Kirchenbegriff, dann, gleichsam im dialektischen Gegenschlag dazu, zur Überhöhung der amtlichen Autorität. Der Weg vom schwärmerisch idealistischen zum streng autoritativen Standpunkt war offenbar nicht weit. Das Erregende an dieser Sache ist, daß Möhler, wenn auch nur indirekt und am Rande, seine theologische Entwicklung mit »Angst« in Verbindung bringt. Erst Linsenmann spricht im Zusammenhang mit theologischen Problemen – angesichts der Kollision der Pflichten und der für ihn schmerzlichen Erfahrung, daß zwischen ihnen »ein so schroffer Zwiespalt klafft« – wieder in vergleichbaren existentiellen Kategorien von der »Tragödie des Menschenlebens«<sup>79</sup>.

10. Die eigentliche *Aporie der Tübinger Glaubenswissenschaft*, in der zum Teil die Ursache der erwähnten Differenzen zu suchen ist, dürfte in bestimmten philosophischen Prämissen liegen: Die Analyse der theologischen Entwicklung Kuhns hat das *unkritische Analogieverständnis* aufgedeckt, das seiner Erkenntnistheorie innewohnt. Die in *intellektueller Anschauung* gewisse christliche *Idee*, auf die bei Kuhn, aber auch schon bei Drey, Hirscher und Möhler, das ganze System gebaut ist – Staudenmaier macht hier eine gewisse Ausnahme –, ist, *analog* zum herrschenden Zeitbewußtsein, als *abbildliche Erscheinung* des Absoluten aufgefaßt. Dies ist der Grund dafür, daß so gut wie alle Tübinger mit der so verstandenen Idee unversehens auch *zeitbedingte Autoritätsvorstellungen und Strukturen des bürgerlichen Gesellschaftsmodells* in ihre Theologie mit aufgenommen haben und die platonisch gefärbte *Dialektik* letztlich nicht durch eine christliche *Dialogik* überwinden konnten, obwohl die Philosophie Jacobis gute Ansätze dazu enthielt (»Ich und Du – creatio ex nihilo«). Auch beim späten Schelling finden sich »Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte« (W. Kasper)<sup>80</sup>. Das bei den Tübingern ungelöste Problem kann (mit Duss-von Werdt)<sup>81</sup> in etwa so formuliert werden: Oberste Kategorie aller Theologie ist nicht

79 F. X. LINSENMANN, Über Pflichtenkollision, in: ThQ 58, 1876, 3–59; neu abgedruckt in: Gesammelte Schriften, 252–289, hier 264–168.

80 W. KASPER, Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965, 22.

81 J. DUSS-VON WERDT, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur theologischen Hermeneutik und Topik. Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 102.

eine Idee, die erscheint (vertikale Analogie), sondern eine Person-Wirklichkeit, die sich geschichtlich fortzeugt (historische Analogie). – Die vertiefte Einsicht in die Divergenzen und Aporien der Tübinger Theologie dürfte es jetzt eher ermöglichen, die Biographien der einzelnen Professoren wie auch die verschiedenen Phasen der Fakultätsgeschichte schlüssiger mit bestimmten theologisch-praktischen Positionen und den zugehörigen kirchen- und gesellschaftspolitischen Standpunkten in Verbindung zu bringen. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um den Unterschied zwischen einem kritischen und einem ideologischen Praxisverhältnis der Theologie. Anton Graf, seine praktische Theologie und sein persönliches Schicksal, bieten ein anschauliches Beispiel und ein interessantes Objekt für das Studium der Zusammenhänge.

11. In diesem Kontext ist es interessant, zu sehen, daß nur zwei der Tübinger Theologen auf einen mehr dialogischen Stil in Ausübung der kirchlichen Autorität hinarbeiteten: Hirscher, der einen *praktischen* Wahrheitsbegriff bevorzugt (»Wahrheit im Interesse der Freiheit«), und Linsenmann, der die »evangelische Freiheit« zum höchsten Prinzip macht. Nur diese beiden haben es sich außerdem zum Ziel gesetzt, die »*Urteilkraft*« eines jeden Christen zu bilden und zu stärken. Linsenmann rezipierte zwar die spekulative Methode Kuhns, ersetzte aber die »*intellektuelle Anschauung*« durch die »*intellektuelle Tugend*« der »Lebensweisheit«. Durch diese Änderung im hermeneutischen Prinzip gestaltet sich alles viel offener: »Wie die recht staatliche und gesellschaftliche Ordnung einzurichten sei, dies ist Gegenstand menschlichen Nachdenkens«, schreibt der Moraltheologe, »und das Resultat dieser menschlichen Tätigkeit sind die menschlichen Gesetze über Regierungsform, Eigentum usw., sie werden mehr oder weniger der Idee entsprechen«<sup>82</sup>. Das kreative Moment, das der Spekulation Kuhns ursprünglich eigen war (spekulativer Sprung als »Schöpfungsakt«), kommt in Linsenmanns Theologie wieder viel stärker zur Geltung. Dasselbe gilt für den kritischen Impuls, der darauf zielte, die »Macht der bloßen Meinung«, des »sinnlichen Scheins« und des »falschen Urteils« zu durchbrechen und durch begründete Einsicht und verantwortbare Entscheidung zu ersetzen.

12. Ausgangspunkt und Entwicklungsgang der Theologie Kuhns haben exemplarisch sichtbar werden lassen: Die Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts suchten einen Weg zwischen der wissenschaftskritischen Dialogik Jacobis (Wissenschaft kommt niemals zu Gott) und der offenbarungskritischen Analogik Kants (die sinnliche Welt symbolisiert nur indirekt das Übersinnliche). Weder die Intuition noch die reine Vernunft allein schienen ihnen ein hinreichendes Instrumentarium zu sein, um damit die Wahrheit der christlichen Offenbarung und die Freiheit des christlichen Lebens zu erfassen. Sie setzten daher an die Stelle der *bloßen* Wahrnehmung auf der einen und der *reflektierenden* Urteilkraft auf der anderen Seite die *spekulative* Vernunft, die Glauben und Wissen weder trennt noch identifiziert, sondern eint. In kritischem Anschluß an Schleiermacher (»Religion ist Leben«) versuchte man in Tübingen so etwas wie eine »*Theologie des Lebens*« (K. Adam)<sup>83</sup>, die »der Lebensphilosophie zu präliminieren« (P. Hünermann)<sup>84</sup> scheint. Bringt man in Erinnerung, daß Dilthey, der seinen Ausgangspunkt vom »Leben selbst« ebenfalls auf Schleiermacher zurückführt<sup>85</sup>, für die Entwicklung gegenwärtiger Hermeneutik immer mehr Bedeutung gewinnt, dann tritt der aktuelle Impuls der Tübinger Theologie deutlich hervor: Sie gibt Anreiz zur Suche nach einer *theologisch-*

82 F. X. LINSENMANN, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1878, 62.

83 K. ADAM, Die Katholische Tübinger Schule, in: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von F. HOFMANN. Augsburg 1936, 389–412, hier 395.

84 P. HÜNERMANN, Der Reflex des Deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule, in: Philosophisches Jahrbuch 73, 1965/66, 48–74, hier 74.

85 Vgl. dazu M. RIEDEL (wie Anm. 53), 50f., 75.

*praktischen Hermeneutik*, die – auf der Basis von Dialog und Kommunikation – Wissenschaft und Praxis, Freiheit der Forschung und Autorität der christlichen Überlieferung zu verbinden vermag. Im übrigen kann auf dem Hintergrund des theologiegeschichtlichen Verlaufs, der hier nachgezeichnet wurde, eine Theologie, die ihre Daseinsberechtigung vorwiegend aus der praktischen Relevanz für das Leben ableitet, nicht gegen eine Theologie ausgespielt werden, die sich primär von ihrem Wissenschaftscharakter her zu legitimieren sucht.



PETER THADDÄUS LANG

## Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631

Über die Erneuerung der Kirche nach der Reformation ist schon viel geschrieben worden<sup>1</sup>, doch weiß man nur wenig darüber, was sich konkret in den einzelnen Pfarreien abspielte. Dies läßt sich jedoch unschwer ins Werk setzen, wenn man die hierfür geeigneten Quellenzeugnisse heranzieht. In Frage kommen vorab die *Kirchenvisitationsakten* jener Zeit, die im Verlauf der Reformbemühungen nach dem Konzil von Trient entstanden und uns in beträchtlicher Fülle überliefert sind<sup>2</sup>. Der überaus große Wert dieser Quellengattung für die Erforschung des kirchlichen und kulturellen Lebens ist schon lange bekannt<sup>3</sup>, ihre systematische Auswertung hat jedoch erst der französische Religionssoziologe Gabriel LeBras in Gang gebracht<sup>4</sup>. So sind in Frankreich viele kleinere Arbeiten entstanden, die aus naheliegenden Gründen zwangsläufig immer wieder die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse zum Thema haben<sup>5</sup>. Die aus der Schule von LeBras hervorgegangenen Monographien – zum Teil thematisch weiter gespannt – gelten mittlerweile als Standardwerke<sup>6</sup>.

1 Erschöpfende Bibliographie in: Gegenreformation, hrsg. von E. W. ZEEDEN, Darmstadt 1973, 493–499. Inzwischen sind erschienen: K. HENGST, Kirchliche Reformen im Fürstentum Paderborn unter Dietrich von Fürstenberg (1585–1618), München 1974. – M. BECKER-HUBERTI, Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650–1678 (Westfalia Sacra 5), Münster i. W. 1978. – F. ORTNER, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in Salzburg, Salzburg 1981.

2 Vgl. Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform, hrsg. von E. W. ZEEDEN und HG. MOLITOR (Katholisches Leben und Kirchenreform, Bd. 25/26), Münster i. W. 1967 (dort eine Bibliographie der edierten Visitationsakten), 1977 (dort zusätzlich eine grobe Übersicht über die ungedruckten Visitationsquellen). Umfassend wird das Quellencorpus dargeboten in: Repertorium der Kirchenvisitationsakten, hrsg. von E. W. ZEEDEN in Verbindung mit P. T. Lang, C. Reinhardt und H. Schnabel-Schüle, bisher erschienen: Bd. 1 (Hessen), Stuttgart 1982.

3 G. LIEBE, Die Herausgabe von Kirchenvisitations-Protokollen, in: Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 51, 1903, 47–49. – G. MÜLLER, Visitationsakten als Geschichtsquelle, in: Deutsche Geschichtsblätter 8, 1907, 287–316.

4 Vgl. G. LEBRAS, Études de sociologie religieuse, Bd. 1, Paris 1955, 101 f.

5 Z. B. G. BACCABÈRE, La pratique religieuse dans le diocèse de Toulouse aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, in: Annales du Midi 1962, 287–314. – D. JULIA, La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordres et résistances, in: La società religiosa nell'età moderna. Atti de Convegno studi di storia sociale e religiosa, Cappaccio-Paestum 18–21 maggio 1972 (Esperienza, Bd. 25), Neapel 1972, 311–414. – R. SAUZET, Les procès-verbaux des visites pastorales du diocèse de Chartres au XVII<sup>e</sup> siècle, in: Archives de sociologie des religions 35, 1973, 45–56. – M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, Les visites pastorales de Provence Occidentale, in: Revue de l'histoire de l'église de France 63, 1977, 273–292.

6 L. FERTÉ, La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622–1695). (Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France) Paris 1962. – J. TOUSSAERT, Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age, Paris 1963. – L. PÉROUAS, Le diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale,

In Deutschland hat man zwar neuerdings mehrfach auf die Bedeutung der Kirchenvisitation für die tridentinische Reform hingewiesen<sup>7</sup> und auch viele Visitationsprotokolle ediert<sup>8</sup>, doch ist noch selten jemand dem methodischen Vorbild der Franzosen gefolgt<sup>9</sup>.

Vorliegender Aufsatz möchte in bescheidenem Umfang dazu beitragen, diesen Mangel etwas zu verringern.

Bis zur Neugestaltung der deutschen Bistümer im frühen 19. Jahrhundert gehörte das Landkapitel Mergentheim zum Bistum Würzburg, dessen großer Reformbischof *Julius Echter von Mespelbrunn* (1573–1617) zu Recht als Finanz- und Verwaltungsgenie gilt. Er hat nicht nur die Finanzen seines Territoriums saniert, ein Priesterseminar wie auch eine Universität gegründet und ein großes Hospital errichtet, er hat außerdem viele Kirchen erbauen lassen und die Durchführung der tridentinischen Beschlüsse durch zahlreiche Mandate vorangetrieben, deren Befolgung durch regelmäßige Visitationen überprüft wurde<sup>10</sup>. Seinem Nachfolger dürfte es nicht schwer gefallen sein, den von Echter geschaffenen Verwaltungs- und Überwachungsapparat in Gang zu halten.

So ist denn die Quellenlage für das Landkapitel Mergentheim sehr günstig<sup>11</sup>. Die Serie der erhaltenen Visitationsakten<sup>12</sup> beginnt 1575 und weist kaum Lücken auf<sup>13</sup>. Sie bricht 1631

Paris 1964. – R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Essai de sociologie religieuse*. Thèse du doctorat 3<sup>e</sup> cycle. Université de Paris, fac. de lettres et sc. humaines 1970. – B. VOGLER, *Vie religieuse en pays rhenan dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle (1556–1619)*. Tomes I–III. Thèse présentée devant l'université de Paris IV le 17 juin 1972. Service de reproduction des thèses, université de Lille III 1974. – R. SAUZET, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc: Le Diocèse de Nîmes au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Publ. de la Sorbonne, N. S. Recherches 30), Paris-Louvain 1979.

7 E. W. ZEEDEN und HG. MOLITOR, wie Anm. 2.

8 Eine ausführliche Bibliographie ebendort.

9 Die Wirkung der tridentinischen Reformmaßnahmen auf der Ebene der Pfarreien kommt einigermaßen befriedigend zur Sprache bei: HG. MOLITOR, *Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Bd. 43), Wiesbaden 1967. – J. KÖHLER, *Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg 1564–1620* (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 12), Köln – Wien 1973. Auf die Verhältnisse in den Pfarreien gehen intensiver ein: JOHANNES MEIER, *Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels Karlstadt im Spiegel der Landkapitelversammlungen und Pfarreivisitationen 1579–1624*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 33, 1971, 51–125. – P. TH. LANG, *Kirchliches Leben im Würzburger Landkapitel Gerolzhofen im Spiegel der Visitationsakten 1574–1619* (unveröffentlichtes Manuskript); I. BETZ, *Auswirkungen des Tridentinums im Bistum Konstanz unter besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus*. Diss. phil. Tübingen (erscheint demnächst).

10 Über Julius Echter immer noch am ausführlichsten: G. v. PÖLNITZ, *Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg und Herzog von Franken (1573–1617)* (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 17), München 1934. – Zu Echters Reformtätigkeit speziell: H.–E. SPECKER, *Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617)*, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 27, 1965, 29–125.

11 Die hier benutzten Visitationsakten liegen im Bischöflichen Ordinariatsarchiv Rottenburg. (Kapitelsprotokolle 1575, 1577, 1579–83, 1585–90, 1593, 1595, 1597, 1598 im Bestand Würzburg, Kap.-A Mergentheim Verschiedenes; alle anderen Aktenstücke im Bestand Kap. Mergentheim, Visitationsprotokolle). Da die Akten meist keine Paginierung aufweisen, wird an Stelle einer Seitenzahl die visitierte Pfarrei genannt. Gelegentlich sind neben den Protokollen auch Beiakten erhalten (z. B. Konzepte und Mängelverzeichnisse), die aber in der Regel den Inhalt des Protokolls wiederholen. Wird ausnahmsweise einmal auf ein solches Aktenstück Bezug genommen, so ist dies besonders gekennzeichnet.

12 Auf eine Unterscheidung zwischen Protokollen der Kapitelsversammlungen und den Visitationsprotokollen wird hier der Einfachheit halber verzichtet, weil beide Aktenarten in ihrem Informationsgehalt weitgehend gleich sind. Eine Ausnahme bilden lediglich die beiden frühesten Kapitelsprotokolle (1575,



*Visitation als Kontrollsystem*

Die Tabelle macht deutlich, daß elf Pfarreien nach gewissen Anfangsschwierigkeiten nahezu regelmäßig visitiert wurden. Wenn Oberlauda seltener in den Akten erwähnt wird, so dürfte das seinen Grund darin haben, daß dieser Ort zwar den Status einer Pfarrei besaß, aber zumeist keinen eigenen Pfarrer hatte, sondern von Heckfeld bzw. Lauda aus seelsorgerisch betreut wurde. Die Zunahme der visitierten Pfarreien nach 1600 ergab sich größtenteils aus gegenreformatorischen Rekatholisierungsbestrebungen<sup>14</sup>, und nicht zuletzt spielte das Restitutionsedikt eine wesentliche Rolle; doch gerieten auch einige Pfarreien unter Würzburgs Kontrolle, die der Herrschaft katholischer Glaubensbrüder unterstanden<sup>15</sup>. Die etwas sporadische Visitationstätigkeit in Gebstadel hängt sicherlich damit zusammen, daß diese Pfarrei weit abseits lag.

Die nachtridentinische Kontrolle des Kirchenwesens begann im Landkapitel Mergentheim damit, daß 1575 ein bischöflicher Amtsträger an der Kapitelsversammlung teilnahm, die anwesenden Geistlichen über ihren Lebenswandel befragte, sie ermahnte und von dem gesamten Ablauf der Veranstaltung ein Protokoll anfertigte.

Nach Auskunft dieses ersten Protokolls hatten lange Jahre keine Kapitelsversammlungen stattgefunden, sie waren erst 1564 oder 1565 auf Betreiben des Igersheimer Pfarrers Johann Ham wieder in Übung gekommen. Nur drei bis vier Mitbrüder pflegten die Kapiteltage zu besuchen, die zunächst ausschließlich religiösen und geselligen Charakter hatten. Man traf sich einmal jährlich in Mergentheim abends zur Vigil und verzehrte anschließend gemeinsam im Gasthaus ein, allem Anschein nach, üppiges Nachtmahl. Am folgenden Morgen zogen die Geistlichen in feierlicher Prozession durch die Stadt und beendeten ihr Beisammensein mit einem Gottesdienst. Das Erscheinen eines bischöflichen Beauftragten war den Klerikern ungewohnt; die Antworten auf seine Fragen zeugen von einer gewissen Zurückhaltung ihm gegenüber. Sie kamen jedoch rasch mit der neuen Befragungsprozedur zurecht und wurden in den Folgejahren zunehmend gesprächiger. Schon bald hatten sich die Dinge so weit eingespielt, daß der Dekan seine Mitbrüder ohne fremde Unterstützung befragte und ihre Antworten selbst schriftlich festhielt.

Die eigentlichen Visitationen fanden im Landkapitel Mergentheim nicht vor 1581 statt, wie aus dem Kapitelsprotokoll von 1580 hervorgeht; das früheste erhaltene Visitationsprotokoll stammt aus dem Jahre 1583. Im Informationsgehalt der Protokolle spiegeln sich die rasch zunehmende Bürokratisierung und Perfektionierung des Echterschen Visitationswesens wider. Während zunächst aus der einen Pfarrei nur jener und aus der nächsten wieder ein ganz anderer Gesichtspunkt des kirchlichen Lebens zur Sprache kommt, vereinheitlichen sich die Aussagen im Laufe der Zeit mehr und mehr, was allerdings zu einer immer stärker hervortretenden Formalisierung führt. Die teilweise recht plastischen Schilderungen der frühen Protokolle weichen farblosen und stenogrammartig kurzen Informationen. Diese Entwicklung setzt sich im 17. Jahrhundert fort und führt schließlich dazu, daß etwa seit 1680 die Visitationen über gedruckte Frageformulare abgewickelt werden.

Eine ständig perfekter werdende Bürokratie ist nicht nur für das Würzburger Visitationswesen charakteristisch, sie ist vielmehr eine Begleiterscheinung des sich in der frühen Neuzeit herausbildenden modernen Verwaltungsstaats. Dieser Staat suchte laufend, weitere Lebensbereiche unter seine Kontrolle zu bringen, er suchte alles zu uniformieren und zentral zu steuern. Individualität, regionale Eigenständigkeit und lokale Sonderformen wurden erdrückt.

14 Vgl. F. BENDEL, Zur Geschichte der Gegenreformation im Gebiet des Bistums Würzburg, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 8, 1933, 233–237.

15 Mergentheim und Stuppach gehörten dem Deutschen Orden.

Auch die Kirche hatte Anteil an diesem Bürokratisierungsprozeß, was ihr allerdings nicht unbedingt zum Nachteil gereichte. Ohne einen reibungslos funktionierenden Verwaltungsapparat hätten die Reformbemühungen sicherlich weit weniger Aussicht auf Erfolg gehabt.

Die hier benützten Mergentheimer Visitationsakten lassen deutlich werden, wie die bischöfliche Verwaltung, vom Lebenswandel der Pfarrer ausgehend, Schritt für Schritt weitere Bereiche des kirchlichen Lebens erfaßte, kontrollierte und dirigierte. Die Akten sagen jedoch nichts darüber aus, welche weiteren Verwaltungsinstanzen (außer den unmittelbar an der Visitation beteiligten) auf die Kirchenreform einwirkten, welche Maßnahmen ergriffen wurden und welche Überlegungen oder Gegebenheiten (auch politischer Natur, wie etwa die Herrschaftsverhältnisse in den einzelnen Pfarrorten) dabei entscheidend waren. – Der Fortgang der Reformen tritt dennoch deutlich zutage durch die Veränderungen der in den Akten geschilderten Verhältnisse.

Jeder zünftige Historiker ist gewohnt, seine Quellen sorgfältig und kritisch auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Im Falle der Mergentheimer Visitationsakten tut man sich damit freilich schwer, denn sie berichten nie Unglaubliches und enthalten auch keine schwerwiegenden Widersprüchlichkeiten. Die dargebotenen Informationen lassen sich nicht mittels anderer Quellen überprüfen, weil solche nicht erhalten sind. So muß gezwungenermaßen im dunkeln bleiben, ob die Visitatoren mit gleichbleibender Nachsicht oder Strenge ihres Amtes walteten und ob sie alles genau in der Weise schriftlich festhielten, wie es sich ihnen darsat.

Daß die einzelnen Pfarrer, über Leben und Amtsführung befragt, sich in möglichst gutem Lichte zeigten, dürfte wohl anzunehmen sein. Wo Gemeindemitglieder dem Visitator Auskunft über ihren Pfarrherrn geben, mag dies auch nicht immer völlig zuverlässig sein, denn das persönliche gute oder schlechte Verhältnis zwischen dem Befragten und seinem Pfarrer kann die Aussagen gefärbt haben.

Es bleibt also nichts übrig, als die kirchlichen Verhältnisse so zu schildern, wie sie die Visitatoren aufgezeichnet haben. Dem gemäß werden im folgenden jene Teilbereiche des kirchlichen Lebens abgehandelt, welchen die Visitatoren ihr besonderes Augenmerk schenkten. Die sind: die Geistlichkeit und das kirchliche Hilfspersonal, der Bauzustand und die Ausstattung der Gotteshäuser, die Beschaffenheit der zur Kirche gehörenden Nebengebäude einschließlich der Pfarrhäuser und der Friedhöfe, die Einstellung der Pfarrkinder zum alten Glauben, ihre Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen und ihr Verhalten gegenüber den Mandaten des Bischofs.

### *Der ländliche Pfarrklerus*

Wer immer sich mit der Disziplin des ländlichen Pfarrklerus im Spätmittelalter und in der früheren Neuzeit beschäftigt, sollte tunlichst den Maßstab beiseite legen, mit welchem sonst der Lebenswandel der Geistlichkeit gemessen zu werden pflegt. Solange die Dorfpfarrer kaum mehr waren als Bauern, die neben der Landarbeit den Kirchendienst versahen<sup>16</sup>, solange galt es auch den Pfarrkindern als selbstverständlich, daß ihr Seelenhirte am dörflichen Leben teilnahm, die derben Feste mitfeierte, daß er, wie die anderen Männer, ins Wirtshaus ging, um sich dort zu betrinken und zu prügeln, daß er mit seiner Magd ehelig zusammenlebte und sich der wachsenden Zahl seiner Nachkommen erfreute. Konkubinarier konnten zweifelsohne ihr Amt

16 Die Quellen der Frühen Neuzeit und insbesondere die Visitationsakten liefern hierzu viele lebensnahe und farbige Beispiele. Vgl. auch A. FRANZEN, Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts (Katholisches Leben und Kirchenreform, Bd. 29), Münster 1969, 20.

ansonsten zufriedenstellend ausüben, wie etwa der Fall des beweihten Pfarrers von Bieberehren beweist, dessen Leben und Lehre der Visitor 1590 ausdrücklich lobte. Er war beileibe nicht der einzige Konkubinarier im Landkapitel Mergentheim: sieben der 1575 befragten acht Geistlichen (einschließlich des Dekans) lebten unter den gleichen Umständen<sup>17</sup>, mehrere hatten Kinder<sup>18</sup>, und einer von ihnen ließ den Visitor wissen, er habe seine Famula mit bischöflicher Dispens geheiratet<sup>19</sup>.

Man verfuhr milde und strafte sie nicht, sondern nahm ihnen lediglich das Versprechen ab, ihre Frauen wegzuschicken<sup>20</sup>; ob sie dabei unter Druck gesetzt wurden, ist unbekannt. So waren denn bis 1600 die meisten Konkubinen verschwunden, wozu auch beitrug, daß zwischen 1593 und 1601 fünf Pfarrstellen mit Geistlichen untadeligen Lebenswandels besetzt wurden<sup>21</sup>.

Länger hielt sich das Konkubinat in Tauberrettersheim, wo der Visitor bis 1614 immer Verdächtiges und Manifestes wahrnahm<sup>22</sup>, und in Königshofen, wo 1602 der Konkubinarier Johannes Kuhn die Pfarrstelle antrat. Dieser versicherte zwar dem Visitor, seine Frau lebe bei ihrer Mutter<sup>23</sup>, doch kam sie ständig und auch für längere Zeit zu Besuch<sup>24</sup>. Erst nach der Amtsübernahme seines Nachfolgers Johannes Udalicus 1620 herrschten auch in Königshofen »unverdächtige« Verhältnisse.

Damit aber war die Geistlichkeit im Landkapitel noch nicht völlig zölibatär geworden. Einige der Pfarrer aus den Orten, die neu in das Visitationssystem eingegliedert wurden, schienen nicht über jeden Verdacht erhaben<sup>25</sup> – Johannes Miltenberger, 1631 Pfarrer in Wölchingen, wird wahrscheinlich der letzte Konkubinarier alten Schlages im Landkapitel gewesen sein<sup>26</sup>. »Durch die ständigen Maßnahmen gegen den Konkubinat und auch durch das zölibatäre Leben der neuen Priestergeneration dürfte der Konkubinat im Volksbewußtsein

17 Igersheim, Lauda, Laudenbach, Mergentheim, Oberlauda, Tauberrettersheim, Unterbalbach, außerdem in Königshofen und Vilchband (1583, Vis. prot.).

18 Der Pfarrer von Oberlauda hatte ein Kind, der von Königshofen zwei, der von Bieberehren drei (1583, Vis. prot.) und der von Unterbalbach vier Kinder (1590).

19 Unterbalbach 1575, 1579, 1593. Kaspar Suffan, Pfarrer von Mergentheim, wird ebenfalls »uxoratus« genannt (1575). Zum Vergleich: Im Würzburger Landkapitel Gerolzhofen betrug der Konkubinarier-Anteil an der Gesamtpriesterschaft um 1580 etwa 60 % (P. TH. LANG, Kirchliches Leben im Würzburger Landkapitel Geroldshofen 1574–1619 im Spiegel der Visitationsakten. In dem ebenfalls zum Bistum Würzburg gehörigen Landkapitel Karlstadt lebten 90 % der Geistlichen im Konkubinat (JOHANNES MEIER, Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels Karlstadt, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 33, 1971, 80–82), im Erzstift Trier schwankte der Prozentsatz der Konkubinarier zwischen 10 und 90 % (HG. MOLITOR, Kirchliche Reformversuche 138); in den Niederlanden zwischen 25 und 35 % (A. FRANZEN, Zölibat und Priesterehe, 91), in Ostfriesland war der Konkubinat »nur selten gebrochene Regel« (O. KLOPP, Geschichte Ostfrieslands Bd. 1, Osnabrück 1854, 120f. – zit. nach JOH. MEIER, Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels Karlstadt 79, Anm. 16), in der französischen Diözese La Rochelle fanden sich 1648 noch 25 % Konkubinarier (J. DELUMEAU, Catholicism between Luther and Voltaire, London 1977 – frz. Ausgabe Paris 1971 –, S. 181. Delumeau bezieht diese Zahl von L. Pérouas).

20 Igersheim 1586; Königshofen 1583 (Vis. prot.), 1586, 1587; Bieberehren 1590.

21 Jakob Cuprarius 1593 in Vilchband, 1593 der Dekan Johann Bopp in Laudenbach, 1593 Johann Kleinbach in Mergentheim (Kap. prot.), 1598 Jakob Saur in Igersheim (Kap. prot.), 1600 ein namentlich unbekannter neuer Pfarrer in Unterbalbach, 1601 Andreas Gundlich in Oberlauda.

22 Konkubinatsverdacht 1607 und 1612 (Defekt), Konkubinat 1614.

23 1604.

24 1606, 1607, 1610–12, 1615–17 (Defekt).

25 Oesfeld 1618 (alte Sign. Nr. 167) und 1628; Schweigern 1624.

26 Er war protestantisch getraut und hatte vier Kinder: JOH. MEIER, Die katholische Erneuerung im Würzburger Landkapitel Karlstadt 81. Leider sagen die Akten nichts darüber aus, wie sich die Kirchenbehörden ihm gegenüber verhielten.

allmählich in Verruf gekommen sein«, wie Johannes Meier<sup>27</sup> sehr richtig bemerkt. Diese neue Einstellung läßt sich trefflich belegen durch ein Spottlied, das die Einwohner von Gemünden (im Landkapitel Karlstadt gelegen) sangen, als ihr Pfarrer seine streitsüchtige Haushälterin allzusehr in Schutz nahm<sup>28</sup>:

*Do der Pfaff die Köchin schlug, da wollt sie nimmer bleiben,  
da wurf er sie mit dem essig krueg, und rieb ihr den arsch mit kl...  
Ach Herre lieber Herre mein, wir wöllensß lassen bleiben  
dort haben wir ein Fäßlein mit Meth Wein, daran wöllen wir unß ...*  
(an dieser Stelle ist das Blatt abgeschnitten).

Die sexuelle Versuchung lauerte also zuallererst im Pfarrhaus selbst. Die Visitatoren fragten deshalb fast immer nach der Haushaltung (lat. »familia«) des Pfarrers. Was die Visitationsakten hierüber aussagen, ist in nachfolgender Tabelle zusammengestellt (insgesamt 336 Aussagen):

#### *Haushaltung der Pfarrer*

Jahr	1583–1599		1600–1615		1616–1631	
	absolut	%	absolut	%	absolut	%
Konk. u. Konk.-Verdacht	40	46	9	8	6	4
Dienstboten	26	30	43	38	38	27
Verwandte <sup>1</sup>	21	24	57	50	87	63
lebt allein			4	4	8	6
lebt bei einem Konfrater			1	1		
insgesamt	87		114		139	

1 hierzu zählen auch die eigenen Kinder (8mal erwähnt) und die Schwester der Konkubine (4mal erwähnt).

Konkubinat und Konkubinatsverdacht gingen demnach ständig zurück<sup>29</sup>. Andererseits aber nahmen die Pfarrer immer häufiger Familienangehörige zu sich ins Pfarrhaus (Mütter, Schwestern, Basen, Nichten). In zunehmendem Maße finden sich auch allein hausende Pfarrer, ein solches Leben wird allerdings als »kümmerlich« apostrophiert<sup>30</sup>. Ein Anlaß zu Verdächtigungen und Unterstellungen, wie sie in dem Spottlied anklangen, war also immer seltener gegeben.

Sonstige Verfehlungen sind in den Akten äußerst selten vermerkt: von Trunksucht ist nur ein einziges Mal die Rede<sup>31</sup>, vom Festefeiern zweimal<sup>32</sup>, von Streitsucht und Schlägerei

27 Wie vorige Anmerkung.

28 BOA Würzburg, Bestand Pfarrei-Akten, Gemünden K 1, datiert auf den 17. 2. 1631. Die Melodie ist ebenfalls aufgezeichnet.

29 Vielfach wird in den Akten durch Adjektive wie »alt«, »fromm« oder »ehrbar« zum Ausdruck gebracht, daß die Haushälterinnen über jeden Verdacht erhaben seien. In einigen Fällen hatten die Pfarrer auch Mannspersonen bei sich: der zu Bieberehren 1620–24 einen Knaben und der zu Heckfeld neben einer Magd noch zwei Knechte (1624).

30 Unterbalbach 1601.

31 Heckfeld 1610.

32 Bieberehren Prot. Jan. 1616 und Tauberrettersheim Prot. April 1616.

viermal<sup>33</sup>. In die Richtung von Kriminalität scheint es sich zu bewegen, wenn der Pfarrer von Tauberrettersheim verbotenerweise nachts Bäume fällte<sup>34</sup>. Pauschal kritisiert werden nur zwei Pfarrer – der zwischen 1611 und 1616 in Bieberehren amtierende Johann Stribel sei »wenig nützlich«; seinem Konfrater zu Gebattel scheint es überhaupt an der Qualifikation gefehlt zu haben, denn er sollte durch einen anderen Geistlichen ersetzt werden<sup>35</sup>. Wenn überhaupt auf die Lebensführung eingegangen wurde, so zumeist mit Lob<sup>36</sup>. Bis auf die erwähnten Ausnahmen, schienen alle Pfarrer ein untadeliges Leben geführt zu haben.

An der Rechtgläubigkeit des Pfarrklerus gab es noch weniger auszusetzen<sup>37</sup>.

Die Bildung der Pfarrer und die Qualität ihrer katechetischen Bemühungen mag man an ihrem *Bücherbesitz* ablesen. Große Bibliotheken sind nirgendwo anzutreffen – allerhöchstens ist von zehn Büchern die Rede<sup>38</sup>. Auch acht Bücher wurden durchaus noch als genügend angesehen<sup>39</sup>; vier, wie beim Pfarrer von Heckfeld, erachtete der Visitator jedoch als wenig, der Pfarrer mußte versprechen, seine »Bibliothek« zu vergrößern<sup>40</sup>.

Um was für Bücher handelte es sich?

Am häufigsten genannt werden Bibel und Brevier sowie Schriften des englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton und des portugiesischen Dominikaners Ludwig von Granada. Es folgen Johann Wild, Johann Eck und Georg Scherer, letzterer ein sehr produktiver Prediger aus dem Jesuitenorden. Weitere Autoren – wie zum Beispiel Albertus Magnus, Robert Bellarmin, Jakob Feucht, Friedrich Nausea, Johann Rasser oder Petrus de Paludine – sind seltener.

Die Pfarrer besaßen also ausschließlich exegetische und homiletische Literatur, hauptsächlich von Theologen des 16. Jahrhunderts<sup>41</sup>. Gewisse Anhaltspunkte für die Spiritualität der Pfarrer mögen ihre Gewohnheiten beim Beichten und Breviergebet erkennen lassen. – Um das Breviergebet sorgten sich die Visitatoren wenig; nur in drei Aktenstücken wird davon gehandelt<sup>42</sup>, und lediglich ein einziges Mal<sup>43</sup> ist Unregelmäßigkeit verzeichnet. Sehr intensiv hingegen setzte sich der Visitator mit den *Beichtgewohnheiten* auseinander. Er erkundigte sich nicht nur nach der Häufigkeit, sondern auch nach dem Beichtvater, wobei er darauf drängte, daß jeder einen festen Beichtvater habe. Die Angaben zur Beichthäufigkeit sind in den Akten so dicht, daß sie statistisch zu erfassen und graphisch darzustellen sind.

Wie das Diagramm zeigt, beichteten die Pfarrer des Landkapitels bis 1607 ungefähr zwei- bis dreimal jährlich – wahrscheinlich, wie ihre Pfarrkinder, an Ostern, zusätzlich noch an Pfingsten und vielleicht noch außerdem an Weihnachten. Bis 1613 verdoppelte sich die Beichthäufigkeit: Nun reinigten sich die Kleriker durchschnittlich alle zwei Monate von ihren Sünden. Zwischen

33 Heckfeld 1610, Bieberehren Prot. Jan. 1616, Heckfeld Prot. Jan. 1616, Heckfeld 1627.

34 1583.

35 1616, 1617.

36 Bieberehren 1590 und 1594, Igersheim 1590 und 1594, Königshofen 1594, Oberlauda 1594 und 1596, Tauberrettersheim 1590, Unterbalbach 1594.

37 Kaspar Suffan, Pfarrer von Mergentheim, reichte 1575 die Kommunion unter beiderlei Gestalt; der Pfarrer von Königshofen galt 1611 *seicht in doctrinae* (sic!).

38 Laudenbach und Markelsheim 1602 (Verzeichnis).

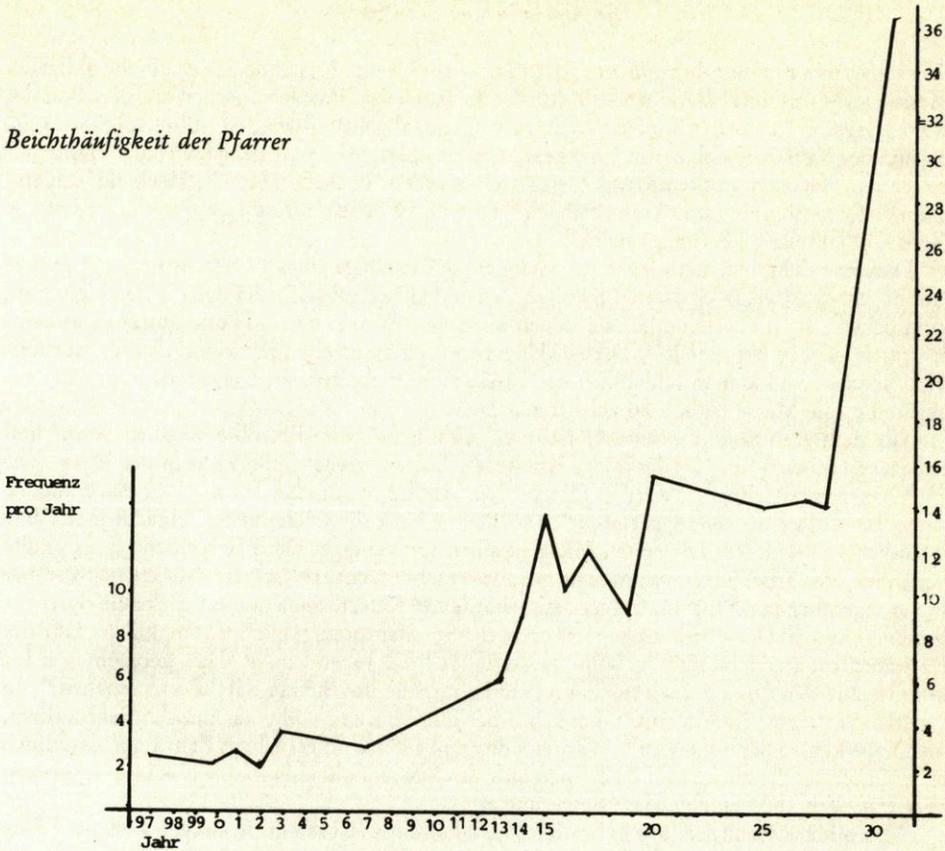
39 Igersheim, Lauda, Vilchband 1602 (Verzeichnis); Tauberrettersheim ib.: neun Bücher.

40 ib.

41 Vgl. dazu die Erhebungen von Joh. Meier über das Landkapitel Karlstadt (S. 91 f.): dort werden Eck, Wild, Nausea, Feucht, Stapleton, Scherer und Bellarmin ebenfalls aufgeführt, darüberhinaus noch Hoffmeister, Witzel, Schöpfer, Hosius und Canisius. Wie man sieht, sind die Titel breit gestreut; einen festen »Literaturkanon« schien es im Bistum Würzburg nicht gegeben zu haben.

42 1583, 1607, 1614.

43 Igersheim 1583.

*Beichthäufigkeit der Pfarrer*

1615 und 1628 gingen die Geistlichen im Schnitt ungefähr jeden Monat zur Beichte und 1631 schließlich sogar alle zehn Tage, wobei fünf der 13 befragten Pfarrer die angestrebte Norm, nämlich die wöchentliche Beichte, erfüllten. Neben der Beichtfrequenz sind in den Akten auch die *Beichtväter* verzeichnet. Den Geistlichen war Ende des 16. Jahrhunderts der Gedanke fremd, einen festen Beichtvater zu haben. Wenn sie überhaupt einmal beichteten, so hatte dieses Unternehmen häufig wallfahrtartiges Ausmaß. Bis 1603 zog es die Kleriker oft zu den Jesuiten nach Würzburg, aber auch vereinzelt nach Ellwangen<sup>44</sup> und Oberschwarzach<sup>45</sup>. Mit zunehmender Beichtfrequenz mußte sich zwangsläufig die geographische Distanz zum Beichtvater verringern; von 1607 an werden weiter entlegene Orte nicht mehr genannt. Allmählich stellte sich auch (seit Beginn des 17. Jahrhunderts) eine gewisse Konstanz ein: Man blieb in der Regel bei dem einmal gewählten Beichtvater. Als Beichtväter durchgehend beliebt waren die Dominikanerpatres in Mergentheim. Es ist die Tendenz zu ersehen, daß die häufiger beichtenden Pfarrer die Predigermönche besonders bevorzugten.

44 Tauberrettersheim 1600.

45 Unterbalbach 1600.

### Die Amtspflichten des Pfarrers

Wie sah es nun mit den *Amtspflichten* der Pfarrer aus? Keine Anstände gab es um die obligaten Messen an Sonn- und Feiertagen – sie wurden stets gefeiert. Problematischer war da schon der *Werktagsgottesdienst*, der mindestens an zwei Tagen abgehalten werden sollte. Im Jahre 1600 begann der Visitator, sich damit eingehender zu beschäftigen – und siehe da! In der Hälfte der visitierten Pfarreien mußten Mängel festgestellt werden. In Bieberehren<sup>46</sup>, Heckfeld<sup>47</sup>, Igersheim<sup>48</sup>, Königshofen<sup>49</sup> und Unterbalbach<sup>50</sup> fand der Wochengottesdienst nur einmal statt, in Gepsattel jahrelang überhaupt nicht<sup>51</sup>.

Dies mag sicherlich damit zusammenhängen, daß in einigen dieser Orte die neue Lehre viele Anhänger hatte (wie in Gepsattel, Königshofen und Unterbalbach) oder daß die Beteiligung am kirchlichen Leben überhaupt zu wünschen übrig ließ. Wenn niemand zum Gottesdienst kam, so wurde er eben eingestellt<sup>52</sup>. Derlei Mängel wurden im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts seltener und kamen schließlich nach 1620 nicht mehr vor; im Gegenteil: Einige Pfarrer begannen, die Messe täglich zu zelebrieren<sup>53</sup>.

Mit dem *Katechismusunterricht* hatte es seine liebe Not. Er sollte an allen Sonn- und Feiertagen mittags um 12 Uhr in der Kirche abgehalten werden, und zwar in der Weise, wie auch sonst unterrichtet zu werden pflegte: Die Schüler psalmodierten im Chor einen Satz so lange, bis sie ihn auswendig konnten<sup>54</sup>. Der Pfarrer hatte die solchermaßen eingedrillten Sätze inhaltlich zu erläutern. Die ersten Mängel kamen 1590 zutage: Der Pfarrer von Lauda mußte bekennen, der Katechismus werde nur memoriert, aber nicht erklärt<sup>55</sup> (er drückte sich also vor seiner eigentlichen Aufgabe), in Igersheim wurde der Katechismus nur in der Schule durchgenommen, und in Unterbalbach kam er nur in der Sonntagspredigt zur Sprache. Häufig fand der Katechismusunterricht nur im Sommer statt, weil die Jugend nicht dazu gebracht werden konnte, zur Winterszeit auch noch am Nachmittag die ungeheizte Kirche aufzusuchen<sup>56</sup>. In Oberlauda fiel der Katechismusunterricht über Jahre hinweg völlig aus mit der Begründung, man habe keinen Schulmeister<sup>57</sup>. Während des ganzen hier untersuchten Zeitraums unterblieb er in Gepsattel gänzlich, weil nach Auskunft des Pfarrers ohnehin niemand käme. Insgesamt aber trat nach 1603 eine gewisse Besserung ein.

Wesentlich erfreulicher war es um den *Vespergottesdienst* bestellt. In einigen wenigen Fällen fand er gar nicht statt<sup>58</sup>, noch seltener wurde er nur sonntags<sup>59</sup> – und nicht an Feiertagen – oder lediglich an hohen Kirchenfesten<sup>60</sup> abgehalten. Für das Unterlassen der Vesper entschuldigte

46 1605, 1612, 1613, 1616 (alte Sign. Nr. 157).

47 1602 (Defekt), 1603, 1604 (alte Sign. Nr. 146), 1618 (alte Sign. Nr. 167).

48 1601, 1603, 1604 (alte Sign. Nr. 146).

49 1598–1601, 1603.

50 1600, 1601, 1602 (Verzeichnis), 1603.

51 1600, 1617 (Prot. 1617/5/29); nur einmal pro Woche Gottesdienst in Gepsattel 1604 (alte Sign. Nr. 147), 1610 (Mängel), 1613, 1620.

52 Dies wurde gelegentlich auch als Grund angegeben.

53 Lauda (Prot. 1615/6/2), 1620, 1621; Bieberehren 1621; Königshofen 1627; Mergentheim 1628.

54 PHILIPPE ARIÈS, *Geschichte der Kindheit*, München<sup>3</sup>1980, 223.

55 So auch noch 1602 (Defekt) – in Bieberehren ebenfalls: 1601, 1602 (Defekt).

56 Bieberehren 1596; Königshofen und Unterbalbach 1599; Igersheim 1601 und 1602 (Verzeichnis, Defekt); Unterbalbach 1602 (Verzeichnis), 1603, 1605; Königshofen und Vilchband 1603.

57 1596, 1598, 1600– so auch Heckfeld 1597.

58 Tauberrettersheim 1583; Unterbalbach 1597, 1601, 1602 (Verzeichnis); Oberlauda 1598, 1600, 1602 (Defekt); Heckfeld 1601.

59 Igersheim 1602 (Verzeichnis), 1603.

60 Vilchband 1603.

man sich zu Oberlauda wiederum mit dem Fehlen eines Schulmeisters<sup>61</sup>, der des Singens wegen bei der Vesper allerdings wichtiger war als beim Wochengottesdienst.

Derlei Nachlässigkeit unterblieb nach 1603 mit wenigen Ausnahmen<sup>62</sup>. Probleme ergaben sich erst wieder durch die Erweiterung des Visitationssystems – so in den Pfarreien Gebstattel<sup>63</sup>, Oesfeld<sup>64</sup> und Stuppach<sup>65</sup>. Aber auch dort schien seit Ende der zwanziger Jahre die Vesper in vorschriftsmäßiger Häufigkeit abgehalten worden zu sein.

Äußerst säumig zeigte sich die Pfarrgeistlichkeit bei der Feier der *Exequien*. Bis 1603 überwiegen die schlechten Nachrichten<sup>66</sup> – nach 1607 wissen die Akten aber nur noch Gutes zu berichten. Die Pfarrer dürften demnach in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts emsiger geworden sein.

Ohne Ausnahme korrekt verhielten sich die Kleriker dagegen bei der regelmäßigen Konsekration der Hostien. Danach wurde nur 1604 gefragt, ohne daß Mängel gefunden worden wären.

Als weitere kultische Aufgaben nennen die Akten die jährliche Durchführung von Prozessionen und Bittgängen wie auch das Einhalten der Anniversarien. Dies alles setzten die Pfarrer stets zur vollen Zufriedenheit der Überwachungsorgane ins Werk. Auch von den in früheren Zeiten gängigen Ausschweifungen und Verlustierungen bei Bittgängen war nichts mehr zu sehen oder zu hören.

Auf dem Konzil von Trient war beschlossen worden, den Pfarrern eine weitere Amtslast aufzubürden – sie sollten *Kirchenbücher* führen<sup>67</sup>. Dies wurde im Landkapitel Mergentheim seit 1607 kontrolliert. Der Klerus war auf diesem Gebiet offensichtlich so fleißig und korrekt, daß man nach 1624 der Ansicht war, auf diesen Fragepunkt verzichten zu können<sup>68</sup>.

Die Zunahme der Amtspflichten führte in einigen Fällen zu einer gewissen Arbeitsüberlastung. Die Pfarrer von Lauda<sup>69</sup>, Markelsheim<sup>70</sup> und Igersheim<sup>71</sup> baten deshalb um einen Kaplan. Wie aus den Akten hervorgeht, wurde solchen Ansuchen im Falle von Lauda<sup>72</sup> und auch von Igersheim<sup>73</sup> entsprochen. Die neu eingesetzten Kapläne klagten allerdings beide über zu geringes Einkommen<sup>74</sup>. Der von Königshofen erhielt nur 50 Gulden im Jahr, sein Pfarrer wollte ihm aber für die Verköstigung 70 Gulden berechnen<sup>75</sup>. Das Einkommen der Pfarrer selbst war allerdings auch nicht allzu reichlich bemessen. Klagen vernehmen wir aus Heck-

61 1600.

62 Vilchband und Bieberehren 1616 (Prot. Jan.).

63 1616 (alte Sign. Nr. 157), 1620.

64 1619, 1620.

65 1624.

66 Also das gänzliche Unterlassen der Totenfeierlichkeiten oder deren seltenes Stattfinden, vor allem in den Jahren 1590, 1591, 1600–1603.

67 Reformdekret »Tametsi«, Sessio XXIV, 1563/11/11.

68 Nur der Pfarrer von Gebstattel wurde 1613 getadelt. Anscheinend glaubte er, bei der geringen Anzahl der Katholiken am Ort ohne Buchführung auskommen zu können.

69 1587, 1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.), 1600, 1602 (Verzeichnis) 1604, 1607, 1608, 1610 (Mängel), 1611, 1612.

70 1583 (Kap. prot.), 1615 (Prot. 1651/6/2), 1616 (alte Sign. Nr. 165).

71 1607.

72 1613 – nach mehr als zehn Jahren!

73 1624.

74 Lauda 1613, Igersheim 1624.

75 Zum Vergleich: Die sächsischen Pfarrer erhielten im 16. Jahrhundert durchschnittlich 40 Gulden pro Jahr. (G. TIETZ, Das Erscheinungsbild von Pfarrstand und Pfarrgemeinde, Diss. Tübingen 1971, 48).

feld<sup>76</sup>, Tauberrettersheim<sup>77</sup>, Igersheim<sup>78</sup>, Oberlauda<sup>79</sup> und Unterbalbach<sup>80</sup>. Der Pfarrer von Oesfeld konnte sich nicht einmal eine Haushälterin leisten<sup>81</sup>. Beim Herannahen der Kipper- und Wipperzeit verschlechterten sich die Einkommen noch mehr. So baten denn einige Kleriker um Versetzung auf besser dotierte Pfarren<sup>82</sup>, andere wünschten sich eine Besoldungsaufbesserung in Form von Naturalien, um gegen die Geldentwertung besser gewappnet zu sein<sup>83</sup>. Der Pfarrer von Bieberehren suchte sich zunächst mit Nebenerwerbstätigkeiten zu behelfen<sup>84</sup>, ging dann aber zu einer Art »Streik« über, indem er nämlich seinen Pfarrkindern die Taufe verweigerte, um sie zu zwingen, ihre Abgaben pünktlich zu entrichten<sup>85</sup>.

Von Kaplänen und Altaristen berichten die Akten wenig, und das Wenige ist überwiegend negativ. Ihr Sündenregister ist nicht eben kurz: Es reicht von allgemeiner Nachlässigkeit im Amt<sup>86</sup> und fehlender Präsentation<sup>87</sup> über Trunksucht<sup>88</sup> und häufigen Wirtshausbesuch<sup>89</sup> bis zur Nichtresidenz<sup>90</sup>, zur Unfähigkeit, die Messe dem Ritus gemäß zu halten<sup>91</sup> und bis zur Unzucht<sup>92</sup>. Die disziplinarischen Bemühungen der Kirchenverwaltung scheinen bei den Hilfsgeistlichen insgesamt weit weniger angeschlagen zu haben als bei den Pfarrern.

### *Das Schulwesen auf dem Land*

Schlimm sah es auch bei den Schulmeistern aus. Immerhin sind 60 % der Zensuren, die sie von den Visitatoren bekamen, neutral<sup>93</sup> oder positiv<sup>94</sup>. Unter den negativen Bemerkungen überwiegt allgemeiner Tadel mit wenig schmeichelhaften Beiwörtern wie »negligens«, »faul« oder »nichts nütz« (18 %). Weit verbreitet war die Trunksucht unter ihnen (9 %), seltener mangelnde Musikalität (3 %). Letzteres tat dem Kirchengesang großen Abbruch, denn die Schulknaben erfüllten unter der Leitung ihres Lehrers die Funktion des Kirchenchors. Ebenso häufig ist von Streitsucht die Rede; ein gespanntes Verhältnis zwischen Pfarrer und Lehrer kam immer wieder vor. Aus dem Wege konnten sich die beiden nicht gehen – der Schulmeister hatte in der Kirche

76 1603, 1614, 1616 (Prot. Jan.), 1625.

77 1575.

78 1583.

79 1583.

80 1583.

81 1618 (alte Sign. Nr. 167).

82 1613 und 1627 bzw. 1625. Weitere Bitten um Translation wurden sicherlich aus demselben Grund geäußert: Lauda 1630, 1627; Oberbalbach 1630.

83 Heckfeld 1627: Holz; Unterbalbach 1627: Wein und Getreide.

84 1628.

85 1628. Unzutreffend ist K.-S. KRAMER, Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken, Würzburg 1957, 102: »Die wirtschaftliche Versorgung der Pfarrer scheint im Allgemeinen hinreichend gewesen zu sein«.

86 Lauda 1580, Igersheim und Tauberrettersheim 1583, Mergentheim 1616 (alte Sign. Nr. 165).

87 Bieberehren 1627; Markelsheim 1630; Mergentheim 1605, 1612 (Defekt), 1615 (Prot. 1615/6/2).

88 Lauda 1583, 1614, 1619.

89 Bieberehren 1612 (Defekt).

90 Igersheim 1610 (Defekt), 1611.

91 Lauda 1624.

92 Königshofen 1612, Lauda 1631.

93 »ohne Klag«, »sufficiens«.

94 »fleißig«, »diligens«.

zu singen, und der Pfarrer mußte den Unterricht regelmäßig überwachen<sup>95</sup>. Fälle mangelnder Rechtgläubigkeit<sup>96</sup> sind dagegen gleichermaßen selten wie unzureichende Bildung<sup>97</sup>.

Wenn es an den Kaplänen, Altaristen und Schulmeistern so viel zu rügen gab, so lag das in erster Linie an deren schlechter Besoldung. Die Kapläne klagten wesentlich häufiger darüber als die Pfarrer; die Schulmeister taten es allenthalben – der von Königshofen erhielt nur 41 Gulden im Jahr<sup>98</sup>, die von Unterbalbach, Laudenbach und Heckfeld nicht mehr als 21<sup>99</sup> bzw. 20<sup>100</sup> Gulden, und die beiden Schulmeister von Lauda<sup>101</sup> und Tauberrettersheim<sup>102</sup> mußten sich mit jämmerlichen 15 Gulden begnügen. Bei so geringen Mitteln war es äußerst schwierig, die Schulmeisterstellen zu besetzen, wie denn mehrere Orte des Landkapitels über Jahre hinweg aus diesem Grunde keinen Schulmeister hatten<sup>103</sup>. Man mußte schon sehr zufrieden sein, wenn sich überhaupt jemand bereit fand, für so wenig Geld den Schuldienst zu verrichten. Kein Wunder also, wenn in Tauberrettersheim ein Schreiber<sup>104</sup> oder in Vilchband ein Weber<sup>105</sup> die Schulmeisterei nebenher betrieben. Manche Schulmeister besserten ihr kärgliches Gehalt auf, indem sie nach weiteren Erwerbsquellen suchten. In Laudenbach<sup>106</sup>, Königshofen<sup>107</sup> und Gebstattel<sup>108</sup> oblagen sie der Schreiberei, was ganz einträglich sein konnte – dergestalt kam der Gebstatteler Schulmeister auf 150 Gulden im Jahr; doch konnte sich solche Nebentätigkeit negativ auf das Schulehalten auswirken<sup>109</sup>.

Wie sah nun ein solchermaßen schlecht entlohnter Unterricht aus?

Was die Akten mitteilen, ist sehr knapp, aber auch sehr aufschlußreich. In der Schule zu Lauda war 1601 montags und dienstags am Vormittag Lateinunterricht. Neben Grammatik-Übungen wurden Briefe Ciceros in einer Auswahl gelesen. Am Nachmittag wurde zunächst gesungen, dann war wieder Latein an der Reihe mit Grammatik, Wortschatzübungen und Lektüre. Mittwochs und samstags nahm man den Katechismus des Canisius durch, in deutscher wie auch in lateinischer Sprache. Nachmittags beschäftigten sich die Schüler an diesen beiden Tagen mit der Hl. Schrift, ebenfalls in Deutsch und Latein<sup>110</sup>.

Zu Bieberehren gestaltete sich der Unterricht im selben Jahr entsprechend: Die Fächer waren Religion (der Katechismus des Canisius), Latein und Singen.

Ansonsten vermelden die Akten so gut wie nichts über das kirchliche Hilfspersonal. Nur

95 H.-E. SPECKER, Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg und Julius Echter von Mespelbrunn 86.

96 Nur Ende des 16. Jahrhunderts: Oberlauda 1579; Laudenbach 1579, 1581; Königshofen 1586, 1591; Unterbalbach 1583, 1586.

97 Tauberrettersheim 1583; Vilchband 1616 (Prot. Apr.): »ist idiota«.

98 Königshofen 1598: plus 30 Pfennig pro Schüler im Quartal.

99 Unterbalbach 1598: plus 28 Korngaben; Laudenbach 1585 (im nächsten Jahr 36 Gulden, was aber immer noch sehr wenig ist).

100 Heckfeld 1598.

101 ib.

102 1590.

103 Heckfeld 1597, Oberlauda 1600–1607, Vilchband 1600–1603.

104 1583.

105 1616 (Prot. Apr.), 1617.

106 1586.

107 1586, 1604 (alte Sign. Nr. 147), 1614 (Kapitelprotokoll).

108 1613.

109 Königshofen 1604 (alte Sign. Nr. 147).

110 Donnerstags und freitags wurden die Lehrer und Schüler wohl zur Gestaltung des Wochengottesdienstes in der Kirche gebraucht – dort konnten sie vorführen, was sie im Singunterricht gelernt hatten.

fünfmal werden insgesamt Kantor<sup>111</sup>, Kirchenmeister<sup>112</sup> oder Mesner<sup>113</sup> erwähnt. Damit ist leider nur wenig zu diesen Leuten ausgesagt.

Seit 1618 gerät eine weitere Personengruppe unter die Kontrolle der Kirche – die Hebammen. Den Visitator interessierte jedoch nur, ob sie der Pfarrer in die Pflicht genommen habe und allenfalls noch, ob sie über das Taufsakrament genügend Bescheid wüßten, um im Notfalle taufen zu können<sup>114</sup>. Dem Schwur widersetzten sich die Hebammen in mehreren Fällen<sup>115</sup>.

#### *Die materielle Ausstattung einer Landpfarrei*

Der Fortgang der Reform ist sicherlich in erster Linie von einem qualifizierten Personal abhängig<sup>116</sup>. Doch bedurfte die ordnungsgemäße Pflege von Unterweisung und Kultus weiterer, nämlich *materieller* Voraussetzungen. Damit ist nicht nur das Gotteshaus samt seiner Innenausstattung gemeint, sondern genau so der Friedhof, das Schulhaus und das Pfarrhaus mit all seinen Nebengebäuden.

Beginnen wir mit dem *Kirchengebäude*. Wie von Visitationsakten nicht anders zu erwarten, wurde auch hier viel häufiger getadelt als gelobt – 136 Rügen stehen 63 anerkennenden Bemerkungen gegenüber. Am häufigsten sind allgemeine Aussagen über das Gotteshaus wie »börs« oder »ruinosa« (43mal). Fast ebenso oft wurden konkrete Schäden an Türmen (36mal) und Dächern (37mal) moniert. Die übrigen Mängelpunkte beziehen sich auf Chor<sup>117</sup> und Sakristei<sup>118</sup>, auf Decken<sup>118</sup>, Fußböden<sup>120</sup> und Bretterwerk<sup>121</sup>. Meist dauerte es recht lange, bis man die Schäden behob. Die Würzburger Kirchenbauleitung muß um 1613/14 größere Geldmittel in die Reparaturen investiert haben, weil die Zahl der Schadmeldungen danach rapide sank und gleichzeitig verschiedene Kirchen mit dem Prädikat »neu« bezeichnet wurden<sup>122</sup>. Nach Abstellung solch größerer Mängel stellte der Visitator höhere Ansprüche an den Innenraum. In der Kirche von Tauberrettersheim<sup>123</sup> wie auch in der Kapelle von

111 Mergentheim 1575.

112 Lauda und Tauberrettersheim 1583; Unterbalbach 1596.

113 Igersheim 1583.

114 Messelhausen 1630.

115 Heckfeld 1618 (alte Sign. Nr. 168), 1628; Tauberrettersheim 1652; Unterbalbach 1618 (alte Sign. Nr. 168), 1628; Vilchband 1623. Die Vereidigung der Hebammen durch den Pfarrer ist ein generelles Merkmal der katholischen Reform, vgl. J. DELUMEAU, *Catholicism between Luther and Voltaire*, London 1977, 194. – R. MUCHEMBLED (*Culture populaire et culture des élites*, Paris 1978) weist darauf hin, daß den Frauen innerhalb der alteuropäischen Volkskultur die Rolle des Pflegens und Heilens zufiel (S. 86). Sobald der frühneuzeitliche Staat solche Aufgaben mehr und mehr an sich zog, wurden die Träger der Volkskultur entweder als Scharlatane und Quacksalber lächerlich gemacht oder aber als Zauberer und Hexen kriminalisiert und strafrechtlich verfolgt (S. 265, 287–340). Die Hebammen waren zweifelsohne für das Gesundheitswesen innerhalb der alteuropäischen Volkskultur von besonderer Bedeutung. Sicherlich geht es zu weit, einzelne Vorkommnisse im Landkapitel Mergentheim mit derlei weitgreifenden Zusammenhängen in Verbindung bringen zu wollen. Dennoch darf es zu denken geben, wenn die »Verstaatlichung« des Hebammenwesens hier ziemlich genau mit dem Höhepunkt der Hexenverfolgungen zeitlich zusammenfällt.

116 E. W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München – Wien 1965, 99.

117 Igersheim 1602 (Verzeichnis), 1604, 1610 (Mängel).

118 Tauberrettersheim 1583; Oesfeld 1616 (alte Sign. Nr. 165).

119 Heckfeld 1598.

120 Oberlauda 1598 (Kap. prot.); Vilchband 1612 (Defekt), 1613, 1615 (Prot. 1615/6/2), 1616 (alte Sign. Nr. 157).

121 Oberlauda 1601, 1602 (Defekt).

122 Gebstättel 1616 (alte Sign. Nr. 157); Heckfeld 1619; 1620 Laudenbach; Bieberehren 1624; Lauda 1628.

123 1613, 1619.

Laudenbach<sup>124</sup> mußten Fenster in das Mauerwerk gebrochen werden, um mehr Licht im Kircheninnern zu haben; in Bieberehren und Vilchband<sup>125</sup> waren Emporen einzubauen, um Raum zu schaffen für die – reformbedingt – in größerer Zahl zur Kirche strömenden Pfarrkinder. Die Kontrolle ging zunehmend mehr ins Feine und Geistige.

Seit Anfang des 17. Jahrhunderts begannen ästhetische Gesichtspunkte eine Rolle bei der Beurteilung der Gotteshäuser zu spielen<sup>126</sup>; zur gleichen Zeit fing man auch an, auf die spirituelle Reinheit der Kirchen zu achten. Von 1606 an wurde zunächst vereinzelt, doch dann immer häufiger festgestellt, daß einzelne Kirchen nicht geweiht waren. Es dauerte freilich geraume Zeit, bis ein zur Weihe befugter geistlicher Herr sich aufs Land bequeme. Irgendwann zwischen 1616 und 1618 schien er aber schließlich doch den Weg ins Landkapitel Mergentheim gefunden zu haben, denn in der Folgezeit ist dieser Klagepunkt sehr selten.

Wenden wir uns nun den anderen Baulichkeiten zu.

Da wäre zunächst, neben der Kirche gelegen, der *Friedhof* mit dem Beinhaus. Die Visitatoren schenkten der Ruhestätte der Toten recht wenig Aufmerksamkeit. Die Akten erwähnen Friedhöfe nur 39mal und Beinhäuser lediglich 13mal<sup>127</sup>. An den Beinhäusern wurde zumeist bemängelt, sie seien baufällig, seltener, sie stünden offen<sup>128</sup>. Unsere Altvorden legten den sterblichen Überresten ihrer Angehörigen gegenüber eine uns unverständliche Unbekümmertheit an den Tag<sup>129</sup>, die sich auch am Zustand der Friedhöfe widerspiegelt: Sie dienten als Müllplatz<sup>130</sup>, waren in der Ummauerung schadhaft<sup>131</sup> oder standen völlig offen, so daß Gänse, Schweine und sonstiges Viehzeug sich darauf tummelten<sup>132</sup>. Derlei Mißlichkeiten konnten in dem hier betrachteten Zeitraum größtenteils abgestellt werden, wie das Protokoll von 1624<sup>133</sup> zeigt: Von zehn inspizierten Friedhöfen standen immerhin nur noch zwei offen.

– Betrachten wir nun die *Häuser der Pfarrer!*

Die armen Kleriker waren wirklich zu bedauern ob ihrer miserablen Wohnstätten. Mindestens in der Hälfte der 1583 visitierten Pfarreien wiesen die Pfarrhäuser erhebliche Schäden auf<sup>134</sup>. Reparaturen ließen lange auf sich warten – viele der 1583 festgestellten Baumängel wurden erst in den Jahren 1596/97 behoben<sup>135</sup>. Vergeblich wartete der Pfarrer von Königshofen. Seine Behausung verfiel mehr und mehr und wurde 1594 schließlich völlig unbewohnbar. Er lebte zunächst bei einem Bürger in Miete<sup>136</sup> und später in einem Bestandhaus<sup>137</sup>. Seinem Mitbruder in Lauda erging es nicht ganz so übel: Nachdem bereits 1602 an

124 1608.

125 1616 (alte Signatur Nr. 157).

126 Seit 1608 werden einige Kirchen mit dem sehr seltenen Prädikat »schön« ausgezeichnet: Vilchband 1608, Gebstatel 1616 (alte Sign. Nr. 157), Laudanbach 1624.

127 Dabei verschob sich das Interesse des Visitators in auffälliger Weise vom Beinhaus auf den Friedhof (bis 1605: neunmal Beinhaus und viermal Friedhof; 1606–1616: viermal Beinhaus und 18mal Friedhof, 1617–1631 17mal Friedhof, Beinhaus überhaupt nicht mehr erwähnt).

128 Heckfeld 1602 (Defekt), 1606.

129 Vgl. dazu PHILIPPE ARIÈS, Geschichte des Todes, München 1980, 83–94.

130 Igersheim 1597.

131 Oberbalbach 1614; Unterbalbach 1615 (Prot. Jan.)

132 Dies ist weitaus der häufigste Mangel, vgl. z. B. Lauda 1620, 1624. Weitere Mängel: Friedhof nicht geweiht in Bieberehren 1615 (Prot. 1615/6/2), 1616 (alte Sign. Nr. 165), 1617 (Defekt); Friedhof zu klein: Oesfeld 1620, Unterbalbach 1624.

133 Dieses Aktenstück erwähnt die Friedhöfe weitaus am häufigsten.

134 In Heckfeld gab es überhaupt kein Pfarrhaus.

135 Tauberrettersheim 1596; Heckfeld (Neubau), Igersheim und Lauda 1597; Baumängel bleiben weiterhin unbebunden in Laudanbach, Oberlauda und Unterbalbach (1598 Kap. prot.).

136 1618 (alte Sign. Nr. 167).

137 1619, 1620.

seinem 1597 ausgebesserten Pfarrhaus wieder Mängel festgestellt worden waren, befand es sich 1619 in einem so schlechten Zustand, daß auch er in ein Bestandhaus übersiedeln mußte. Sein Pfarrhaus wurde allerdings wenige Jahre darauf wieder instandgesetzt<sup>138</sup>.

Die Ausbesserungsarbeiten wurden häufig dermaßen schlecht ausgeführt, daß nach wenigen Jahren wieder die alten mißlichen Zustände herrschten. Reparaturen wurden in verhältnismäßig kurzen Zeitabständen periodisch immer wieder fällig<sup>139</sup>.

Die Pfarrer von Laudenbach und Tauberrettersheim hatten obendrein noch unter sehr beengten Wohnverhältnissen zu leiden<sup>140</sup>. Ihre Häuser hatten jeweils nur eine Stube<sup>141</sup>, weshalb der Pfarrherr von Laudenbach klagte, er müsse beim Gesinde studieren.

Von weiteren zur Pfarrei gehörenden Gebäuden wie Scheunen und Benefizienhäusern ist in den Akten selten die Rede – und dann wird fast ausnahmslos von Mängeln berichtet.

Beschäftigen wir uns nach so viel Betrübllichkeit mit den *Schulhäusern!*

Man sucht jedoch vergeblich Trost bei den Stätten der Unterweisung: In Bieberehren, Oberlauda, Tauberrettersheim und Vilchband fehlten sie gänzlich. Doch man wußte sich zu helfen. Die Schuljugend von Oberlauda dürfte nach Heckfeld oder Lauda gegangen sein, denn von dort aus wurde Oberlauda seelsorgerlich betreut (ein Schulmeister war ohnehin nicht vorhanden). Die Bieberehrener Schüler genossen ihren Unterricht in einem Frühmesshaus<sup>142</sup> und die von Tauberrettersheim in einem Torhaus<sup>143</sup>. In Gebattel konnte die würzburgische Kirchenverwaltung ihren Rechtsanspruch auf ein als Schulhaus gedachtes Gebäude gegen die rothenburgische Ortsherrschaft nicht durchsetzen, die es als Rathaus verwendete. Der Unterricht wurde deshalb in einem kleinen »Bauerheuslin« mit zwei Stuben abgehalten<sup>144</sup>.

In den übrigen Pfarreien war der Bauzustand der Schulen um die Jahrhundertwende zufriedenstellend<sup>145</sup>, doch wurde bis zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges nirgendwo etwas ausgebessert, so daß 1618 nur noch das Schulgebäude in Königshofen völlig in Ordnung war<sup>146</sup>. Zwischen 1618 und 1623 wurde zwar in Tauberrettersheim<sup>147</sup>, Igersheim<sup>148</sup> und Oesfeld<sup>149</sup> einiges neu gebaut und renoviert, in den anderen Pfarreien verfielen die Schulhäuser jedoch weiter; die Markelsheimer Schule kam gar völlig in Abgang<sup>150</sup>.

Wenn schon die Kirchengebäude sehr oft Schäden aufwiesen, so ist von der Ausstattung mit

138 1622/1623.

139 Bieberehren: Reparaturen zwischen 1605 und 1607, 1613/14; 1621 wieder reparaturbedürftig. Heckfeld: Reparaturen 1623; Vilchband 1608. Ähnlich bei Markelsheim, Unterbalbach, Igersheim, Laudenbach und Tauberrettersheim. In allen genannten Pfarreien läßt sich der Bauzustand der Pfarrhäuser über den ganzen Untersuchungszeitraum hinweg verfolgen. Die Zeiten der Instandsetzung sind unschwer aus den Akten zu erschließen, wenn auf eine Phase der Bauälligkeit eine solche von tadellosem Zustand folgt.

140 Laudenbach 1616 (alte Sign. Nr. 165), 1617 (Defekt); Tauberrettersheim 1605–1607.

141 Die »Stube« ist in der Sprache der frühen Neuzeit ein heizbarer Wohnraum, im Unterschied zur unbeheizbaren (Schlaf-)Kammer.

142 1619.

143 1597.

144 1613.

145 Heckfeld 1602 (Verzeichnis), 1603, 1604 (alte Sign. Nr. 146); Igersheim, Königshofen, Lauda, Laudenbach, Markelsheim und Unterbalbach (alle 1597).

146 Baumängel an den Schulen zu Igersheim, Lauda, Unterbalbach 1608; zu Laudenbach 1612 (Defekt), zu Heckfeld und Oesfeld 1616 (alte Sign. Nr. 165).

147 1619, 1620.

148 1624.

149 1620, 1624.

150 1618, 1628.

*Paramenten* und *liturgischem Gerät* nicht allzuviel Gutes zu erwarten. Das Interesse der Visitatoren war äußerst ungleichmäßig auf die Gegenstände im Kircheninneren verteilt, man wird aber gerade daraus ersehen können, wo es meistens mangelte.

Am häufigsten achteten sie auf die Meßgewänder<sup>151</sup>. Solange die Kirchen der schadhaften Dächer wegen feucht waren und die Pfarrer mit den kostbaren Gewändern nicht immer sorgsam umgingen<sup>152</sup>, solange mußte auch der Verschleiß beträchtlich sein. Seit den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts durften die Geistlichen ihren Ornat nicht mehr im Chor oder in der Sakristei offen herumliegen lassen, sie hatten ihre liturgischen Gewänder in eigens zu diesem Zwecke angeschafften Truhen aufzubewahren<sup>153</sup>. Auf diese Weise machte sich denn in den zwanziger Jahren eine gewisse Besserung bemerkbar; die Akten äußern sich überwiegend zufrieden und sparen auch nicht mit Lob<sup>154</sup>. Der feuchte Moder im Kirchenraum und die Schludrigkeit der Kleriker werden auch die Gründe dafür sein, daß die *liturgischen Bücher*<sup>155</sup> entweder nur teilweise vorhanden waren<sup>156</sup> oder – was noch häufiger moniert wurde –, daß sie vollkommen fehlten<sup>157</sup>, was ein vorschriftsmäßiges Abhalten des Gottesdienstes gewiß nicht förderte.

Mit der Neuanschaffung beilegte man sich nicht, denn diese Bücher kosteten viel Geld<sup>158</sup>.

Nach 1616 scheinen in den meisten Pfarreien genügend Ritualia vorhanden gewesen zu sein – die tadelnden Bemerkungen in den Akten nehmen jedenfalls stark ab.

Ansonsten hatten die Visitatoren an der Inneneinrichtung und den liturgischen Geräten wenig zu bemängeln. Die Taufbecken wurden in den Jahren 1597, 1602, 1607 und 1614 inspiziert, sie waren überall in gutem Zustand. Ganz selten ist das ewige Licht erwähnt, das vereinzelt fehlte<sup>159</sup>. Mehrere Male wurde moniert, es sei kein tragbarer Altar vorhanden<sup>160</sup>, die Altäre seien entweiht<sup>161</sup> oder es fehle an Altarschmuck<sup>162</sup> und an Seitenaltären<sup>163</sup>.

Wenn in der Kirche von Lauda Hunde sich frei ergingen, so hatte daran keiner etwas auszusetzen<sup>164</sup>. Den Visitator störte nur, daß sie sich an den Altartüchern zu schaffen machten. Deshalb sollte der Altar durch ein Gitter geschützt werden<sup>165</sup>.

151 150mal erwähnt.

152 Lauda 1616 (Prot. Jan.).

153 Lauda 1613.

154 1583–1608: 34mal gelobt («sufficiens», «kein Mangel», «nach Notdurft», «gut») und 54mal getadelt («gering», «schlecht», «böse»); 1610–1619: 14mal getadelt und dreimal gelobt; 1620–1631: 9mal getadelt und 15mal gelobt, davon sechsmal «schön».

155 Missalia, Antiphonaria, Gradualia, Psalteria, Agenden – insgesamt 95mal erwähnt.

156 Was 46mal reklamiert wird.

157 42mal.

158 1603.

159 Tauberrettersheim 1623, 1628; Heckfeld 1628; Vilchband 1620, 1621.

160 Markelsheim 1604–06; Heckfeld 1606; Igersheim 1621; Laudenschbach 1630; Bieberehren 1631.

161 In Apfelbach, einer Filiale von Markelsheim; Markelsheim 1602 (Verzeichnis), 1604 (alte Sign. Nr. 147), 1605, 1607, 1608, 1610 (Mängel), 1614; ebenfalls in Mergentheim 1607.

162 Mergentheim 1575; Lauda 1581; Unterbalbach 1585; Markelsheim 1597 (Kap. prot.); Heckfeld 1612, 1613, 1614 (Kap. prot.); 1615–17; Lauda 1612; Markelsheim 1615 (Prot. 1615/6/2), 1616 (alte Sign. Nr. 165), 1617 (Prot. 1617/5/29), 1619, 1623; Vilchband 1613.

163 Heckfeld 1619, 1620.

164 Ein weiterer Beleg dafür bei K.-S. KRAMER, Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken, Würzburg 1957, 109. Nicht nur in Deutschland, auch in anderen europäischen Ländern nahm niemand daran Anstoß, wenn sich die Hunde in der Kirche tummelten – vgl. J. DELUMEAU, Catholicism between Luther and Voltaire, London 1978, 197.

165 Lauda 1613: »stehn die Altär ledig, kenden Gitter dafür gemacht werden, damit die Hund die Antependia nicht verwüsten.«

Noch seltener wurde das Gestühl getadelt<sup>166</sup>.

Derlei Mängel blieben oft über viele Jahre hinweg bestehen. Zu ihrer Beseitigung dienten die Einkünfte aus der Kirchenfabrik<sup>167</sup>, welche schon stark in Anspruch genommen wurden durch die laufenden Ausgaben – etwa für Hostien, Kerzen oder Weihrauch. Darüber hinaus mußten auch die liturgischen Bücher aus diesem Fundus finanziert werden.

Während der ersten Jahre des 17. Jahrhunderts wurde im Landkapitel Mergentheim der Beichtstuhl eingeführt<sup>168</sup>. 1607 war er in drei Pfarreien bereits vorhanden<sup>169</sup>, während die Pfarrkinder der übrigen Pfarrorte ihre Sünden nach alter Väter Sitte in der Sakristei loswurden. Ein Jahrzehnt später fehlte der Beichtstuhl nur noch in Oberlauda<sup>170</sup> und Unterbalbach<sup>171</sup>.

Man wüßte gerne noch mehr über die Inneneinrichtung – zum Beispiel etwa, ob es Kanzeln gegeben hat<sup>172</sup>. Allein, die Quellen schweigen beharrlich. – Bisweilen ist von ungeweihten Glocken die Rede.

Eine Orgel – und das wird den Musikhistoriker vielleicht interessieren – scheint es nur in Lauda gegeben zu haben<sup>173</sup>. Aber auch dort dienten vor allem die menschlichen Stimmbänder zur musikalischen Ausgestaltung des Gottesdienstes, denn es fand sich niemand, der des Orgelspielens kundig gewesen wäre<sup>174</sup>.

### *Veränderungen im Leben einer ländlichen Pfarrei*

Halten wir an dieser Stelle für einen Augenblick ein und fragen uns, was sich durch die Reform nun eigentlich alles veränderte.

Überall dort, wo sie mit Finanzausgaben verbunden war, wollte sie nicht so richtig voranschreiten, doch dies gilt leider allemal zeitlos für jede Reform. Immerhin war die Pfarrerschaft in höherem Maße diszipliniert und zeigte sich rege bei der Ausübung ihrer Pflichten: Der Gottesdienst fand häufiger statt, und auch der Katechismusunterricht wurde regelmäßig abgehalten. Die Gotteshäuser waren einigermaßen in Schuß, ihre Ausstattung nicht immer ganz übel, hie und da standen Schulen und behelfsweise andere Gebäude zur Unterweisung der Jugend bereit.

Hat nun aber auch das Kirchenvolk von diesem Angebot Gebrauch gemacht? Wie hat sich die Reform auf die Pfarrkinder ausgewirkt?

Zu Beginn des hier untersuchten Zeitraums war es aus der Sicht der alten Kirche mit der *Bevölkerung* im Landkapitel Mergentheim nicht zum besten bestellt. Zu lange hatten die Reformen auf sich warten lassen, und unterdes waren viele zur neuen Lehre übergegangen.

So hatte denn das *Luthertum* in fast allen Pfarreien des Landkapitels Fuß gefaßt. Lutherische

166 Laudenbach 1598 (Kap. prot.); Lauda 1601, 1602 (Defekt): »wenig«; Vilchband 1615 (Prot. 1615/6/2), 1616 (alte Sign. Nr. 165), 1617 (Defekt).

167 In der Regel Ländereien und Naturalabgaben für die Instandhaltung des Kirchengesäßes.

168 Der Beichtstuhl nahm im 17. Jahrhundert generell an Bedeutung zu, vgl. L.-E. HALKIN, *La vie religieuse dans les pays catholiques à la fin de XVI<sup>e</sup> siècle*, in: *Colloque d'histoire religieuse*, Grenoble 1963, 58. – M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Les Visites Pastorales de Provence Occidentale* (wie Anm. 5) 279. Zur Rolle des Beichtstuhls im Akkulturationsprozeß der frühen Neuzeit siehe R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites*, Paris 1978, 258.

169 Heckfeld, Laudenbach, Tauberrettersheim.

170 1615. (Prot. Jan.).

171 1616 (Prot. Apr.). – Über Lauda fehlen Informationen bezüglich des Beichtstuhls.

172 Halkin und Froeschlé-Chopard, wie Anm. 168; wie denn überhaupt die Predigt eine immer größere Rolle spielte (vgl. VEIT-LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i. Br. 1956, 90–94.).

173 1605.

174 1606.

Prädikanten kamen teils öffentlich, teils heimlich in die Gemeinden und hatten regen Zulauf<sup>175</sup>. Die Prädikanten ließen sich mit einiger Mühe zwar fernhalten, doch stellte sich der gewünschte Erfolg nicht ein; die Anhänger der neuen Lehre liefen an protestantische Orte aus<sup>176</sup>. Noch 1591 bekannten sich in Lauda 22, in Markelsheim 25<sup>177</sup> und in Igersheim 100 Einwohner zum Protestantismus. Die Bevölkerung von Königshofen war mehrheitlich lutherisch geworden<sup>178</sup>, und in Unterbalbach wurden die wenigen, die beim alten Glauben geblieben waren, deswegen gehänselt<sup>179</sup>. Der Würzburger Fürstbischof Julius Echter hätte sicherlich schon längst scharf durchgegriffen, wie das sonst so seine Art zu sein pflegte. Seine Macht war allerdings in den meisten dieser Ortschaften eingeschränkt: Igersheim gehörte dem Deutschen Orden<sup>180</sup>, Königshofen war mainzisch<sup>181</sup>, in Unterbalbach mußte sich der Würzburger die Herrschaft mit dem Deutschen Orden und mit Mainz teilen<sup>182</sup>.

Trotzdem wurde der Protestantismus immer weiter zurückgedrängt. Nach 1591 vernimmt man aus Markelsheim nichts mehr von Protestanten, in Lauda fand sich 1594 nur noch ein einziger. 1601 wurden in Igersheim noch einige als »nicht der Religion gemäß« eingestuft, unter ihnen der alte Schultheiß mit seiner Frau. Dieser wurde wenig später – freiwillig oder unfreiwillig – katholisch; seine Frau bekannte sich jedoch auch weiterhin zu Luthers Lehre<sup>183</sup>. Nicht so einfach waren die Neugläubigen aus Unterbalbach und Königshofen zu vertreiben. 1596 wird aus Königshofen von »vielen Häretikern« berichtet; 1602 zeigten sich protestantische Neigungen bei den Gerichtspersonen von Unterbalbach<sup>184</sup>; in späteren Jahren werden dort immer wieder einzelne Protestanten erwähnt – zumeist mainzische und deutschordensche Untertanen<sup>185</sup>. In Königshofen lebten 1602 noch rund 100 Lutheraner<sup>186</sup>, 1616 waren es noch sieben<sup>187</sup> und 1628 schließlich nicht mehr als drei.

Aber auch sonst trifft man hin und wieder auf Anhänger der neuen Lehre. Entweder waren es neu Hinzugezogene<sup>188</sup>, Müller<sup>189</sup> oder Dienstboten<sup>190</sup>. Wenn nun auch viele sich zur alten Religion hatten drängen lassen, so übten sie doch große Zurückhaltung bei der Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen. Dies wird deutlich, wenn man sich die *Kommunikantenzahlen* ansieht. In Unterbalbach und noch mehr in Königshofen versäumte eine ungewöhnlich hohe Anzahl der Einwohner die Osterkommunion. Erst nach 1620 sank in Unterbalbach die Zahl der Nicht-Kommunikanten auf den Durchschnittswert, in Königshofen aber blieb sie konstant

175 Bieberehren 1583; Igersheim, Lauda, Markelsheim, Unterbalbach 1575; Laudnbach, Tauberrettersheim 1577; Königshofen 1583, 1586.

176 Igersheim, Markelsheim 1581; Laudnbach, Unterbalbach 1585.

177 1587 noch 40 Lutheraner!

178 1586.

179 1583: »evitent irrones et vexationes vicinorum in pago.«

180 1583.

181 1623.

182 1613.

183 1604 (alte Sign. Nr. 146).

184 Defekt: sie wollten keine Seelmessen dulden.

185 1604 (alte Sign. Nr. 147), 1605, 1611, 1616 (Prot. Jan.), 1619.

186 Defekt.

187 1612 (Defekt), 1616 (alte Sign. Nr. 157).

188 Z. B. Markelsheim 1625; Igersheim 1612; Laudnbach 1628.

189 Bieberehren 1620; Königshofen 1613; Unterbalbach 1619.

190 Heckfeld 1606; Königshofen 1612, 1613; Lauda 1620; Laudnbach 1607, 1623; Markelsheim 1604–1606, 1610, 1620; Mergentheim 1621; Tauberrettersheim 1602 (Defekt), 1603, 1605–1607, 1615 (1615/6/2), 1620, 1623; Vilchband 1613. Müller und Dienstboten zeichneten sich durch besondere Mobilität aus und entgingen deshalb leichter obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen.

doppelt so hoch wie in den übrigen Pfarreien<sup>191</sup>. Von diesen Ausnahmen abgesehen hatten die Seelenhirten des Landkapitels seit Beginn des 17. Jahrhunderts kaum Schwierigkeiten, ihre Schäflein zu einem regelmäßigen Empfang der Osterkommunion zu bewegen<sup>192</sup>. Durch solchen Seelsorge-Erfolg beflügelt, mühten sich die Pfarrer, das Kirchenvolk auch an den anderen Hochfesten zum Tisch des Herrn zu bringen, wie es Julius Echter schon 1589 in seiner Kirchenordnung empfohlen hatte<sup>193</sup>.

Seit 1605 wurde in den Akten vereinzelt und von 1616 an etwas häufiger festgehalten, wieviele Gläubige an den anderen Hochfesten die Kommunion empfangen. Beim Vergleich der (recht uneinheitlichen) Zahlen zeigt sich, daß bis 1616 etwa ein Zehntel aller Sakramentfähigen jeweils auch an Weihnachten und Pfingsten zum Tisch des Herrn gingen. In späteren Jahren stieg der weihnachtliche Kommunionsempfang auf ungefähr das Vierfache, während er an Pfingsten nur geringfügig zunahm. Die seelsorgerischen Bemühungen konzentrierten sich also offenbar auf das Weihnachtsfest. Ob die Kirchenmänner mit der solchermaßen vermehrten Pfingst- und Weihnachtskommunion zufrieden waren, vermelden unsere Akten allerdings nicht.

Nachdem sich eine gewisse Regelmäßigkeit des österlichen Kommunionsempfangs eingestellt hatte, sahen die Priester darauf, daß nicht nur die Erwachsenen, sondern auch die Kinder,

#### *Nicht-Kommunikanten 1601–1628*

Pfarrei	Jahr											
	1601	1602	1603	1604	1605	1606	1607	1608	1610	1612	1613	1614
Bieberehren		0	0	0			0	0	7		0	
Heckfeld	3	10	4	4			11	0	0	0	0	3
Igersheim		0			0	0		0	1		0	
Königshofen			40	200	50			30	20	150	20	50
Lauda	4	1	2	2		4		1		3	1	
Markelsheim		0	0	0	0	0	1	0	0		1	0
Tauberrettersheim		0	0	0	0	0		7	5		0	0
Unteralbach		0	1		20	10	6	5	5		45	5
Vilchband		0		0	0	0	5	0	0		0	5

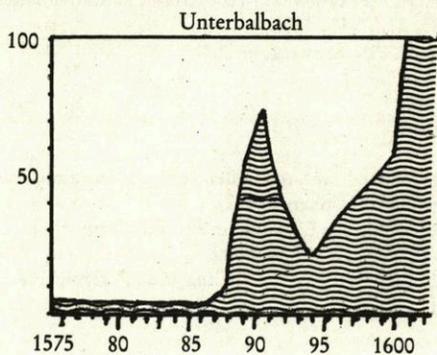
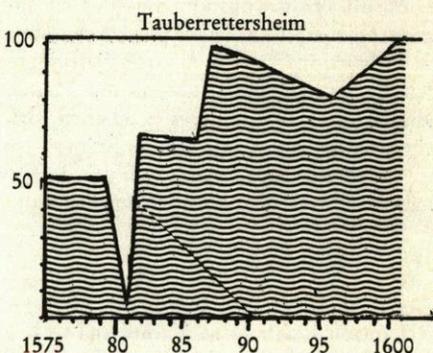
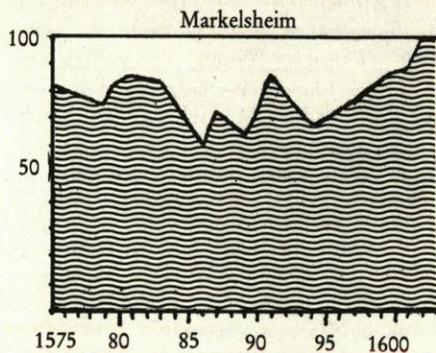
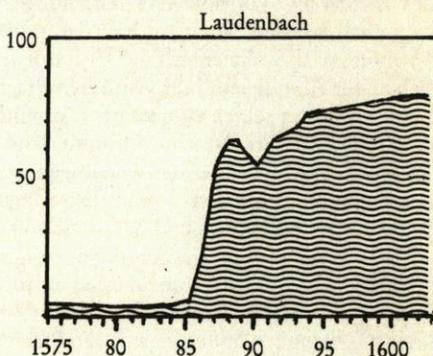
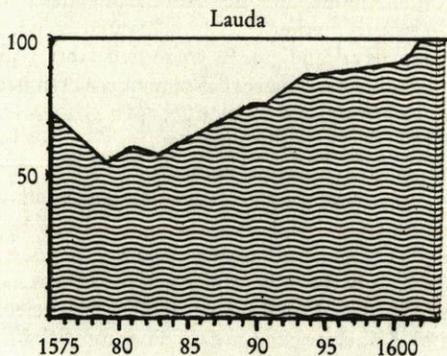
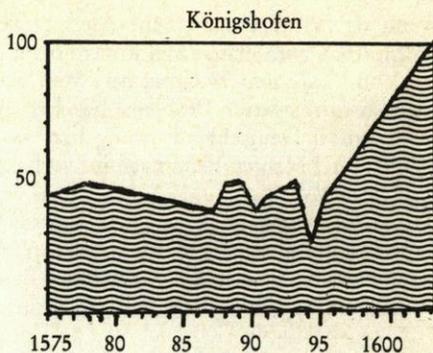
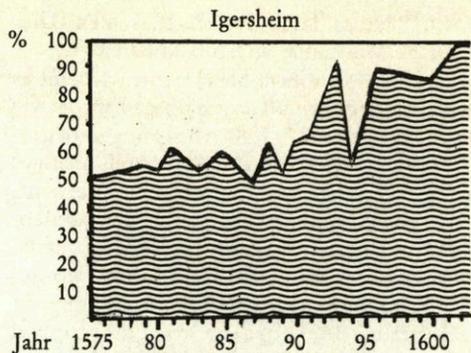
Pfarrei	Jahr											
	1615	1616	1617	1618	1619	1620	1621	1622	1623	1624	1625	1628
Bieberehren	2	0	0		0	0	0					
Heckfeld	3	2	1			2	0			0		0
Igersheim	0		20		2	2			1	1		
Königshofen	25	25	25	18	12						20	18
Lauda	4				2		1		0		0	
Markelsheim	0		3	0	0		4		1	1	0	0
Tauberrettersheim	0	0	0			0						1
Unteralbach	9		5				0		3			5
Vilchband	5	2	2		0	0	0		8	1	0	

191 Vgl. Schaubild »Nicht-Kommunikanten 1601–1628«.

192 Vgl. Schaubild »Osterkommunikanten 1575–1600«.

193 F. X. HIMMELSTEIN, Synodicon Herbipolense, Würzburg 1855, 390.

Osterkommunikanten 1575-1600



wenn sie das vorgeschriebene Alter erreicht hatten<sup>194</sup>, zum Tisch des Herrn kamen. Dies wurde 1608 zum ersten Mal kontrolliert; gelegentliche Mißstände waren bald beseitigt.

Von *Taufe und Trauung* berichten die Akten nichts. Mit diesen Sakramenten scheint es keine nennenswerten Probleme gegeben zu haben. Die *Krankensalbung* hingegen war – wie auch sonst in Deutschland – weitgehend in Vergessenheit geraten<sup>195</sup>. 1583 wurde nirgendwo im Landkapitel Mergentheim nach ihr verlangt. Die Pfarrer sollten dem abhelfen durch häufiges Erläutern von Sinn und Zweck dieses Sakraments in Predigt und Katechismusunterricht. Trotzdem wurden noch viele Jahrzehnte lang höchst selten Priester zu den Sterbenden gerufen. Eine Wandlung zeichnete sich erst in den Jahren 1613/14 ab; nach 1617 war ein Verzicht auf die Krankensalbung eher die Ausnahme. Besonders schwer tat man sich überall dort, wo der Protestantismus noch nicht völlig erstorben war. Zu Königshofen kam die Krankensalbung seit 1623 regelmäßig in Gebrauch und zu Unterbalbach erst seit 1624. In den Orten, die während des frühen 17. Jahrhunderts rekatholisiert wurden, mußte mit der Aufklärungsarbeit neu begonnen werden, auch sie hinkten zum Teil etwas hinterher<sup>196</sup>. Ähnlich stand es um die *Firmung*, nach welcher sich der Visitor 1602 erstmals erkundigte. Es ergab sich dabei, daß in sieben der elf in jenem Jahr visitierten Pfarreien kaum jemand dieses Sakrament erhalten hatte. Dieses Resultat schien aber keineswegs eine baldige Firmreise zur Folge gehabt zu haben – wie man 1623 aus Markelsheim vernimmt, fand dort 1608 die letzte Firmung statt, in Vilchband war 1620 kein einziger unter den Gläubigen gefirmt; ähnliche Klagen ertönten aus Bieberehren<sup>197</sup>, Igersheim<sup>198</sup>, Stuppach<sup>199</sup> und Unterbalbach<sup>200</sup>. – Diese Mängel sind ausschließlich den Würzburger Bischöfen und Weihbischöfen anzulasten.

Wie stand es nun um den regelmäßigen *Kirchgang* in den Pfarrgemeinden?

Daß die Zahl der Kirchenbesucher um die Jahrhundertwende größer geworden sein muß, können wir erschließen aus den seit 1599 anzutreffenden Bemerkungen, die Kirchen seien zu klein<sup>201</sup>. Dennoch äußerten sich die Pfarrer bis 1614 überwiegend negativ über ihre Schäflein. Diese blieben sowohl sonntags als auch an Feiertagen oftmals fern. Wenn sie überhaupt kamen, so erschienen sie meistens pünktlich, doch sehr häufig verließen sie das Gotteshaus schon nach der Elevation<sup>202</sup> – das taten insbesondere die jungen Leute im Winter, weil es ihnen in der Kirche zu kalt war<sup>203</sup>. Wenn der Pfarrer seine Zuhörer durch eine lange Predigt allzusehr strapazierte, so konnte es geschehen, daß sie ihn alleine ließen und sich auf dem Kirchhofe vergnügten, bis er mit seinem Sermon ein Ende gefunden hatte<sup>204</sup>.

Solcherlei aber scheint sich seit dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts gebessert zu haben – die Klagen darüber wurden jedenfalls seltener.

194 Neun bis zehn Jahre.

195 HG. MOLITOR, Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation, Wiesbaden 1967, 157. – Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. JEDIN, Bd. 4: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation, bearbeitet von E. Iserloh, J. Glazig und H. Jedin, Freiburg i. Br. 1967, 592. – F. ORTNER, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation in Salzburg, Salzburg 1981, 33, 113, 143, 182.

196 Ailringen 1620, Oesfeld 1628, Schweigern 1631.

197 1621.

198 1621.

199 1623: »confirmatio ignota«.

200 1620.

201 In den Kirchen von Bieberehren und Vilchband sollten Emporen eingebaut werden, um ihr Fassungsvermögen zu vergrößern. S. oben S. 157.

202 JOHANNES MEIER (Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels Karlstadt 89) sieht darin »negative Spuren der alten Elevationsfrömmigkeit«.

203 Vgl. z. B. Lauda und Markelsheim 1597; Lauda 1602 (Verzeichnis).

204 Z. B. Igersheim und Lauda 1600.

Wenn ein Pfarrer Gottesdienst in einer Filiale hielt, so fiel an dem betreffenden Sonntag die Messe in der Mutterkirche aus. Von der Pfarrgemeinde wurde erwartet, daß sie mit ihrem Geistlichen zusammen zur Filiale zog. Diese sogenannte »Nachfolg« war allerdings nie so richtig ins Werk zu bringen. Die Einwohner des Pfarrorts zeigten sich träge und blieben lieber zu Hause, wenn ihr Pfarrer in einem Filialort Messe las<sup>205</sup>.

Der sonntägliche *Katechismusunterricht* war nicht nur für die Jugend, sondern für Alt und Jung gleichermaßen gedacht. Die Alten blieben jedoch oft aus<sup>206</sup>, und auch die Jungen gingen lieber zum Tanzen<sup>207</sup>, sofern sie nicht gerade in der Landwirtschaft gebraucht wurden<sup>208</sup>. Die Unterbaltbacher<sup>209</sup>, Gebstatter<sup>210</sup> und Oesfelder<sup>211</sup> gingen zeitweise überhaupt nicht zum Katechismus. Im Falle Gebstatters<sup>212</sup> und Unterbaltbachers<sup>213</sup> lag das mit Sicherheit am Einfluß der neuen Lehre, im Falle Oesfelds dürfte eine Rolle gespielt haben, daß der Ort erst im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts rekatholisiert wurde.

1615 lobte zum ersten Mal ein Pfarrer seine Gemeinde ob ihres Fleißes beim Katechismus<sup>214</sup>, und im nächsten Jahr schon überwogen die positiven Beurteilungen, doch blieb der Tadel nie völlig aus.

Das Volk zeigte nicht nur für den Katechismusunterricht ein gedämpftes Interesse, sondern auch für die *Schule*. Wenn einige Pfarreien sich finanziell keinen Schulmeister leisten konnten, so empfanden das wohl hauptsächlich die Kirchenbehörden als Mangel. Im Sommer war der Schulbesuch durchweg schlecht<sup>215</sup>, weil die Kinder in der Landwirtschaft mithelfen mußten. Vereinzelt warteten die Schulmeister während der Sommerzeit gar vergeblich auf Schüler<sup>216</sup>. Im Winter dagegen barsten die Schulhäuser geradezu ob des ungeheuren Andrangs: 50 bis 60 Schüler waren die Regel<sup>217</sup>, in größeren Orten kamen 100 und mehr<sup>218</sup>. Der Durchschnitts-

205 Heckfeld 1596, 1600, 1605, 1607, 1610, 1612 (Defekt); Markelsheim 1628; Oberbaltbach 1630.

206 Z. B. Lauda 1615 (Prot. Jan.); Tauberrettersheim 1608, 1615 (Prot. 1615/6/2), 1619; Heckfeld 1608, 1616 (alte Sign. Nr. 157), 1617 (Prot. 1617/5/29); Bieberehren 1602; Laudenbach 1616 (alte Sign. Nr. 165) 1617 (Defekt); Markelsheim 1620, 1621; Lauda 1623.

207 Lauda 1599.

208 Etwa zum Viehhüten: Lauda 1615.

209 1597 (Kap. prot.)

210 1604 (alte Sign. Nr. 147).

211 1618 (alte Sign. Nr. 167).

212 1600, 1607, 1608, 1610 (Mängel) u. ä.

213 S. o. S. 161.

214 Vilchband 1615 (Prot. 1615/6/2).

215 Unterbaltbach 1608; Heckfeld 1618 (alte Sign. Nr. 167).

216 Vier Schüler: Heckfeld 1602; 4-5: Unterbaltbach 1602; 5: Vilchband 1623; 6: Tauberrettersheim 1598, Bobstadt 1625; 10: Gebstatter 1613, Unterbaltbach 1617 (Prot. 1617/5/29); 12: Igersheim 1624, Tauberrettersheim 1583, Bieberehren 1617 (Prot. 1617/5/29). 20 bis 30 Schüler, nach heutigen Verhältnissen eine normale Klassenstärke, waren eher die Ausnahme – Laudenbach 1618 (alte Sign. Nr. 168): 20 Schüler; Tauberrettersheim 1624: 30 Schüler. Lauda kam sogar auf 60 Schüler während der Sommermonate (1615/2/6), doch hatte dieser Ort doppelt so viele Einwohner wie Laudenbach oder Tauberrettersheim (Laudenbach: ca. 470 Sakramentenpflichtige; Tauberrettersheim ca. 300; Lauda ca. 870).

217 Ailringen, Stuppach und Unterbaltbach 1624; Bobstadt, Schweigern und Tauberrettersheim 1625; Markelsheim 1618 (alte Sign. Nr. 168). Alle diese Dörfer hatten 300 bis 600 sakramentenpflichtige Einwohner.

218 Königshofen (ca. 1000 Sakramentenpflichtige) 100 Schüler; Igersheim (ca. 700 Sakramentenpflichtige) 150 Schüler (beide 1624); Lauda (ca. 830 Sakramentenpflichtige) 100 Schüler (Prot. 1615/6/2). Selbstverständlich waren die Schülerzahlen in kleineren Orten niedriger: Heckfeld (ca. 230 Sakramentenpflichtige) 20 Schüler (1602 Verzeichnis), Oesfeld (ca. 100 Sakramentenpflichtige) 6 (1624), Vilchband (ca. 180 Sakramentenpflichtige) 8 bzw. 12 (1623 bzw. 1624).

schüler wurde also auf zweifache Weise am Lernen gehindert – im Sommer durch die Feldarbeit und im Winter durch die übergroße Zahl der Mitschüler.

Der Würzburger Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn hatte eine ganze Reihe von Mandaten erlassen, um das Leben seiner Untertanen auch in weiteren Lebensbereichen zu regeln. Unter diesen haben in den Visitationsakten einen gewissen Niederschlag gefunden das Fastenmandat von 1577, das Fluchmandat von 1602 und das Hochzeitsmandat von 1617<sup>219</sup>. Verstöße gegen das Fluchverbot werden selten erwähnt<sup>220</sup> und solche gegen das Hochzeitsmandat nicht viel häufiger<sup>221</sup>; es wird aber deutlich, daß letzteres gründlich mißachtet wurde. So dauerten die Hochzeiten in Oesfeld 1618 nicht, wie vorgeschrieben, drei Tage, sondern fast eine ganze Woche<sup>222</sup>. In weitaus größerem Maße berichten die Akten, wie die Bevölkerung das Fastenmandat befolgte. Da die hierüber befragten Geistlichen schlechterdings nicht in jedem Kochtopf nachsehen konnten, beschränkten sich ihre Aussagen auf die Stätten öffentlichen Verzehrs, nämlich auf die Wirtshäuser, wo man sich vornehmlich an Samstagen verbotenerweise an Geschlachtetem gütlich tat. Aber auch hier scheint sich im Laufe der Zeit eine Besserung eingestellt zu haben. Nach Ausweis der Protokolle von 1617 und 1618 verzichteten die Pfarrkinder in den meisten Pfarreien auf den Genuß von Fleisch an den vorgeschriebenen Tagen, und in den folgenden Jahren verstummten die Klagen mehr und mehr.

Wenn wir nun am Ende den Fortgang der Reformbemühungen noch einmal überblicken, so ist hinter allen Maßnahmen eine gewisse Folgerichtigkeit und innere Logik zu erkennen. Die Reformen schreiten von außen nach innen und vom Groben zum Feinen. Die Priester wurden zunächst vom Konkubinat abgebracht, dann hatten sie ihre Bibliotheken zu ergänzen<sup>223</sup>, daraufhin wurden sie zu häufiger Beichte angehalten. Das Pfarrvolk ermahnte man zunächst zu regelmäßiger Osterkommunion, sodann wurde auf die Kinderbeichte geachtet<sup>224</sup>, und schließlich arbeiteten die Seelsorger darauf hin, daß ihre Schäflein auch an weiteren Hochfesten zum Tisch des Herrn gingen.

Was die Ausgestaltung des Kircheninneren anbelangt, so war dem Visitor zunächst an dem vollständigen Vorhandensein der liturgischen Gerätschaften gelegen, danach richtete er sein Augenmerk immer stärker auf deren ästhetische Beschaffenheit<sup>225</sup>.

### *Ertrag der Reformbestrebungen*

Was ist über den *Erfolg* dieser Reformbestrebungen zu sagen? Vergleichen wir die kirchlichen Verhältnisse im Landkapitel Mergentheim um 1590 mit denen um 1630, so hat sich in diesen vierzig Jahren doch gewaltig viel geändert:

Die Priester hatten dem Konkubinat weitgehend abgeschworen, sie beichteten wesentlich häufiger und kamen ihren seelsorgerlichen Aufgaben mit viel größerem Pflichtbewußtsein nach – sie hielten die Exequien und die Vesper nach Vorschrift und zelebrierten die Gottesdienste in einigen Fällen über das Gebotene hinaus täglich, sie hatten auch alle begonnen, die Kirchenbü-

219 Das Fastenmandat ist ediert bei H.-E. SPECKER, Die Reformtätigkeit der Würzburger Fürstbischöfe Friedrich von Wirsberg (1558–1573) und Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617) 107. – Das Hochzeitsmandat ebd. S. 116–225. Vgl. auch JOHANNES MEIER, Die katholische Erneuerung des Würzburger Landkapitels Karlstadt 103.

220 Tauberrettersheim 1602 (Verzeichnis); Unterbalbach 1612; Vilchband 1614 (Kap.prot.).

221 Achtmal.

222 Alte Sign. Nr. 167.

223 1602.

224 Seit 1608.

225 Altarschmuck, Ornat, Kirchengebäude.

cher zu führen. Die Kirchen waren um 1630 besser ausgestattet mit Kirchenornat und liturgischen Büchern; die Friedhöfe, die vordem oft als Viehweiden und Müllhalden dienten, hatten auch äußerlich sakralen Charakter angenommen.

Fortan beichteten die Pfarrkinder nicht mehr in der Sakristei, sondern in den allenthalben angeschafften Beichtstühlen, sie kamen in größerer Zahl zum Gottesdienst und blieben zumeist bis zum *Ite missa est* in der Kirche. Nahezu alle kommunizierten regelmäßig an Ostern und viele auch an Weihnachten. Nun gingen auch die neun- bis zehnjährigen Mädchen und Buben ohne Ausnahme zur Beichte; die Kranken und Sterbenden verlangten fast immer nach dem letzten Sakrament; Jung und Alt hatten sich meistens angewöhnt, die Fast- und Feiertage einzuhalten und sonntags nach dem Mittagessen am Katechismusunterricht teilzunehmen.

Eine augenfällige Änderung bestand darin, daß viele Ortschaften in das System der Kirchenvisitation integriert<sup>226</sup> und rekatholisiert<sup>227</sup> worden waren. Das Zurückdrängen des Protestantismus gehört aus heutiger Sicht zu den unerfreulichsten Erscheinungen jener Zeit. Julius Echter scheute sich nicht, mit brutaler physischer Gewalt gegen Andersgläubige vorzugehen. Die Liste seiner Maßnahmen reichte von der Schließung evangelischer Kirchen über Geld- und Gefängnisstrafen bis zur Bedrohung durch fürstbischöfliches Militär, bis zur Konfiskation allen Besitzes und zur Verjagung von Hof und Haus<sup>228</sup>.

Überall dort, wo eine Besserung der Verhältnisse nur mit erheblichen Geldausgaben zu erreichen gewesen wäre, blieb die Reform stecken – die Schulhäuser verkamen, die Pfarrhöfe und Pfarrhäuser verfielen, der Lebenswandel der Schulmeister und Kapläne ließ zu wünschen übrig, weil man es versäumte, durch eine höhere Entlohnung geeigneter Leute für den Schul- und Kirchendienst zu gewinnen. Wenn über längere Zeiträume hinweg die Kirchen ungeweiht und Pfarrkinder ungefirmt blieben, so weist das darauf hin, daß der Reform zusätzlich Grenzen gesetzt waren durch die Trägheit und das mangelnde Engagement in den Reihen höherer kirchlicher Würdenträger.

226 Ailingen, Bobstadt, Boxberg, Gebstättel, Mergentheim, Messelhausen, Neunkirchen, Oberbalbach, Oesfeld, Schwabhausen, Schweigern, Stuppach, Wölchingen. Vgl. die Tabelle am Anfang dieses Aufsatzes.

227 Bobstadt, Boxberg, Oberbalbach, Schweigern, Wölchingen, Schwabhausen, Kupprichhausen, Neunkirchen und – mit wenig Erfolg – Dünzendorf: vgl. F. BENDEL, Zur Geschichte der Gegenreformation im Gebiet des Bistums Würzburg, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 8, 1933, 234–236.

228 Als Beispiel mögen die Versuche Echers dienen, den Weiler Dünzendorf zum Katholizismus zu bringen, vgl. HIRSCH, Wie Dünzendorf evangelisch blieb, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte NF 10, 1906, 80–88.

## ANHANG

Verzeichnis der Pfarrer, die in den Visitationsakten  
des Landkapitels Mergentheim namentlich genannt sind<sup>229</sup>.

*Ailringen:*

Schmidt, Stephan, O. T. 1624

*Bieberehren:*

Schrauf, Johann 1579, 1580, 1581, 1583, 1587, 1588, 1589, 1590, 1595, 1597  
(Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)  
Stibel, Johannes 1615 (Vis. Jan.)  
Munderlein, Johann  
[Minderle] 1616, 1621, 1623  
Winder, Johann  
[Windlein] 1624, 1627  
Baurach, Wolfgang  
Albert [Baunach] 1630, 1631

*Bobstadt:*

Hammermeister, Paul 1624, 1627 (drei Jahre am Ort)

*Boxberg:*

Scheibeiser, Jakob  
[Schreibeisen] 1625, 1627  
Vigelius, Albert  
[Viggelin, Vickhel] 1631 (zieht nach Krautheim)

*Gebstattel:*

Ferus, Adam [Frey] 1593, 1595  
Krafft, Georg 1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)  
Lihner, Valentin, M. A. 1613  
Has, Johann 1624

*Heckfeld:*

Gruner, Georg 1583 (»parochus olim«)  
Saubrey Wilhelm † 1597 (Lauda 1597)  
Siber, Simon, M. A. 1615  
Molitor, Jakob 1621, 1623  
Webner, Georg 1624 (ein Jahr am Ort)  
Proll, Johann 1627  
Hetzl, Paul 1630, 1631 (drei Jahre am Ort)

229 STEPHAN KRIESSMANN, (Series parochorum. Reihenfolge der Kath. Pfarrer in den Pfarreien der Diözese Rottenburg, 1950) ist gerade für das 16. und 17. Jahrhundert leider sehr lückenhaft. Zur Ergänzung ziehe man ein ungedrucktes Pfarrerverzeichnis im Bischöflichen Ordinariatsarchiv Würzburg, Dekanatsakten, Kap. Mergentheim, heran.

*Igersheim:*

Ham, Johann	† vor 1575
Wegelein, Samson	1575
Reiser, Sebastian [Reisner]	1577, 1579, 1580, 1581, 1583 (Kap. prot.), 1585, 1587, 1588, 1590, 1591, 1593, 1595, 1597 (Kap. prot.)
Saur, Jakob, M. A.	1598 (Kap. prot.)
Hoherein, Kaspar	1613
Bartholomäus, Kaspar	1614, 1615, 1621
Neidecker, Georg	1623, 1624 (Kanoniker an St. Wolfgang zu Bamberg)
From, Johann	1627, 1630, 1631

*Königshofen:*

Wittich, Martin	1577, 1579, 1581
Amantius, Philipp	1580, 1583 (Kap. prot.), 1585, 1586, 1587, 1588
Auck, Peter	1590, 1593
Rotenberger, Enoch	1595
Layst, Johann	1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)
Kön, Georg [Kuhn]	1613, 1615
Udalricus, Johann	1621, 1623, 1624
Bauman, Kaspar	1627, 1630 (acht Jahre am Ort), 1630 (sechs Jahre am Ort)

*Kupprichhausen:*

Hendschich, Mathias	1630, 1631 (drei Jahre am Ort)
---------------------	--------------------------------

*Lauda:*

Kulsamer, Andreas, Dekan	1575
Gerwick, Johann	1577
Braun, Johann	1579
Klerr, Michael [Kleer]	1580, 1583 (Kap. prot.)
Vischer, Johann	1581
Spher, Gregor	1586
Weninus, Johann	1587
Koler, Balthasar	1588
Hartung, Balthasar [Herting]	1589, 1590, 1593, 1595, 1597 (Kap. prot.) 1598 (Kap. prot.), 1621; Primissarius 1624
Hartmann, Adam	1623, 1624, 1625
Mögelin, Gottfried	1627
Leutbacher, Johann	1630

*Laudenbach:*

Vollauf, Johann	1575
Eychholtz, Johann [Aicholtz]	1577, 1579, 1580, 1581, 1583 (Kap. prot.)
Bopp, Johannes	1586, 1587, 1588, 1590, 1593, 1595, 1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.); seit 1587 Dekan
Ruck, Michael	1613, 1615
Hopff, Johann	1621, 1623
May, Valentin	1624, 1627 (vier Jahre am Ort)
Grim, Johann	1630, 1631 (vier Jahre am Ort)

*Markelsheim:*

Schott, Georg	1575, 1579, 1580, 1581, 1583 (»eo venit ao. 68«); seit 1580 Dekan
Dulmayr, Daniel	
[Diel-]	1586, 1587, 1588
Grundler, Johann	1589, 1590
Kleinbeck, Johann	1593, 1595, 1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.), 1600, 1621, 1623, 1624, 1627; seit 1624 Dekan
Turner, Michael	1630
Kuchenbrodt, Johann	1631 (zwei Jahre am Ort)

*Mergentheim:*

Suffan, Kaspar	1575 (33 Jahre am Ort), 1577
Stotzinger, Elias	1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)
Vigelius, Albert	
[Viggelin, Vickhel]	1621
Faber, Michael, O. T.	1627, 1630. 1631 (fünf Jahre am Ort)

*Messelhausen:*

Reisemann, Peter	1630, 1631
------------------	------------

*Oberbalbach:*

Heimbach, Kaspar	1630 (versieht auch Oesfeld)
Weißuser, Berthold	1631 (versieht auch Oesfeld)

*Oberlanda:*

Gruen, Georg	1575 (versieht auch Heckfeld)
Kulsamer, Andreas	1577, 1579 (versieht auch Heckfeld)
Hulsius, Johann, M. A.	
[Heels]	1580, 1581, 1583 (versieht auch Heckfeld)
Engelhart, Bernhard	1586, 1587 (versieht auch Heckfeld)
Franck, Johann	1588, 1589
Staubr, Daniel	1590 (versieht auch Heckfeld)
Schnurr, Georg	1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)
Grundlich, Andreas	1601

*Oesfeld:*

Florschutz, Nikolaus	1616
Lesch, Kaspar	1623, 1624 (drei Jahre am Ort), 1627 (sechs Jahre am Ort)

*Schwabhausen:*

Wunß, Bernhard	1631
----------------	------

*Schweigern:*

Bidtermann, Christoph	1624
Caspar, Martin	1631 (ein Jahr am Ort)

*Stuppach:*

Loen, Heinrich, O. T.	1621
Schreppel, Stephan, O. T.	1623 (vier Jahre am Ort)
Vogelius, Christoph	
[Vogelin]	1624, 1627
Heller, Johann, O. T.	1631 (ein Jahr am Ort)

*Tauberrettersheim:*

Sturnkorb, Bartholomäus	1575, 1577, 1579, 1580, 1581, 1583
Baumann, Laurentius	1587, 1588, 1590, 1593, 1595
Mortal, Simon	1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)
Scharf, Wolfgang	1615, 1623
Heim, Johann	1624, 1627 (vier Jahre am Ort), 1630 (sechs Jahre am Ort), 1631 (sieben Jahre am Ort)

*Unterballbach:*

Wittich, Martin	1575
Walther, Johann	1577
Gerle, Johann	1579, 1580, 1581, 1583 (Kap. prot.), 1585, 1586
Kirchner, Mauritius	1587, 1588, 1589, 1590
Kotter, Balthasar	1593
Kettner, Augustin	1597 (Kap. prot.), 1598 (Kap. prot.)
Sauerbrei, Johann	1600
Lesch Kaspar	1615
Marckard, Bernhard	
[Markert]	1621, 1623, 1624, 1627 (sieben Jahre am Ort)
Ketner, Nikolaus	1630, 1631 (dreieinhalb Jahre am Ort)

*Vilchband:*

Krieg, Johann	1587
Guleman, Kilian	1588, 1589, 1590
Cuprarius, Jakob	
[Caprarius]	1593, 1595, 1597 (Kap. prot.)
Thomas, Johann	1598 (Kap. prot.)
Buchs, Kaspar [Bux]	1613, 1615
Scheinhoff, Balthasar	1621, 1623, 1630, 1631
Streublin, Andreas	1624, 1627 (vier Jahre am Ort)

*Wölchingen:*

Miltenberger, Johann	1631 (ein Jahr am Ort)
----------------------	------------------------



ADALBERT BAUR

## Beiträge zur Kirchengeschichte der Stadt Rottenburg

### Teil 1: Geschichte der Pfarreien und deren Einrichtungen

#### Die Grenzen der Pfarreien

Rottenburg umfaßt seit seiner Gründung Teile von zwei Pfarreien, deren ursprüngliche Pfarrkirchen außerhalb der Stadtmauern lagen. Der links (nördlich) des Neckars liegende Bezirk der Stadt gehört überwiegend zur Pfarrei Sülchen-Rottenburg. Zur Pfarrei Ehingen zählen zunächst die rechts (südlich) des Flusses liegenden Quartiere.

Diese Pfarrei greift aber mit dem »Unterwässer«, einem früher von zwei Mühlkanälen durchflossenen Stadtteil, auf das linke Neckarufer über. Die Grenze zur Pfarrei Sülchen-Rottenburg bildet hier der nördliche der beiden aufgefüllten Kanäle, der unterhalb des Karmeliterklosters (heute Priesterseminar) vom Flußbett abzweigte. Zur Pfarrei Ehingen gehört auch die links des Neckars liegende Spitalvorstadt. Hier bildet die »Schütte«, die ehemals vom Schloß (heute Landesgefängnis) zum Neckar führende Dole, die Pfarreigrenze. Das Areal des Schlosses war zwischen den zwei Pfarreien geteilt, was immer wieder zu Kompetenzstreitigkeiten der Pfarrer führte<sup>1</sup>. Die Grenzlinie der beiden Pfarreien blieb im Bereich der Stadt von deren Gründung an bis heute so gut wie unverändert. Lediglich im Bereich des Karmeliterklosters (heute Priesterseminar) und der Spitalvorstadt scheint es zu einer geringfügigen Verschiebung gekommen zu sein: Daß hier die Schütte des Schlosses genau auf die Pfarreigrenze gelegt worden sein soll, ist weniger wahrscheinlich als eine nachträgliche Anpassung der Grenze an die Schütte. Urkundlich nachweisen läßt sich eine solche Korrektur aber nicht<sup>1a</sup>.

Ebenfalls nicht exakt nachgewiesen, jedoch ziemlich wahrscheinlich gemacht, ist eine Entwicklung, durch die die Sprengel der Pfarreien Sülchen, Ehingen und Wurmlingen so, wie sie im Mittelalter faßbar werden, überhaupt erst entstanden<sup>2</sup>: Die gegenseitigen Grenzen der Pfarreien waren damals so mannigfaltig geknickt und gebrochen, daß durch sie die Gebiete dieser Pfarreien geradezu ineinander verschränkt wurden. Wenn im Gegensatz dazu die vereinigten Gebiete der drei Pfarreien einen verhältnismäßig geschlossenen Block bilden, drängt sich die Frage auf, ob hier nicht einmal ein ursprünglich umfassender Pfarrsprengel um die Martinskirche in Sülchen in drei Pfarreien zerlegt wurde. Im Falle Wurmlingens ergibt sich aus der Tatsache, daß die Pfarrer von Sülchen und ihre Nachfolger in Rottenburg wie schon 1213<sup>3</sup>, so noch 1665/66<sup>4</sup> ein Drittel der Zehnten aus der Markung des Dorfes bezogen, ein weiteres Indiz dafür, daß dieser Ort einmal zur Pfarrei Sülchen gehörte. Möglicherweise

1 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

1a ADALBERT BAUR, Probleme der Rottenburger Kirchengeschichte, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1976, 3-13; 8ff.

2 JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse 68ff.

3 WUB, Bd. 3, 1f.

4 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

erfolgte die Lostrennung Ehingens und Wurmlingens von Sülchen, nachdem den Grundherren 818/19 für ihre Eigenkirchen der Zehntbetrag zugestanden wurde. Da die beiden Remigiuskirchen in Ehingen und auf dem Wurmlingerberg – wie ihr merowingerzeitliches Patrozinium zeigt – schon bestanden, als in diesem Zusammenhang die Sprengel der zehntberechtigten Kirchen gegeneinander abgegrenzt werden mußten, könnten die beiden Tochterpfarreien ohne größeren Aufwand schon damals errichtet worden sein. Es ist aber auch denkbar, daß die endgültige Trennung von Sülchen erst später, jedoch noch vor 1127 erfolgte, zur Anpassung etwa an eine entsprechende Entwicklung der weltlichen Herrschafts- und Besitzverhältnisse.

## Pfarrei Sülchen-Rottenburg

### *Umfang der mittelalterlichen Pfarrei und Eingliederung in den Diözesenverband*

Bei dem festzustellenden starken fränkischen Einfluß in der Gegend darf angenommen werden, daß die Martinskirche in Sülchen vielleicht schon im 6. Jahrhundert gegründet wurde<sup>5</sup>. In Anbetracht dieses hohen Alters ist es erstaunlich spät, wenn Kirche und Pfarrei erstmals 1213 urkundlich erwähnt werden<sup>6</sup>. Zwar berichtet Propst Weittenauer in seiner 1674 begonnenen Chronik, daß in Sülchen 1118 eine ältere Kirche durch einen Neubau ersetzt wurde. Da er aber für diese Nachricht nur einen zweifelhaften Beleg anführen kann, nennt er die Jahreszahl mit gewissem Vorbehalt<sup>7</sup>.

Zur Pfarrei Sülchen gehörten im späten Mittelalter Kiebingen, Seebronn, der größere Teil von Wendelsheim, ein Teil von Hirschau und ein Teil von Rottenburg. Als erstes wurde aus diesem Sprengel 1364/65 die Hofstatt auf Markung Kiebingen ausgepfarrt, auf der das Paulinerkloster Rohrhalden errichtet worden war<sup>8</sup>. 1461/62 wurde bei der Errichtung der Pfarrei Hirschau der Teil des Dorfes, der seither zur Pfarrei Sülchen gehört hatte, von der Mutterpfarrei abgetrennt<sup>9</sup>. Desgleichen wurde bei der Errichtung der Pfarrei Wendelsheim 1698 der Teil dieses Dorfes, der bisher zum Sprengel Sülchen gehört hatte, der neuen Pfarrei zugeschlagen<sup>10</sup>. Als 1780 in Seebronn<sup>11</sup> und 1786 in Kiebingen<sup>12</sup> eigene Pfarreien errichtet wurden, schieden auch die Markungen dieser Dörfer aus dem alten Pfarrverband aus.

Die Pfarrei Sülchen-Rottenburg gehörte bis 1817 zum Bistum Konstanz und lag in dessen Archidiakonat *ante nemus* bzw. *nigrae silvae* (*Vor dem Wald* bzw. *Schwarzwald*). Seit 1817 gehört sie zum Generalvikariat – und seit 1828 zum Bistum Rottenburg. Was die Zugehörigkeit zum Dekanat und Landkapitel betrifft, so blieb diese seit dem Mittelalter bis 1828 gleich, wenn sich auch deren Bezeichnungen in Anpassung an die Namen der Pfarreien, auf denen der jeweilige Dekan saß, änderte. U. a. werden die Bezeichnungen »Sülchen« 1268<sup>13</sup>, 1275<sup>14</sup>,

5 JÄNICHEN, Geschichtliche Grundlagen vom Früh- zum Hochmittelalter, in: DER LANDKREIS TÜBINGEN, Bd. 1, 200–208; 207.

6 Wie Anm. 3.

7 WEITTENAUER, Chronik 18.

8 BAUR, Beziehungen des Klosters Rohrhalden zu Sülchen im Anfang des 16. Jahrhunderts, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1968, 43–50; 43.

9 OAB Rottenburg, Bd. 2, 232.

10 Ebd. 377.

11 Ebd. 344.

12 Ebd. 241.

13 LUDWIG SCHMID, Geschichte der Pfalzgrafen von Tübingen nach meist ungedruckten Quellen nebst Urkundenbuch, Tübingen 1853, 18f.

14 LIBER DECIMATIONIS CLERI CONSTANCIENSIS PRO PAPA DE ANNO 1275, in: FDA 1, 1–303; 59.

1283<sup>15</sup>, 1324<sup>16</sup>, »Tübingen« 1291<sup>17</sup>, »Wolfenhausen« 1324<sup>18</sup> verwendet. Der endgültige Name »Rottenburg« setzte sich erst nach der Reformation durch, doch wurde er auch schon 1403 verwandt, obwohl der damalige Dekan Pfarrer von Poltringen war<sup>19</sup>. 1828 wurde aus den Pfarreien Rottenburg und Ehingen das Stadtdekanat Rottenburg gebildet<sup>20</sup>. Nach Aufhebung dieses Verbandes, 1910, wurden die beiden Pfarreien wieder dem Landdekanat Rottenburg eingegliedert<sup>21</sup>.

### Patronatsrechte

Kirche und Grundbesitz in Sülchen standen im frühen Mittelalter dem König zu<sup>22</sup>. Wann und wie das Patronatsrecht (Kirchensatz) in den Besitz der Grafen von Hohenberg kam, ist nicht bekannt. Möglicherweise übernahmen sie es mit anderen Rechten und Besitzungen von ihren Vorgängern in der Herrschaft, den Herren von Rotenburg, als sie nach 1170 in den Raum von Rottenburg eindringen<sup>23</sup>. Als Inhaber des Rechtes sind sie aber erst verhältnismäßig spät nachzuweisen, und auch das zunächst nur indirekt: Wenn Graf Albert von Hohenberg 1284 um 100 Mark Silber Laienzehnten bei Sülchen an Kloster Bebenhausen verkaufen konnte<sup>24</sup>, kann er wohl nur als Patronatsherr die Verfügungsgewalt über einen solch stattlichen geschlossenen Zehntbezirk gehabt haben. Offiziell als *Kastenvögte* erscheinen die Grafen erst 1364<sup>25</sup> und als *Kastenvögte des Kirchensatzes* 1377<sup>26</sup>. Als Graf Rudolf III. 1381 die Grafschaft Hohenberg an Herzog Leopold von Österreich verkaufte, ging auch der Kirchensatz von Sülchen an Österreich über<sup>27</sup>. Da Leopold die Grafschaft wieder an Rudolf zurückverpfänden mußte, wurde dieser auch wieder Kastenvogt. Als solcher trat er nochmals 1384<sup>28</sup> und 1388<sup>29</sup> auf. Nach seinem Tod 1389 ging das Patronatsrecht wieder auf Österreich über, wo es bis zur Inkorporierung der Pfarrei in die Universität Freiburg im Breisgau blieb. 1814 vertauschte die Universität das Patronat der in die Stadtkirche transferierten Pfarrei gegen dasjenige der Sülchenkaplanei an den König von Württemberg. Von diesem ging es schließlich 1828, nachdem die Pfarrei zur Dompfarrei erhoben worden war, auf den Bischof von Rottenburg über.

15 Wie Anm. 13, 200f.

16 LIBER QUARTARUM ET BANNALIUM IN DIOECESI CONSTANCIENSI DE ANNO 1324, in: FDA 4, 1869, 1-62; 52.

17 Urkunde im SPITALARCHIV TÜBINGEN.

18 Wie Anm. 16, 17.

19 STADTARCHIV ROTTENBURG, Kopiar B 34/9, fol. 18a; ergänzend zur Person des damaligen Pfarrers Albrecht (Albert) Hochrein, der sich 1400 als Dekan in Poltringen bezeichnet und von der bischöflichen Kurie als Dekan des Dekanats Poltringen bezeichnet wurde: REC, Nr. 7659 und Nr. 7661.

20 ARCHIV DES STADTDEKANATES ROTTENBURG (Depositum im DAR), Büschel 1, Umschlag 1.

21 Ebd., Umschlag 2 und Parallelakten des DAR.

22 JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse 71 ff.

23 Ebd., 80.

24 MH, Nr. 96.

25 Vgl. Abschrift der Urkunde beim DAR, Bestand A I. 2c/Rohrhalden.

26 MH, Nr. 640.

27 MH, Nr. 672.

28 MH, Nr. 719.

29 SÜLCHENKAPLANEI, Urkunde Nr. 5.

### *Inkorporierte Pfarrei der Universität Freiburg*

Die Inkorporierung der Pfarrei in die Universität Freiburg ging nicht reibungslos vor sich. Zwar hatte der Bischof von Konstanz 1457 den hierfür notwendigen Rechtsakt vollzogen, nachdem Erzherzog Albrecht von Österreich das Patronatsrecht der hohen Schule geschenkt hatte<sup>30</sup>. Diese hatte jedoch zunächst weder von dem Patronatsrecht noch von der Inkorporierung einen Nutzen. Albrecht hatte nämlich schon früher seiner Gemahlin Mechthild in ihrem Widumsbrief für die Zeit ihres Lebens u. a. auch die Lehensherrlichkeit über alle geistlichen Lehen in der Herrschaft Hohenberg verschrieben<sup>31</sup>. Da er offensichtlich aber bei der Übereignung des Kirchensatzes an die Universität die somit notwendige Zustimmung seiner Gemahlin nicht eingeholt oder nicht erhalten hatte, machte diese seine Schenkung und die darauf beruhende Inkorporation fürs erste unwirksam. Bei der eindeutigen Rechtslage konnte der Bischof daran auch dann nichts ändern, als ihm der Rektor der Universität, Magister Konrad Arnolt von Schorndorf, im Januar 1469 eine im November 1468 von Papst Paul II. ausgestellte Bulle vorlegte, mit der die Inkorporation bestätigt wurde<sup>32</sup>. Gegen den Anspruch Arnolts, der im Mai 1468 von der Universität als Pfarrer von Rottenburg präsentiert worden war, investierte der Bischof 1469 den 1467 von Erzherzogin Mechthild präsentierten Magister Konrad Mutschelin auf die Pfarrei<sup>33</sup>. Erst 1470 war Mechthild bereit, sich vor dem Bischof mit der Universität zu vergleichen<sup>34</sup>. Es wurde ihr dabei auf Lebenszeit bzw. für die Zeit ihrer Herrschaft in Hohenberg das Nominationsrecht der Pfarrei zugestanden mit der Zusicherung, daß die Universität keinen anderen als den von ihr nominierten Priester auf die Pfarrei präsentieren dürfe. Auch wurde es in ihr Belieben gestellt, zu bestimmen, welchen jährlichen Betrag der jeweilige Inhaber der Pfarrei der Universität als Inkorporationsherrn zu entrichten habe. Nachdem Kaiser Friedrich und Herzog Sigismund von Österreich noch 1470 dem Vergleich zugestimmt hatten, inkorporierte der Bischof von Konstanz 1472 die Pfarrei nochmals in aller Form der Universität<sup>35</sup>. Papst Sixtus IV. bestätigte die Übereignung des Kirchensatzes und die Inkorporation 1477<sup>36</sup>.

### *Übertragung der Pfarrechte von der Sülchen- auf die Marktkirche*

Zeitlich mit der Inkorporierung ungefähr zusammenfallend, wenn auch sachlich nicht von ihr abhängig, erfolgte die Übertragung (Translation) der Pfarr-Rechte von der Kirche in Sülchen auf die seit 1424 neu erbaute Kirche am Marktplatz von Rottenburg. Da von einer Translationsurkunde nichts bekannt ist – die nach dem Kirchenrecht vom zuständigen Diözesanbischof förmlich vorzunehmende Translation erfolgte offenbar nie –, sind hier die Verhältnisse nicht eindeutig zu klären. Wenn in den amtlichen Registern des Bistums Konstanz und in den in Rottenburg ausgestellten Urkunden seit 1324 abwechselnd von *Pfarrkirche Sülchen* und *Pfarrkirche Rottenburg* gesprochen wird, wobei gelegentlich in einer Urkunde wechselweise beide Bezeichnungen verwandt werden, handelt es sich um eine Vermengung der topographischen und der kirchenrechtlichen Situation<sup>37</sup>: Die Kirche in Sülchen war die Pfarrkirche

30 REC, Nr. 12098.

31 RIEGGER, ANALECTA, 144 ff.

32 REC, Nr. 13570.

33 REC, Nr. 13607, und INVESTITURPROTOKOLLE 722.

34 Wie Anm. 31.

35 REC, Nr. 13928.

36 REC, Nr. 14992.

37 BAUR, Die Liebfrauenkapelle am Markt zu Rottenburg, in: SÜLCHGAU, Jahresgabe 1966, 3–27; 4 ff.

Rottenburgs. Noch 1471 stellen die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz eindeutig fest, daß die Kirche am Markt zu Rottenburg als Tochterkirche der Pfarrkirche in Sülchen unterstehe<sup>38</sup>. Die für die folgende Zeit vorliegenden zahlreichen Belege gestatten jedoch keine sicheren Aussagen mehr, zumal sich die Einträge in den Investiturprotokollen verschiedentlich widersprechen. Es hat aber den Anschein, daß die Translation der Pfarr-Rechte während der Amtszeit des Pfarrers Magister Martin Mayer erfolgte. Dieser wurde 1486 als Pfarrer der Pfarrkirche in Sülchen investiert<sup>39</sup>. Wenn er 1492 als Ewigvikar (Inhaber einer *non pleno jure* inkorporierten Pfarrei) der Pfarrkirche Rottenburg auftritt, erweckt dies zunächst den Eindruck, als ob auch er wie beinahe alle seine Vorgänger willkürlich einmal unter dieser und einmal unter der anderen Bezeichnung genannt wurde<sup>40</sup>. Daß bei Mayer aber im Gegensatz zu seinen Vorgängern mit einem Wechsel in der Bezeichnung auch ein Wechsel in der Funktion eintrat, erhellt aus der Tatsache, daß während seiner Amtszeit als Pfarrer bzw. Ewigvikar von Rottenburg in Magister Konrad Gößlinger ein Priester auftaucht, der in den Investiturprotokollen für 1488 als Rektor der Pfarrkirche in Sülchen bezeichnet wird<sup>41</sup> und der sich selber in einer 1496 ausgestellten Urkunde Verweser des Gotteshauses Sülchen nennt<sup>42</sup>. Die gleichzeitige Existenz eines Ewigvikars von Rottenburg und eines eigenen Pfarrers bzw. Verwesers in Sülchen macht wahrscheinlich, daß zwischen 1486 und 1488 der entscheidende Schritt zur Übertragung der Pfarr-Rechte auf die Stadtkirche erfolgte. Die Translation betraf allerdings nur die in Rottenburg wohnenden Pfarrangehörigen. Für die außerhalb der Stadtmauern wohnenden Parochianen blieb St. Martin in Sülchen bis zur kirchlichen Verselbständigung der einzelnen Filialorte Pfarrkirche. Abgeschlossen wurde die Entwicklung, die mit dem Umzug des Pfarrers in die Stadt begonnen hatte, mit einem Vergleich, den Graf Eitelfriderich von Zollern als Hauptmann der Herrschaft Hohenberg zwischen der Universität Freiburg und den betroffenen Geistlichen in Rottenburg 1505 zustande brachte<sup>43</sup>. In ihm wurde u. a. geregelt, wie der in diesem Zusammenhang Kaplan genannte Geistliche in Sülchen unter der Oberleitung des Plebans von Rottenburg vom Hochaltar der Sülchenkirche aus die Einwohner der Filialorte zu pastorieren habe und wie die ständigen Einkünfte und die laufend anfallenden Opfergaben der Sülchenkirche zwischen den beiden Geistlichen zu verteilen seien. Als dieser Vergleich 1506 vom Bischof von Konstanz genehmigt wurde<sup>43a</sup>, war die Translation nun auch kirchenrechtlich einwandfrei. Offenbar konnte die Regelung von 1505 die Beteiligten auf die Dauer nicht zufrieden stellen. Der Bischof mußte sie daher 1518 modifizieren<sup>44</sup>.

War in dem Vergleich von 1505 noch ausgeführt, daß das Patronatsrecht der Kirche in Sülchen der Universität zustehe, so war 1518 nur noch die Rede davon, daß diese Kirche zu der Pfarrkirche in Rottenburg, die der Universität inkorporiert sei, gehöre. 1519 sprach diese nochmals von *ihrer Pfarr(kirche) zu Sülchen*<sup>45</sup>, doch spätestens seit 1533 übte Österreich wieder das Patronatsrecht über die Kirche und die in ihr gestifteten Pfründen aus<sup>46</sup>. Seither wird auch wieder, im 16. und 17. Jahrhundert beinahe ausschließlich und im 18. Jahrhundert noch recht

38 INVESTITURPROTOKOLLE 724.

39 INVESTITURPROTOKOLLE 723.

40 INVESTITURPROTOKOLLE 789.

41 INVESTITURPROTOKOLLE 723.

42 STADTARCHIV ROTTENBURG, Kopiar B 34/9, fol. 39a und WAI 8, 54, hier der Name allerdings zu »Gößlin« verstümmelt.

43 RIEGGER, ANALECTA 167ff.

43a Ebd. 170.

44 Ebd. 167ff.

45 Ebd. 173ff.

46 BAUR, wie Anm. 8, 43f. DAR, Bestand A I 2a/Rottenburg – STAATSARCHIV LUDWIGSBURG, Bestand B 40.

häufig, in den Urkunden von *Pfarrer*, *Pfarrei* und *Pfarrkirche* Sülchen gesprochen<sup>47</sup>. Versuche der Universität, wieder in den Besitz der Sülcher Patronatsrechte zu gelangen, wurden von Österreich 1608 und 1615 abgetan<sup>48</sup>. Österreich blieb bis 1806 Inhaber der Rechte. Erst 1814 konnte die Universität sie von Württemberg, an das sie mit der Grafschaft Hohenberg von Österreich gekommen waren, eintauschen. Nach der Übertragung der Pfarr-Rechte blieb die Sülchenkirche für die Einwohner der Stadt noch Friedhofkirche. Seit 1868 ist sie auch Grablege der Bischöfe von Rottenburg.

### *Baugeschichte und Patrozinium der Sülchenkirche*

Beim Bau Rottenburgs blieb die Sülchenkirche etwa 1200 m nordöstlich des Mauerringes. In den letzten Jahren hat sich die Stadt bis auf ungefähr 400 m an den Kirchhof herangeschoben.

Über die frühe Baugeschichte der Kirche ist nichts bekannt. Ein für 1118 genanntes Baudatum ist zweifelhaft. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde der bis dahin romanische Bau zu der Form umgestaltet, die er im wesentlichen heute noch besitzt. Die hierzu von Weittenauer genannte Jahreszahl 1513 ist ebenfalls nicht durch zeitgenössische Quellen erhärtet, wird aber durch den architektonischen Befund gesichert<sup>49</sup>. Da beim Umbau der Kirche der alte Bestand weitgehend übernommen wurde, läßt sich der Grundriß des romanischen Baues vollständig und sein Aufriß weitgehend rekonstruieren<sup>50</sup>. 1643 wurde neben allen anderen Gebäuden in Sülchen auch die Kirche durch eine von Herrenberg kommende Streifschar angesteckt. Dabei brannte das Schiff aus, während Chor und Turm im wesentlichen unversehrt blieben<sup>51</sup>. Die 1660 erfolgte Instandsetzung beschränkte sich offenbar auf die allerdringlichsten Arbeiten, denn als die Jesuiten 1669 die Kirche zurückgaben, deren Pastoration und teilweise Baulast sie 1649 übernommen hatten, klagten sie über ihren schlechten Zustand<sup>52</sup>. 1758 ist die Rede von der Wiederherstellung des ganz zerfallenen Baues<sup>53</sup>. Im Anschluß an den Einbau der bischöflichen Gruft wurde die *verzopfte* Innenausstattung der Kirche beseitigt und 1885 schließlich ihr Turm erhöht<sup>54</sup>.

1293 wird Martin erstmals als Patron der Sülchenkirche erwähnt<sup>55</sup>. An seine Stelle trat, laut Weittenauer, 1513 Johannes der Täufer. Die damals zu Ende geführten Bauarbeiten an der Kirche waren offenbar so tiefgreifend gewesen, daß nach ihrem Abschluß eine Neu-Weihe notwendig war. Dabei konnte der Wechsel des Kirchenpatrons ohne weitere Formalität vor sich gehen.

### *Pfründe und Altäre in der Sülchenkirche*

In der Sülchenkirche gab es im Mittelalter vier Kaplaneipfründen. Die wohl älteste von ihnen, die auf den Martinsaltar gestiftet war, wird erstmals 1338 erwähnt<sup>56</sup>. – Im gleichen Zusammenhang wird Volker, gen. Amann, als Stifter eines weiteren Altares bzw. einer weiteren Kaplanei,

47 SÜLCHENKAPLANEI, Urkunden Nr. 30–32 und Bände 9–11.

48 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

49 WEITTENAUER, Chronik, 18.

50 BAUR, Die romanische Kirche in Sülchen, in: SÜLCHGAU, Jahregabe 1969, 12–24.

51 OAB Rottenburg, Bd. 2, 18.

52 Ebd. und SÜLCHENKAPLANEI, Büschel 6, Umschlag 1.

53 OAB Rottenburg, Bd. 2, 61.

54 Ebd., 18f.

55 WUB, Bd. 10, 143.

56 SÜLCHENKAPLANEI, Urkunde Nr. 1.

deren Patrone Maria, Petrus, Nikolaus und Katharina waren, erwähnt. Volker Amann ist für 1304/5 als Pfarrer von Sülchen belegt, sein Nachfolger, Magister Pilgrim, tritt erstmals 1323 auf. Der Altar muß also vor diesem Jahr gestiftet worden sein<sup>57</sup>. Dieser Altar lief zwischen 1497 und 1534 aus nicht sicher zu ermittelnden Gründen unter der Bezeichnung *Anna-Altar*<sup>58</sup>. – 1388 stiftete der Priester Berthold Stainmar aus Rottenburg eine Kaplaneipfründe auf den Altar, der Maria, Johann Evangelist, Johann Baptist, Dorothea und Veit geweiht war. Dieser Altar lief bis 1486 unter der Bezeichnung *Liebfrauen-Altar*. Danach wird er nur noch *Johann Baptist-Altar* bzw. gelegentlich auch *Johann-Evangelist-Altar* genannt<sup>59</sup>. – Die vierte Kaplanei stiftete 1403 der damalige Kirchherr von Sülchen, Konrad Stahler, auf den Altar, der Leonhard geweiht war<sup>60</sup>. 1489 werden für diesen Altar Maria und Sebastian als Nebenpatrone erwähnt<sup>61</sup>. 1615 wurden die Liebfrauen-, Leonhard- und die Johann-Baptist-Pfründe mit dem Martin-Altar vereinigt. Der Bischof von Konstanz anerkannte dies 1627<sup>62</sup>.

### *Baugeschichte und Patrozinium der Marktkirche*

Bei Grabarbeiten im Chor des Domes fand sich 1927 ein Tonnengewölbe. Da der Fund nicht näher untersucht wurde, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob es sich um den Rest eines Sakralbaues handelt. Die Möglichkeit, daß hier einmal eine romanische Kapelle stand, ist aber nicht von der Hand zu weisen<sup>63</sup>. Über dem Gewölbe entstand die gotische Liebfrauenkapelle, die in den Quellen auch häufig als Marktkirche bezeichnet wird. Bei der zentralen Lage, die sie in der neuen Stadt einnahm, wird sie als eines ihrer ersten Gebäude um 1280 entstanden sein. Erstmals sicher erwähnt wird sie allerdings erst 1318<sup>64</sup>. Als sie einem größeren Bau weichen mußte, wurde ihr aufgehendes Mauerwerk mit Ausnahme der Untergeschosse des Turmes, die in den Neubau übernommen wurden, abgetragen. Ihr Fundament hat sich aber unter dem Boden der neuen Kirche weitgehend erhalten, so daß ihr Grundriß rekonstruiert werden kann<sup>65</sup>. Mit dem neuen Bau wurde 1424 am Chor begonnen, 1436 war das flach gedeckte Schiff vollendet<sup>66</sup>. 1432 baute am Chor Dietrich Maurer, Werkmeister aus Gmünd. Er dürfte auch den südlich an den Chor angelehnten Bau erstellt haben, der heute als Pfarrsakristei dient<sup>67</sup>. Hier wird ursprünglich eine Kapelle gewesen sein. Die 1691 als *beim St. Martin-Altar der Pfarrkirche liegend* bezeichnete Rosenkranzkapelle muß in diesem Raum gesucht werden<sup>68</sup>. – 1486 wurde der Bau des Turmes an Meister Hans Schwarzacher, Bürger und Steinmetz zu Rottenburg, verdingt. Bei der Verdingung wirkte Meister Hans von Bebenhausen mit, der vermutlich den Plan entwarf<sup>69</sup>. Da die Arbeit in fünf Jahren auszuführen war, kann sich der Vertrag wohl nur auf den Turmhelm, allenfalls noch auf die Glockenstube bezogen haben. Die

57 Ebd. und OAB Rottenburg, Bd. 2, 59.

58 BAUR, wie Anm. 8, 46ff.

59 Ebd.

60 REC, Nr. 7793.

61 INVESTITURPROTOKOLLE 723.

62 OAB Rottenburg, Bd. 2, 60f.

63 BAUR, wie Anm. 37, 12ff.

64 Ebd., 4ff.

65 Ebd., 6ff.

66 Ebd., 18

67 DIETER MANZ, Die Steinmetzzeichen am Turm von St. Moriz. Zur Baugeschichte der ehemaligen Stiftskirche in Ehingen a. N., in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1970, 27–30; 27.

68 Urkunde im ADR (vgl. WAI 8, 8).

69 OAB Rottenburg, Bd. 2, 12.

Untergeschosse des Turmes wurden aus dem alten Bau übernommen. Beim Stadtbrand von 1644 brannte das Schiff aus. An Chor und Turm entstanden nur geringe Schäden. Beim Wiederaufbau von 1644 an wurden die ausgeglühten Säulen ummantelt und der ganze Raum barockisiert. Am 8. September 1655 weihte der Konstanzer Weihbischof die wiederhergestellte Kirche und sieben ihrer Altäre<sup>70</sup>. 1820 wurde an der Nordseite des Chores für die zum Generalvikariat Rottenburg gehörenden Geistlichen eine Sakristei angebaut und 1867 im Chor ein pseudogotisches Gewölbe eingezogen<sup>71</sup>.

Die nach 1280 erstellte Martinskirche war der Gottesmutter geweiht, weswegen sie auch oft als Liebfrauenkapelle bezeichnet wurde. Maria läßt sich erstmals für 1331 als Patronin der Kirche nachweisen<sup>72</sup>. Die von 1424 an am Markt neu erstellte Kirche wurde Martin geweiht. Dieser kann seit 1436 als Patron belegt werden<sup>73</sup>. Bei der Weihe von 1655 erhielt die Kirche Maria (an erster Stelle genannt) und Martin als Patrone. Offenbar sollte es sich bei der Weihe an Maria nur um ein Ehrenpatrozinium handeln, denn in dem Jahrtagskalender von 1675, in dem sich die Weihe-Notiz findet, wird die Kirche als *Pfarrkirche St. Martin* bezeichnet<sup>74</sup>. Auch in der Folge trat das Marienpatrozinium nie mehr in Erscheinung. In der päpstlichen Bulle, mit der die Kirche 1821 zur Domkirche des künftigen Bistums Rottenburg bestimmt wurde, wird nur Martin als Patron genannt.

Sicher war schon bald nach der Erbauung der ersten Marktkirche damit begonnen worden, bestimmte Pfarrgottesdienste und pfarrliche Funktionen in die neue Kirche zu verlegen. Durch die Sanktionierung dieses Vorgehens 1506 wurde die Kirche auch im rechtlichen Sinn Pfarrkirche. Mit der Inthronisierung des ersten Bischofs von Rottenburg wurde sie 1828 zur Domkirche des neuen Bistums, wobei sie aber auch Pfarrkirche für die nunmehrige Dompfarrei blieb.

In der Marktkirche gab es schon bald eine Reihe von Kaplaneipfründen. Als erste von ihnen wird 1318 die mit dem Allerheiligen-Altar verbundene Kaplanei erwähnt<sup>75</sup>. – 1326 tritt der Lorenz-Altar erstmals in Erscheinung. 1338 werden Katharina und 1474 Maria als seine Kopatrone genannt<sup>75a</sup>. – 1331 stiftete Magister Pilgrim, der Kirchherr von Sülchen, auf den von ihm erbauten Martin-Altar die erste Pfründe<sup>76</sup>. Diese Pfründe wird seit 1577 immer wieder als Organistenpfründe bezeichnet<sup>77</sup>. In einem Rodel von 1338 werden außer diesen Altären bzw. Pfründen eine Kaplanei am Johann-Evangelist-Altar und eine weitere am Johann-Baptist-Altar verzeichnet<sup>78</sup>. 1474 erscheinen für den Johann-Evangelist-Altar Petrus und Andreas als Nebenpatrone<sup>79</sup>. – 1340 stiftete Magister Pilgrim auf den Martin-Altar eine zweite Pfründe, eine sogenannte Frühmesse. Der Stifter bestimmte, daß die beiden Kapläne die zum Altar gehörenden Kelche, Meßgewänder und Meßbücher gemeinsam benutzen, die Güter und Einkünfte der beiden Pfründen aber getrennt verwalten und beziehen sollten<sup>80</sup>. – 1429 baten Schultheiß, Bürgermeister, Rat und ganze Gemeinde von Rottenburg den Bischof von Konstanz um Bestätigung der in die Marienkapelle gestifteten Urban-Pfründe, für die schon

70 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

71 OAB Rottenburg, Bd. 2, 10f.

72 STAATSARCHIV LUDWIGSBURG, Bestand B 40

73 BAUR, wie Anm. 37, 18.

74 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

75 BAUR, wie Anm. 37, 4f.

75a WEITENAUER, Chronik 58; SÜLCHENKAPLANEI, Urkunde Nr. 1; INVESTITURPROTOKOLLE, 252.

76 STAATSARCHIV LUDWIGSBURG, Bestand B 40

77 ADR, Büschel A 309–311.

78 SÜLCHENKAPLANEI, Urkunde Nr. 1.

79 INVESTITURPROTOKOLLE 725.

80 RIEGGER, ANALECTA 155ff.

längst ausreichende Einkünfte zur Unterhaltung eines Kaplans gestiftet seien<sup>81</sup>. Zum Jahr 1444 kann erstmals ein Kaplan dieser Pfründe nachgewiesen werden<sup>82</sup>. – 1436 bestätigte der Bischof von Konstanz die neu dotierte Pfründe am Brigitten-Altar und investierte den ersten Kaplan auf sie, 1480 treten Maria, 1483 Elogius als Nebenpatrone dieses Altares auf<sup>83</sup>. 1498 erfolgte eine größere Stiftung an einen bis dahin noch nicht genannten Dreifaltigkeit-Altar. 1579 wird die auf diesen Altar gestiftete Pfründe, 1592 ein Kaplan am Dreifaltigkeit-Altar der Marktkirche erwähnt; diese Pfründe wurde 1792 mit der Pfarrpräsenz vereinigt<sup>84</sup>.

### *Friedhof, Nebenkirchen und Kapellen*

Der Friedhof Sülchen lag um die Pfarrkirche herum. Er wird erstmals 1347 urkundlich erwähnt<sup>85</sup>. Ein Beinhaus und eine Totenkapelle erscheinen 1482 in den Quellen. Auch nach der Übertragung der Pfarr-Rechte auf die Marktkirche blieb der Friedhof für die Pfarrei in Sülchen. Die Rottenburger hatten jedoch auch die Möglichkeit, sich unter bestimmten Bedingungen auf dem Friedhof des Karmeliterklosters bestatten zu lassen<sup>85a</sup>, was immer wieder zu Differenzen zwischen den Mönchen und der Pfarrgeistlichkeit führte. In den beiden Pfarrkirchen und in den im Stadtgebiet liegenden Klosterkirchen wurden im allgemeinen nur Geistliche und Angehörige der führenden adeligen und bürgerlichen Familien bestattet. Die Leichen der an Aussatz oder Pest verstorbenen Personen wurden auf einem kleinen Friedhof bei der Gutleuthaus-Kapelle beerdigt<sup>86</sup>. Zur Zeit des Propstes Weittenauer konnten sich die Angehörigen der Pfarrei St. Martin auch in Ehingen begraben lassen<sup>86a</sup>.

Von den noch stehenden Nebenkirchen und Kapellen der Pfarrei Sülchen-Rottenburg erscheint die im Osten der Stadt am Neckar liegende Gutleuthaus-Kapelle als die älteste. Ihr Katharinenpatrozinium wird erstmals 1380<sup>87</sup>, der in ihr stehende Katharina-Altar und der an ihm angestellte Kaplan schon 1352 erwähnt<sup>88</sup>. Eine Kapellenpflege (Fabrik) tritt 1650 in Erscheinung<sup>89</sup>. Die Kapelle weist im wesentlichen noch die Formen der Erbauungszeit auf.

Von der nördlich der Stadt an der Seebronner Straße liegenden Theoderich-Kapelle ist wenig bekannt. Nach Ausweis seiner spätgotischen Formen muß der Bau im späten 15. – oder im frühen 16. Jahrhundert entstanden sein. Der Sage nach soll am Platz der Kapelle früher ein Bildstock gestanden haben. Der Kapellenpatron Theodor wird erstmals 1650 zusammen mit der Kapellenfabrik (Pflege) erwähnt<sup>90</sup>. Eine Pfründe bestand an der Kapelle nicht, doch war an ihr ein Mesner angestellt. Das der Kapelle im Westen vorgebaute Mesnerhaus wurde am Ende des

81 OAB Rottenburg, Bd. 2, 62.

82 REC, Nr. 10900.

83 INVESTITURPROTOKOLLE 724.

84 1498 und 1592: WAI, 8, 55 und 72; 1579: STAATSARCHIV LUDWIGSBURG, Bestand B 40; 1792: ADR, Büschel A 37.

85 Urkunden des Dominikanerinnenklosters Stetten im Gnadental 1261–1802. Ihrem Inhalt nach dargeboten von FRANZ HAUG und JOHANN ADAM KRAUS, Gammertingen 1955/57, Nr. 165.

85a WEITTENAUER, Chronik 29.

86 OTTO WETZEL, Zur Geschichte des Gutleuthauses und der Gutleuthauskapelle, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1957, 36–42; 38.

86a WEITTENAUER, Chronik 29.

87 Urkunde im ADR, vgl. WAI, 8, 4.

88 OAB Rottenburg, Bd. 2, 67.

89 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

90 Ebd.

19. Jahrhunderts abgerissen<sup>91</sup>. Die Kapelle selbst zeigt noch im wesentlichen die Formen ihrer Erbauungszeit.

Im Anschluß an ein Mirakel wurde 1517 über einem nordwestlich der Stadt im Wegental stehenden Bildstock eine hölzerne Kapelle errichtet<sup>92</sup>. 1520 gestattete der Generalvikar von Konstanz, daß in dieser Kapelle an einem Tragaltar zelebriert werde. Wenn 1521 im Wegental eine Kapelle und ihr Altar zu Ehren von Maria, Nikolaus, Eustachius, Florian, alle Apostel, 14 Nothelfer und 11 000 Jungfrauen geweiht wurden, zeigt dies, daß der hölzerne Bau durch einen steinernen ersetzt worden war. 1525 wurde an diesem, zunächst wohl nur kleinen Bau ein Schiff angefügt und daneben ein Mesnerhaus gebaut. Obwohl erst 1656 von den Jesuiten renoviert, wurde die wegen der Ausdehnung der Wallfahrten zu ihr zu klein gewordene Kirche seit 1682 durch einen größeren Neubau ersetzt, der 1695 geweiht wurde. Der Baumeister war vermutlich Michael Thumb aus Vorarlberg. Die Stuckarbeiten im Chor wurden 1700 an den Augsburger Hans Georg Brix verdingt. Der an der Nordwestecke des Baues stehende Turm mußte schon 1714 durch einen Neubau ersetzt werden. Auch dieser drohte 1750 einzustürzen, was entsprechende Sicherungsarbeiten notwendig machte. 1799 mußte er aber dann doch abgebrochen und durch einen Dachreiter über dem Chor ersetzt werden. – 1518 wurde dem Pfarrer von Rottenburg durch ein bischöfliches Dekret verboten, die Mirakel, die sich im Wegental ereignet hatten, von der Kanzel zu verkündigen, bevor sie nicht vom Bischof anerkannt worden seien. Ob diese Anerkennung ausgesprochen wurde, ist nicht bekannt. Die 1520 gewährte Zelebrationserlaubnis für die Kapelle setzt sie wohl voraus. Nun blühte die Wallfahrt ins Wegental rasch auf. Die Errichtung von Bruderschaften in der Kapelle durch Propst Zanger 1589/90 und 1669 durch die Jesuiten förderte die Wallfahrt noch weiter. 1668 kamen 53 Wallfahrtsgruppen, 1739 waren es 53 und 1765 sogar 69. Die Pilger kamen u. a. aus dem Rheinland, dem Elsaß, Burgund und Ungarn.

Die 1655 geweihte Antonius (von Padua)-Kapelle war von Dr. Johann Wagner, Landhauptmannschaftsverwalter der Grafschaft Hohenberg, im Hinterhaus seines Anwesens am Marktplatz eingebaut worden<sup>93</sup>. Beim Stadtbrand von 1735 brannte die über einer Scheuer liegende Kapelle aus. 1738 war sie wieder hergestellt. Form und Ausstattung, die sie beim Wiederaufbau bekam, sind im wesentlichen bis heute erhalten.

Von den nicht mehr existierenden Kapellen wird als erste 1335 die Burgkapelle der Grafen von Hohenberg erwähnt<sup>94</sup>. Ihr Patrozinium ist nicht bekannt. Burgkapläne werden seit 1338 genannt. 1724 weihte der Konstanzer Weihbischof eine neue Schloßkapelle. Da nicht mehr zu ermitteln ist, auf welcher Seite der das Schloßareal teilenden Pfarreigrenze die Kapelle stand, kann nicht gesagt werden, zu welcher der beiden Pfarreien die Kapelle gehörte. Über die nur einmal, 1338, genannte Lorenz-Kirche ist weiter nichts bekannt<sup>95</sup>. Man kann von ihr jedoch annehmen, daß sie im Umkreis der Sülchenkirche stand.

Die Hl. Kreuz-Kapelle vor dem Sülcher Tor und ihr Titel werden zum erstenmal genannt, als der Kirchherr von Sülchen, Konrad Stahler, 1380 der Schuhmacherzunft von Rottenburg gestattete, zum Ausbau der Kapelle einen Opferstock aufzustellen<sup>96</sup>. Die noch gering dotierte

91 ERICH SCHORP, Die Kapelle zum heiligen Theodor, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1958, 28–36; 30.

92 Hierzu und zum Folgenden: WEITTEAUER, Chronik 364 ff.; OAB Rottenburg, Bd. 2, 20 und 65 f.; MANZ, in: Rottenburger Post vom 16. 4. 1960, 17. 9. 1960, 8. 9. 1962, 8. 12. 1965, 8. 7. 1967.

93 Hierzu und zum Folgenden: BAUR, Die Antoniuskapelle am Markt in Rottenburg, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1967, 45–51.

94 Hierzu und zum Folgenden: OAB Rottenburg, Bd. 2, 35.

95 BAUR, Aus den Anfängen des St. Moriz-Stiftes in Ehingen, Fragen um die abgegangene Rottenburger Lorenz-Kirche, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1963, 30–38; 35.

96 OAB, Rottenburg, Bd. 2, 66.

Pfründe an der Kapelle wurde wahrscheinlich 1402 erstmals einem Kaplan verliehen<sup>97</sup>. 1403 besserten Graf Rudolf VI. von Hohenberg und seine Gemahlin Margareta von Thierstein die Pfründe auf und baten den Bischof von Konstanz, sie zu bestätigen<sup>98</sup>. 1412 und 1413 wurden Almosen zur Anschaffung von Glocken, Büchern, Kelchen und andere Zierden für die *arme Kapelle* gesammelt<sup>99</sup>. 1650 wird eine Kapellenfabrik (Pflege) erwähnt. 1795 wurde der Bau geschlossen und bald nach 1800 abgetragen<sup>100</sup>.

Ebenfalls nur einmal, 1482, wird eine in Sülchen stehende Friedhofkapelle erwähnt<sup>101</sup>. Vermutlich bildete sie das Obergeschoß des dort an die nördliche Friedhofmauer angelehnten Beinhauses, das noch 1825, wenn auch zweckentfremdet, stand. Bei der 1482 als mit der Kapelle verbunden erscheinenden *ewigen Messe* dürfte es sich um keine Pfründe, sondern um einen Jahrtag gehandelt haben. Das 1537 erwähnte Streimberger Käppele lag rechts der Seebronner Straße in dem Winkel, den diese mit dem Hexengäßle bildet<sup>102</sup>. Es ist wohl identisch mit dem 1494 in der gleichen Gegend bezeugten St. Diepold. Unter dieser Bezeichnung wird die Kapelle noch 1769 aufgeführt. – St. Diepold wird gelegentlich als an der *gemeinen Strasse gegen der Erhardts Kirch* liegend bezeichnet. Da der heute noch gebrauchte Flurname Eratskirch ein Gewann bezeichnet, das links der Seebronner Straße liegt, während das Streimberger Käppele bzw. St. Diepold rechts dieser Straße lagen, muß angenommen werden, daß hier eine weitere, dem hl. Erhard geweihte Kirche oder Kapelle stand.

Die 1683 erwähnte Christus-Kapelle beim 82. Stein des Genkinger Zehnten am »steinigen Weg« könnte mit dem sich heute noch dort befindenden größeren Bildstock identisch sein<sup>103</sup>. Dagegen ist die Höld-Kapelle, die 1724 erwähnt wird und die wohl mit dem 1741 und 1770 genannten Tübinger Bildstöckle identisch ist, abgegangen. Das Tübinger Bildstöckle wird als an der Tübinger Steige (Hirschauer Fußweg) liegend bezeichnet. Abgegangen ist auch die 1724 erwähnte Zangenhalden Kapelle, die auf einem Acker lag, der oben an den Sülcher Totenweg und unten an die alte Wurmlinger Straße stößt.

### *Kirchenpflege und Einkommen der Pfarrei*

Die erwähnten Kirchen und Kapellen wurden, soweit sie keine eigenen Pflegen besaßen, von der Kirche- oder Heiligenpflege (Fabrik) St. Martin unterhalten. Ihre Einnahmen aus Eigenbesitz, Gülten, Zinsen usw. bezog sie nicht nur aus Rottenburg, sondern auch aus den umliegenden Orten. – Beim Verkauf eines Weinberges der Heiligenpflege in Kiebingen urkundete 1366 der Kirchherr Stahler von Sülchen, Hans Buck als Pfleger der Heiligen zu Sülchen und Rottenburg sowie Schultheiß, Rat und die Bürger zu Rottenburg *an der Heiligen statt* (für die Heiligen)<sup>104</sup>. 1377 und 1387 erscheinen Kirchherr Stahler und Otto von Bondorf

97 MH, Nr. 812.

98 Nachtrag zu MH, Nr. 812, und OAB Rottenburg, Bd. 2, 66.

99 OAB Rottenburg, Bd. 2, 66.

100 Die Heiligtümer der Bischofsstadt. Nach einem Vortrag von Prof. Dr. Eugen Stolz – Tübingen, in: SÜLCHGAUER SCHOLLE, 6, 1930, 1–13; 12.

101 Hierzu und zum Folgenden: BAUR, Die Kapelle bei der Sülchenkirche, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1966, 23–27 und BAUR, Beinhaus und Totenkapelle bei der Sülchenkirche, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1967, 21–23.

102 Hierzu und zum Folgenden: OTTO WETZEL, Von alten Feldkapellen, in: SÜLCHGAUER SCHOLLE, 9, 1933, 79–83; 80 und STOLZ wie Anm. 100, 11.

103 Hierzu und zum Folgenden: WETZEL, wie Anm. 102.

104 STADTARCHIV ROTTENBURG, ROHRHALDER BUCH, fol. 291b.

als Heiligenpfleger zu Sülchen<sup>105</sup>. Später traten nur noch Laien als Heiligenpfleger auf, und die Verwaltung des Heiligenvermögens geriet immer mehr unter den Einfluß der Stadt. 1658 sah sich der Generalvikar von Konstanz veranlaßt, die Verhältnisse der Heiligenpflege untersuchen zu lassen, und 1765 kam es zu Klagen wegen der schlechten Verwaltung ihres Vermögens durch die Stadt<sup>106</sup>. Der im 17. und 18. Jahrhundert erwähnte Hohenberger Heiligenvogt dürfte als österreichischer Beamter die Oberaufsicht über die von der Stadt bestellten – und auch die anderen Heiligenpfleger der Herrschaft ausgeübt haben<sup>107</sup>.

Vom Besitz der Pfarrstelle ist zuerst der Pfarrhof zu nennen. Von Sülchen, wo er ursprünglich lag, dürfte er schon lange vor der Übertragung der Pfarr-Rechte auf die Stadtkirche in die Stadt verlegt worden sein. Höchst wahrscheinlich wohnte schon Magister Pilgrim, der seit 1323 als Kirchherr von Sülchen erwähnt wird, in der Stadt<sup>108</sup>. Nachweisen läßt sich der Pfarrhof hier aber erst 1537. Er lag damals beim Sülcher Tor neben dem Haus des Stadtschreibers Zeir<sup>109</sup>. Es wird wohl dieses Haus gewesen sein, das 1558 als verfallend bezeichnet wurde<sup>110</sup>. 1559 zog der Pfarrer in ein Kaplaneihaus, das dann 1566 als Pfarrsitz bezeichnet wurde<sup>111</sup>. 1588 war das Pfarrhaus in der »oberen Gass« (Burggasse) neben dem Wernauer Hof<sup>112</sup>. 1636 wurde das an der Südseite des Chores der Pfarrkirche liegende Haus, das Johann Andreas Precht im Jahr zuvor der Pfarrei vermacht hatte, als Pfarrhof bezogen<sup>113</sup>. Nach dem Stadtbrand von 1644 mußte der Pfarrer für einige Zeit ein Ausweichquartier beziehen. 1671 war das Haus, in dem die Pfarrer bis heute wohnen, wieder aufgebaut<sup>114</sup>.

1275 betrug das Einkommen der Pfarrei aus Eigenbesitz, Zehnten, Gülten usw. 24 Pfund Heller im Jahr<sup>115</sup>. 1324 erscheint die Pfarrei in der Liste der reichen Quartpfarreien des Bistums Konstanz<sup>116</sup>. Das im 14. Jahrhundert erwähnte Widumgut war noch im 17. Jahrhundert im Besitz der Pfarrei<sup>117</sup>. Zehnten bezog sie aus Wurmlingen, Hirschau und Kiebingen. 1477 schenkte ihr Erzherzogin Mechthild außerdem beträchtliche Zehnten in Wendelsheim und Seebronn<sup>118</sup>. Aus dem Gebiet von Rottenburg standen der Pfarrei nur kleinere Zehntanteile zu<sup>119</sup>. – Mit dem Tod der Erzherzogin Mechthild gingen 1482 die Einkünfte der Pfarrei auf die Universität Freiburg über. Sie hatte dafür den Pfarrer bzw. Pfarrvikar von Rottenburg zu besolden. Offenbar erfüllte sie diese Pflicht nur ungenügend, denn seither reißen die Klagen der Pfarrvikare über unzureichende Besoldung durch die Universität nicht ab.

Einkünfte, die dem Zugriff der Universität entzogen waren, bezogen der Pfarrer und seine Kapläne aus der Präsenz. Seit 1368 wurden an die Gemeinschaft des Pfarrers und der Kapläne an

105 OAB Rottenburg, Bd. 2, 59

106 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

107 PFARRARCHIV WURLINGEN Kr. Tübingen, ARCHIVUM WURLINGANUM 439, 468, 503, 512ff.

108 BAUR, Die Klausen in Sülchen – Beiträge zur Geschichte der »Sülcher Ninnen«, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1971, 21–25, 22f.

109 Urkunde im ADR.

110 LUDWIG ANTON HASSLER, Chronik der Königlichen Württembergischen Stadt Rottenburg und Ehingen am Neckar durch die letzten sechs Jahrhunderte von 1200–1819, Rottenburg 1819, 140.

111 Ebd.

112 ADR, Erneuerung der Dreifaltigkeitspfunde 1588.

113 SIEGFRIED KREZDORN, Die Familie Precht von Hohenwart – Zur Genealogie der Rottenburger Precht, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1959, 3–17; 12.

114 Ebd., 16 und FRANZ MANZ, Baumeister am Rottenburger und Herrenberger Stadtbild, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1958, 20–22; 20.

115 LIBER DECIMATIONIS (wie Anm. 14) 59.

116 LIBER QUARTARUM (wie Anm. 16), 17.

117 SÜLCHENKAPLANEI, Büschel A 10, Umschlag 1a.

118 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

119 OAB Rottenburg, Bd. 2, 39.

den verschiedenen Kirchen und Kapellen der Pfarrei Jahrtage gestiftet, seit 1426 wird für diese Gemeinschaft die Bezeichnung Präsenz oder Pfarrpräsenz verwandt<sup>120</sup>. Zunächst bestanden die Einkünfte der Präsenz nur aus den Zinsen, mit denen Jahrtage gestiftet worden waren. Vom Beginn des 15. Jahrhunderts an erwarb sie dann mit überschüssigen Kapitalien Grundrenten, wodurch sich ihre Einnahmen und wohl auch die zur Auszahlung an die einzelnen Geistlichen kommenden Sätze weiter vermehrten<sup>121</sup>. 1792 wurde die Dreifaltigkeit-Kaplanei an der Pfarrkirche bzw. deren Einkünfte der Pfarrpräsenz zugewiesen<sup>122</sup>.

### *Zehntverhältnisse in Rottenburg und Ehingen*

Die Zehnten von Rottenburg waren ursprünglich den Pfarrkirchen bzw. Pfarrern von St. Martin in Sülchen und St. Remigius in Ehingen zugestanden. In der Pfarrei Ehingen kam der gesamte Zehnt 1127, allem nach aus dem Vorbesitz der Grafen von Dillingen, in das Eigentum des Stiftes Kreuzlingen<sup>123</sup>. Kreuzlingen standen im 13. Jahrhundert auch die Zehnten aus dem Gebiet der alten Stadt zu, auf dem nun die neue Stadt erbaut war. Der Pfarrer von Sülchen machte dem Stift diese Zehnten 1293 streitig, konnte aber seine Ansprüche nicht durchsetzen<sup>124</sup>. Dabei wird allerdings nicht klar, ob es sich um die Zehnten aus der ganzen Stadt oder nur aus dem Teil links des Neckars, der zur Pfarrei Ehingen gehört, handelte. 1294 besaßen die Herren von Ehingen Wein-, Obst- und Kleinzehnten in Ehingen, die sie nur von Stift Kreuzlingen erhalten haben können<sup>125</sup>. Diese Obst- und Weinzehnten verkauften die Herren von Ehingen 1324 an die Grafen von Hohenberg<sup>126</sup>, die Kleinzehnten 1381 an das Spital Rottenburg<sup>127</sup>. Von seinen verbliebenen Zehnten verkaufte Stift Kreuzlingen 1342 den kleinen und großen Kornzehnten im Dorf Kalkweil an Kloster Bebenhausen, das ihn 1412 an Klaus Haas von Rottenburg weiterverkaufte, von dem er 1441 an das Spital Rottenburg veräußert wurde<sup>128</sup>. 1495 verkaufte Stift Kreuzlingen seine Kornzehnten zu Ehingen und Rottenburg und kleine Zehnten zu Ehingen, Rottenburg und Kalkweil, 1498 weitere kleine Zehnten zu Ehingen, Rottenburg und Schadenweiler, je unter dem Vorbehalt der Wiederlösung, an das Rottenburger Spital, verzichtete aber 1563 auf den Rückkauf<sup>129</sup>. – 1284 verkaufte Graf Albert von Hohenberg die Laienzehnten in Sülchen an Kloster Bebenhausen<sup>129a</sup>. Wann und wie diese Zehnten an die Hohenberger kamen, ist nicht bekannt. 1337 verkauften die Grafen Weinzehnten aus Rottenburg und Ehingen an das Stift St. Moriz<sup>130</sup>. Im 14. und 15. Jahrhundert erscheinen die Hohenberger und Österreich, ihr Rechtsnachfolger, als Inhaber größerer Zehntkomplexe in Rottenburg und Kalkweil. Ein Teil dieser Zehnten ging durch Verkäufe und

120 Urkunden im ADR.

121 Ebd.

122 ADR, Büschel A 37.

123 JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse 61 und 67.

124 WUB, Bd. 10, 143.

125 JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse 72 und STOLZ, Die Urbansbruderschaft in Rottenburg a. N., Rottenburg 1913, 6.

126 MH, Nr. 297.

127 STADTARCHIV ROTTENBURG, Kopiar B 34/9, fol. 13aff.

128 THURGAUISCHES URKUNDENBUCH, hrsg. auf Beschluß und Veranlassung des Thurgauischen Hist. Vereins, Bd. 5, bearb. von ERNST LEISI, Frauenfeld 1937, Nr. 1679 und WAI, Bd. 8, 38 und 42.

129 WAI, Bd. 8, 53, 54, 66.

129a MH, Nr. 96.

130 MH, Nr. 379.

Schenkungen an das Stift St. Moriz und das Spital in Rottenburg über<sup>131</sup>. Vom 14. Jahrhundert an erscheinen auch Rottenburger Bürger und auswärtige Klöster als Besitzer und Lehensträger von Zehnten. Auch ein Teil dieser Zehnten ging mit der Zeit auf das Stift St. Moriz und das Spital über.

### *Bruderschaften und Kongregationen*

Die älteste der Rottenburger Bruderschaften dürfte die um 1450 gegründete Urbansbruderschaft sein<sup>132</sup>. 1482 ist von einer an der Friedhofkapelle in Sülchen errichteten Bruderschaft die Rede<sup>132a</sup>. 1491 baten die Mitglieder der Sebastiansbruderschaft um Übertragung ihrer Bruderschaft von der Sülchenkirche in die Stadtkirche<sup>133</sup>. 1589/90 gründete Propst Zanger an der Kirche im Weggental eine Bruderschaft »Zu den sieben Schmerzen Mariens«. Sie wurde noch 1590 vom Bischof von Konstanz konfirmiert und von Erzherzog Ferdinand in Schutz genommen<sup>134</sup>. 1788 wurde sie mit anderen Bruderschaften und Kongregationen aufgehoben<sup>135</sup>. 1652 gründeten die Jesuiten die Kongregation »Mariä Verkündigung«<sup>136</sup>. Wegen großen Zulaufs wurde sie 1657 in eine Bürger- und eine Studentenkongregation geteilt, wobei die letztere den Titel »Zur unbefleckten Empfängnis Mariens« erhielt. 1727 zählte die Bürgerkongregation 1500 und die Studentenkongregation 58 Mitglieder, 1753 hatte die Bürgerkongregation um 5000 Mitglieder in der näheren und weiteren Umgebung. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde die Kongregation nach Hechingen übertragen. Die vom Prior der Rottweiler Dominikaner an der Pfarrkirche St. Martin 1654 eingesetzte Rosenkranzbruderschaft wurde 1657 konfirmiert<sup>137</sup>. Die 1784 aufgehobene Bruderschaft wurde im 19. Jahrhundert wieder errichtet<sup>138</sup>. Bei den 1670 erwähnten Bruderschaften der Woll- und Leinenweber, die in diesem Jahr ihren Jahrtag von der Spital- in die Stiftskirche verlegten, dürfte es sich um eher zünftische Vereinigungen gehandelt haben<sup>139</sup>, die der Allgemeinheit nicht zugänglich waren. Die 1688 von den Jesuiten an der Weggentalkirche errichtete Bruderschaft *Zur Verehrung der heiligen Namen Jesus, Maria und Josef* wurde noch im selben Jahr vom Generalvikar von Konstanz bestätigt<sup>140</sup>. 1690 bestand an der Karmeliterkirche eine Anna-Bruderschaft, 1752 wird für diese Kirche eine Skapulierbruderschaft erwähnt; eine weitere Anna-Bruderschaft wurde 1698 in der Stiftskirche errichtet<sup>141</sup>. Die 1732 erwähnte Bruderschaft

131 Hierzu und zum Folgenden: OAB Rottenburg, Bd. 2, 38f. und 84; LANDESREGIERUNGSARCHIV INNSBRUCK, SA I, 14, 202 und Handschrift Nr. 1114; QUELLEN ZUR VERWALTUNGS- UND WIRTSCHAFTSGESCHICHTE DER GRAFSCHAFT HOHENBERG, erster Teil, bearb. von KARL OTTO MÜLLER (Württembergische Geschichtsquellen, Bd. 24), 158. WAI, Bd. 8, 45 und 49.

132 STOLZ, Die Urbansbruderschaft in Rottenburg a. N., Rottenburg 1913, 14.

132a INVESTITURPROTOKOLLE 727.

133 OAB Rottenburg, Bd. 2, 60.

134 Ebd., 66; HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, Bestand B 491, Nr. 99; FRANZ MANZ, in: Rottenburger Post vom 8. 9. 1962.

135 WEITTENAUER, Chronik, Nachtrag.

136 Hierzu und zum Folgenden: FRANZ HAUG, Zur Geschichte des Rottenburger Jesuitenkollegs, in: SÜLCHGAUER SCHOLLE, 9, 1929, 38–40; 39 und DIETER MANZ, in: Rottenburger Post vom 2. 9. 1967.

137 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg.

138 JOHANN NEPOMUK WETZEL, Geschichte der Katholischen Kirche in Schwaben und Hohenzollern, Teil 2: Von der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Bühl (Baden) 1931, 324.

139 WEITTENAUER, Chronik 240f.

140 Urkunde im ADR.

141 Die Heiligtümer (wie Anm. 100), 3 und WEITTENAUER, Chronik 292.

*Zum guten Tod* wurde 1784 aufgehoben<sup>142</sup>. Die 1787 gegründete Bruderschaft *Von der Liebe zum Nächsten* sowie die *Corporis Christi*-Bruderschaft, die Bruderschaft *Zur ewigen Anbetung*, die *Herz-Jesu*-Bruderschaft und die Bruderschaft *der christlichen Mütter* erhielten sich bis ins 20. Jahrhundert<sup>143</sup>.

## Kirchengeschichtliche Episoden

### *Die Reformation in Rottenburg*<sup>144</sup>

Das Wormser Edikt Karls V. vom 8. Mai 1521 gegen Luther, seine Lehre und seine Anhänger wurde auch in der Herrschaft Hohenberg verbreitet. Anhänger Luthers sind in Rottenburg jedoch erst seit 1523 nachzuweisen. Ein Mandat Karls V. vom 6. März 1523 gegen »die lutherische Opinion«, das in Rottenburg öffentlich angeschlagen war, wurde abgerissen. Seit dem Frühjahr 1523 wurde auch in den beiden Pfarrkirchen der Stadt lutherisch gepredigt. Im Herbst dieses Jahres berichtete der Hauptmann der Herrschaft Hohenberg über den Austritt und die Verheiratung von Nonnen verschiedener Rottenburger Klöster. Ein Befehl Erzherzog Ferdinands an den Hauptmann vom 3. März 1524, in dem die Verhaftung der lutherisch predigenden Geistlichen »soweit es ohne sondern Aufruhr und Nachteil geschehen könne« angeordnet wurde, zeigt, daß es damals schon eine beträchtliche Anzahl von Lutheranern gegeben haben muß. In einem Mandat Ferdinands vom 4. Mai 1524 wird ausdrücklich festgestellt, daß viele Rottenburger Anhänger Luthers seien. Die Entlassung des Hofschreibers Wendel Kurz 1524 wegen lutherischer Äußerungen erweist, daß sich auch unter der höheren Beamtschaft Anhänger der neuen Lehre fanden. Auch prominente Geistliche hingen der Reformation an. 1523 predigte der aus Rottenburg stammende Pfarrer von St. Martin, Lizentiat Nikolaus Schedlin, im Sinne Luthers. Er war, nachdem er 14 Jahre als akademischer Lehrer an der Universität Freiburg tätig gewesen war, 1517 Pfarrer in seiner Vaterstadt geworden. An der Stiftskirche St. Moriz vertrat ebenfalls seit 1523 der einer angesehenen Rottenburger Familie angehörende Johann Eicher die neue Lehre. Er war 1507 an der Universität Tübingen Magister geworden, hatte bald darauf ein Kanonikat im Stift St. Moriz und danach auch noch die Stiftsprädikatur bekommen. Im Stift standen die Chorherren Mag. Konrad Wachendorfer und Johann Schuhmacher, gen. Hechinger, auf der Seite Eichers. Weiterhin predigte der ebenfalls aus Rottenburg stammende Andreas Keller als Inhaber einer Pfründe in seiner Vaterstadt scharf gegen die alte Lehre. Durch Schriften von 1523 und 1524 und durch persönlichen Einsatz 1524 unterstützte Johann Eberlin aus Günzburg die Sache Luthers in Rottenburg. Da sich Eberlin als Barfüßermönch durch Predigten im Hohenbergischen 1518 und 1519 sehr großes Ansehen erworben und »gewaltig zur Stärkung der katholischen Religiosität« beigetragen hatte, stellte sein Übertritt zu Luther einen schweren Schlag für die alte Lehre dar. Österreich setzte indessen alles daran, Rottenburg katholisch zu erhalten. Unter dem Eindruck seiner unnachgiebigen Maßnahmen verließ Eicher 1527 die Stadt. Schedlin kehrte zur alten Lehre zurück und blieb bis zu seinem Tod 1536 Pfarrer von Rottenburg. Keller hatte die Stadt schon 1524 verlassen. Nach dem Abzug Eichers trat äußerlich Ruhe ein. An die Stelle der lutherischen Bewegung traten jedoch im Verborgenen die Wiedertäufer.

142 HAUG (wie Anm. 136) 39; WETZEL (wie Anm. 138) 324.

143 ADR, Bände 50–52, Büschel A 382.

144 Zum Folgenden: OAB Rottenburg, Bd. 1, 379ff. und GUSTAV BOSSERT, Rottenburg und die Herrschaft Hohenberg im Reformationszeitalter, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 1, 1886, 25ff.; 2, 1887, 1ff.; 3, 1888, 4ff.; 10, 1895, 9ff.; 39, 1935, 1ff.

Die Einführung der Reformation in Württemberg stärkte die Anhänger Luthers in Rottenburg aufs neue und ließ sie wieder aktiv werden. Seit Blarer seit September 1534 in Tübingen predigte, liefen Rottenburger und andere Untertanen der Herrschaft Hohenberg dahin. Die Amtleute in Rottenburg konnten es nicht wagen, gegen den Besuch von Blarers Predigten ernsthafte Maßnahmen zu ergreifen, wie es die Regierung in Innsbruck am 26. Oktober 1534 angeordnet hatte. Auch in Rottenburg selber wurde wieder öffentlich für die Reformation gepredigt: Der Karmeliter Jakob Bern, der aus der Stadt stammte und in ihrem Karmeliterkloster erzogen worden war, tauchte nach seiner Ausweisung aus Österreich im Sommer 1534 plötzlich in seiner Vaterstadt auf. Er erhielt dort die Prädikatur der Karmeliter und wurde auch deren Lesemeister. Unter großem Zulauf predigte er von der Kanzel der Klosterkirche scharf gegen die alte Lehre. Österreich ließ ihn durch den Provinzial des Ordens abberufen. Am 3. Juli 1535 mußte Bern schwören, in Zukunft des Königs Lande zu meiden. Noch im selben Monat wurde er aber von Blarer zum Pfarrer von Remmingsheim bestellt, wohin nun die Rottenburger in Scharen zur Sonntagspredigt kamen. Er blieb nicht lange, schon 1536 wird für den Ort ein anderer Pfarrer erwähnt. – Remigius Huzel, Kaplan am Brigittenaltar der Rottenburger Pfarrkirche, der sich 1535 verheiratete und im Württembergischen einen Kirchendienst suchte, hat weiter kein Aufsehen erregt. Dagegen war es für den alten Glauben ein schwerer Schlag, als der Chorherr Lorenz Hipp von Remmingsheim zur neuen Lehre übertrat. Er übernahm die Pfarrei Remmingsheim, mußte aber fliehen, da ihn die österreichische Regierung gefangen nehmen lassen wollte. Herzog Ulrich verwandte sich für ihn, 1538 begegnet er wieder als Pfarrer von Remmingsheim. An der Stiftskirche St. Moriz predigte wenig später Magister Johann Koler unter großem Zulauf gegen die alte Lehre. Er hatte, nachdem er zuvor einige Jahre akademischer Lehrer in Freiburg gewesen war, 1540 das Predigeramt des Stiftes erhalten. In Ehingen lebte er in einem zweifelhaften Verhältnis mit einer Angehörigen der Familie Eicher zusammen. Als er im Januar 1547 mit Schnepf und anderen Reformatoren in Tübingen Verbindung aufnahm, sollte er verhaftet werden. Er konnte aber zusammen mit dem *Eicherlin* aus der Stadt fliehen.

Langsam gelang es Österreich, die Lage in Rottenburg zugunsten der alten Kirche zu stabilisieren. Nachdem Herzog Christoph seinen Untertanen bei einer Strafe von 10 fl. verboten hatte, Hochzeiten oder sonstige katholische Gottesdienste im Hohenbergischen zu besuchen, erließ Österreich 1565 unter Androhung der gleichen Strafe für seine hohenbergischen Untertanen ebenso ein Verbot, an evangelischen Gottesdiensten in Württemberg teilzunehmen. Die durch diese Verbote bewirkte weitgehende Abschließung der beiden Konfessionen voneinander trug nicht wenig zur Festigung und Erhaltung des katholischen Glaubens in Hohenberg und Rottenburg bei.

Österreich hatte sein Ziel allerdings nicht nur durch rigoroses Vorgehen gegen die Anhänger Luthers und die Androhung harter Repressalien gegen die Stadt Rottenburg erreicht. Es hatte vielmehr schon bald damit begonnen, die Mißstände in den Klöstern und unter dem Weltklerus abzustellen, die Seelsorge zu verbessern und die Bewerber um Pfründen auf ihre konfessionelle Einstellung hin zu prüfen. Auch hatte es immer wieder den Bischof von Konstanz gedrängt, durch Visitationen und andere Maßnahmen zur Erhaltung der katholischen Konfession in Rottenburg beizutragen.

#### *Wiedertäufer in Rottenburg*<sup>145</sup>

Der aus Rottenburg stammende Wilhelm Reublin hatte 1521 als Leutpriester von St. Alban in Basel mit großem Erfolg wiedertäuferisch gepredigt. Aus Basel ausgewiesen, wurde er im Juni 1522 Leutpriester von Laufenburg. Über Zürich, wo er sich 1523 verheiratet hatte, Waldshut

145 Zum Folgenden wie Anm. 144 sowie Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 4, 1889, 73 ff.

und Straßburg war er 1526 in seine Vaterstadt gekommen. Im Hause des Jörg Schuhmacher, wo er untergekommen war, versammelte und taufte er zahlreiche Bürger, die über die Entwicklung der Reformation in Rottenburg enttäuscht waren. Auch in Horb konnte er viele Anhänger gewinnen. Dorthin ließ er seinen Freund Michael Sattler kommen, den nunmehr verheirateten ehemaligen Prior des Klosters St. Märgen im Schwarzwald. Mitte Februar 1527 erfuhr die österreichische Regierung vom Treiben der Wiedertäufer und ließ sie verhaften. Reublin konnte nach Reutlingen entkommen. Die in Rottenburg gefangenen Täufer kamen in den Diebesturm, ihre Horber Glaubensgenossen wurden über Binsdorf nach Rottenburg gebracht. Da ein Aufruhr der Bevölkerung befürchtet wurde, erfolgte der Transport unter starker militärischer Bedeckung. Die österreichische Regierung, die die Angelegenheit sehr ernst nahm, ordnete auf 12. April einen Gerichtstag nach Rottenburg an, mußte den Termin aber auf den 17. Mai verschieben. Sattler wurde am 21. Mai gefoltert und verbrannt, seine Frau am nächsten Tag im Neckar ertränkt, drei weitere Wiedertäufer ebenfalls hingerichtet. Diejenigen, die ihrem Glauben abgeschworen hatten, wurden aus der Stadt ausgewiesen und für immer aus den österreichischen Landen verbannt. Die am 17. Juli desselben Jahres in Horb angeklagten 44 Wiedertäufer widerriefen alle. 1528 berichtet der Rottenburger Stadtschreiber, daß 11 Wiedertäufer hingerichtet bzw. aus der Herrschaft ausgewiesen worden seien. 1529 saßen in Rottenburg 5 Männer und 2 Frauen als Wiedertäufer 157 Tage in Haft und wurden dann vom Henker gebrandmarkt und aus der Stadt ausgewiesen. Danach trat die Sekte in Rottenburg nicht mehr öffentlich in Erscheinung.

## Pfarrei Ehingen am Neckar

### *Rechtliche Struktur der Pfarrei*

Als eigene Pfarrei wird Ehingen erstmals 1275 erwähnt<sup>146</sup>. Zum Sprengel der Pfarrei gehörten rechts des Neckars Niedernau, Weiler und Schadenweiler, links des Flusses Kalkweil und ein Teil der Stadt Rottenburg. Niedernau wurde 1806 ausgepfarrt und zur eigenen Pfarrei erhoben, 1811 geschah das gleiche mit Weiler<sup>147</sup>.

Die Zugehörigkeit zum Bistum, Archidiakonats und Dekanats ist gleich wie bei der Pfarrei Sülchen-Rottenburg.

Das Patronatsrecht (Kirchensatz) der Pfarrei kam 1127 von den Grafen von Dillingen schenkungsweise an das Stift Kreuzlingen<sup>148</sup>. Von Kreuzlingen ging es zu unbekannter Zeit, vermutlich um 1300<sup>148</sup>, auf die Grafen von Hohenberg über. Diese schenkten es 1339 dem von ihnen in Ehingen errichteten Chorherrenstift St. Moriz<sup>149</sup>. Bei der Säkularisation des Stiftes ging das Patronatsrecht auf den König von Württemberg über, 1857 kam die Pfarrei in die Kollatur des Bischofs von Rottenburg<sup>150</sup>.

1361 bat Graf Rudolf III. von Hohenberg den Bischof von Konstanz, die Pfarrei dem Stift St. Moriz zu inkorporieren, 1362 kam der Bischof dieser Bitte nach<sup>151</sup>. In der Inkorporationsurkunde bestimmte er, daß die Pfarrei nach wie vor von der Pfarrkirche St. Remigius aus zu

146 LIBER DECIMATIONIS (wie Anm. 14) 59.

147 OAB Rottenburg, Bd. 2, 283 und 364.

148 JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse 68 und 83 ff.

148a BAUR, wie Anm. 1a, 12.

149 MH, Nr. 401 und 402.

150 PFARRBESCHREIBUNG VON 1857 im DAR.

pastorieren sei. Das Stift beachtete diese Anordnung nicht, sondern übertrug die Pfarr-Rechte 1364 auf die Stiftskirche<sup>152</sup>. Bei der Aufhebung des Stiftes 1806 wurde aus der Stiftspfarrrei die zweite Rottenburger Stadtpfarrei. Von 1811 an hielt die sich bildende evangelische Gemeinde in der Kirche ihren Gottesdienst ab. Das Simultaneum erlosch 1856 mit der Weihe der evangelischen Kirche.

### *Baugeschichte und Patrozinium*

An der Säule, die die Empore des alten Baues der Remigius-Kirche trug, will der Chronist Weittenauer die Jahreszahl 1023 gelesen haben<sup>153</sup>. Dazu passen die Angaben Crusius', nach denen die Kirche 1023/24 erbaut wurde. Kurz vor dem Abbruch dieser Kirche hergestellte Pläne zeigen einen schlichten Saalbau mit rechteckigem Chorabschluß und einseitig nach Süden erweitertem Schiff. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß der angeblich 1023/24 fertiggestellte Bau durch die Vergrößerung einer älteren Kirche entstand, wobei wesentliche Teile des alten in den neuen Bau übernommen wurden<sup>154</sup>. Die lange vernachlässigte Kirche wurde 1713 teilweise und 1714 vollends abgetragen. Der 1714 begonnene Neubau in barockem Stil, der etwas nach Osten gerückt wurde, war 1716 so weit fertiggestellt, daß er benediziert werden konnte. Feierlich konsekriert wurden er und die unter ihm liegende Gruft der Oberen Klause erst 1724<sup>155</sup>.

In der Remigius-Kirche, deren Patrozinium erstmals 1339 erwähnt wird<sup>156</sup>, stand neben dem Hochaltar ein Nebenaltar, der Antonius dem Einsiedler geweiht war. Auf ihn stifteten die Priorin und die Schwestern der Oberen Klause in Ehingen im Auftrag der verstorbenen Adelheid Wecklerin 1401 eine Kaplanei, die vom Bischof noch im selben Jahr konfirmiert wurde<sup>157</sup>. Für den sehr gering dotierten Altar lassen sich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts Kapläne nachweisen<sup>158</sup>. Danach scheint die Kaplanei nicht mehr vergeben worden zu sein. 1600 wurde das Kaplaneihaus verkauft, 1606 waren die Einkünfte der Pfründe dem Stiftspfleger und dem Mesner zugewiesen<sup>159</sup>.

Die Stiftskirche St. Moriz wurde an einem Platz errichtet, an dem nach einer unsicheren Überlieferung Graf Burkhard von Hohenberg 1209 eine Kapelle erbauen ließ<sup>160</sup>. Mit dem Bau der nachmaligen Stiftskirche dürfte um 1300 oder nicht allzu lange danach begonnen worden sein<sup>160a</sup>. Die Chorpartie war 1320/23, das Schiff zwischen 1325 und 1327 fertiggestellt. Der

151 MH, Nr. 557 und 563.

152 BAUR, Klausenkirche und Stift – Die Inkorporation der alten Ehinger Pfarrkirche zum hl. Remigius in das St. Morizstift, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1964, 18–30; 27ff.

153 WEITTENAUER, Chronik, 17.

154 BAUR, Uralte Klausenkirche, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1965, 13–25; 13ff.

155 Ebd., 24 und WEITTENAUER, Chronik, Nachtrag 404.

156 MH, Nr. 401.

157 REC, Nr. 7722.

158 REC, Nr. 10272 und 10658; INVESTITURPROTOKOLLE 208.

159 JOHANN EVANGELIST WEITTENAUER, Repertorium über allerhand Briefe, Stiftungen, Veränderungen und merklichen Begebenheiten des löblichen Stifts Sti Mauritiü et Sociorum in Ehingen am Neckar nächst Rottenburg samt denen interessierten Pfarreien und andern Apenditiis ab Ao 1688. – Die Handschrift liegt heute als Bd. 43 im PFARRARCHIV ST. MORIZ in Rottenburg-Ehingen. – Die hier anzuführende Nachricht findet sich auf fol. 1.

160 OAB Rottenburg, Bd. 2, 14.

160a Hierzu und zum Folgenden: BAUR, Rätsel um St. Moriz – Die Erbauung der Stiftskirche in Ehingen a. N. nach der schriftlichen Überlieferung, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1970, 2–11; Ergänzungen und Präzisierungen zu diesen Ausführungen gibt DIETER MANZ in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1974, 59–63 und Jahrgabe 1976, 14–26.

Ausbau des Turmes, wahrscheinlich unter Einbeziehung des Turmes der früheren Kapelle, begann wohl 1403, spätestens aber 1409. Abgeschlossen wurden die Arbeiten an ihm 1433. Zwischen 1489 und 1491 wurde an der Nordseite des Chores die Ulrich-Kapelle angebaut, in deren Obergeschoß sich der Kapitelsaal des Stiftes befand. 1629–1630 wurde die Kirche renoviert und neu ausgemalt<sup>161</sup>. 1701 brach man die Sakristei hinter dem Hl. Kreuz-Altar ab und errichtete an ihrer Stelle die Anna-Kapelle. Von 1705 an erfolgte die Barockisierung des Kirchenschiffes, wobei der bisher basilikale Bau unter einem Dach zusammengefaßt wurde. Die Aufstellung einer neuen Kanzel 1707 dürfte den Abschluß der Umbauarbeiten anzeigen. Die Weihe der Kirche erfolgte allerdings erst 1709.

Das Moriz-Patrozinium der Kirche wird erstmals 1323 im Zusammenhang mit der Stiftung einer Kaplanei auf den Hl. Kreuz-Altar erwähnt<sup>162</sup>.

### *Pfründen und Altäre*

Stifter der Kaplanei auf dem Hl. Kreuz-Altar war Ritter Dietrich gen. Märheld von Wurmlingen. – 1327 stifteten Berthold der Tüwinger und seine Ehefrau Hedwig auf den in der Nordostecke des Schiffes stehenden ersten Liebfrauenaltar eine Kaplaneipfründe<sup>163</sup>. Den Altar bezeichnete man später nach seiner Fassung als den *Weißten Altar*. 1597 wurde die Kaplanei wegen zu geringer Einkünfte aufgehoben<sup>163a</sup>. – 1331 verliehen Graf Rudolf I. von Hohenberg und Magister Pilgrim den an der nördlichen Langhauswand stehenden, wohl im selben Jahr errichteten zweiten Liebfrauenaltar<sup>164</sup>. Auf ihn war wenige Tage zuvor von Burkhard von Kilchperg, Kirchherr zu Altingen und Chorherr des Stiftes St. Moriz, eine Pfründe gestiftet worden. Die Nebenpatrone dieses Altares waren Mauritius und Stefan. Vom frühen 15. Jahrhundert an wurde der Altar bzw. die Pfründe bezeichnet als *St. Stephans Caplaney, massen diesem Heiligen sowohl als der Mutter Gottes zu Ehren selber Altar geweiht und schon ein ander Vrowen Pfrundt*. Noch später nannte man den Altar, wohl nach dem auf ihm dargestellten Motiv, Ölberg-Altar. 1782 wurde die seit 1597 vakant belassene Kaplanei als aufgehoben bezeichnet. – 1335 stiftete der eben erwähnte Burkhard von Kilchperg auf den an der südlichen Schiffwand der Kirche stehenden Sylvester-Altar eine (erste) Pfründe. 1528 hob sie der Bischof von Konstanz auf, da ihre Einkünfte nicht mehr zur Unterhaltung eines Kaplans ausreichten<sup>165</sup>. – Schon 1358 stiftete Margareta von Nassau, Witwe des Grafen Rudolf II. von Hohenberg, zusammen mit ihrem Sohn Rudolf III. und ihrer Tochter Agnes auf den als mittlerer Altar an der nördlichen Schiffwand stehenden Ursula- oder 11 000 Jungfrauen-Altar eine Pfründe, die den Hl. Drei Königen, Felix und Adauctus geweiht wurde<sup>166</sup>. Margareta starb, ehe die Stiftung in Kraft treten konnte. 1376 vollendete Rudolf III. die Stiftung. Der Bischof bestätigte die Pfründe noch in diesem Jahr. – 1362 wollte Propst Lupus von Herrenberg auf den Johann-Baptist- und Johann-Evangelist-Altar eine Pfründe stiften<sup>166a</sup>. Auch er starb,

161 Hierzu und zum Folgenden: WEITTEAUER, Chronik 190, 292, 294, sowie PFARRARCHIV ST. MORIZ in Ehingen, Büschel A 59.

162 MH, Nr. 296 sowie (auch zu den folgenden Pfründstiftungen) BAUR wie Anm. 160a, 3ff.

163 WEITTEAUER, Chronik 58.

163a Ebd., 173f.

164 Hierzu und zum Folgenden: WEITTEAUER, Chronik 59f., 173f.; HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, Bestand 491, Urkunde Nr. 207, 208, 209; MH, Nr. 332.

165 WEITTEAUER, Chronik 63 und 152f.; MH, Nr. 370.

166 Hierzu und zum Folgenden: MH, Nr. 537, 637; REC, Nr. 6381 und 6382; WEITTEAUER, Chronik 80.

166a Hierzu und zum Folgenden: WEITTEAUER, Chronik 86, 99f., 173; REC, Nr. 6967.

bevor die Stiftung vollzogen bzw. konfirmiert war. 1384 baten dann der Propst und das Kapitel des Stiftes um Bestätigung dieser Pfründe. Der Bischof entsprach der Bitte im nächsten Jahr. 1597 wurde die Pfründe wegen mangelnder Einkünfte aufgehoben. – Der 1365 erstmals erwähnte Katharina-Altar war wahrscheinlich kurz zuvor von Chorherr Liutfried von Wilperg und seinem Bruder, Pfaff Johann von Wilperg, Inhaber des Lorenz-Altars in der Liebfrauenkapelle in Rottenburg, gestiftet worden<sup>167</sup>. An den Altar wurden verschiedene Schenkungen gemacht, doch scheint daraus keine Pfründe entstanden zu sein. Wenigstens lassen sich für ihn keine Kapläne nachweisen. Der Altar lag im Mittelschiff, unmittelbar links neben dem Chorbogen. – 1365 bestätigte der Bischof die von dem Rottenburger Bürger Albert der Mesner auf den hinteren Altar an der nördlichen Schiffwand, der Lorenz, Michael und Allen Heiligen geweiht war, gestiftete Pfründe<sup>168</sup>. Warum die Bestätigung 1376 wiederholt wurde<sup>168a</sup>, ist nicht ersichtlich. Vielleicht war die Pfründe wesentlich aufge bessert worden. Auch Anna muß zu den Nebenpatronen des Altares gehört haben, denn nach ihr wird er nach der Aufhebung der Pfründe 1597<sup>168b</sup> beinahe ausschließlich benannt. – 1369 stiftete der o. e. Pfaff Johann von Wilperg für das Seelenheil seines inzwischen verstorbenen Bruders auf den Sylvester-Altar eine zweite Pfründe, die zunächst als Frühmesse, später aber als Kaplanei bezeichnet wurde. Die bischöfliche Konfirmation erfolgte 1371<sup>169</sup>. – 1451 vermachten die Rottenburger Bürger Benz Pfell und Konrad Rock, Dr. der Medizin, dem Propst und dem Kapitel des Stiftes bewegliche und unbewegliche Güter im Wert von 50 Pfund Heller zur Stiftung einer Predigerpfründe (Prädikatur) in der Stiftskirche. Erzherzog Albrecht von Österreich bestätigte die Stiftung 1452<sup>170</sup>. – 1453 stiftete Ulrich Ergenzing, Kaplan am Hl. Kreuz-Altar der Stiftskirche 400 Gulden für eine sonntags auf dem Seelaltar zu lesende Messe<sup>171</sup>. Eine Pfründe entwickelte sich aus dieser Stiftung jedoch nicht. Für den Altar, der unter oder direkt vor dem Chorbogen stand, lassen sich keine Kapläne nachweisen. – Auch für den 1486 geweihten Bernhard-Altar lassen sich weder eine Pfründe noch Kapläne nachweisen, obwohl er zwischen 1625 und 1760 mit 12 Ablässen ausgestattet wurde<sup>172</sup>. Der Altar stand unmittelbar rechts des Chorbogens. Möglicherweise nahm diesen Platz früher der den beiden Johannes geweihte Altar ein. – Nicht bepfündet war auch der Altar, der 1492 in der neu erbauten Ulrichskapelle zu Ehren der Heiligen Ulrich, Konrad, Hieronymus, Jakob, Gallus, Sebastian, Nikolaus und Blasius geweiht wurde<sup>173</sup>. – Dagegen wurde auf den *zur rechten Seite hinter der Kanzel* liegenden Jesus-Maria-Joseph-Altar 1635 von Dr. Johann Jakob Ruff eine Kaplanei gestiftet, die noch im selben Jahr die bischöfliche Konfirmation erhielt<sup>174</sup>.

### *Friedhöfe, Nebenkirchen und Kapellen*

Ursprünglich gab es in der Pfarrei nur den um die alte Remigius-Pfarrkirche liegenden Friedhof. Er wird erstmals 1339 erwähnt<sup>174a</sup>. Zu unbekannter Zeit, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Übertragung der Pfarr-Rechte auf die Stiftskirche, legte das Stift dann bei dieser einen

167 WEITTENAUER, Chronik 88 und OAB Rottenburg, Bd. 2, 86.

168 REC, Nr. 5924.

168a REC, Nr. 6399.

168b WEITTENAUER, Chronik 173.

169 Ebd., 90 und REC, Nr. 6163.

170 WEITTENAUER, Chronik 124ff.; OAB Rottenburg, Bd. 2, 89.

171 WEITTENAUER, Chronik 126f.; OAB Rottenburg, Bd. 2, 89f.

172 WEITTENAUER, Chronik 141 und 184ff.

173 Ebd. 144.

174 Ebd. 201 und WAI, Bd. 8, 10f.

174a MH, Nr. 401.

weiteren Friedhof an. Öffentlicher Friedhof blieb aber der bei der Remigiuskirche liegende. Für Bestattungen auf dem Stiftsfriedhof mußten die Gräber für 5 Gulden oder 3 Taler gekauft werden<sup>175</sup>. Noch im Mittelalter wurde dem Stift der eigene Friedhof lästig. Um 1500 baten Propst und Kapitel die österreichische Regierung, sie möge den Bischof von Konstanz veranlassen, anzuordnen, daß der Friedhof von der Stiftskirche weg zur alten Pfarrkirche zurückverlegt werde<sup>176</sup>. Der Friedhof blieb jedoch. Erst 1807 wurde er geschlossen<sup>177</sup>. – Auf dem alten Pfarrfriedhof, der wegen der in seiner Nachbarschaft stehenden Oberen Klause bis heute als Klausenfriedhof bezeichnet wird, stand noch 1713 ein Beinhaus<sup>178</sup>. Wann es abgebrochen wurde, ist nicht bekannt. Möglicherweise erst bei einer der 1831 und 1845 vorgenommenen Erweiterungen des Friedhofes<sup>179</sup>.

Von den im Pfarreiverband verbliebenen Nebenkirchen wird am frühesten die ca. 1 km südwestlich der Stadt über dem rechten Neckarufer liegende Liebfrauenkapelle auf der Altstadt erwähnt. Ihren Hochaltar weihte Albertus Magnus 1268 zu Ehren Marias und Nikolaus<sup>180</sup>. Das Marienpatrozinium der Kapelle selbst wird erstmals 1361 erwähnt<sup>181</sup>. Ihren Bauformen nach könnte die 1688 barockisierte Kapelle einige Zeit vor 1268 entstanden sein. Auch sonst sind ihre Verhältnisse nicht eindeutig zu bestimmen: Wenn berichtet wird, daß in ihr um 1378 Rudolf I. von Ehingen getauft wurde, wenn belegt ist, daß bei ihr 1404 ein Friedhof lag und wenn die bis 1515 an ihr angestellten Kapläne vor Dienstantritt versprechen mußten, daß sie ihre Wohnung bei der Kapelle nehmen und bei Nacht und in Notfällen die Einwohner von Niedernau und Weiler versehen würden<sup>182</sup>, könnte dies darauf hinweisen, daß einmal die Absicht bestand, aus der Kapelle eine Pfarrkirche zu machen. Bei der für eine Feldkapelle ungewöhnlichen Größe des Gebäudes legt sich der Schluß nahe, daß es wohl schon vor Baubeginn dazu bestimmt war, einer an diesem Ort geplanten Stadt als Pfarrkirche zu dienen. Für die auf den Hochaltar der Kapelle gestiftete Kaplanei können mit Sicherheit erst seit 1458 Kapläne nachgewiesen werden<sup>183</sup>. Mit dem 1403 erwähnten, rechts des Chores stehenden Katharina-Altar, dessen Mitpatrone Joseph, Joachim, Anna und Veit waren<sup>184</sup>, scheint keine Pfründe verbunden gewesen zu sein. Wenigstens lassen sich für ihn keine Kapläne nachweisen. 1404 statteten Propst und Kapitel des Stiftes St. Moriz den auf der linken Seite des Chores stehenden Altar, der die Patrone Johann Baptist, Erhard, Barbara, Agatha, Agnes, Margareta und Maria Magdalena hatte, neu aus und präsentierten den Priester Johann Herter auf ihn<sup>185</sup>. Der Generalvikar von Konstanz bestätigte die Stiftung und gestattete die Investitur des Herter als *ersten Kaplan* der Pfründe noch im selben Jahr<sup>186</sup>. 1471 wurde als letzter Kaplan Albrecht Sigk auf die Pfründe investiert<sup>187</sup>. Danach war nur noch die Pfründe des Hochaltars besetzt. 1514 schloß der Chordherr und Stiftspfarrer Jakob Greutter, der damals auch Inhaber dieser Pfründe war, mit Propst und Kapitel des Stiftes einen Vertrag über die Inkorporierung dieser

175 WEITTENAUER, Chronik 53.

176 OAB Rottenburg, Bd. 2, 91.

177 DAR, Bestand A I. 2a/Rottenburg

178 BAUR wie Anm. 154, 16.

179 PFARRARCHIV ST. MORIZ in Ehingen, Büschel A 88.

180 HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, Bestand B 491, Nr. 128.

181 MH, Nr. 559.

182 JOSEPH ZELLER, Zur Geschichte der Pfarreien Rottenburg und Ehingen a. N., insbesondere der Kapelle auf der Altstadt, in: Schwäbisches Archiv, 26, 1908, 113 ff., 136 und 139.

183 Ebd. 137.

184 WEITTENAUER, Chronik 105 und 220 f.; ZELLER wie Anm. 182, 137.

185 HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, Bestand B 491, Nr. 135 und ZELLER wie Anm. 182, 137.

186 REC, Nr. 7848.

187 INVESTITURPROTOKOLLE 725.

Kaplanei in das Stift nach dem Tode des Greutter. Der Bischof genehmigte diesen Vertrag 1515<sup>188</sup>. Seither wurde die Kapelle bei gutem Wetter vom Stift aus exkurrent versehen<sup>189</sup>. – Neben den Pfründen bestand an der Kapelle auch eine eigene Heiligenfabrik. Heiligenpfleger werden seit 1385 erwähnt<sup>190</sup>.

Das westlich der Stadt über dem linken Neckarufer gelegene Kalkweil erscheint 1360/70 als Filiale der Pfarrei Ehingen<sup>191</sup>. Die Kirche des abgegangenen Dorfes und ihr Georgspatrozium werden am Ende des 14. Jahrhunderts und 1410 erwähnt<sup>192</sup>. Für 1410 liegt auch eine Zusammenstellung von Einkünften der Kirche vor. Eine Heiligenfabrik wird 1595 genannt<sup>193</sup>. 1432 erwarb das Rottenburger Spital einen Widumhof in Kalkweil<sup>194</sup>, doch weder für die Zeit davor noch danach lassen sich in Kalkweil wohnende Geistliche nachweisen. Offenbar war mit der Kirche nie eine Pfründe verbunden. Sie scheint immer von Ehingen aus exkurrent versehen worden zu sein. 1644 brannte die Kirche ab<sup>195</sup>. Beim barockisierenden Wiederaufbau wurden die erhalten gebliebenen gotischen Bauteile weitgehend einbezogen.

Die Spitalkirche in der Vorstadt und ihr Hl. Geist-Patrozium werden erstmals 1361 erwähnt<sup>196</sup>. Daß an ihrem Platz früher eine andere Kirche gestanden haben soll, wie die Oberamtsbeschreibung von 1900 will, erscheint unwahrscheinlich. Zusammen mit dem Spital wurde 1560–1562 auch die Spitalkirche neu erbaut<sup>197</sup>. Wie die bis heute erhaltenen spätgotischen Formen zeigen, wurde die Kirche beim Stadtbrand von 1735 nicht völlig zerstört, sondern brannte nur aus. Ihre Benedizierung 1736<sup>198</sup> zeigt den Abschluß der Wiederinstandsetzung an. Feierlich konsekriert wurde die Kirche allerdings erst 1747<sup>199</sup>. – In der Spitalkirche wurde 1361 von Kaplan Konrad Hunger, der sich auch Leutpriester von Rottenburg nannte, zu Ehren der Dreifaltigkeit, Marias und aller Heiligen ein Altar errichtet und mit einer Pfründe ausgestattet<sup>199a</sup>. Der Spitalkaplan Hans von Sülchen, der sich gelegentlich auch Hans Lutz nannte, stiftete zusammen mit Konrad von Sülchen in die Spitalkirche einen Altar bzw. eine Kaplaneipfründe, deren Patrone Katharina und Georg waren. Dieser Altar wird erstmals 1394 erwähnt. 1469/70 bestanden in der Kirche als 3. und 4. Pfründe eine weitere Dreifaltigkeit- und eine zweite Katharina-Kaplanei. Diese Pfründen, die möglicherweise auf den beiden ihren Patronen entsprechenden alten Altären lagen, waren offensichtlich so gering dotiert, daß sie wohl noch im 15. Jahrhundert eingingen. In den Subsidieregistern von 1497 und 1508 werden sie jedenfalls nicht mehr erwähnt. Auch die beiden alten Kaplaneien waren nicht gut ausgestattet oder hatten mit der Zeit einen Teil ihrer Einkünfte verloren. 1608 wurden sie als *zwei schlechte*

188 LANDESREGIERUNGSARCHIV INNSBRUCK, Handschrift Nr. 1687, Anhang: Vertragskopien; ZELLER wie Anm. 182, 138.

189 ZELLER wie Anm. 182, 138.

190 HAUPTSTAATSARCHIV STUTTGART, Bestand B 491, Nr. 127.

191 LIBER MARCARUM, in: FDA 5, 1870, 72–118; 99 – zur Datierung des Registers vgl. ebd., 3.

192 OAB Rottenburg, Bd. 2, 115 und Quellen zur Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der Grafschaft Hohenberg, erster Teil, bearb. von KARL OTTO MÜLLER (Württembergische Geschichtsquellen, Bd. 24), 43.

193 Ebd. (Quellen, 43) und FRANZ MANZ, Zur Geschichte des mittelalterlichen Dorfes Kalkweil, III, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1961, 44–54; 52.

194 OAB Rottenburg, Bd. 2, 116 bzw. WAI, Bd. 8, 41.

195 WEITTEAUER, Chronik 28.

196 BAUR, Die Spitalkirche in Rottenburg – Ihre Pfründen im Mittelalter, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1972, 3–7; 3.

197 FRANZ MANZ, Zur Baugeschichte des Rottenburger Spitals, in: SÜLCHGAU, Jahrgabe 1957, 49–51.

198 WEITTEAUER, Chronik, Nachtrag 406.

199 JOHANN ADAM KRAUS, Aus den Tagebüchern dreier (Weih-)Bischöfe von Konstanz, in: FDA 82/83, 1962/63, 330–405; 386.

199a Hierzu und zum Folgenden: wie Anm. 196, 3–6.

*Pfründen* bezeichnet<sup>200</sup>. Im selben Jahr wurde die Katharina-Kaplanei der Präbende des Stiftspfarrers an St. Moriz inkorporiert<sup>201</sup>. Dieser hatte dafür wöchentlich an zwei Werktagen in der Spitalkirche zu zelebrieren. In diesem Zusammenhang wurde bemerkt, daß wegen der *alten Spital-Pfarrpfründe*, worunter wohl die von Hunger gestiftete Dreifaltigkeit-Pfründe von 1361 zu verstehen ist, von den Chorherren jeden Sonntag in der Spitalkirche Messe gelesen werde. Offenbar war auch diese Pfründe zu unbekannter Zeit dem Stift inkorporiert worden.

Auch in der Pfarrei Ehingen gab es eine Reihe von kleineren Feldkapellen oder größeren Bildstöcken<sup>202</sup>. 1537 wird das *Boller Käppele* erwähnt, das am Detzweg und der *Weihenachten Staig* lag. Es darf nicht verwechselt werden mit dem im selben Jahr genannten *Dezweg Käppele*, das bei der steinernen Brücke am *Ehinger Graben* lag. Dieses dürfte mit dem in der gleichen Gegend liegenden *Eninger Käppele* oder *Stainin Käppele* und wohl auch mit dem am Detzweg liegenden, seit 1537 öfters erwähnten Bildstock identisch sein. Das ebenfalls 1537 genannte »St. Bernharts Käppele« ist möglicherweise identisch mit dem Bildstock, der unten an der alten Weiler Straße steht. 1690 wird das »Creutzer Käppele« erwähnt, das wohl oberhalb der Kesselhalde im Kreuzerfeld stand. 1537 und 1598 heißt dort eine Flur »beim Cruizen«. Ein Bild von 1724 zeigt diese Kapelle mit einem hohen Kreuz davor.

#### *Kirchenpflege und Einkommen der Pfarrei*

Vom Heiligenvermögen und der Kirchenpflege (Fabrik) der Remigius-Pfarrkirche ist nichts überliefert. Es ging wohl nach der Inkorporation der Kirche in das Stift St. Moriz spurlos im Vermögen der Stiftsfabrik auf, von dem in erster Linie die Stiftskirche unterhalten wurde.

Der alte Ehinger Pfarrhof stand nordwestlich der Remigiuskirche, aber noch innerhalb der Kirchhofmauern<sup>203</sup>. Pfarrer Berthold Nufer soll nach Weittenauer 1339 beim Übergang des Kirchensatzes seiner Kirche auf das Stift in dieses eingetreten sein und seine Wohnung bei der Stiftskirche genommen haben. Da Nufer aber schon 1337 als Chorherr nachzuweisen ist, könnte das Pfarrhaus schon damals aufgegeben worden sein<sup>204</sup>. In dem verlassenen Pfarrhof siedelten sich dann Beginen an.

Die Pfarrei Ehingen hatte 1275 ein jährliches Einkommen von 50 Pfund Heller<sup>205</sup>. Mit der Vergabung des Kirchensatzes und vollends mit der Inkorporierung gingen ihre Einkünfte auf das Stift St. Moriz über, mit dessen Besitz sie in der Folge so verschmolzen, daß nicht mehr gesagt werden kann, was im einzelnen ursprünglich der Pfarrei gehörte. Immerhin läßt sich der Widumhof noch 1352 nachweisen<sup>206</sup>. Zehnten standen dem Pfarrer offenbar schon früher nicht mehr zu: In einem Prozeß zwischen ihm und Stift Kreuzlingen um Zehntansprüche entschied der Official von Konstanz 1299 zugunsten des Stiftes<sup>207</sup>.

200 WEITTENAUER, Repertorium (wie Anm. 159) 364.

201 Ebd. und WEITTENAUER, Chronik 176f.

202 Zum Folgenden: WETZEL wie in Anm. 102.

203 BAUR wie Anm. 154, 16.

204 WEITTENAUER, Chronik 65 und 75f.

205 LIBER DECIMATIONIS (wie Anm. 14) 59.

206 MH, Nr. 498.

207 WUB, Bd. 11, 287.

## Die evangelische Stadtpfarrei<sup>208</sup>

Nach dem Übergang Hohenbergs an Württemberg 1806 kam eine größere Anzahl von evangelischen Soldaten, Beamten und Dienstboten in das bis dahin rein katholische Rottenburg. Für sie wurde auf königlichen Befehl 1811 ein evangelischer Gottesdienst in der früheren Stiftskirche eingerichtet. Pfarrer der neuen Pfarrei war in Personalunion der Pfarrer von Remmingsheim. Er hielt einmal im Monat und an den hohen Festtagen in Rottenburg Gottesdienst mit anschließender Religionsstunde für die Jugend und zweimal im Jahr eine Abendmahlsfeier. 1818 wurde die Pfarrei zur Stadtpfarrei erhoben. Pfarrer blieb aber weiterhin in Personalunion der Pfarrer von Remmingsheim. 1818 wurde die Stadtpfarrei auch endgültig dem Dekanatamt Tübingen unterstellt. 1831 erhielt die Gemeinde einen in Rottenburg wohnenden Pfarrverweser. Nun war es möglich, an jedem Sonntag Gottesdienst und Christenlehre zu halten. 1841 zog der erste ständige Stadtpfarrer in Rottenburg auf.

Zur Stadtpfarrei Rottenburg gehörten seit 1818 die evangelischen Einwohner von Niedernau, Schwalldorf, Frommenhausen, Weiler, Kiebingen, Wurmlingen, Wendelsheim, Heuberger Hof und der oberen Neckarmühle. Auch Wachendorf, das zur evangelischen Pfarrei Mühlen zählte, wurde von Rottenburg aus betreut. Später kamen noch Bühl und Hirschau, 1895 auch noch Dettingen zur Stadtpfarrei Rottenburg. Bühl und Hirschau schieden aber wieder aus.

Mit der Vermehrung der evangelischen Gottesdienste seit 1831 kam es zu einer gewissen Überschneidung der evangelischen und katholischen Gottesdienste in der Morizkirche, wodurch das anfänglich gute Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen nach und nach gestört wurde. Da die von 1841 an geführten Verhandlungen zur Beschaffung eines anderen Gottesdienstraumes für die evangelische Gemeinde zu keinem befriedigenden Ergebnis führten, gab der württembergische Staat 1853 die Planung einer eigenen Kirche in Auftrag. 1854 wurde ihr Grundstein gelegt, 1856 konnte der am Neckar etwas unterhalb der Morizkirche stehende Bau geweiht werden.

Als Wohnung diente dem evangelischen Stadtpfarrer zunächst ein älteres Haus neben der neuen Kirche. 1866 wurde es durch einen Neubau ersetzt.

Die evangelische Gemeinde zählte in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens durchschnittlich zwischen 150 und 350 Mitglieder, 1874 waren es 500, 1884 schon 900, zwischen 1900 und 1940 blieb die Zahl mit rund 1000 Seelen konstant.

208 Zum Folgenden: Aus der Geschichte der Evangelischen Gemeinde zu Rottenburg a.N. Zur Hundertjahrfeier ihrer Kirche hrsg. von der Evang. Kirchengemeinde, Rottenburg. 1956.

## QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

*1. Ungedruckte Quellen*

ARCHIV DER DOMPFARREI ROTTENBURG (zitiert: ADR)

ARCHIV DER SÜLCHENKAPLANEI IN ROTTENBURG, Depositum im DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG (zitiert: SÜLCHENKAPLANEI)

DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG (zitiert: DAR)

WEITTEAUER, JOHANN EVANGELIST, Traditionsbuch von dem Anfang, Ursprung und Wachstum des löblichen alten Stiftes St. Maurizii in Ehingen nächst Rottenburg am Neckar. Die Handschrift liegt heute als Bd. 76 im Archiv der Pfarrei St. Moriz in Rottenburg-Ehingen (zitiert: WEITTEAUER, Chronik)

*2. Gedruckte Quellen*

ANALECTA ACADEMIAE FRIBURGENSIS AD HISTORIAM ET IURISPRUDENTIAM PRAECIPUE ECCLESIASTICAM ILLUSTRANDAM, hrsg. von JOSEPH ANTON RIEGGER, Ulm 1774 (zitiert: RIEGGER, ANALECTA)

Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 15. Jahrhundert, hg. von MANFRED KREBS, in: FDA 66–74, 1939–1954 (zitiert: INVESTITURPROTOKOLLE)

MONUMENTA HOHENBERGICA. Urkundenbuch zur Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft, hrsg. von LUDWIG SCHMID, Stuttgart 1862 (zitiert: MH)

REGESTA EPISCOPORUM CONSTANTIENSIVM – Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Constanz von Bubulcus bis Thomas Berlower 517–1496, hrsg. von der Badischen Historischen Commission, Bd. 1–4, Innsbruck, 1895 ff. (zitiert: REC)

WÜRTEMBERGISCHES URKUNDENBUCH, hrsg. von dem Königlichen Staatsarchiv in Stuttgart, Bd. 1–11, Stuttgart 1849 ff. (zitiert: WUB)

WÜRTEMBERGISCHE ARCHIVINVENTARE, hrsg. von der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, 8. Heft (Die Pfarr- und Gemeinderegistraturen des Oberamtes Rottenburg), Stuttgart 1913 (zitiert: WAI 8)

*3. Darstellungen*

HANS JÄNICHEN, Herrschafts- und Territorialverhältnisse um Tübingen und Rottenburg im 11. und 12. Jahrhundert. Teil 1: Die freien Herren (Schriften zur südwestdeutschen Landesgeschichte, Bd. 2), Stuttgart 1964 (zitiert: JÄNICHEN, Herrschaftsverhältnisse)

BESCHREIBUNG DES OBERAMTS ROTTENBURG. Hrsg. von dem K. Statistischen Landesamt, Stuttgart, 1. Teil 1899, 2. Teil 1900 (zitiert: OAB Rottenburg)

DER SÜLCHGAU, Jahressgabe des Sülchgauer Altertumsvereins Rottenburg am Neckar (zitiert: SÜLCHGAU, Jahressgabe)



LUDWIG RAGG

## Die Pelagiuskirche in Rottweil-Altstadt und ihr Kirchenpatron

### Eine kirchengeschichtliche Betrachtung

Der Märtyrer Pelagius, der aus Aemona in Istrien stammt, fand unter Kaiser Numerianus (282–284) den Märtyrertod<sup>1</sup>. Hermann Tüchle erwähnt die Beilegung von Reliquien dieses Heiligen in der Zeit zwischen 990 und 1245 in Altären der verschiedenen Kirchen im Bistum Konstanz<sup>2</sup>. Die Kapelle des Heiligen auf der Reichenau wurde im Jahre 995 vergrößert. Um 1242 ist er dort Mitpatron von Kirche und Altar. Den Heiligenkult nahm die Reformbewegung auf, und es kamen Reliquien des heiligen Pelagius über Hirsau (1091) von 1109 an nach Zwiefalten und 1120 in das bambergische Michelfeld, das zu Anfang des 11. Jahrhunderts auch zeitweilig den Bautyp des Konstanzer Bistums übernommen hat<sup>3</sup>. Diesen eigenen Bautyp hat Manfred Eimer herausgestellt in einer gründlichen Untersuchung<sup>4</sup>. Auch August Steinhauser erwähnt dieses Verdienst Eimers<sup>5</sup>.

Im Investiturstreit mußte Bischof Gebhard III. (1084–1110) zeitweilig aus Konstanz fliehen und hat durch Mithilfe seiner Schwester, der Gräfin Luitgard von Vohburg, bei Klostergründungen den schwäbisch-konstanztischen Bautyp verwendet. Bischof Otto I. von Bamberg (1102–1138) bevorzugte ebenfalls den genannten Bautyp sowohl in seinem eigenen Bistum als auch in den Sprengeln Würzburg und Regensburg.

Um dem Pelagius, entsprechend den Erwartungen an eine so bedeutende Familie, eine hervorragende Erziehung zuteil werden zu lassen, vertrauten sie ihren Sohn dem Priester Urianus an, der durch seine fromme Lebensweise bekannt war. Unter seiner Leitung machte

1 Aus dem Leben des heiligen Pelagius ist uns bekannt: Die Heimat des heiligen Pelagius war Aemona. Sein Vater Pelusius und seine Mutter Hilaria stammten beide aus den vornehmsten Familien der Provinz Pannonien. Sie waren ebenso durch den Adel ihrer Haltung wie durch den der Abstammung berühmt.

2 HERMANN TÜCHLE, *Dedicaciones Constantienses. Kirch- und Altarweihen im Bistum Konstanz. Freiburg/Breisgau 1949.*

3 Weitere Kirchen siehe unten S. 205.

4 MANFRED EIMER, *Der schwäbisch-konstanztische Kirchentyp am Ende des 11. und im 12. Jahrhundert. Masch.-Mskr. in der Universitätsbibliothek Tübingen (1943).* – Das Motiv dieses schwäbisch-konstanztischen Kirchentyps sind zwei Osttürme und drei Apsiden, wobei in die beiden Türme die Apsis westlich eingemischt war als älteres Motiv und später die Türme durchbrochen und die Apsiden östlich angefügt wurden.

5 AUGUST STEINHAUSER, *Die Pelagiuskirche in der Altstadt von Rottweil als geschichtliches Denkmal. Rottweil 1945, S. 20* verweist erneut darauf, daß Manfred Eimer einen schwäbischen Typus des Bistums Konstanz innerhalb der Hirsauer Schule ausgeschieden hat. Die Merkmale: an der Ostseite drei Apsiden mit zwei Türmen über den Nebenapsiden. Bei den kleineren Kirchen dieses Typus kommt ein weiteres gemeinsames Merkmal dazu, nämlich das Fehlen eines Querschiffs. Dazu rechnet Eimer folgende Kirchen: Rottweil-Altstadt, Niederzell auf der Reichenau, Birndorf bei Albrück, Kloster Reichenbach, Veringendorf, die Urkirche des Marienmünsters in Reutlingen. – MANFRED EIMER, *Zur Datierung der Basilika in Niederzell-Reichenau*, in: *Das Münster* 2, 1948/49, 262–270, 269 fragt, ob die Pelagiuskirche in der Altstadt nicht das Vorbild aller Kirchen des schwäbisch-konstanztischen Osturm-Typus sei.

Pelagius solche Fortschritte in der sittlichen Vervollkommenung, daß er nach dem Tode seiner Eltern nicht nur sein Vermögen gering achtete (er verschenkte es an Arme), sondern auch beschloß, die Heimat zu verlassen und in die Fremde zu gehen. Er reiste unter Begleitung oder Führung des Uranius nach Adrianopel, das spätere Konstanza. Dort wagte er eine Tat, die zwar seiner menschlichen Größe entsprach, aber für sein Alter ungewöhnlich war: Er klagte den römischen Statthalter Eulasius zuerst der Gewaltherrschaft gegen die Christen an und machte ihm deswegen heftige Vorwürfe; darauf schützte er den Glauben sehr tapfer. Deshalb wurde er von dem Gewaltherrscher gefangen genommen und nach grausamen Folterungen durch das Beil hingerichtet. Dies geschah im Jahre 284.

Von Konstanz aus kamen Reliquien außerdem 1064 nach Muri, von 1092 an nach Petershausen, 1155 nach Mannenbach, 1167 nach Rheinau, 1172 nach Weißenau, 1179 nach Salem und 1224 nach Ulm. Pelagius war nämlich in Konstanz Mitpatron der Bischofskirche und auch Stadtpatron<sup>6</sup>.

### *Darstellungen in Konstanz*

Albert Knoepfli<sup>7</sup> berichtet von dem in St. Gallen um 990 tätigen Mönch Tuotilo, der nicht nur der Schnitzkunst, sondern auch der Metallplastik kundig war und im Auftrag Bischof Salomons III. (900–920), wie wir durch Ekkehart IV. erfahren, einen überaus kostbaren Pelagiusschrein für die Bischofskirche gefertigt hat, der noch im Inventar des Jahres 1343 genannt wird<sup>8</sup>.

In der heutigen Basilika in Konstanz finden wir die Gestalt des Heiligen im Portalbogen im hinteren Portaleingang, der mit Holzschnitzarbeiten geziert ist. Dort trägt er die Siegespalme in der Hand. Seine jugendliche Gestalt ist auch noch zu finden im Chor rechts über dem Hochaltar sowie auf dem linken Seitenaltar. Sein Gegenüber ist immer die Gestalt des heiligen Bischofs Konrad. Erwähnenswert sind auch die beiden Medaillons von 94 cm Durchmesser, in der üblichen Metallkunst des 12. und 13. Jahrhunderts, die Heiligen Konrad und Pelagius darstellend<sup>9</sup>. Das ist in Konstanz in den vielen Jahrhunderten der Umbauten, Brände, Plünderungen und Wirrnisse übrig geblieben.

Die Basilika in Konstanz besitzt seit 1608 wieder Reliquien des heiligen Pelagius. Weihbischof Jakob Mirgel († 1629) erbat sie vom Rat der Stadt Rottweil aus der dortigen Pelagiusschrein

6 Der Märtyrer Pelagius kommt von Konstanz zu uns und wurde dort schon im Jahre 914 verehrt und war Mitpatron der Diözese und der Bischofskirche und auch Stadtpatron.

7 ALBERT KNOEPFLI, Kunstgeschichte des Bodenseeraums. Band 1, Konstanz 1961, 349: »Dem um 900 in St. Gallen tätigen Mönch Tuotilo war nach Ekkeharts IV. Bericht nicht nur die Schnitzkunst, sondern auch die Metallkunst geläufig. Wurde er sogar nach Metz gesandt, damit er dort die Statue einer thronenden Muttergottes errichte. . . Im Auftrage Bischof Salomons III. fertigte er für das Konstanzer Münster, wie wir wiederum durch Ekkehart IV. erfahren, den noch im Inventar von 1343 genannten überaus kostbaren Pelagiusschrein und ein Evangelien-Pult aus Gold und Silber. Ferner verkleidete er den dortigen Hochaltar mit Edelsteinen.«

8 Ebd.

9 Die Pelagiusscheibe ist ein Brustbild des Märtyrers: SUEVIA SACRA. Frühe Kunst in Schwaben. Ausstellung in Augsburg 1973, 147: »Auf Holzscheibe aufgenietet eine etwa 4 mm starke Kupferplatte; etwas getrieben; graviert; teilvergoldet. Nimbus aus gewelltem Zinn, mit Kupfernieten auf dem Grund befestigt. Binnenzeichnung in Braunfirnismalerei, die auf dem Palmwedel noch sichtbar gewesen sein soll, bei der Restaurierung 1923 verschwunden. Nimbus und Teile der Holzplatte erneuert. Durchmesser 94 cm . . . Die Scheiben sind . . . nach der 1923 erfolgten Restaurierung seit 1924 im Innern der Basilika über dem Südportal aufgehängt. Vorher zierten sie den um 1300 erneuerten Außengiebel des Münsterchores, der sie damals als Schmuck aufnahm und seither nicht mehr verändert wurde.« Vgl. auch KNOEPFLI, Kunstgeschichte. Bd. 1, 355 f.; KONRAD GRÖBER, Das Konstanzer Münster. 3. Auflage. Konstanz 1948, 11–13, 17.

(Altstadt)Kirche<sup>10</sup>. Bischof Jakob Fugger (1604–26) ließ für sie und Konrad-Reliquien 1614 eine wertvolle Silberstatue des Heiligen beim Goldschmied Hans Jakob Bair in Augburg anfertigen, die heute noch an Festtagen den Hochaltar der ehemaligen Bischofskirche zieren.

Durch die römischen Kolonisatoren war auch der Same des Christentums in das Gebiet der großen Verkehrsstraßen über die Alpenpässe nach Westen zum Rhein und in das Voralpengebiet gekommen. Um 351 bestanden bereits Bischofssitze in Straßburg und in Mainz<sup>11</sup>, als die Alemannen die linksrheinische Ebene von Basel bis Mainz eroberten. Der Alemannenherzog Rando überfiel im Jahre 368 Mainz und das in der Kirche versammelte Volk<sup>12</sup>. Das Christentum hatte sich hier, in den von den Alemannen eroberten Gebieten, bereits ausgebreitet.

### *Die Ausbreitung des Christentums*

Der bekannteste Straßburger Bischof der Frühzeit war um 550 der Franke Arbogast<sup>12</sup>. Er lenkte das religiöse Leben der ehemals heidnischen Alemannen nach deren Eingliederung ins christliche Frankenreich. Das elsässische Alemannien war im 6. Jahrhundert christlich geworden, und das Herzogshaus der Ettichonen stiftete mehrere Klöster, darunter auch Kloster Odilienberg.

Nach der Völkerwanderung, während der die Reihenfolge der Bischöfe unterbrochen ist, unterschrieb ein Bischof Ansoald die Synodalakten von Paris um 614. Die Betreuung der Christen ging von Straßburg aus nicht über den Schwarzwald hinaus. Außerdem war es ein Bischof von Speyer, der ebenfalls diese Akten aus dem Jahre 614 unterzeichnet hatte. Augsburg dagegen litt damals noch unter den Nebenwirkungen der Völkerwanderung und der alemannischen Landnahme. Seit 452 ist auch Chur Bischofssitz. Es war das bestorganisierte Bistum.

Im fünften Jahrhundert wurde ein anderer Bischofssitz von Augst nach Basel verlegt, und ein Bischof Ragnachar ist dort um 620 bekannt. Windisch als Grenzdistrikt mag sogar noch auf die römische Zeit zurückgehen. Auf der burgundischen Synode von Epao unterschreibt ein Bischof Bubulcus um 517. Der Bischof von Windisch trat außerdem um 541 und 549 in Erscheinung.

Es handelte sich dabei in Augst und Windisch um sogenannte Chorbischöfe, als Hilfsbischöfe auf dem Land, die dem Erzbischof von Besançon unterstellt waren. Würzburg wurde erst gegen Ende des siebten Jahrhunderts missioniert<sup>13</sup>; die Gründung einer Diözese erfolgte gar erst im achten Jahrhundert. Erwähnt sei noch das im oberen Rhonetal schon gegen 480 bekannte Bistum Sitten mit frühchristlicher Kultur. Sitten gehörte zum Erzbistum Mailand und hatte mit der Christianisierung der Alemannen nichts zu tun.

### *Die Grenzen des Bistums Konstanz*

Gegen Ende des sechsten Jahrhunderts wurde zur besseren Missionierung der Alemannen das Bistum Konstanz gegründet<sup>14</sup>. Das bisherige Gebiet gehörte zu den ehemaligen Diözesen Avenches und Chur. Die alemannischen Lande rechts des Rheins waren noch lange Missions-

10 Das Ratsprotokoll der Stadt Rottweil verzeichnet unter dem 19. September 1608 von Reliquien des hl. Pelagius aus der Kirche in Altstadt, und zwar auf Bitten von Weihbischof Mirgel. – Vgl. auch KARL BECKER, Über die Herkunft der Reliquien des hl. Pelagius, des zweiten Patrons der Konstanzer Bischofskirche, in: FDA 96, 1976, 358–360.

11 HERMANN TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alemannischen Stammes, Bd. 1, Stuttgart 1950, 24–26.

12 DERS. 62–65.

13 DERS. 62f., 15.

14 DERS. 63.

land, wobei die Masse des Missionsgebietes der Konstanzer Diözese zufiel. König Dagobert I. (622–638) legte die Grenzen fest: Von der Iller, als Grenze zur fränkisch-alemannischen Stammesgrenze, über das Gäu zum Schwarzwald. Die Bleich war Grenzfluß zwischen Ortenau und Breisgau. Dann ging es den Rhein und die Aare aufwärts zum Briener See und zum St. Gotthard, von dort ostwärts bei Montlingen durch das Rheintal und nach Vorarlberg zur Iller. Die Ortenau verblieb allerdings bei Straßburg, das Ries bei Augsburg. Konstanz war die größte deutsche Diözese geworden. Um 1275 ist ihre Organisation beendet. Das ganze Gebiet wurde in 10 Archidiaconate und 64 Landdekanate eingeteilt. Rottweil gehörte zum Archidiaconat »Vor dem Wald« und zum früheren Dekanat Kirnbach, später Sulz.

### *Die Bekehrung zum Christentum*

Die Alemannen, durch die Franken besiegt und in den Raum der fränkisch-alemannischen Stammesgrenze zurückgedrängt, waren noch Heiden. Die Bekehrung zum Christentum hatte lange gedauert. In den christlichen Ländern rings um Alemannien war das Christentum noch jung; es hatte sich nicht überall im gleichen Maße im Volk durchgesetzt.

Nicht alle Nachfolger Chlodwigs hatten sich berufen gefühlt, als Missionare das Christentum auszubreiten. Dennoch wurde ein dauernder Druck auf die Führer der Alemannenstämme ausgeübt; denn der Übertritt zum Christentum galt als die sicherste Garantie für loyale Haltung und als Bürgschaft des Gehorsams. Die Vornehmen der Alemannen kamen mit der christlichen Kultur, sei es in Kriegsdiensten, bei Verhandlungen oder bei Gesandtschaften in Verbindung und erkannten wohl zuerst die Notwendigkeit eines Übertritts.

### *Der erste Mönch im Schwarzwald*

Zu den Wandermönchen mit Pilgerstab, Kelch, Hostienbüchse und Reliquienbeutel gehörte auch der Einsiedler Trudpert<sup>15</sup>, der vom Papst zu Anfang des 7. Jahrhunderts in Alemannien ein Missionsgebiet zugeteilt bekam. Der Adelige Othbert wies ihn in das Münstertal beim Schwarzwälder Belchen. Zum Roden des Waldes bekam er sechs Knechte; dort baute er ein Kirchlein. Nach drei Jahren ermordeten ihn zwei seiner Knechte. Das Volk leistete erbitterten Widerstand gegen diesen vermeintlichen politischen Bekehrungsversuch. An der Grabstätte Trudperts entstand ein Kloster, das später zum Hauskloster der Habsburger wurde. Heute steht das Kloster St. Trudpert auf einer kleinen Anhöhe im herrlich gelegenen Münstertal.

### *St. Fridolin missionierte am Hochrhein*

Fridolin zog mit seinen Getreuen von Gallien nach Osten. In Straßburg und Chur erbaute er jeweils eine Hilariuskirche<sup>16</sup>; er wollte bei seiner Alemannenmission mit dem Bischof von Chur zusammenarbeiten. Bei Säckingen fand er nach langem Suchen eine Insel. Dort gründete er ein Kloster und versammelte die Jugend des Landes um sich. Er predigte im nahen Schwarzwald, in Burgund und Rätien. Sein Todestag ist der 6. März 538. Seine Gebeine ruhen im Münster in Säckingen. Das dortige älteste Alemannenkloster wurde dann zum Ausgangspunkt christlichen Geistes; es wurde erstmals um 878 als Königskloster von König Karl III. genannt.

15 DERS. 53, 63.

16 DERS. 52f.

*Irische Mönche kamen in unser Gebiet*

Die iredschottische Kirche war überreich an innerer Kraft, die nach außen drängte und anderen von diesem Reichtum schenken wollte. Das Einsiedlertum war religiöse Höchstleistung, Heiligkeitsstreben und asketische Vollendung zugleich<sup>17</sup>. In Irland, das durch die Völkerwanderung nicht gelitten hatte, finden wir eine gelehrte Bildung, die eigenartige Kunst des Bücherschreibens und des Buchschmuckes als Heimat. Kolumban, eine kraftvolle, willensstarke Persönlichkeit, zog mit zwölf Gefährten auf die Wanderschaft und gründete mehrere Klöster in den Vogesen. Der König von Burgund vertrieb ihn aus seinem Land, und König Theudebert rief ihn zur Mission nach Alemannien. Mit seinem Schüler Gallus kam er nach Windisch und zog von dort zum Züricher See.

Gallus lud durch seine Vernichtung heidnischer Tempel die Wut des Volkes auf sich, so daß sie an das Südufer des Bodensees fliehen mußten. Kolumban hatte dann aber vor der rachsüchtigen Frankenkönigin fliehen müssen und kam über die Alpen nach Italien, wo er 615 starb. Gallus ging über den See und gründete die Gallenzelle. Er und seine Jünger verkündeten das Evangelium im Appenzeller und Toggenburger Land. 641 starb Gallus; seine Zelle wurde Mittelpunkt des christlichen Glaubens in der ganzen Ostschweiz<sup>18</sup>. Einige Jahrhunderte später erhob sich dort das gewaltige Kloster St. Gallen, das für die Geschichte der oberrheinischen Länder zum unermeßlichen Segen geworden ist. Gallus baute seine Zelle mitten hinein ins heidnische Land. Damit wollte er die Überlegenheit des Christentums bezeugen.

*Pirmin gründet Kloster Reichenau*

Bildete Fridolin als Missionar die Vorstufe in der Christianisierung der Alemannen, so waren Kolumban und Gallus im Haupttreffen, und Pirmin könnte als Nachhut zur Festigung im Glauben bezeichnet werden.

Pirmin gründete im alemannischen Elsaß das Kloster Murbach und erscheint um 724 mit einem Schutz- und Einweisungsbrief des Königs Karl Martell auf der Reichenau, damals einem fränkischen Stützpunkt<sup>19</sup>. Er baute dort seine Zelle und wurde nach dreijährigem Wirken von Herzog Theobald vertrieben. Pirmin starb 753. Was er aber gepflanzt, sollte später als gute Saat aufgehen für die Jugend des alemannischen Volkes. Das spätere Kloster war eine fruchtbare Pflanzstätte christlich-germanischer Kultur.

*Wann begann die Christianisierung in Rottweil?*

Von Bedeutung für die Erforschung der Christianisierung unseres Gebietes sind besonders die Beigaben in den alemannischen Gräbern. In Gräbern bei Pfullingen und Ditzingen wurde das bekannte christliche Symbol des Fisches gefunden, aus Bronzeblech geschnitten<sup>20</sup>.

Langobardische Goldblattkreuze sind als Handels- und Einfuhrware nach dem Friedensschluß zwischen Langobarden und Franken um 591 ins Land gekommen. Bis jetzt sind in Württemberg 48 solcher Goldblattkreuze in Gräbern gefunden worden. Auch in Gräbern des Gammertinger und Derendinger Friedhofs wurden sie gefunden. Der Derendinger Friedhof wird ins siebte Jahrhundert datiert.

17 DERS. 53–58.

18 DERS. 59–62.

19 DERS. 72–77.

20 DERS. 41–44. – Vgl. auch Ausstellungskatalog SUEVIA SACRA 72–74.

In der Altstadt von Rottweil sind noch keine christlichen Symbole in Alemannengräbern beigelegt gewesen, vielmehr nur Waffen und Schmuck<sup>21</sup>. Folglich huldigte die hiesige Bevölkerung noch lange dem Heidentum. Allerdings ist hier bisher noch kein größeres Gräberfeld intensiv erforscht worden.

### *Pelagiusverehrung seit dem 11. Jahrhundert*

Aus Württemberg sind 780 gesicherte Schenkungen an das Kloster St. Gallen zu verzeichnen<sup>22</sup>. Daraus können wir schließen, daß das Christentum zwischen 750 und 800 in unserer Gegend Fuß gefaßt hat<sup>23</sup>. Klosterbesitz von St. Gallen ist in unserem Gebiet um 763 in Weigheim, 768 in Digisheim, 770 in Egesheim, 779 in Flözlingen, 786 in Dietingen und Dürbheim, 793 in Tübingen und Wehingen sowie 802 in Deißlingen bestätigt. St. Galluskirchen finden sich noch in Derendingen, Frommern, Aistaig, Villingendorf, Tuningen, Wurmlingen bei Tuttingen, Mühlheim a. d. Donau und Schörzingen<sup>24</sup>. Otmarskirchen außerdem in Weigheim und Hochmössingen. So mag auch im achten Jahrhundert in der Altstadt das erste Holzkirchlein entstanden sein, aber einem anderen Kirchenpatron geweiht<sup>25</sup>.

Der König, Herzog oder ein Adelige oder Großgrundbesitzer konnte auf seinem Grund und Boden eine Kirche bauen. Dieselbe blieb in seinem Besitz. Er konnte sie verkaufen, verschenken, vererben, verändern. Auch war er Eigentümer der Erträge, Opfer und Schenkungen und des Zehnten. Den vom Bischof geweihten Priester konnte der Herr anstellen und absetzen. Das Eigenkirchenwesen war Anreiz zur Gründung zahlreicher Kirchen, aber größtes Hindernis für eine zentrale Leitung und Verwaltung durch den Bischof<sup>26</sup>. Pelagius kam aus Konstanz zu uns. Die Erbauung der alten Pelagiuskirche fällt in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts<sup>27</sup>. Auch die Verehrung des Heiligen ist aus der um 1680 erneuerten Urkunde von 1412 für die Zeit um 1100 zu erschließen<sup>28</sup>.

### *Ähnliche Kirchen*

Eine andere Verwandte zu unserer Pelagiuskirche ist die Basilika in Reichenau-Niederzell. Beim Umbau im 11. Jahrhundert sind zwei Osttürme über den Nebenchören errichtet worden. Diese Säulenbasilika, deren Alter umstritten ist, hat in ihrer Ostpartie mit den beiden

21 In Rottweil-Altstadt ist noch kein geschlossener alemannischer Friedhof entdeckt worden. Einzelbestattungen auf Gewand »Auf der Lehr« und im nahen Bühlingen waren nur mit Waffen und Schmuck ausgestattet.

22 TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens, Bd. 1, 78.

23 FRANZ BETZ, Rottweil. Ein Gang durch Geschichte und Kunst der Reichsstadt, Rottweil 1960, 18, 22. DER KREIS ROTTWEIL. Rottweil 1963, 116f. EUGEN RITTER, Rottweils Gotteshäuser. Rottweil 1938, 55–59. AUGUST STEINHAUSER, Officina Historiae Rottwilensis. Rottweil 1950, 10, 51.

24 TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens Bd. 1, 106.

25 STEINHAUSER, Pelagiuskirche (o. Anm. 5), Abschnitt »Die Altstädter Urkirche«.

26 TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens, Bd. 1, 87–90.

27 EIMER (s. Anm. 4). STEINHAUSER, Pelagiuskirche (s. Anm. 5) 18–22. EMIL BOCK, Schwäbische Romanik. Stuttgart 1973, 28.

28 STEINHAUSER, Pelagiuskirche, 31–33. Die Urkunde von 1412, die 1680 erneuert wurde, beschreibt die Auffindung der Reliquien des hl. Pelagius im Altar der Kirche. In der Urkunde steht, daß die Verehrung des hl. Pelagius schon 300 Jahre früher bestätigt ist, so kommen wir auf das Jahr 1100. Somit wäre auch der Neubau der Pelagiuskirche um 1070–1080 richtig angesetzt.

Osttürmen und den drei Apsiden das schwäbische Herkommen der Diözese Konstanz, auf diesen Gedanken ist man wohl um das Jahr 1050 gekommen.

Eine weitere ähnliche Kirche ist die kleine Basilika in Birndorf bei Albrück. Sie hat ebenfalls zwei in die Osttürme eingestiftete Nebenkappen, die vom Chor aus durch eine Arkade zugänglich sind. Heute ist nur noch der linke Turm vorhanden. Die Kirche ist dreischiffig mit fünf Arkaden auf vier Säulen. Der alte Chorbogen ist noch erhalten. Ähnlich ist die Kirche in Veringendorf bei Sigmaringen. Dort sind die beiden Osttürme über den ihnen östlich vorgelegten Apsiden vorhanden. Der Chorbogen und das Tonnengewölbe im Chor sind erhalten, die Nebenchöre durch Arkaden vom Chor aus zugänglich. Diese Kirche gilt als eines der ältesten Gotteshäuser in Hohenzollern. Als weitere Kirche ist die einschiffige Klosterkirche in Klosterreichenbach (1083–1085), auf Anregung des Abtes Wilhelm von Hirsau gebaut, zu erwähnen. Auch hier ist der schwäbische Einfluß bei den Osttürmen mit den östlich vorgelegten Apsiden unverkennbar. Die abgegangenen alten Türme wurden in der gleichen Bauweise wieder erneuert, der Chor im 15. Jahrhundert verbreitert.

Größer gebaut ist die am 28. August 1099, dem Fest des hl. Pelagius, geweihte Klosterkirche in Alpirsbach; sicherlich ein schwäbischer Musterbau für Bischof Gebhard III. (1084–1110) von Konstanz. Die Abtei unterstand damals St. Blasien. Uns interessiert bei der Betrachtung besonders die Ostpartie der Kirche, die Apsiden in gleicher Flucht. Die Apsis ist östlich an den Turm angefügt. Der zweite Turm wurde nicht ausgeführt. Die Verlängerung der Seitenschiffe über das Querschiff hinaus weist auf die Reform von Cluny hin, ebenso die Trennung der Mönchs- und Laienkirche durch Pfeiler. Bischof Gebhard III. mußte im Investiturstreit zeitweilig Konstanz verlassen und weilte bei seinen Verwandten im Nordgau, der heutigen Oberpfalz. Gräfin Luitgard von Vohburg, Tochter des Herzogs Berthold I. von Zähringen und Schwester Gebhards III. von Konstanz, gründete im Jahre 1098 das Kloster Kastl, eine »schwäbische« Klostergründung im Nordgau also. Die Bauweise in Kastl weist nach Burgund durch seine Fünfschiffigkeit und durch seinen Stützenwechsel, Säule und Pfeiler in Wechselform deuten auf bayerischen Einschlag, schwäbisch aber sind die beiden Osttürme und die eingetieften Apsiden in die Westwände. Ein Turm steht noch, der andere eingestürzte Turm wurde nicht mehr aufgebaut.

Mönche von Kastl besiedelten 1118 das von Gräfin Luitgard und ihrem Sohne, dem Markgrafen Diepold II., in Reichenbach am Regen gegründete Kloster. Wuchtig schaut diese dreischiffige, querschifflose Pfeilerbasilika ins Tal herab. Eine überraschende Verwandtschaft mit der Klosterkirche in Alpirsbach ist festzustellen. Otto I., Bischof von Bamberg (1102–1139), ein Schwabe aus vornehmer Familie, befreundet mit Gebhard III. von Konstanz, bevorzugte den schwäbisch-konstanzischen Typus des Kirchenbaus in seiner Diözese und den Sprengeln Würzburg und Regensburg. Zu den mit den schwäbischen Osttürmen von ihm gegründeten Kirchen zählen: Münchsteinach 1102, Aura 1108, Prüfenning 1109, Münchaurach 1110, Biburg 1123, St. Jakob in Regensburg 1111, Heilsbronn 1132. Unbestreitbar ist die Ähnlichkeit zwischen Prüfenning und Alpirsbach. Auch dort sind die Osttürme der St. Jakobskirche in Regensburg mit den vorgesetzten Apsiden »schwäbisch«.

Bezeichnend sind die schwäbischen Einflüsse durch Bischof Gebhard III. von Konstanz, den Reformabt Theoderich von Petershausen und die zähringische Markgräfin Luitgard, die alle landsmannschaftliche Grundlagen in ihrer Umgebung einzufügen wußten. So hat der schwäbisch-konstanzische Kirchentyp zeitweilig auch im Norden Anklang gefunden<sup>29</sup>.

29 EIMER, Kirchentyp passim. MONUMENTA ANNONIS. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter. Eine Ausstellung des Schnütgen-Museums. Köln 1975, 127–131: Die Georgskirche in Köln – schwäbische Merkmale?



JOACHIM KÖHLER

Ernst Zander  
und die ultramontane Bewegung in Württemberg

Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848.

Aus dem Nachlaß Stephan Lösch (†1966)\*

1. *Der Journalist Ernst Zander*

Der Journalist Ernst Zander (1803–1872), »zweifelloso einer der größten katholischen Publizisten des 19. Jahrhunderts«<sup>1</sup>, begründete seinen Ruf in Würzburg. Am 14. Dezember 1836 übertrugen ihm die Verleger Johann Konrad und Karl Stahel die Redaktion der Neuen Würzburger Tageszeitung, die Zander in kürzester Zeit zur bedeutendsten katholischen Tageszeitung machte. Die Zeitumstände waren dieser Entwicklung günstig. Der bedingungslose Einsatz Zanders für die Freiheit der Kirche gegenüber der Omnipotenz des Staates zwang ihn während des Kölner Kirchenstreits 1837/38 zu einer entschiedenen und eindeutigen Parteinahme für den Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering (1773–1845) gegen den preußischen Staat<sup>2</sup>.

Man müßte neben dem Publizisten Joseph Görres (1776–1848) Ernst Zander erwähnen, wenn man von dem entscheidenden Anstoß für die »Katholische Bewegung« spricht, die sich ein Jahrzehnt später in der Frankfurter Nationalversammlung und auf dem Katholikentag in Mainz artikuliert hat. »Die flammende Streitschrift des alten Görres«, stellte Georg Schwaiger fest, bereitete »eine gemeinsame politische Willensbildung der deutschen Katholiken vor«<sup>3</sup>. Ernst Zander hat an dem Zustandekommen dieses gemeinsamen politischen Willens einen wesentlichen Anteil.

Karl August Ludolph Zander<sup>4</sup> wurde am 9. August 1803 in Neustrelitz/Mecklenburg geboren und am 18. August evangelisch-lutherisch getauft. Die Geburtsurkunde nennt nur den Namen der Mutter, Friederike Zander, da die Ehe der Eltern Zanders nach nur vierteljähriger Dauer 6 Monate vor der Geburt Zanders wieder getrennt wurde. Als seine Mutter 1805 zum zweitenmal heiratete, trennte sie sich von ihrem Sohn, der nun mit den Söhnen des Prinzen Friedrich Wilhelm von Solm-Braunfels erzogen wurde. Er besuchte das Gymnasium in Strelitz, die Fürsten-Schule St. Afra in Meißen und das Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Berlin. Das Studium an der Universität in Berlin scheint er nicht ordnungsgemäß abgeschlossen zu haben. In Berlin wohnte Zander im Hause der Schwester seiner Mutter, die mit dem Pädagogen

1 ROEDER, *Der konservative Journalist* XLXIII.

2 Literatur zum Kölner Mischehenstreit: HEINRICH SCHRÖRS, *Die Kölner Wirren. Studien zu ihrer Geschichte*, Berlin-Bonn 1927; HUBERT BASTGEN, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI.*, Paderborn 1929; RUDOLF LILL, *Die Beilegung der Kölner Wirren*, Düsseldorf 1962.

3 GEORG SCHWAIGER, *Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. von GEORG SCHWAIGER (*Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Bd. 11), Göttingen 1975, 125–134; 127.

4 So die volle Namensnennung im Taufregister. Der Name »Ernst« wurde erst später angenommen. Der kurze Lebensabriß hält sich an Roeder.

Ludolph Beckedorff (1778–1858) verheiratet war. Nach dem Dienst in der preußischen Armee, aus der er 1826 freiwillig ausschied, hielt sich Zander in England auf. Die Bekanntschaft mit dem Führer der irischen Katholiken, Daniel O'Connell (1775–1847)<sup>5</sup>, und die Konversion zum katholischen Glauben seines von ihm geschätzten Onkels Beckedorff mögen der Anstoß zu Zanders Konversion, die er 1830 in Aachen vollzog, gewesen sein. Nach kurzem Aufenthalt in Frankreich und Portugal kehrte er nach England zurück. 1833 heiratete er Dorothea Anna Katharina Adams, die ein Jahr nach der Übersiedlung nach Wien dort zum katholischen Glauben übertrat. Die Aussicht auf eine diplomatische Laufbahn zerschlug sich. Deshalb verhandelte er mit dem Verlag Pustet in Regensburg wegen der Gründung einer katholischen Tageszeitung. Am 1. Januar 1836 erschien *Der Herold*, der von Zander redigiert wurde, aber schon nach einem halben Jahr wieder einging. Im Dezember 1836 trat Zander als Hauptschriftleiter der *Neuen Würzburger Zeitung* seinen Dienst an. Im Jahre 1839 wechselte er zum *Fränkischen Courier* über. Als dieser im November 1841 sein Erscheinen einstellen mußte, weil Zander des Landes verwiesen wurde, mußte er sich vor allem mit Artikeln, die er für die *Augsburger Postzeitung* schrieb, über Wasser halten. Schließlich wurde er Redakteur der *Augsburger Postzeitung*. 1847 nahm er seinen Wohnsitz in Augsburg. Nachdem in den »Märzproklamationen« von 1848 auch die Pressefreiheit ausgerufen wurde, wagte Zander, eine neue Zeitung, den *Volksboten für den Bürger und Landmann*, herauszugeben. Der von Ernst Zander geschaffene *Volksbote* überlebte seinen Gründer nur um wenige Monate. Zander starb am 24. Juli 1872 in Salzburg. Sein Sohn, Karl Zander, war nicht in der Lage, die Zeitung weiterzuführen. »Daß Zander und sein *Volksbote* vergessen und seine Verdienste gering geschätzt wurden, hat seinen Grund im unrühmlichen Ende des *Volksboten* und vor allem darin, daß die politischen Ideen, die er bekämpft hatte, sich nach 1871 in Deutschland schließlich doch durchsetzten«<sup>6</sup>.

Elmar Roeder hat den *Volksboten* aus der Vergessenheit herausgeholt und damit Zanders Aktivität für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts auf der publizistischen Ebene gewürdigt. Nicht nur der *Volksbote*, Zander selber muß als eine Stütze des deutschen Katholizismus gewürdigt werden, vor allem wenn man sein Engagement bei der Organisation der »Katholikentage« und bei der Gründung des Münchener Gesellenvereins in Anschlag bringt.

## 2. *Der Fränkische Courier und die Katholiken in Württemberg*

Der kompromißlose Einsatz Zanders für die katholische Sache in dem Sinne, wie sie von Rom aus (d. h. ultramontan) interpretiert wurde, lenkte das öffentliche Interesse auf die *Neue Würzburger Zeitung* – auch außerhalb von Würzburg und Franken. Der bayerische Innenminister Karl von Abel (1788–1859) mahnte Zander wegen außenpolitischer Rücksichten zu größter Zurückhaltung, was die örtlichen Zensurbehörden zu Schikanen gegenüber Zander veranlaßte und ermunterte. Da Zander nicht nur auf dem kirchenpolitischen Terrain seine spitze Feder ansetzte, sondern auch auf wirtschaftspolitischem Gebiet seine Attacken gegen Preußen ritt, war es dem bayerischen König Ludwig I. (1825–1848) nicht mehr möglich, Zander zu halten, obwohl er seine kompromißlose Haltung im Kölner Kirchenstreit bestärkte. Preußen hatte mit der Kündigung des Zollvereins gedroht. Da Zander immer in Geldnöten war, bot Ludwig I. ihm eine Abfindung von 2000 Gulden an, falls er »freiwillig« von der Redaktion zurücktreten würde. Am 1. Juli 1838 ging er auf das Angebot ein, schrieb aber zunächst weiterhin für die

5 Vgl. Brief Nr. 9 und die Anmerkungen dazu.

6 ROEDER, *Der konservative Journalist* XLIV.

Neue Würzburger Zeitung. Erst als die Redaktion einem Protestant übertragen wurde, löste Zander seine Bindung zu dieser Zeitung.

Zanders Prinzipien waren streng konservativ und die Aufgabe, die er sich als Publizist gestellt hatte, war, *die Aufrechterhaltung des Rechts und der göttlichen Ordnung, daher Verbannung revolutionärer Grundsätze und Ansichten, Stärkung der Gutgesinnten, Befestigung der Schwankenden, Bekehrung der Verirrten und – furchtloses Entgegentreten allen denen, die verderbliche Grundsätze und Ansichten predigen, oder in Form eines Juste Milieu denselben Tor und Tür öffnen, wie es leider gegenwärtig bei vielen Staatsmännern an der Tagesordnung zu sein scheint*<sup>7</sup>. Da Zander in der Neuen Würzburger Zeitung die einzige politische Zeitung in Deutschland sah, welche die politischen Ereignisse aus dem rein katholischen Gesichtspunkt behandelt und den Staub zu entfernen strebt, welche die Organe des Protestantismus uns in die Augen zu streuen bemüht sind<sup>8</sup>, deshalb war er nach dem Ausscheiden aus der Redaktion der Neuen Würzburger Zeitung bemüht, sich ein neues Terrain zu erwerben, auf dem er sich zu seinen Prinzipien bekennen und seiner publizistischen Aufgabe gerecht werden konnte. Zander erwarb den Fränkischen Courier, ein liberales Winkelblättchen, das seit 1832 in Würzburg erschien. Er übernahm auch dessen Redakteur, Dr. Martin Theodor Contzen, der nominell weiter im Impressum genannt wurde, weil Zander – auf Anraten des Ministers v. Abel – nicht in Erscheinung treten sollte. Er gab dem neuen Blatt inneres und äußeres Format. Aber die Finanzen stimmten nicht. *Daß aber der Courier sein Glück nicht machen will*, schrieb Bischof Georg Anton Stahl am 10. Februar 1841 aus Würzburg dem Minister v. Abel, *daran scheint mir eine doppelte Ursache schuld zu sein, a) daß alles Katholische in der Welt seine Bedrängnis hat und daß b) Herr Zander die Oeconomica nicht gut versteht, und in dieser Hinsicht jederzeit schwer zurecht kommen wird. Und im Hinblick auf einen bestehenden Aktienverein, der dem finanziellen Misere entgegen wirken könnte, daß es mit dem Aktien-Verein nicht recht gehen will. Wenigstens habe ich schon da und dort gehört, daß manche ihre Aktien beigetragen hätten, wenn nicht Zander an der Spitze des Unternehmens stände, Zander, der nicht zu rechnen versteht, und wie man hier wissen will, Schulden hat*<sup>9</sup>.

Wollte sich Zander mit seinem neuen Projekt über Wasser halten, so brauchte er fremdes Geld. Da sich der Würzburger Bischof, der Rektor der Universität Dr. Marcus und der Oberhofmeister des bayerischen Königs Alois Graf Rechberg für ihn beim König verwandten, konnte er mit beachtlichen Subventionen der bayerischen Regierung rechnen. Außerdem unterstützten ihn Adlige aus Westfalen und Württemberg. Unter den letzteren befand sich Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil, der durch namhafte Zuschüsse die Pressekampagne in Württemberg fördern wollte<sup>10</sup>.

Die Katholiken im Königreich Württemberg waren ohne ein Organ, das in den tagespolitischen Auseinandersetzungen hätte ihre Interessen verteidigen können. Mehrere Versuche, im Land eine katholische Tageszeitung zu gründen (so z. B. in den Jahren 1832, 1835 und 1836), wurden im Keim erstickt. Auch die intensiven Bemühungen des Erbgrafen Konstantin von Waldburg-Zeil in den Jahren 1841 und 1842 blieben ohne den gewünschten Erfolg<sup>11</sup>. Da der

7 Ernst Zander an Kronprinz Max von Bayern, Würzburg, 21. Juni 1837, ed. DOEBERL, Ernst Zander und die Neue Würzburger Zeitung 27f.

8 Ebd.

9 Georg Anton Stahl an Minister von Abel, Würzburg, 10. Februar 1841, ed. DOEBERL, Ernst Zander und der Fränkische Courier 207f. Zum Aktienverein siehe GRISAR, Der Fränkische Courier 429–431.

10 Exakte Angaben über die Höhe der Zuwendung des Erbgrafen sind nicht bekannt. Vgl. BLICKLE, Katholizismus 386, Anm. 81. Der Erbgraf zeichnete Aktien für den Fränkischen Courier, vgl. Anm. 9. Zur Person von Waldburg-Zeil siehe Brief Nr. 1, Anm. 10.

11 BLICKLE, Katholizismus 388–391.

Mischehenstreit durch eine Publikation von Joseph Martin Mack<sup>12</sup> in der Tübinger Theologischen Quartalschrift »Über die Einsegnung der gemischten Ehen« im Dezember 1839 auch in Württemberg kämpferische Formen annahm und da der Pfarrer von Poltringen bei Tübingen, Werner Henle, wenige Wochen später die Grundsätze Macks in die Tat umsetzte, war die seit langem konfliktgeladene Spannung zwischen Kirche und Staat auf dem Höhepunkt. Deshalb setzten die Führer der ultramontanen Bewegung, an ihrer Spitze der Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil, auf den Fränkischen Courier, an dem er selbst mitarbeitete. Ernst Zander aber hat durch seine Erfahrungen im Kölner Kirchenkampf einen solchen in Württemberg gewittert. Er glaubte, unmittelbar in den Kampf eingreifen zu müssen, auch um so für seine neugegründete Zeitung einen Markt zu erschließen. Und er griff in gewohnter Manier in den Kampf ein.

Vielleicht hat sich die Bedeutung des Fränkischen Couriers so bleibend in der Erinnerung der Geschichtsschreibung des Landes eingepägt, weil dieser Eingriff so heftig war, daß er gar nicht von Dauer sein konnte. Zander selbst erinnert sich wenige Jahre später an seine publizistische Offensive in Württemberg. Damals habe ein von ihm verfaßtes Sendschreiben mit der Unterschrift »der Alte vom Berge«, das an den damaligen Innenminister von Schlayer gerichtet war, eine ganze Literatur und sogar zahme Widerlegungen hervorgerufen<sup>13</sup>. Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil setzte alle seine journalistischen Erwartungen im anstehenden Kampf in den Fränkischen Courier: *Wollen wir nun gegenüber der liberalen, protestantischen Presse in Württemberg – und wir müssen es, wenn wir nicht unterliegen wollen – auf die öffentliche Meinung zu unsern und zugunsten der Prinzipien, die wir vertreten und verteidigen, einwirken, so kann es allein durch bayerische Blätter geschehen, die, obwohl sie soviel als verboten sind, doch den Weg in die Hände derer finden, die ein Interesse haben, sie zu lesen. Insbesondere ist es in politischer Beziehung und teilweise auch in religiöser der [Fränkische] Courier, den sich der katholische Adel Württembergs als Organ der Einwirkung auf die öffentliche Meinung auserlesen hat, und es wird an Mitteilungen, die ebenso wahr als in guter Absicht geschrieben sein werden, während der Dauer des nächsten Landtags nicht fehlen<sup>14</sup>.*

Als wenige Wochen später der Fränkische Courier sein Erscheinen einstellen mußte, bedauerte der Erbgraf gegenüber dem bayerischen Minister v. Abel, daß die *unbesonnene, keiner Entschuldigung fähige Hitze des Redakteurs des Fränkischen Courier das Aufhören eines Blattes herbeiführen mußte, das in der kurzen Zeit seiner Existenz, besonders zur letzten Zeit den Katholiken Württembergs unbeschreiblich wichtige Dienste geleistet und dessen Mangel bei dem bevorstehend wieder beginnenden Landtage uns sehr unangenehm fühlbar erscheinen wird<sup>15</sup>.*

Einhellig ist darum auch das Urteil der Forschung über den Fränkischen Courier in seiner Bedeutung für Württemberg. Anton Doeberl, der dem Fränkischen Courier und Ernst Zander für die katholische (ultramontane) Bewegung unstreitbare Dienste bescheinigte, bezeichnete

12 \* 19. Februar 1805 auf Burg Neuhaus bei Mergentheim, ord. 17. September 1828 Rottenburg, † 24. September 1885. Mack war Repetent am Wilhelmsstift, seit 1835 Professor für neutestamentliche Exegese; obwohl amtierender Rektor, wurde er wegen seines Votums über die Mischehen seiner akademischen Ämter entsetzt, seither Pfarrer in Ziegelbach (Dekanat Waldsee), seit 1867 Dekan. NEHER, Personal-Katalog<sup>3</sup> 1894, 28 f.

13 Zitiert (nach: Der Volksbote 1853, S. 93) bei DOEBERL, Ernst Zander und der Fränkische Courier 201. Eine Zusammenstellung der Flugschriften (1806–1848) bei BAUER, Politischer Katholizismus 164 ff.

14 Von Waldburg-Zeil an Minister von Abel, Isny, 20. September 1841, ed. DOEBERL, König Ludwig I. und die katholische Kirche 223.

15 Von Waldburg-Zeil an Minister von Abel, Rechberg, 18. Januar 1842, ed. DOEBERL 226. Die Gründe für das Einstellen des Erscheinens siehe Brief Nr. 4, Anm. 24.

die Würzburger Zeitung als »kostbare Quittung auf württembergische Kirchenpolitik alten Systems«<sup>16</sup>. Josef Grisar hat klar erkannt, daß der Fränkische Courier in den Kampf, der in Württemberg entbrannte, kaum eingreifen konnte, »so haben die katholischen Kreise Württembergs, die zum Entstehen der Zeitung so freigebig beigetragen hatten, von ihr wahrscheinlich wenig Hilfe gehabt«<sup>17</sup>. Aber Grisar beschließt seinen Artikel über den Fränkischen Courier: »Sein Untergang war unverdient hart nach so vielen idealen Kämpfen und Opfern im Dienst einer großen Sache, er ist geradezu tragisch, weil er einer so eifrig katholischen Regierung zum guten Teil zur Last fällt«<sup>18</sup>.

Clemens Bauer spricht von der Schärfe und Konsequenz, mit der der Fränkische Courier die Verteidigung der katholischen Angelegenheiten übernommen hatte<sup>19</sup>. August Hagen sieht im Fränkischen Courier ein »ausgesprochenes kirchenpolitisches Kampfblatt«, ein »energisches Sprachrohr«, das aber gerade zu der Zeit, als der eigentliche Kampf mit der Regierung begann, sein Erscheinen einstellen mußte<sup>20</sup>.

Peter Blickle begründet die Erwartung, die Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil in den Fränkischen Courier gesetzt hatte, mit einem Hinweis auf seinen Redakteur, denn »die Person Zanders garantierte einen Journalismus, wie ihn sich die Katholiken Württembergs wünschten und das Echo, das die Neue Würzburger Zeitung ausgelöst hatte... ließ erwarten, daß von seiten Württembergs ähnliche Reaktionen erfolgen würden, wenn Zander in seinem Fränkischen Courier das öffentliche Interesse auf die internen württembergischen Verhältnisse lenken würde«<sup>21</sup>.

### 3. Die ultramontane Bewegung in Württemberg

Zurecht hat Peter Blickle 1968 die Frage aufgeworfen, »ob nach den Studien von Clemens Bauer<sup>22</sup> und August Hagen<sup>23</sup> Untersuchungen über die katholische Politik und den Katholizismus in Württemberg noch Neues bieten können«<sup>24</sup>. Blickle selbst rechtfertigt seinen Beitrag zu dem Thema als »Blick auf die Praxis der katholischen Politik in Württemberg... die hier ihre besonderen Akzente dadurch erhielt, daß sich der Adel in starkem Maße für die Freiheit der katholischen Kirche vom Staatskirchentum einsetzte«<sup>25</sup>. Also nicht das Problem Staat – Kirche in seiner Substanz stand bei Blickle zur Diskussion, »vielmehr die Haltung eines Standes (des Adels) und einer Bevölkerungsschicht (Katholiken) zu dieser Problematik«<sup>26</sup>.

Auch im Zusammenhang der Publikation der Zander-Briefe soll nicht das Problem Kirche und Staat in seiner grundsätzlichen Dimension erörtert werden, vielmehr soll der besondere Akzent zur Sprache kommen: der Anteil des Bürgertums an der ultramontanen Bewegung in Württemberg, als deren Vertreter Jakob Röser in Mergentheim zu gelten hat. Die Ausführungen Blickles haben nur bewiesen, daß die Devise »der Adel und der Katholizismus«<sup>27</sup> die Geschichtsschreibung bisher bestimmt hat. Die Korrespondenz Zanders mit dem Bürger Röser

16 Ernst Zander und der Fränkische Courier 201.

17 GRISAR, Der Fränkische Courier 433.

18 GRISAR 442.

19 Politischer Katholizismus 35.

20 Der Mischehenstreit 39.

21 BLICKLE, Katholizismus 386.

22 Politischer Katholizismus in Württemberg (1929).

23 Staat und katholische Kirche in Württemberg (1928). Der Mischehenstreit in Württemberg (1931).

24 BLICKLE, Katholizismus 369.

25 DERS. 370.

26 Ebd.

27 Eine Formulierung aus dem in Anm. 14 angeführten Schreiben des Erbgrafen von Waldburg-Zeil.

legt die Vermutung nahe, daß auf dieser Ebene gleiche Interessen verfolgt wurden. Damit wird »ultramontane« Geschichtsschreibung wiederum bestätigt. Vielleicht sollte man aber einmal bei soviel Übereinstimmung fragen, ob sich die Geschichtsschreibung von den Argumenten und Forderungen der Zeit hat bestimmen lassen oder von dem tatsächlichen Lauf der Ereignisse.

Die Betonung der sogenannten Motion Keller<sup>28</sup> in der Geschichtsschreibung der Diözese Rottenburg, d. h. die Betonung der Forderungen des Bischofs gegenüber dem tatsächlich Erreichten mag dafür exemplarisch sein. Nach Ausweis des Diariums der Kammer der Abgeordneten hatte der Rottenburger Bischof Johann Baptist Keller (1774–1845)<sup>29</sup> am 8. November 1841 dem Präsidenten der Kammer, Karl Georg von Wächter (1797–1880), eine Motion angekündigt: *Se. Königl. Majestät zu bitten, für die Aufrechterhaltung der durch die Verfassung zugesicherten Autonomie der katholischen Kirche die geeigneten Maßregeln zur Erhaltung des Kirchenfriedens treffen zu wollen*<sup>30</sup>. Diesen Antrag hat er dann in der 16. Sitzung des Landtags am 13. November 1841 vorgetragen<sup>31</sup>. Die Drucklegung der Motion wurde mit 50 gegen 23 Stimmen abgelehnt. Sie wurde an die staatsrechtliche Kommission weitergeleitet.

Anlaß für den Antrag war die Konkurrenz der von der Verfassung vom 25. September 1819 garantierten Rechte der Kirche und die freie Ausübung dieser Rechte (§ 70, 71 und 78) mit dem ebenfalls in der Verfassung verankerten Recht des Souveräns, Schutz und Aufsicht über die Kirche auszuüben. Dieses Recht hatte der König schon früher durch das Organisationsmanifest vom 18. März 1806 dem Geistlichen Rat übertragen, der durch eine Verordnung vom 10. Oktober 1816 in Katholischer Kirchenrat umbenannt wurde. Konkret sprach der Bischof in seinem Antrag Punkte an, bei denen sich nach seiner Ansicht in der Praxis das Gewicht zu ungunsten der Autonomie der Kirche verschoben hätte. Im einzelnen forderte der Bischof

1. die freie Aufsicht und obere Leitung der Geistlichen
2. Einfluß bei der Besetzung von Kirchenpfründen, wie er vom Kirchenrecht gefordert wird
3. Selbstverwaltung des Kirchenvermögens
4. Visitation der Dekane
5. Beseitigung des Zwangs zur Einsegnung der gemischten Ehen
6. Beseitigung der inquisitorischen Untersuchungen der Geistlichen, bei denen das Bischöfliche Ordinariat übergangen wurde
7. das Recht, Titel und Auszeichnungen zu verleihen
8. freie Aufsicht und Leitung des Priesterseminars, keine Beschränkung bei Erteilung der Weihen
9. Abschaffung der Zensur kirchlich-theologischer Schriften
10. Pfarrkonkurs (Dienstprüfung) durch den Bischof.

Noch nicht bis ins letzte geklärt ist der unmittelbare Anlaß der Motion Keller. Clemens Bauer hat bereits darauf verwiesen, daß die »ganze Motion in ihrem Wortlaute... dem Bischof höchstwahrscheinlich von der Münchener Nuntiatur zugestellt worden« sei<sup>32</sup>. Tatsächlich war Keller im Herbst 1841 vor die Nuntiatur in München zitiert worden. Die Drohung, ihn als Bischof zur Resignation zu zwingen, war keine leere, wie man am Beispiel des Breslauer Bischofs, Leopold Graf Sedlnitzky (1787–1871), sehen konnte, der wegen seiner staatsfeindlichen Haltung in der Mischehenfrage ein Jahr zuvor zum Rücktritt von seinem Bischofsamt gezwungen worden war.

28 Literatur zur Motion Keller siehe unten Brief Nr. 3, Anm. 20.

29 Zur Person siehe Brief Nr. 3, Anm. 19.

30 Bericht der staatsrechtlichen Kommission über die Motion des Bischofs von Rottenburg, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 17, 353–364; 353.

31 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, 16. Sitzung, S. 55 f.

32 BAUER, Politischer Katholizismus 97.

In der Debatte über die Motion Keller, in der 73. Sitzung des Landtags am 15. März 1842, machte der Minister von Schlayer auf eine Gruppe innerhalb des Klerus aufmerksam, die den Bischof unter Druck gesetzt hatte. Schlayer erklärte, daß er in der Motion *ein Gemenge von Federn erkenne, unter denen die des Herrn Bischofs den geringsten Theil geschrieben hat. Unverkennbar haben Autoren der modernen Schule an diesem Nachtrage<sup>33</sup> ihren Antheil, es finden sich Ausdrücke in Menge darin, in welchen man diese moderne jugendliche Schule deutlich genug erkennt, in welcher Beziehung ich nur daran erinnern will, daß die den Hegel'schen Ausdruck gebraucht hat: »dem katholischen Kirchenrathe sey das katholische Bewußtseyn abhanden gekommen« und solche Ausdrücke könnte ich noch mehrere anführen<sup>34</sup>.*

Minister Schlayer hatte die »Ultramontanen« innerhalb des Klerus angesprochen, die im Gegensatz zu den »Staatskirchlern« standen. Zwei Gruppierungen innerhalb des Klerus, fast ein Generationenproblem: die »Staatskirchler«, das war die ältere Generation, die noch von der sogenannten Aufklärung her geprägt war. Die anderen, die »Ultramontanen«, das waren die jungen Priester. »Möhlerianer« wurden sie despektierlich genannt. Johann Adam Möhler (1796–1838) hatte als theologischer Lehrer in Tübingen und München ein neues Kirchenbild entwickelt<sup>35</sup>. Dieses Kirchenverständnis verlangte eine stärkere Bindung an Rom, deshalb forderte man Freiheit der Kirche vom Staat in Lehre, Kirchenregiment und Verwaltung. Carl Joseph Hefele hat in der Debatte um die Motion Keller auf die Wirkung der ultramontanen Gruppe im Klerus hingewiesen: die Bitte des Bischofs sei von ungemein vielen Petitionen unterstützt worden. *Es handelt sich also nicht bloß um die Bitte eines Mannes, sondern um die Bitte von Tausenden von Katholiken, und zwar von Katholiken, welche in treuer Anhänglichkeit an die erhabenste Person unseres Regenten und an die Landes-Verfassung, das Palladium unserer Freiheit, sich mit Jedem messen. Es haben diese Katholiken ihre Bitte der Ständekammer vorgetragen, einer Kammer, von der sie wohl wissen, daß der größte Theil derselben aus Protestanten besteht; darin sehe ich ein Zeichen eines edlen Vertrauens und einer der schönsten Blüten unsres constitutionellen Lebens, indem eine Confession die Bekenner der andern anspricht, in der Gewißheit und in der Hoffnung, daß sie, obgleich auf einen andern confessionellen Standpunkt stehend, unbefangen genug seyn werden, um auch der katholischen Kirche zu ihren Gerechtsamen zu verhelfen<sup>36</sup>.*

Daß es sich bei den »Ultramontanen« nur um eine Gruppe innerhalb des Katholizismus handelte, die von einem neuen Kirchenbewußtsein beseelt war, mag mit ein Grund gewesen sein, weshalb der Motion Keller kein Erfolg beschieden war. Dem neuen Bewußtsein, das sich praktisch nur in seiner ultramontan-römischen Einfärbung artikulieren und nur so die Freiheit der Kirche vom omnipotenten Staat fordern konnte, stand das Herkommen gegenüber. Das Herkommen, das, was bisher Geltung hatte, wurde ebenso innerhalb des Klerus repräsentiert. Noch waren diese Kräfte am Werk. Sie waren nicht »unkirchlich«. Dazu hat sie erst die ultramontane Geschichtsschreibung gemacht. Einer der hervorragenden Repräsentanten war der Domdekan Ignaz Jaumann (1778–1862)<sup>37</sup>, der in der Debatte vom 15. März 1842 einen Antrag einbrachte: *die Kammer möchte in Berücksichtigung der von dem Minister des Innern*

33 Der Minister nimmt Bezug auf den Nachtrag der Motion, den der Bischof auf den Bericht der staatsrechtlichen Kommission eingereicht hatte.

34 Protokoll der 73. Sitzung vom 15. März 1842, ed. Aktenmäßige Darstellung 242.

35 Ausführlich bei RUDOLF REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hrsg. von R. REINHARDT (Contubernium, Bd. 16), Tübingen 1977, 1–42; 22–32.

36 Protokoll der 73. Sitzung vom 15. März 1842, ed. Aktenmäßige Darstellung 243 f.

37 Zur Person siehe Brief Nr. 1, Anm. 4.

*und des Kirchen- und Schulwesens heute gegebenen Erklärung sich dahin zu Protokoll auszusprechen, sie sey des vollen Zutrauens zu der Staatsregierung, dieselbe werde, wenn die vorliegende Angelegenheit durch das bischöfliche Ordinariat an sie gebracht werde, derselben ihre ganze Aufmerksamkeit schenken, und Mißstände, wenn und soweit sich solche ergeben sollten, beseitigen*<sup>38</sup>.

Mit 80 gegen 6 Stimmen wurde der Antrag Jaumanns angenommen. Über den Antrag des Bischofs wurde nicht mehr abgestimmt. Die tatsächlichen politischen Verhältnisse machen deutlich, daß die Konfrontation in Württemberg nicht auf das Gegenüber von katholischer Kirche und protestantischem Staat zurückzuführen ist. Es ging um die Interpretation des Verhältnisses von Kirche und Staat. Sie fiel je nach der Zugehörigkeit zur »ultramontanen« oder »staatskirchlichen« Richtung anders aus. Beide Richtungen waren katholisch. Diese Differenzierung wird man sich vergegenwärtigen müssen, wenn man die Zander-Briefe liest. Ohne Zweifel wird in diesen Briefen der »Blick auf die Praxis der katholischen Politik in Württemberg«<sup>39</sup> freigelegt. Man wird aber die Frage aufwerfen müssen, welche Wirkung die streng ultramontan ausgerichtete Politik gehabt hat. Die Briefe Ernst Zanders an Jakob Röser in Mergentheim setzen ein, als der Redakteur des Fränkischen Couriers durch Maßregeln der Stuttgarter Regierung hart getroffen wurde. Seine journalistischen Pläne und die Hoffnung, in Württemberg einen Markt für den Fränkischen Courier zu erschließen, mußte er bald aufgeben. Zander hatte mit seinem kirchenpolitischen Kampfblatt unmittelbar in den Mischehenstreit in Württemberg eingegriffen. Im Fränkischen Courier Nr. 78 vom 19. März 1841 hatte er das Bischöfliche Ordinariat als ein dienstwilliges Werkzeug der Stuttgarter Regierung bezeichnet. Zander hatte Informationen darüber, daß der Domdekan Ignaz Jaumann auf Wunsch des württembergischen Königs im April 1840 mit Ignaz Heinrich Wessenberg in Konstanz zusammengetroffen war, um die kirchenpolitische Lage zu erörtern. Damals hatte Wessenberg ein Gutachten zur Mischehenfrage erstellt, aus dem der Fränkische Courier, obwohl es geheim war, detaillierte Kenntnisse vermittelte. Allein diese Indiskretion mußte sich gegen den Domdekan Jaumann richten. Doch Zander hatte sogar die katholische Gesinnung gewisser Leute, auf die sich die Regierung stütze, in Frage gestellt und damit Jaumann direkt angegriffen. Gleichzeitig hatte Jaumann Klagen aus der Diözese Augsburg über die Hetzarbeit der Sion erhalten mit der Aufforderung, man solle das Blatt in Württemberg verbieten. Den Inhalt dieses Schreibens teilte Jaumann am 26. März 1841 an den Minister des Innern Johannes von Schlayer mit. Schlayer bewirkte am 31. März beim König eine Rezensur gegen den Fränkischen Courier (Würzburg), die Sion (Augsburg) und den Katholik (Mainz). Jaumann war bestrebt, die Liste der mit Rezensur zu belegenden Organe zu vermehren. Am 16. April wurden auf seinen Vorschlag die Katholischen Stimmen (Regensburg) und der Religions- und Kirchenfreund (Würzburg) mit eben dieser Maßnahme belegt. Die Nachzensur<sup>40</sup> ausländischer Zeitungen und Zeitschriften war für die Katholiken Württembergs um so gravierender, da sie im Land über eine katholische, politische Zeitung oder Zeitschrift nicht verfügten und da jeder Versuch, eine landeseigene Zeitung zu gründen, bisher vereitelt worden war. Der direkte Angriff brachte Zander letztlich nichts ein – und auch den württembergischen Katholiken nicht.

Deutlich wird die Diskrepanz zwischen zeitgenössischer Polemik und tatsächlichem Verlauf der Geschichte in der Frage der Konfessionen zueinander. Bis in die jüngste Zeit wurde

38 Protokoll der 73. Sitzung vom 15. März 1842, ed. Aktenmäßige Darstellung 294.

39 Siehe oben Anm. 25.

40 »Die Handhabung der Nachzensur war recht primitiv. Entweder wurden ganze Nummern von der Post zurückbehalten oder die beanstandeten Artikel aus den Heften kurzerhand herausgerissen. Gegen die Verbreitung auf dem Weg des Buchhandels oder durch direkt geschlossene Zusendung war man machtlos«. HAGEN, Der Mischehenstreit 38.

dieses Kapitel der Diözesangeschichte in der Sprache zeitgenössischer Polemik geschrieben<sup>41</sup>. Die Zander-Briefe sind ein reichhaltiges Arsenal für konfessionelle Polemik: *Einstweilen hatte ich meine Geschütze geladen und Sorge für weitere Munition, um feuern zu können, wenn es mir notwendig scheint*, schrieb er am 24. Januar 1844 seinem Freund in Mergentheim (Brief Nr. 7). Die Notwendigkeit solcher Geschütze soll auch aus der Sicht der Geschichte nicht verharmlost werden, und das Verhältnis der Konfessionen in Württemberg war keineswegs ungetrübt, nur, wenn man dieses Verhältnis mit zeitgenössischer Polemik beschreibt, wird man den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht. Der Abgeordnete der Kammer und Assessor des Kirchenrats, Franz Schott (1804–1881), äußerte in der Debatte über die Motion Keller am 15. März 1842: *Unter Anderem wird von dem Herrn Bischof gesagt, daß das, was er in seiner Motion vorbringe, in aller Katholiken Mund und Herzen widerhülle, und begibt sich dadurch in die Stellung eines Wortführers der ganzen katholischen Bevölkerung des Landes. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man glauben wollte, daß das, was in dieser Motion und besonders in dem Nachtrag zu derselben enthalten ist, wirklich die Stimme unserer sämtlichen katholischen Mitbrüder sey*<sup>42</sup>.

Als am 15. Juni 1842 im Schwäbischen Merkur ein Offenes Sendschreiben an Seine Exzellenz den Herrn Minister von Schlayer veröffentlicht wurde, das mit »der Alte vom Berge« unterzeichnet war, zeigte es sich in der Landtagsdebatte vom gleichen Tag über dieses Sendschreiben, daß man die kirchlichen Verhältnisse in Württemberg nicht auf eine vereinfachte Gegenüberstellung Katholiken auf der einen und protestantische Regierung auf der anderen Seite reduzieren könne. Wieder war es Zander, der durch dieses anonyme Schreiben – mehr als ein Jahrzehnt später hat er sich zur Autorschaft bekannt – den Innenminister von Schlayer massiv angegriffen. Die Sprache Zanders war noch vom Kölner Kirchenkampf geprägt, als er dem Minister vorhielt: *Sie haben zwar kein Minden und kein Kolberg, aber Sie haben ja Hohenasperg; wollen Sie den hochwürdigsten Herrn Bischof von Rottenburg, Ihren »Renitenten gegen die Staatsgesetze«, nicht etwa dahin unter sichere Eskorte schicken? Tun Sie es doch bald!*<sup>43</sup>

Der Abgeordnete von Zwerger aus Ravensburg hielt sich für verpflichtet und berechtigt, *im Namen der überwiegenden Mehrheit der Katholiken eine Protestation... einzulegen gegen die Unterstellung einer allgemeinen Unzufriedenheit der Katholiken gegen die Regierung, und die Unterstellung, als bedrohen die Katholiken diese Regierung, wenn die von der erwähnten Parthie gehegten Wünsche nicht in Erfüllung gehen. Die Mehrheit... der Katholiken hat die Überzeugung, daß die zwischen dem Bisthum und dem Staat obwaltenden Differenzen gewiß bälde und sicherer auf dem Wege des Friedens, der Eintracht, des Vertrauens und der gegenseitigen Achtung werden beseitigt werden, als durch die Machinationen solcher unberufenen und boshafte Helfershelfern*<sup>44</sup>.

Die Zander-Briefe öffnen einen Blick auf die Praxis der katholischen Politik in Württemberg. Aber es war nur eine Möglichkeit, Politik zu machen. Tatsache ist, daß der deutsche Katholizismus im Vormärz sich ultramontaner Ideen und Ideologien bedient hat, um sich politisch zu artikulieren. Daß er sich von diesen Ideen nicht gelöst hat, könnte man als seine politische Schwäche bezeichnen.

41 MAY, Mit Katholiken 191–218.

42 Protokoll der Sitzung vom 15. März 1842, ed. Aktenmäßige Darstellung 238.

43 Zitiert nach HAGEN, Der Mischehenstreit 236.

44 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 9, 116. Sitzung, S. 79f.

## 4. Ernst Zander und Jakob Röser

Jakob Röser (1796–1849)<sup>45</sup>, Kaufmann und Vorstand der Kaufmannschaft im Stadtrat von Mergentheim, gehört zu jenen geistig Interessierten des Bürgertums des 19. Jahrhunderts, die man aufgrund ihres theologischen und kirchenpolitischen Engagements als »Laientheologen« bezeichnen könnte. Eine der Voraussetzungen für Röser's Aktivität in Kirche und Gesellschaft ist ohne Zweifel die Freundschaft mit Johann Adam Möhler (1796–1838), die von Beginn der gemeinsamen Schulzeit (1808) bis zum Tode Möhlers dauerte<sup>46</sup>. Möhler hat seinen Schüler Carl Joseph Hefele (1809–1893)<sup>47</sup>, als dieser unmittelbar nach seiner Priesterweihe (10. August 1833) zum Pfarrverweser nach Mergentheim bestimmt wurde, dem Hause Röser empfohlen. Die Briefe des jungen Hefele<sup>48</sup> an Jakob Röser sind ein aufrichtiges Zeugnis gegenseitiger geistiger Anregung und Förderung. Es zeugt von der geistigen Aufgeschlossenheit Röser's, daß der Kreis um ihn – nun zumeist von Hefele angeregt – immer größer wurde. Zu diesem Kreis gehörte der Mergentheimer Vikar Karl Erhard Schmöger (1819–1883)<sup>49</sup>, der später in den Redemptoristenorden eingetreten und als Herausgeber der Offenbarungen der Anna Katharina Emmerich, wie sie Clemens von Brentano (1788–1842) aufgeschrieben hatte, bekannt geworden ist. Dem Personenkreis um Röser, der in den Zander-Briefen erwähnt wird, ist auch der Präzeptoratskaplan Georg Pfahler (1817–1889)<sup>50</sup> in Tettngang zuzurechnen. Pfahler, der aus Mergentheim stammte, gehörte zu jenen Studenten, die wegen einer Sympathiekundgebung für Professor Joseph Martin Mack am 17. Dezember 1839 das Ultimatum erhalten hatten. Es ist anzunehmen, daß die Verbindung Röser's zu Ernst Zander auch über Hefele zustande gekommen ist. Am 4. Februar 1844 schrieb Hefele von Tübingen aus an Röser, daß er seit Jahren mit Zander in Verbindung stehe<sup>51</sup>. Der gemeinsame Freund, den Zander am 10. Februar 1844 Röser gegenüber erwähnte, ist mit Sicherheit Carl Joseph Hefele in Tübingen (Brief Nr. 8).

Zu dem Zeitpunkt, da Zander die Korrespondenz mit Jakob Röser (1841) begann, war ihm der Mergentheimer Kaufmann persönlich nicht bekannt. Er lud ihn zu sich ein, wenn er nach Würzburg käme (Brief Nr. 1). Als Zander, aus Würzburg ausgewiesen, in Kleinheubach Zuflucht gefunden hatte, bat er Röser, für einen Tag herüberzukommen, weil es ihm sehr gelegen wäre, ihn persönlich zu sprechen (Nr. 4). Eine erste Nachricht, daß sie sich – wenn auch nur kurz – persönlich begegnet sind, erhalten wir im November 1843 (Nr. 6). Für Zander war Röser im württembergischen Mergentheim unmittelbar vor den Toren Würzburgs ein Kontaktmann, der die Verbindung nach Württemberg herstellen sollte, und zwar auf vielfältige Weise. Zunächst einmal bat er Röser immer wieder, ihm beim Versand des Fränkischen Couriers behilflich zu sein. Da der Postversand der Zeitung von den Zensurbehörden in Württemberg

45 \* 25. März 1796 in Mergentheim, besuchte zusammen mit J. A. Möhler das »hochfürstlich Hoch- und Deutschmeisterliche Lyzäum zu Mergentheim« (welches aber 1809 wie die Stadt württembergisch wurde), am 17. Oktober 1837 heiratete er Margarethe Elisabeth Hoffmann. Das Röser'sche Haus steht am Marktplatz in Mergentheim (heute Dependence des Rathauses). Röser starb am 20. November 1849. Zur Charakterisierung Röser's siehe LÖSCH, Briefe 6–10.

46 Das einzig erhaltene Stück einer umfangreichen Korrespondenz der zwei Schulfreunde vom 1. Juli 1834 ist ediert: Drei Möhler-Briefe. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch. Eingeleitet und hrsg. von J. KÖHLER, in: ThQ 152, 1972, 157–167.

47 Eine Zusammenfassung der umfangreichen Literatur (und Forschung) über Bischof Hefele bei HERMANN TÜCHLE, Karl Joseph von Hefele, in: ThQ 152, 1972, 1–22; RUDOLF REINHARDT, Karl Joseph von Hefele, in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. von HEINRICH FRIES und GEORG SCHWAIGER, Bd. 2, München 1975, 163–211.

48 Hrsg. von STEPHAN LÖSCH siehe Literaturverzeichnis.

49 LÖSCH, Briefe 55f. Zur Person siehe Brief Nr. 11, Anm. 50.

50 HAGEN, Der Mischehenstreit 58f. Zur Person siehe Brief Nr. 11, Anm. 48.

51 LÖSCH, Briefe 54.

überwacht wurde, erörterte er Möglichkeiten der Verteilung im Mergentheimer Gebiet (Nr. 1). Gelegentlich schickte er ihm per Paket eine Sendung Fränkischer Couriere, die er bat, daß sie Röser unter Briefcouvert an interessierte Katholiken in Württemberg verschicke (Nr. 3). Röser war vor allem die Kontaktadresse für Briefe, die Zander aus dem Württembergischen erwartete (Nr. 4, 11, 12) bzw. für die Briefe, die er nach Württemberg verschickte (Nr. 5, 8, 9, 11, 13, 15). Zander befürchtete, daß die württembergische Polizei, die ihn wegen seiner Artikel auszuspienieren suchte, seine Korrespondenz abfangen würde. Gelegentlich bat er die Anschrift, bevor er die Briefe in Mergentheim zur Post bringe, zu vervollständigen (Nr. 11, 15). Röser seinerseits sandte die Briefe und Pakete nicht direkt an Zander. Solange er sich in Würzburg aufhielt, war ein Mann namens Röser – vermutlich ein Verwandter des Jakob – der Kontaktmann in Würzburg (Nr. 1, PS zu Nr. 1 und Nr. 7). In Kleinheubach ließ er sich die Briefe an den Wirt adressieren (Nr. 4). Solange er sich in Aura aufhielt, holte er sich die Sendungen in Kissingen von der Post ab (Nr. 12).

Es war selbstverständlich, daß Zander Röser immer wieder aufforderte für die Zeitung, für die er schrieb, zu werben. Vor allem bat er um Inserate und Anzeigen für den Fränkischen Courier aus der Mergentheimer Gegend (Nr. 1). Als das Schicksal des Fränkischen Couriers besiegelt war, bat er Röser, als Ersatz die Augsburger Postzeitung zu abonnieren und unter Freunden und Bekannten dafür zu werben (Nr. 6, 14). Auch für den Volksboten wünschte er sich schnelle Verbreitung und viel Abonnenten (Nr. 17).

Die Vermittlertätigkeit Röasers blieb nicht im Äußeren stecken. Zander erbat sich gezielte Informationen über Vorgänge in der Diözese Rottenburg (Nr. 1, 12), Schriften, an die er in Würzburg nicht herankam (Nr. 13) oder sogar Akten (vermutlich über Landtagsverhandlungen, Brief Nr. 16). Selbstverständlich war der Austausch von Informationen, Anregungen und Hinweisen auf bestimmte Ereignisse, Zeitungsartikel etc. gegenseitig, so daß wir ein ziemlich farbenreiches Bild von Zanders Denkwelt erhalten. Bereits hier deutet sich schon einiges von der ungeheuren Vielfalt von Ideen und Aktivitäten an, die Zander nach 1848 in München zur vollen Entfaltung bringen konnte.

Zander regte vor allem seinen Freund Röser zu politischen Aktivitäten an. Eindringlich forderte er ihn auf, von dem durch die württembergische Verfassung zugestandenen Recht, durch Petitionen, Klagen und Beschwerden den beiden Kammern vorzutragen (Nr. 2, 3, 4), Gebrauch zu machen. Durch die Anregung, den irischen Katholiken in ihrem Freiheitskampf durch Solidaritätsadressen und Geldspenden beizustehen, gelang es ihm, den provinziellen Horizont des württembergischen Katholizismus aufzubrechen (Nr. 9, 10, 12).

Als Freund teilt Zander seinem Freund Freud und Leid und manches Mal seinen Unmut mit. Zu den freudigen Themen gehören u. a. sein Optimismus im Kampf für die katholische Sache und vor allem die Begeisterung für die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. (Nr. 15, 16, 17), sein Leid klagte er, als er persönlich diffamiert wurde (Nr. 15) oder als er sich in finanzieller Not befand. Seinen Unmut ließ er vor allem an den Protestanten aus (Nr. 10, 11, 14), aber auch an den Prälaten, die mit Aktenschreiberei überhäuft waren (Nr. 14).

### *5. Die Überlieferung der Zander-Röser-Briefe*

Die Originalbriefe Zanders müssen heute als verschollen oder gar als vernichtet gelten. Professor Stephan Lösch (1881–1966) hatte in den 30er Jahren die Gelegenheit, die Briefe aus dem Nachlaß Jakob Röser zu kopieren. Der Edition dieser Briefe liegen die stenographischen Kopien (Methode F. X. Gabelsberger) von Professor Lösch zugrunde, welche Frau Carola Zimmermann in Klarschrift übertragen hat.

Die Briefsammlung im Nachlaß Röser umfaßte auch Briefe, die bereits veröffentlicht sind,

nämlich Briefe an Carl Joseph Hefe<sup>52</sup> und an Johann Adam Möhler<sup>53</sup>. Stephan Lös<sup>54</sup> hat in der Einleitung zur Edition der Hefe-Briefe das Schicksal des Briefkorpus aus dem Nachlaß beschrieben<sup>54</sup>. Aufgrund von Aufzeichnungen und Briefen, die sich bei den stenographischen Kopien Löschs befinden, lassen sich dazu einige Ergänzungen anbringen.

Nach dem Tod von Jakob Röser<sup>55</sup> Sohn, des Kaufmanns Franz Josef Röser in Mergentheim († 30. Oktober 1917), wurde ein Freund der Familie Röser, der Oberpostsekretär Franz Dressler, mit der Auflösung des Haushalts betreut. Dressler fand in dem Altpapiervorrat, der für den Verkauf an eine Papierfabrik bestimmt war, Briefe von Möhler, Hefe, Zander und Pfahler<sup>55</sup>. Dressler brachte diese Briefe dem Mergentheimer Stadtpfarrer Oskar Gageur (1873–1946), der vorschlug, die Briefe mit Rücksicht auf den für die Zeit- und Diözesangeschichte bedeutsamen Inhalt dem Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1852–1926) zur Aufbewahrung zu übergeben. Dressler gab seine Zustimmung. Die Übergabe erfolgte am 4. März 1918<sup>56</sup>. Im Jahre 1930 erinnerte sich der Oberpostsekretär Dressler in Mergentheim an die Briefe. Da ein Nachkomme der Familie Röser, Edmund Röser<sup>57</sup>, sich für Familiengeschichte interessierte, forderte Dressler das Konvolut der Briefe zurück.

Am 28. November 1930 gab Dekan Gageur, der inzwischen Stadtpfarrer in Ulm geworden war, die Bitte Dresslers an das Bischöfliche Ordinariat weiter. Ein von Bischof Joannes Baptista Sproll (1870–1949) unterzeichnetes Schreiben vom 5. Dezember 1930 klärte über das Schicksal der Briefe und über die rechtlichen Verhältnisse auf: als die Briefe an Bischof Keppler übergeben wurden, seien keinerlei Eigentumsvorbehalte gemacht worden. Keppler habe die Briefe zunächst an Professor Alois Knöpfler (1847–1921) und nach dessen Tod an Domkapitular Friedrich Laun (1860–1931) übergeben, da beide an einer Hefe-Biographie arbeiteten. Da es Laun aber an Zeit mangelte, habe er diese Briefe an Privatdozent Dr. Stephan Lös<sup>58</sup> in Tübingen übergeben, wo sie sich noch befänden. Der Bischof empfahl, daß sich Dressler mit Lös<sup>58</sup> direkt in Verbindung setzen solle. Wenn Lös<sup>58</sup> einverstanden sei, könne man auf Kosten von Herrn Röser Abschriften der Briefe herstellen lassen. Der Bischof hätte dann nichts gegen eine Übergabe der Originale an Röser, wenn auch von einer rechtlichen Verpflichtung zur Rückgabe keine Rede sein könne<sup>58</sup>. Tatsächlich wurden Lös<sup>58</sup> die Röser-Briefe per Einschreiben am 5. Dezember 1930 von Rottenburg zugesandt<sup>59</sup>. Nach einer Aktennotiz machte Lös<sup>58</sup>

52 Lös<sup>58</sup>, Briefe.

53 Vgl. Anm. 45.

54 Lös<sup>58</sup>, Briefe 5.

55 Offensichtlich hat Lös<sup>58</sup> die Briefe an den Präzeptoratskaplan Georg Pfahler nicht abgeschrieben. Zur Person Pfahlers siehe Brief Nr. 11, Anm. 48.

56 Abschrift eines Protokolls, das Stadtpfarrer Gageur am 4. März 1918 angefertigt hat. Die von Anm. 55 bis Anm. 71 angeführten Briefe befinden sich im Universitätsarchiv Tübingen, Nachlaß Lös<sup>58</sup>, Briefwechsel Lös<sup>58</sup>-Röser. R. REINHARDT, Der Nachlaß des Kirchenhistorikers und Bischofs Carl Joseph v. Hefe (1809–1893), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 82, 1971, 361–372.

57 Edmund Röser \*9. Januar 1907 Bad Mergentheim, ord. Würzburg 19. März 1932, Kaplan in Würzburg St. Josef und Heidenfeld bis 1933, Kooperator in Theilheim bei Würzburg, Kaplan in Goldbach bis 1934, Kaplan in Sonneberg bis 1937, in Eltmann bis 1938, in Schweinfurt bis 1940, Pfarrer in Hildburghausen bis 1946, dann Pfarrer in Meiningen bis 1950, Pfarrer in Ochsenfurt, Dekan ebd. 1956, † 28. Januar 1968 in Würzburg.

58 Bischöfliches Ordinariat an den Dekan Gageur, Rottenburg, 5. Dezember 1930. Nr. A 8637. Kopie.

59 Das Begleitschreiben ist von Domkapitular Laun unterschrieben. Außerdem überließ Laun dem Tübinger Privatdozenten Lös<sup>58</sup> vier Konvolute Knöpfler-Hefe, zwei Konvolute Beilagen hierzu, ein Faszikel: Linsenmann, Erinnerungen. Letzteres streng vertraulich. Laun bat um eine Empfangsbescheinigung und nach Gebrauch um Rückgabe an das Bischöfliche Ordinariat (Diözesanbibliothek). UA Tübingen, Nachlaß Lös<sup>58</sup>. Briefwechsel Lös<sup>58</sup>-Röser. Original.

am 15. Dezember 1930 bei Domkapitular Laun einen Dankesbesuch. Dressler wandte sich unterm 22. Dezember 1930 an Lösck und bat um Rückgabe der Briefe, da nach seiner Auffassung eine Eigentumsübergabe nie erfolgt sei. In seiner Antwort an Dressler gab Lösck zu verstehen, daß ein Rechtsanspruch der Familie Röser nicht bestehe, er, Lösck, aber mit Herrn Röser persönlich in Verbindung treten wolle<sup>60</sup>. Lösck war interessiert an den Briefen. Ein Besuch in Mergentheim bei Oberpostsekretär Dressler hat keine befriedigende Lösung gebracht. Dressler beharrte auf der Herausgabe der Briefe, war sogar bereit, die Kosten für das Abschreiben der Briefe zu übernehmen, wollte auch auf gütlichem Wege die Dinge regeln, hatte aber angedeutet, daß er die ganze Angelegenheit einem Vertreter<sup>61</sup> – wie er sich ausdrückte – übergeben werde, wenn von seiten Löscks, der vom Bischöflichen Ordinariat als verfügungsbe-rechtigt bezeichnet wurde, nichts geschehen sollte. Dies teilte Dressler Lösck am 13. Januar 1933 mit, und er fügte hinzu, daß der Vertreter aufgrund der von Dressler ihm übergebenen Korrespondenz in Sachen Röser-Briefe die unliebsame Angelegenheit in die Presse bringen werde<sup>62</sup>. Dressler hatte also nicht, wie es Lösck erbeten hatte, die Adresse der Familie Röser, die Anspruch auf die Briefe erhob, übermittelt. Daraufhin hat Lösck einen ihm bekannten Alumnus in Würzburg gebeten, die Anschrift der Familie Röser ausfindig zu machen<sup>63</sup>. Erst ein Jahr später, am 7. März 1934, suchte Lösck Kontakt mit dem Bankier Josef Röser, dem Vater Edmund Rösers, der an den Röser-Briefen interessiert war. An eben diesem Tage hatte Lösck eine Aufforderung der Diözesanbibliothek Rottenburg erhalten, die ihm am 5. Dezember 1930 überwiesenen Archivalien zurückzugeben<sup>64</sup>. Da Lösck auf das Schreiben vom 7. März 1934 an Josef Röser keine Antwort erhalten hatte, schrieb er am 3. April nochmals nach Würzburg<sup>65</sup>. In einem Schreiben vom 5. April 1934 gab Edmund Röser, der Kaplan in Goldbach bei Aschaffenburg war, Antwort auf die Schreiben Löscks an seinen Vater. Er gab Lösck zu verstehen, daß er die Röser-Briefe nicht nur aus familienkundlichen Interessen wünsche, sondern daß ihm ein Professor, den er namentlich nicht nennen wolle, geraten habe, diese Briefe zur Grundlage einer Promotion zu machen. Augenblicklich sei er durch die politische Lage daran gehindert. Trotzdem bat er, ihm über Dressler in Mergentheim die Originalbriefe zu schicken<sup>66</sup>. Am 21. September 1934 forderte die Diözesanbibliothek erneut die Röser-Briefe von Lösck an, der sie tags darauf auch nach Rottenburg übersandte<sup>67</sup>. Am 17. August 1936 schrieb Lösck an Edmund Röser und bat ihn, den Möhler-Brief vom 1. Juli 1834 in seine neue Möhler-Ausgabe, Bd. II, aufnehmen zu dürfen, an deren Reinschrift er gerade sitze. Bei dieser Gelegenheit erkundigte er sich nach dem Fortgang von Rösers Promotionsarbeit<sup>68</sup>. Edmund

60 Konzept vom 29. Dezember 1930.

61 Im Schreiben vom 10. Januar 1933 gab Dressler zu verstehen, daß es sich um einen Rechtsanwalt in Würzburg handle.

62 Schreiben vom 13. Januar 1933.

63 Erhalten ist das Originalschreiben des Alumnus Georg Zenkert, Würzburg 24. Januar 1933. Georg Sebastian Zenkert, \* 27. Oktober 1909 Reckerstal/Mergentheim, ord. in Würzburg 3. März 1935, Kaplan in Amorbach bis 1937, in Ochsenfurt bis 1941, Pfarrverweser in Mainsondheim, Pfarrer in Neunkirchen ab 1944, † 23. Mai 1980. Beisetzung in Harthausen. Mitteilung des Diözesanarchivs Würzburg.

64 Das Schreiben vom 6. März 1934 hat Domkapitular Rupert Storr unterschrieben. Am 21. September 1934 wiederholte Storr seine Mahnung. Allerdings begründete er die Rückgabe der Archivalien damit, daß eine Anfrage wegen der Linsenmann-Erinnerungen eingegangen sei. In Wirklichkeit – das läßt sich aus einem Schreiben Edmund Rösers an Lösck vom 2. September 1936 erschließen – hatte Oberpostsekretär Dressler die Röser-Briefe im Jahre 1934 wiederholt angefordert.

65 Konzepte der Schreiben vom 7. März und 3. April 1934.

66 Edmund Röser an Stephan Lösck, Goldbach 5. April 1934.

67 Das Schreiben vom 21. September 1934 liegt im Original vor. Die Antwort von Lösck vom 22. September 1934 im Konzept.

68 Stephan Lösck an Edmund Röser, Tübingen 17. August 1936. Konzept.

Röser bedauerte sehr, daß er wegen der Inanspruchnahme in der thüringischen Diaspora – er war inzwischen Pfarrer von Sonneberg – an eine Promotion nicht mehr denken könne. Er habe dies auch seinem Doktorvater in Innsbruck mitgeteilt<sup>69</sup>. Die Röser-Briefe aber waren noch immer nicht in seinen Händen. Trotzdem versprach er Lösch, die Briefe für eine Publikation zu überlassen<sup>70</sup>. Am 26. Februar 1937 gelangte Edmund Röser in den Besitz der Briefe seines Urgroßvaters. Am gleichen Tag erteilte er Lösch nochmals die Erlaubnis für die Publikation der Briefe in »Ihrem Werk« – er dachte natürlich an »Möhler, Bd. II«<sup>71</sup>. Als Lösch auch wegen der Hefe-Briefe eine Anfrage an Edmund Röser richtete, glaubte dieser, es handle sich um eine Möhler-Publikation, und er fragte an, »welcher der Briefe Karl Joseph Hefeles käme denn in Frage?«<sup>72</sup>. Die Antwort Röasers war so gehalten, daß Lösch alle Briefe veröffentlichen konnte. Als er sie im ersten Heft der Quartalschrift 1938 veröffentlichte, schrieb er in der Einleitung: Röser »wird gewiß heute diese Zustimmung sympathisch überrascht erneuern«<sup>73</sup>. Edmund Röser ist am 22. Januar 1968 als Pfarrer und Dekan in Ochsenfurt gestorben. Erkundigungen nach den Röser-Briefen blieben ergebnislos.

### 6. Zur Textgestaltung der Zander-Röser-Briefe

Die Zander-Briefe aus dem Nachlaß Jakob Röser sind nur noch in stenographischen Abschriften von Stephan Lösch überliefert. Die Briefe sind durchnummeriert und auf sechs unlinierten Kanzleibogen, die wiederum von Seite 1 bis 24 gezählt werden, abgeschrieben<sup>74</sup>. Die Transkription aus der Gabelsberger Kurzschrift hat dankenswerterweise Frau Carola Zimmermann übernommen. Nicht alle Wörter konnten eindeutig transkribiert werden. Die Lücken wurden durch eckige Klammern [] markiert. Wenn mehr als ein Wort nicht lesbar war, so wurde das eigens angegeben. Stephan Lösch hat aber bei seiner Abschrift einen beträchtlichen Teil der Wörter in Klarschrift abgeschrieben, das sind Namen, auch Zeitungsnamen, Fremdworte, ungewöhnliche Wendungen. Manchesmal hat man den Eindruck, daß Lösch, um Unklarheiten von vornherein auszuschließen, gewisse Wörter in Klarschrift gesetzt hat, oder auch um für die Bearbeitung gewisse Stichworte sofort lesbar vor sich zu haben. Die Unterstreichungen und Ausrufezeichen, die in Klammern gesetzt sind, stammen, den Randbemerkungen Löschs zufolge, von Zander selbst, wurden aber in der Transkription nicht beachtet.

Offensichtliche Schreibfehler (auch wenn Lösch diese bei Zander eigens vermerkt) wurden stillschweigend korrigiert. Der Kopf (Adresse, Expeditionsort, Datum) der edierten Briefe wurde standardisiert. Das Datum wurde immer an den Anfang gesetzt, auch wenn es im Original am Schluß des Briefes stand. Fehlende Angaben, die mit Sicherheit ergänzt werden konnten, wurden in eckige Klammern gesetzt. Wenn nicht eigens erwähnt, ist eine Adresse in den Briefen nicht angegeben. Innerhalb der edierten Texte werden gelegentliche Ergänzungen des Herausgebers ebenfalls in eckige Klammern gesetzt. Hierbei handelt es sich zumeist um in der Textvorlage unleserliche Wörter, die dann sinngemäß ergänzt wurden.

69 Edmund Röser an Stephan Lösch, Sonneberg 27. August 1936. Original.

70 Röser an Lösch, Sonneberg 2. September 1936. Original.

71 Röser an Lösch, Sonneberg 26. Februar 1937. Original.

72 Röser an Lösch, Sonneberg 10. April 1937. Original.

73 Lösch, Briefe 5.

74 Bei diesen Kopien der Zander-Röser-Briefe findet sich ein siebter Kanzleibogen (ohne Seiten- oder Briefstückzählung), der auf drei und eine Viertelseite beschrieben ist. Es handelt sich um einen Brief des Pfarrers Johann Evangelist Schöttle (1819–1884) an Stadtrat Jakob Röser in Mergentheim, Großallmerspann 10. Januar 1846. Der Brief ist noch nicht transkribiert.

## Ernst Zander: Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848

1

Würzburg 10. Mai 1841

Hochgeehrtester Herr!

Unbekannterweise erlaube ich mir Euer Wohlgeboren mit einigen Zeilen zu belästigen, die Sie nach den Mitteilungen, welche ich durch Herrn Röser<sup>1</sup> dahier erhalten, mir gewiß nicht unfreundlich be[...].

Sie wissen hinlänglich, welche Maßregeln man in Stuttgart gegen den Fränkischen Courier und gleichzeitig gegen vier andere rein kirchliche Journale<sup>2</sup> nehmen zu müssen oder richtiger nehmen zu dürfen geglaubt hat. Ich bin von den näheren Veranlassungen, sowie von der ganzen Betreibung dieser Sache in Stuttgart durch meinen Korrespondenten aufs genaueste unterrichtet, wenn ich es gleich im jetzigen Augenblick noch nicht an der Zeit halte, mich öffentlich im Fränkischen Courier darüber auszusprechen. Sollten Sie einmal nach Würzburg herüberkommen wollen, so werde ich mich sehr freuen, Sie bei mir zu sehen und Ihnen sehr interessante Aufschlüsse zu geben. Für heute nur folgendes: Die Maßregel ist zunächst auf Anstiften des Hochwürdigsten Domkapitels von Rottenburg<sup>3</sup> ausgegangen. Und zwar hat der Domdekan [Ignaz] Jaumann<sup>4</sup> den Betrieb bei dem Minister [Johannes] Schlayer<sup>5</sup> besorgt; letzterer ist darauf zum König<sup>6</sup> gegangen und hat den Unwillen S. Majestät aufzuregen gewußt. Jaumann hat nämlich vorgestellt, die Geistlichen<sup>7</sup> gehorchten dem Bischofe nicht mehr, sinnen<sup>8</sup> auf

1 Röser, dessen Name als Kontaktadresse angegeben wird (vgl. PS zum Brief Nr. 1), könnte ein entfernter Verwandter von Jakob Röser in Mergentheim sein.

2 Am 21. März wurde der Fränkische Courier, die Sion und der Katholik, am 16. April 1841 die Kirchlichen Stimmen und der Religions- und Kirchenfreund der Nachzensur unterworfen. BAUER, Politischer Katholizismus 114f. HAGEN, Der Mischehenstreit 38.

3 Dem Rottenburger Domkapitel gehörten seit Errichtung 1828 Ignaz Jaumann (1778–1862), Franz Dossenberger (1776–1860), Johann Nepomuk Vanotti (1777–1847) und Urban Ströbele (1781–1858) an, 1837 waren Joseph Laiber (1781–1856) und Johann Martin Münch (1775–1857) nachgerückt. Da die Domkapitulare vom König berufen wurden, vertraten sie in ihrer Gesamtheit die königliche Kirchenpolitik. HAGEN, Geschichte, Bd. 1, 48–51.

4 In der Literatur sind folgende Schreiben Jaumanns bekannt: Jaumann an Kabinettssekretär von Vellnagel. 6. Februar 1841. HAGEN, Die kirchliche Aufklärung 364, Anm. 75; Jaumann an Kabinettssekretär von Vellnagel. 10. Februar 1841. HAGEN, Die kirchliche Aufklärung 365, Anm. 76. Jaumann an Minister von Schlayer. 26. März 1841. HAGEN, Der Mischehenstreit 38, Anm. 2. Jaumann an Minister von Schlayer. 4. April 1841. HAGEN, Die kirchliche Aufklärung 364, Anm. 74. Zur Person Jaumanns: \* 26. Januar 1778 in Wallerstein/Ries, ord. 13. Mai 1801 Augsburg, † 12. Januar 1862 in Rottenburg. Nach der Priesterweihe wurde Jaumann Vikar in Marktoffingen, 1803 Schloßkaplan beim Fürsten von Öttingen-Spielberg in Schwendi, 1805 Pfarrer in Großschafhausen, 1814 bis 1828 Stadtpfarrer in Rottenburg. Während dieser Zeit wurde er als Rat in das Generalvikariat berufen, war von 1818 bis 1821 Sachverständiger bei den Verhandlungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz in Frankfurt, 1825 bis 1851 Vertreter des Domkapitels im Württembergischen Landtag. 1828 wurde er Domdekan. Nach dem Tod des Bischofs Keller war er 1845 bis 1848 Kapitularvikar. HAGEN, Ignaz Jaumann, in: Die kirchliche Aufklärung 336–402.

5 Johannes Schlayer (1792–1860) war seit 1826 Landtagsabgeordneter des Wahlkreises Tübingen. Von 1839 bis 1848 und 1849/50 war er Minister des Innern und des Kirchen- und Schulwesens in Württemberg. EUGEN SCHNEIDER: ADB 31, 1890, 348 ff.

6 Wilhelm I., König von Württemberg (1816–1864). Das Anbringen an den König datiert vom 31. März 1841. HAGEN, Der Mischehenstreit 38, Anm. 3.

7 Lösch hat »Geisten« geschrieben, was offensichtlich ein Schreibfehler ist.

8 An dieser Stelle steht bei Lösch »säunen«.

revolutionäre (!) Umtriebe und würden dazu durch Herrn [August] von Hornstein<sup>9</sup> und den Erbgrafen [Konstantin] von Waldburg-Zeil<sup>10</sup> aufgewiegelt. Ohne jedoch hierauf weiter einzugehen, will ich Sie darauf aufmerksam machen, daß der Domdekan von Jaumann eben jetzt in Mergentheim und daherum, wie er sich selbst äußert, die Geistlichen visitiert und jeden, den er (!) nicht sauber finde, suspendieren wolle. Es wäre mir nun höchst wichtig, recht genaue Kenntnis von dem zu erhalten, was Jaumann treibt und was er bei den Geistlichen macht. Da ich in Mergentheim sonst keine Verbindung habe, so schlagen Sie mir bei Ihrem Eifer für die katholische Sache es wohl nicht ab, genaue Erkundigungen darüber einzuziehen, und mir gefällige Nachricht, so ausführlich als möglich, zu geben.

Außerdem würde ich Ihnen sehr dankbar sein, wenn Sie herauszubringen suchten, wer in Ihrer Gegend den Fränkischen Courier halte und wie viele Exemplare gehalten werden, damit ich hierdurch in den Stand gesetzt werde, den Herren somit alle confiszierten Nummern gratis mit dem Boten zuzusenden. Gut wäre es vielleicht, wenn Einer es übernehme, mir bis zum 1. Juli jedesmal anzuzeigen, welche Blätter man in Stuttgart zurückbehalten habe; ich würde ihm dann die erforderliche Anzahl von Exemplaren zur Verteilung an die resp. Abonnenten senden. Vom 1. Juli an, wenn bis dahin die Sache nicht aufhört, würde ich allen empfehlen, das Blatt in der erforderlichen Anzahl von Exemplaren sich bei der Expedition dahier zu bestellen, die es dann, je nach Ihrem Wunsche entweder regelmäßig in einem täglichen Postpaket oder mit dem Boten senden solle. Damit Ihnen der Preis durch das Porto nicht erhöht wird, bitte ich Sie, mir persönlich die Abonnentenliste zu senden. Ich werde dann darauf sehen, daß die Württemberger es nicht um den Expeditionspreis (7 fl.), sondern um den Postpreis (5 fl. 30 kr.) jährlich und halb- oder vierteljährlich nach Abschluß erhalten. Im ganzen Oberlande wird Ähnliches geschehen; in der Gegend von Ulm hilft die bayerische Grenze von Neu-Ulm.

Im übrigen kann ich Ihnen melden, daß bereits von einem Mitglied der Ersten Kammer ein höchst energischer Protest an Herrn von Maucler<sup>11</sup> abgegeben und auch bei den Höchsten und Hohen Personen protestiert worden ist. Auch auf dem Landtag, vor dem mir jetzt in Stuttgart sehr bang ist, wird die Sache mit allen anderen Beschwerden der Katholiken in beiden Kammern

9 \* 15. April 1789 in Goffingen bei Riedlingen, † 13. Juli 1855 in Augsburg. Von Hornstein hatte seine militärische Ausbildung am Theresianum in Wien erhalten und war von 1808 bis 1811 im bayerischen Militärdienst. Von 1826 bis 1849 und 1851/52 war er ritterschaftlicher Abgeordneter in der Zweiten Kammer des Württembergischen Landtags. Über seine politische Aktivität urteilt Clemens Bauer: »Freiherr August von Hornstein blieb bis 1848 im Vordergrund der Entwicklung, ein unentwegter Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche. In ihm vereinigt sich die Opposition des alten Adelligen gegen den modernen bürokratischen Staat mit der Opposition des streng kirchlich Gesinnten gegen das Staatskirchentum. Beide Elemente sind bei ihm nicht zu trennen; er opponierte gegen das Staatskirchentum auch als Adelliger, der die alten verbrieften Rechte der Korporationen erhalten wissen will. Ein erprobter Parlamentarier, geschäftig und arbeitswillig, fehlt ihm doch die scharfe Dialektik und Gewandtheit, die zum Durchdringen in der parlamentarischen Debatte nötig ist und über die sein Gegner, Herr von Schlayer, in so hohem Maße verfügte«. BAUER, Politischer Katholizismus 24f.

10 \* 8. Januar 1807, † 17. Dezember 1862. Von Waldburg war seit 1833 Mitglied der Ersten Kammer des Württembergischen Landtags, 1848/49 Abgeordneter der Nationalversammlung in Frankfurt und Mitglied der Landesversammlung 1848/49. Zu seiner Charakterisierung schreibt Peter Blickle: »Sein angeborener und anerzogener Ehrgeiz erleichterten ihm diese [die politische] Aktivität; eine romantisierende Betrachtung der Geschichte seines Hauses stärkte sein Selbstbewußtsein. Im Laufe weniger Landtagsverhandlungen hatte sich Waldburg-Zeil den Ruf eines Wortführers in der Kammer der Standesherrn verschafft. ... Doch ebenso wie diese Fähigkeiten eine politische Karriere in württembergischen Diensten erwarten ließen, hinderten ihn religiöser Eifer, oft verletzend Aggressivität und unverhohlen verkündete Ressentiments gegen die württembergische Bürokratie daran, dieses Ziel zu erreichen«. BLICKLE, Katholizismus 372.

11 Paul Friedrich Freiherr von Maucler (1783–1859), Königlicher Kommissar, Direktor des Kabinetts. HAGEN, Staat und katholische Kirche, Register.

zur Sprache gebracht werden. Wenn sich in Ihrer Gegend eine hinlänglich beständige Zahl von Unterzeichnern zusammentreiben ließe, so würde ich raten, auch eine Beschwerde an Herrn von Maucler mit Hinweisung auf den Landtag und eine allenfalsige Petition an die Stände zu senden, doch würde ich wünschen, das Konzept vorher zu sehen, da ich genau unterrichtet bin und vielleicht nützlichen Rat geben könnte.

Mit Hochachtung und Ergebenheit habe ich die Ehre zu sein Euer Wohlgeboren gehorsamster

E. Zander

P. S. Ihre Briefe an mich erbitte ich Ihrer Sicherheit halber, denn ich traue Ihrer Post nicht recht, unter Couvert an Herrn Röser dahier. – Soeben höre ich, daß Herr Jaumann hier ist<sup>12</sup> und bei dem als verantwort[lichen] Redakteur dastehenden Dr. [Johann] Goßmann<sup>13</sup> gewesen ist, um auszuspionieren, wer der Verfasser (verte) des Artikels aus Württemberg in No. 78 (die den ganzen Streich zunächst veranlaßt hat) sei; da Goßmann nichts davon weiß, so hat er ihn zu mir gewiesen. Wenn er kommen sollte, werde ich ihm mehr davon zu hören geben, als ihm lieb sein wird. Ich wußte schon seit einigen Tagen, daß er des Spionierens halber hierherkommen würde und habe meinen Freunden den Herrn im voraus angezeigt. Ich bitte übrigens, meinen Namen in der ganzen Sache nicht zu nennen.

P. S. Bei dieser Gelegneheit erlaube ich mir auch, Euer Wohlgeboren zu bitten, dahin gefälligst zu wirken, daß Anzeigen und dergl[eichen] Inserate zu Bekanntmachungen aus dortiger Gegend dem Fränkischen Courier zugewendet werden.

In welcher niedrigen Weise auch in dieser Hinsicht intriguiert wird, wollen Sie aus Nr. 131 (morgen) ersehen.

2

[Würzburg, 7. August 1841]<sup>14</sup>

Hochgeehrtester Herr!

Ihr Landtag ist vor der Tür und darum erlaube ich mir, Sie zu fragen, wie es mit den Petitionen<sup>15</sup> steht, welche von seiten der Katholiken an denselben gerichtet werden sollten.

Jedenfalls ist es jetzt die höchste Zeit, dieselben aufzusetzen und zu unterzeichnen. Ich stehe

12 Vgl. die Berichte, die Jaumann am 11. und 18. Mai an Minister von Schlayer gegeben hat. HAGEN, Der Mischehenstreit 39, Anm. 1.

13 Dr. Goßmann war Gymnasiallehrer in Würzburg. Die Rücksicht auf Preußen und Österreich zwang Zander, nicht nominell als Redakteur in Erscheinung zu treten. Minister von Abel hatte den Privatdozenten Dr. Martin Theodor Contzen als Strohmann-Redakteur gewinnen können. Er ernannte ihn dafür zum außerordentlichen Professor für Enzyklopädie und Literaturgeschichte, später zum Ordinarius für Geschichte an der Universität Würzburg. Am 1. März 1840 konnte Contzen dieses undankbare Geschäft auf Dr. Johann Goßmann abschieben. ROEDER 18f.

14 Der Brief selber trug kein Datum. Lösch vermerkt aber, daß am Briefkopf nachträglich mit Bleistift 1841 eingesetzt wurde und am unteren Ende des Briefes 7. 8. 41 geschrieben steht.

15 Das Petitionsrecht, in der württembergischen Verfassung verankert, war eine Möglichkeit, die Kammern über die Zustände im Land zu informieren. Katholiken in Württemberg nutzten dieses Instrument, um auf die »Übergriffe« des Katholischen Kirchenrats aufmerksam zu machen. 1841 richteten die Bürger von Mergentheim eine Eingabe an den Württembergischen Landtag, welche die Katholisch-theologische Fakultät wieder »in eine schicklichere Stadt als Tübingen« verlegt wissen wollte. Die Kammer der Standesherrn sprach sich zustimmend zu dieser Eingabe aus. Stephan Lösch behauptet: als Verfasser oder Veranlasser dieser Eingabe »kann nur der theologisch und kirchlich lebhaft interessierte Stadtrat Jakob Röser in Betracht kommen, der, wenn nicht die Eingabe als Ganzes, so doch die Hauptpunkte des Entwurfs mit gewandter Feder bearbeitet haben wird«. LÖSCH, Briefe 7, Anm. 1.

im Begriff, eine Reise<sup>16</sup> anzutreten und habe vorher noch soviel zu tun, daß ich Ihnen heute nur diese wenigen Zeilen noch schreiben kann und Sie bitte mir doch umgehend zu beantworten. Daß es durchaus notwendig ist, die katholischen Mitglieder<sup>17</sup> der Kammer mit Petitionen über die Beschwerden der Katholiken gehörig zu unterrichten, darüber sind Sie gewiß mit mir völlig einverstanden. Die Katholiken müssen daher entschieden den gesetz- und verfassungsmäßigen Weg betreten und auf diesem Abhülfe ihrer gerechten Beschwerden über die fortwährende Beeinträchtigung ihrer heiligsten Rechte und über die Gewissens- und [...] -bedrückung verlangen.

Mit der Bitte, meine Eile zu entschuldigen, stets mit besonderer Hochachtung Euer Wohlgeboren ergebenster

E. Zander

P. S. In Stuttgart sind sie dahintergekommen, daß ich den Fränkischen Courier leite und sind ganz furios auf mich, was mir jedoch sehr gleichgültig ist.

3

Würzburg, 21. November 1841<sup>18</sup>

Hochgeehrtester Herr!

Wenn Sie so lange nichts von mir gehört haben, so werden Sie wohl aus dem Fränkischen Courier ersehen, weshalb nicht. Ich bin erst seit dem 10. Okt[ober] von meiner großen Reise zurück und habe nun unendlich zu arbeiten. Jetzt gilt es Württemberg in allem Ernst. Heute sende ich Ihnen 26 Exemplare von No. 324 mit der Bitte, dieselben sogleich nach allen Richtungen an gute Katholiken in Württemberg zu verschicken, am besten unter Briefcouvert. Die Sache ist zu wichtig, das Benehmen gegen den Bischof<sup>19</sup>, der jetzt in vollem Maße seine Pflicht<sup>20</sup> tut, zu schmähdlich, das Benehmen der Kammer so unter aller Würde, daß die

16 Das Ziel der Reise, von der Zander erst am 10. Oktober zurückkehrte (vgl. Brief Nr. 3), ließ sich nicht ermitteln.

17 Die Kammer der Abgeordneten bestand aus 92 Mitgliedern: 13 Vertreter des ritterschaftlichen Adels, 6 protestantische Superintendenten, 3 katholische Geistliche (Bischof, Vertreter des Domkapitels und der älteste Dekan), der Kanzler der Universität Tübingen, 7 Vertreter der Städte, 63 Vertreter der Oberämter. Katholische Mitglieder der Kammer der Abgeordneten gab es 1841 insgesamt 24, nämlich aus der Ritterschaft die Freiherren von Ow, Sturmfeder, Hornstein, Ulm, Linden. Die Vertreter der Geistlichkeit waren Bischof Keller, Domdekan Jaumann und Dekan Strobel, Rottweil. Die übrigen katholischen Vertreter waren Wocher – Ellwangen, Bauer – Wiblingen, Bollstetter – Riedlingen, Henkel – Tettngang, Hirsch – Oberndorf, Holzinger – Göppingen, Keller – Spaichingen, von Mosthaf – Mergentheim, Mühleisen – Gmünd, von Probst – Ehingen, von Rummel – Horb, Schnizer – Wangen, Schott – Rottenburg, Teufel – Rottweil, von Zwergern – Ravensburg, Hefe – Ellwangen (Professor Hefe trat in Folge einer Ersatzwahl am 10. Februar 1842 für das Oberamt Ellwangen in die Kammer ein).

18 Dieser Brief ist mit Adresse versehen: »Seiner Wohlgeboren Herrn J. Röser, Mergentheim«. Das Datum steht am Ende des Briefes.

19 Johann Baptist Keller (1774–1845) war seit 1808 Stadtpfarrer an St. Eberhard in Stuttgart und gleichzeitig Mitglied des Kirchenrats. 1816 wurde er von Papst Pius VII. zum Titularbischof von Evara geweiht und zum Provicarius Apostolicus cum spe succendi ernannt. 1819 Generalvikar und 1828 erster Bischof von Rottenburg. Eine wissenschaftliche Biographie dieses Bischofs gibt es nicht. FELIX STIEGELE, Bischof Johann Baptist von Keller, in: Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe 1828–1928. Ein Festbuch zum hundertjährigen Jubiläum der Diözese, hrsg. von FRANZ STÄRK, Stuttgart 1928, 9–77.

20 Gemeint ist die sogenannte Motion Keller, d. h. ein Antrag, den Bischof Keller am 8. November 1841 dem Kammerpräsidium angezeigt und am 13. November in der Zweiten Kammer eingebracht hatte, um für den Bischof die Übergabe jener Rechte einzufordern, die der Katholische Kirchenrat im Widerspruch mit der Vorstellung und Verfassung der katholischen Kirche ausübte. Zu den einzelnen Forderungen siehe oben

öffentliche Meinung aufgeklärt werden und sich aussprechen muß. No. 326 (übermorgen) wird ja den Antrag des Bischofs, den ich in die Form eines Artikels »Aus Württemberg« einkleiden werde, ganz überbringen. Jetzt ist es Gewissenspflicht für jeden Katholiken, kräftig, soweit er kann, den Bischof zu unterstützen. In Stuttgart wird man wütend über den Fränkischen Courier sein. Ist die Petition abgegangen? Sie muß jetzt schleunigst hinaus, doch warten Sie die No. 326 ab, weil sie jene Anhaltspunkte wegen der Kirchenfreiheit und der Verletzung der Verfassung durch den Kirchenrat geben wird: ist die Petition aber fort, so muß noch eine in dieser Beziehung hinterher, worin auch das Benehmen des Kammerpräsidenten<sup>21</sup> derb gerügt werden muß.

Verzeihen Sie meine Eile, aber ich habe nun nach allen meinen Arbeiten schon 7 Briefe ohne diesen geschrieben und habe noch gleiches vor mir.

Also – behüte Sie Gott!

Nur schleunigst hinaus mit den Blättern der No. 324. Sie brauchen ja gar nichts dazu zu schreiben, sondern nur ein Couvert darüber, Aufschrift und zugesiegelt und dann zur Post damit! Mit steter Hochachtung Euer Wohlgeboren ergebenster

E. Zander

P. S. Mit den großen Preußen sind wir fertig<sup>22</sup>, mit den kleinen Württembergern werden die katholische Kirche und ihre treuen Anhänger auch fertig werden und das viel leichter.

NB! Sehen Sie, wie unsere Königin (Protestantin)<sup>23</sup> in München beigesetzt wird – ohne Gottesdienst in der katholischen Kirche; denn katholischer Gottesdienst ist nur für die Katholiken. – Den Artikel »Aus Süddeutschland« in Nr. 321 des Fr[änkischen] Cou[rriers] sollten sich die Württemberger doch zu Gemüte führen; ich dünkte, ich hätte ihn verständlich geschrieben.

S. 212. Die Motion Keller ist abgedruckt innerhalb des Berichts der staatsrechtlichen Kommission, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 17, Stuttgart 1843, 353–400; 353–364. Ferner in: Aktenmäßige Darstellung 16–22. Der Nachtrag zur Motion Keller, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 17, Stuttgart 1843, 516–598. Und in: Aktenmäßige Darstellung 72–123. Bericht der staatsrechtlichen Kommission über den Nachtrag zur Motion des Herrn Bischofs von Rottenburg, die Mittel zur Erhaltung des Kirchenfriedens betreffend, über die auf die bischöfliche Motion sich beziehenden Petitionen, über die Petitionen die Abänderung der Vorschrift der Einsegnung der gemischten Ehen betreffend, und endlich über die Beschwerden des Kaplans Henle zu Eberhardzell gegen den königlichen Geheimrat wegen verfügter Zurückversetzung, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 17, Stuttgart 1843, 659–806. Und in: Aktenmäßige Darstellung 127–219. Literatur zur Motion Keller: BAUER, Politischer Katholizismus (1929) 67–119; HAGEN, Der Mischehenstreit (1931) 116–144; HAGEN, Geschichte, Bd. 1 (1956) 513–534; MAY, Mit Katholiken (1975) 211–214. 21 Kammerpräsident war Karl Georg von Wächter (1797–1880).

22 Eine ähnliche Formulierung findet sich in dem Offenen Sendschreiben an Seiner Exzellenz, den Herrn Minister von Schlayer, welches am 15. Juni 1842 im Schwäbischen Merkur erschien: »Sie [sc. Minister Schlayer] stehen auf dem Punkt, haben tatsächlich schon begonnen, das kleine Württemberg in einen Kampf zu verwickeln, den das große Preußen klüglich aufgegeben hat, weil es zur rechten Stunde noch begriff, daß es dabei nur verlieren könne«. Zitiert nach HAGEN, Der Mischehenstreit 233 f. Zander spielt hier auf den Streit zwischen dem preußischen Staat und dem Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering an, den er mit aller Entschiedenheit auf seiten des Kölner Erzbischofs mit den Artikeln der Neuen Würzburger Zeitung sekundierte. Auch in anderen Fragen, u. a. der des Zollvereins, nahm Zander eine preußenfeindliche Haltung ein. Massive Repressionen der preußischen Diplomatie hatten schließlich König Ludwig I. von Bayern (1825–1848) dazu gezwungen, Zander zu einem »freiwilligen« Rücktritt von der Redaktion der Neuen Würzburger Zeitung zu bewegen. ROEDER 13–17.

23 Zum Tod der Königinmutter Caroline, einer geborenen Prinzessin von Baden, siehe Brief Nr. 4.

Kleinheubach bei Miltenberg, 18. Januar 1842  
Im Gasthof Zum Adler

Hochgeehrtester Freund!

Sie werden bereits durch alle Zeitungen erfahren haben, welche Maßregel<sup>24</sup> man gegen mich, der kein Gesetz verletzt hatte, sondern sich völlig in seinem verfassungsmäßigen Recht befand, zu Anfang vorigen Monats ausgeführt hat. Die offizielle, aber nichts destoweniger entstellende und teilweise, ja gerade in dem Hauptpunkt ganz unwahre Darstellung der Münchener Politischen und der Allgemeinen Zeitung hatte die Runde durch alle Blätter gemacht und ist von den Gegnern des Katholizismus mit eben dem lautem Jubel begrüßt worden als sie die Katholiken nicht meiner Person, aber der Sache wegen mit Trauer hat erfüllen müssen<sup>25</sup>. Inzwischen ist noch keineswegs alles verloren; eines teils ist das an mir verübte Unrecht zu schreiend, anderenteils die Notwendigkeit des Wiederaufstehens des Blattes [des Fränkischen Couriers] selbst den blödesten Augen so klar, daß hoffentlich und nach meinen Nachrichten vielleicht sehr bald eine Änderung eintreten wird. Soviel ist gewiß, daß, was auch immer geschehen mag, ich auch fernerhin meinen ganzen Dienst und wie immer der katholischen Sache widmen werde. Ihr gehört einmal mein Leben an und meine Lebensziele werde ich nicht ändern.

Unterdessen beschäftigen mich auch Ihre Angelegenheiten<sup>26</sup> sehr und ich bin trotz des eigenen Mißgeschickes nicht weniger als gleichgültig gegen dieselben. Von der katholischen Seite sind sehr kräftige Petitionen abgegeben, aber noch habe ich nichts von einer Petition von Mergentheim und Gegend vernommen. Sollte es etwa doch gelungen sein, einzuschüchtern? Das kann ich doch kaum glauben. Jetzt ist der Augenblick, wo es gilt und ich hoffe, daß alles aufgeboten wird, um schnell eine Petition mit gehöriger Energie und zahlreichen achtbaren Unterschriften an die Stände abgehen zu lassen<sup>27</sup>. Sehr wäre mir daran gelegen, Sie persönlich zu sprechen, aber ich kann von hier nicht abkommen. Da ich tagtäglich Mitteilungen über das Wiederaufleben des Fr[änkischen] C[ouriers] zu erwarten habe, die sogleich beantwortet werden müssen; könnten Sie nicht vielleicht auf einen Tag herüberkommen? Ich bitte mir hierüber doch umgehend zu schreiben und Ihren Brief unter einem besonderen Couvert an

24 Im November 1841 hatte die bayerische Zensur einen Artikel Zanders über die Beerdigung der Königinmutter Caroline verboten, weil er Ausfälle gegen Protestanten enthielt. Die zweite Frau König Maximilians II. (☉ 1797) und Mutter der Prinzessin Elisabeth (\* 1801), Amalie (\* 1801), Sophie (\* 1805) und Maria (\* 1805), war eine geborene Prinzessin von Baden und deshalb protestantisch. Zander hatte den von der Zensur beanstandeten Artikel mit den Zensurvermerken drucken lassen und als Privatbrief verschickt. König Ludwig I. war über die herausfordernde Haltung Zanders empört und verfügte seine Ausweisung aus der Stadt Würzburg und aus dem Land Franken. Zander begab sich nach Kleinheubach bei Wertheim, wo er die Gunst des Fürsten Karl von Löwenstein-Rosenberg-Wertheim und, seit dem 28. Oktober 1837, das Heimatrecht besaß. ROEDER 20f.

25 Vgl. das Schreiben des Erbgrafen Konstantin von Waldburg-Zeil an Minister von Abel, s. oben S. 210.

26 Der Fränkische Courier war über die Vorgeschichte der Motion Keller einigermaßen unterrichtet. Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 1, 513, Anm. 90. – Die Petitionen wurden an die staatsrechtliche Kommission überwiesen, die auch den Bericht zur Motion Keller ausarbeiten sollte, deshalb findet sich eine Zusammenstellung der Petitionen in dem Bericht der Kommission § 19 und eine inhaltliche Analyse der Petitionen §§ 20–25, ed. in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1841–1843, Bd. 17, Stuttgart 1843, 710–722.

27 Die Petition der Stadt Mergentheim ist im Bericht der staatsrechtlichen Kommission nicht eigens aufgeführt, weil sie erst am 7. Februar 1842 eingebracht wurde, aber sie findet sich in der Zusammenstellung von 54 Petitionen bei MACK, Die katholische Kirchenfrage 10.

Herrn C. Salig, Gastgeber Zum Adler auf die Post zu geben, die innere Adresse aber an mich zu richten und meinen Brief ebenfalls zu verschließen.

Außerdem habe ich noch eine andere Bitte an Sie. Ich erwarte einen Brief mit besonderen Mitteilungen betreffend des Fränk[ischen] Cou[riers] aus Württemberg, der aber, wenn er auch nicht direkt adressiert würde, zuverlässig einer vorherigen »Inspektion« unterworfen werden würde, da man leider in diesem Betreff nicht zu gewissenhaft ist. Ich habe daher meinen Freund<sup>28</sup> ersucht, seinen Brief an Sie zu senden, und bitte Sie nun dringend, denselben ohne Aufschub, sobald er ankommt, durch einen eigenen, sichern Boten, den ich gern zahlen werde, unter Einschluß an Herrn Salig (siehe oben) herüberzusenden, wobei ich nun bitten würde, mit dem Boten vorher zu accordieren und mir zu schreiben, was ich ihm zu entrichten habe. Es ist »weiß Gott« arg, daß es dahingekommen ist, daß wir Katholiken zu solcher Vorsicht unsere Zuflucht nehmen müssen, wie es bisher nur die Revolutionären und Demagogen zu tun hatten; aber wenn die »Liberalen« die Macht haben, werden die Männer des Rechts und der Ordnung, vor allem wenn sie Katholiken sind, die »Umtriebler«! Wenn irgend etwas bedrückend für die gegenwärtigen Zustände unseres Vaterlandes sein kann, so ist es wahrlich dieses.

Ich habe, so lange ich irgendeinen Dienst geübt, stets die Revolution in Staat und Kirche bekämpft<sup>29</sup>, nur mit den »Liberalen« nicht gemeinsame Sache gemacht, und doch sehen Sie, wie es mir geht! Aber es ist notwendig, das Ärgernis kommt, und Wehe ist nur über die gerufen, die es geben!

In der Hoffnung, recht bald von Ihnen mit einigen Zeilen erfreut zu werden, bin ich mit steter aufrichtiger Hochachtung Euer Wohlgeboren

ergebenster  
E. Zander

P. S. Haben Sie die Erklärungen in der Allg[emeinen] Zeitung, namentlich die in der Beilage vom 13. Januar (hinten) wegen des [Fränkischen] Couriers gelesen? Die tun auch ihre Wirkung. Schade, daß nicht noch mehrere der Art in der Allg[emeinen] Zeitung kommen; nur müßten sie alle ebenso vorsichtig gehalten werden und sich vielleicht auf irgendeine Weise an jene Erklärung anschließen. Die paar Gulden, welche solches Referat kostet, können niemand gereuen, es sollte aber darin meine Person und Haltung gar nicht erwähnt werden.

## 5

Würzburg, 3. Juni 1842.

Verehrtester Freund!

Seit vierzehn Tagen bin ich in Würzburg zurück<sup>30</sup> und schicke Ihnen heute als erstes Lebenszeichen ein kleines Paket, welches ich sogleich in Mergentheim zur Post gegeben und freigemacht zu haben wünschte.

28 Vermutlich ist es Konstantin Erbgraf von Waldburg-Zeil.

29 Ähnliche Gedanken finden sich in dem Brief Zanders an Prinz Max von Bayern vom 21. Juni 1837, ed. DOEBERL, Ernst Zander und die Neue Würzburger Zeitung 27–33.

30 Demgegenüber wäre die Bemerkung bei ROEDER (S. 27) zu korrigieren, wonach Zander bis gegen Ende 1843 in Kleinheubach gelebt hätte und dann nach Aura/Saale gezogen wäre. Bereits am 19. Januar 1842 hatte König Ludwig I. seine frühere Anordnung geändert und Zander erlaubt, sich wieder frei im ganzen Königreich Bayern bewegen zu können. Lediglich der Aufenthalt in den Städten Würzburg, Aschaffenburg und München war ihm noch untersagt. Diese Beschränkung wurde am 7. März 1843 aufgehoben. Da Zander schließlich drohte, die Verfassungswidrigkeit der Ausweisung aus Würzburg publizistisch auszuschlachten, ersuchte Minister von Abel am 12. März den Regierungspräsidenten von Unterfranken, Graf Fugger-Glött, Zander mitzuteilen, daß er ohne jede Bedingung nach Würzburg zurückkehren dürfe. Zander hielt sich damals in Karlsruhe auf und verhandelte mit der Hurter'schen Buchhandlung in Schaffhausen über die Neugründung einer katholischen Tageszeitung. ROEDER 24.

Ich bitte Sie deshalb freundlichst, diese Gefälligkeit für mich zu haben und mich gütigst die Auslage wissen zu lassen, damit ich Ihnen dieselbe wieder erstatten kann.

In ein paar Tagen schreibe ich Ihnen ausführlich und hoffe, Ihnen gute Nachrichten zu geben, auch Ihnen etwas schicken zu können, was Ihnen angenehm sein wird.

Wie stets ergebenst  
der Ihrige  
E. Zander

6

[Würzburg] 23. November 1843

Hochverehrtester Freund!

Sehr bedauert habe ich, daß Ihr Aufenthalt während unseres heurigen Jubiläums<sup>31</sup> zu kurz war, daß wir uns eben nur im Fluge gesehen und gesprochen haben; indessen freue ich mich, Ihnen gegenwärtig eine Nachricht mitteilen zu können, die Ihnen angenehm sein wird. Der Fränkische Courier hat einen Ersatzmann gefunden, der seine Stelle nicht nur ausfüllen, sondern vielleicht noch besser geführt werden wird. Zwar ist es kein Würzburger Blatt, das auf den Posten tritt, sondern ein Augsburgener, aber das ist ja einerlei. Ich empfehle Ihnen auf das inständigste, rechtzeitig vor Neujahr die Augsburgener Postzeitung<sup>32</sup> zu bestellen und alle Ihre Freunde und Bekannten zu bestimmen, ein gleiches zu tun. Daß die Wirksamkeit eines Blattes nicht besonders von seinem Inhalt, sondern wesentlich auch von seiner Verbreitung abhängt, brauche ich wohl nicht erst zu bemerken. Ich bin erst vor 8 Tagen von Augsburg und München zurückgekehrt und habe alle Einleitungen getroffen, um aus diesem Blatt, welches schon bisher die katholische Richtung gehalten, aber nicht auf einem hinreichend hohen Standpunkt gestanden, etwas recht tüchtiges zu machen<sup>33</sup>. Alle meine Freunde werden dafür wieder herangezogen und viele neue tüchtige Mitarbeiter werde ich noch werben. Ich selbst bleibe zwar hier, um durch meine Anwesenheit in Augsburg nicht dem Blatt sonst unfehlbare diplomatische Reclamationen von Preußen und Württemberg und unnütz auf den Hals zu ziehen, aber ich arbeite bereits aus allen Kräften für und in die Augsburgener Postzeitung, die überdies einen gut

31 In der Kilianiwoche 1843 feierte man die Erinnerung an die Bestätigung der Bistumsgründung durch Papst Zacharias 743. Vgl. ALFRED WENDEHORST, Das Bistum Würzburg 1803–1957, Würzburg 1965, 51–53 mit Lit. – WOLFGANG WANN, Die 1100-Jahrfeier des Bistums Würzburg, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 14/15, 1952, 657–679. Freundliche Mitteilung des Diözesanarchivs Würzburg vom 5. März 1982, wofür herzlich gedankt wird. Ausführlich kam Zander auf das Jubiläum in seinem Schreiben vom 24. Juli 1843 an den Fuldaer Bischof Pfaff zu sprechen, da er ihm Dank für seine Teilnahme sagte und der Hoffnung Ausdruck gab, daß die »Wirkungen gewiß nicht bloß vorübergehend, sondern nachhaltig sein werden«. Und er fuhr fort: »Aus Württemberg und Baden bis an die Gegend von Neckarsulm, der ehemaligen Bistumsgrenze, von Mosbach, aus einer 34 Stunden entfernten Gemeinde Oedheim allein an 30 Personen sind Leute scharenweise hier gewesen und Euer Ehren werden nicht wenig erfreut sein zu ersehen, daß in den Kirchen und Klöstern der Stadt Würzburg allein über 30 000 Personen während des Jubiläums die hl. Kommunion empfangen haben, im Dom allein über 9000. Würzburg zählt nur 24 000 Einwohner, Protestanten und Juden mitgerechnet. Gewiß ist das ein großer Triumph für unsere Kirche und ein schöner Beweis für die Gesinnung des Volkes«. Ed. DOEBERL, Ernst Zander und der Fränkische Courier 213 f.

32 »Die ›Augsburger Postzeitung‹ wird dann in den Jahren 1843–1847 zum eigentlichen Sprechsaal der württembergischen Katholiken«. BAUER, Politischer Katholizismus 35.

33 Der Vorschlag, Zander mit der Redaktion der Augsburgener Postzeitung zu betrauen, ging auf den unterfränkischen Regierungspräsidenten Graf Fugger-Glött zurück. Er wollte die Rückkehr Zanders nach Würzburg verhindern, ihn aber für Bayern erhalten. Fugger-Glött nahm an, daß Zander die Auflagenziffer der Augsburgener Postzeitung steigern könne, so daß sich die Herausgabe einer neuen katholischen Zeitung erübrige. ROEDER 25.

katholischen Redakteur<sup>34</sup> hat, der bei tüchtigen Kenntnissen das, was ihm – er ist jung – an Erfahrung noch abgeht, durch ernsten, guten Willen ersetzt und gern guten Rat annimmt.

Das Blatt ist übrigens auch noch spottwohlfeil, indem es in Augsburg nur 5 Gulden jährlich, hier vierteljährlich noch nicht zwei Gulden kostet. Ich glaube daher darauf rechnen zu dürfen, daß Sie, verehrtester Freund, sich der möglichst großen Verbreitung dieser Zeitung in Württemberg jetzt, wenn bis Neujahr noch die erforderliche Zeit dafür ist, rechtzeitig anzunehmen die Güte haben werden. Zugleich bitte ich Sie sehr rechtzeitig doch, so sich etwas von einigem Belange ereignet, mir wieder gefällige Mitteilungen zugehen zu lassen, die ich sofort in die Augsburgener Postzeitung gehörig befördern werde. Ich sitze bereits wieder bis über die Ohren in Arbeiten und daß mein Augenmerk besonders auch auf Württemberg gerichtet ist, brauche ich wohl kaum zu erwähnen.

Mit der Bitte, die Eile zu entschuldigen, empfehle ich mich Ihrem ferneren gütigen Wohlwollen. Gott erhalte Sie! Mit bekannten Gesinnungen stets Ihr aufrecht ergebenster  
E. Zander

## 7

Würzburg, den 24. Januar 1844

Hochverehrtester Freund!

Inliegend erlaube ich mir Ihnen einen Brief mit der Bitte zu übersenden, denselben gefälligst dort in Mergentheim auf die Post zu geben und sich einen Postschein darauf ausstellen lassen zu wollen: denn da ich in München höre, daß man in Stuttgart in mir den Verfasser der württembergischen Artikel in der Postzeitung vermutet, so muß ich vermeiden, dem Spionieren irgend Anhaltspunkte zu geben. Sollten Ihnen Briefe für mich zukommen, so haben Sie wohl die Güte, mir dieselben nur unter Couvert an Herrn Röser dahier zu schicken.

Gleichzeitig mit dem obigen Wink aus München erhalte ich auch von dort noch die Mitteilung, daß die württembergische Regierung jetzt nach und nach einzulernen beabsichtige und daß man deshalb wünsche, daß die Postzeitung in Württemberg einstweilen möglichst milde auftritt. Obgleich diese Mitteilung von einer hochstehenden Person kommt, so gebe ich doch nicht zu viel darauf, sondern vermute vielmehr, daß man sich hinters Licht führen lasse, wie man schon in so vielem getan habe. Das muß sich aber bald zeigen. Einstweilen halte ich meine Geschütze geladen und Sorge für weitere Munition, um feuern zu können, wenn es mir notwendig scheint. Wenn sich andere Bären aufbinden lassen, so hüte ich mich desgleichen zu tun, sondern werde Augen und Ohren weislich offenhalten.

In der Hoffnung, recht bald von Ihnen zu hören, stets Ihr ergebenster

E. Zander

## 8

Würzburg, 10. Februar 1844.

Hochverehrtester Freund!

Herzlichen Dank für Ihren freundlichen Brief und Ihre gütigen Zusendungen, die bestens benutzt werden sollen. Was die Quasidenunciation unseres Freundes<sup>35</sup> durch Professor

<sup>34</sup> Der Redakteur konnte nicht ermittelt werden.

<sup>35</sup> Es handelt sich um den Tübinger Professor Carl Joseph Hefe (1809–1893). Am 4. Februar 1844 schrieb Hefe an Röser aus Tübingen: »Es ist leider hier von Würzburg aus durch den dorthin versetzten Professor Lang bekannt geworden, daß ich mit Zander correspondiere, und so ist für manche der hiesigen Protestanten und Pseudokatholiken ein lange gehegter Verdacht gegen mich bestätigt worden. Allein sie können mir im einzelnen nichts Strafbares beweisen und um die Freundschaft dieser Herrn oder ihren Haß schere ich mich nicht im geringsten oderint dum metuant«. LÖSCH, Briefe 54.

[Johann-Jakob] Lang<sup>36</sup> betrifft, so verdrießt mich dieselbe aus mehr als einem Grund in hohem Grade, und ich bin entschieden der Meinung, entweder unsere Freunde oder noch lieber ich selbst sollte ihm darüber zu Dach gehen, um so mehr, da Professor Lang gar keine Beweise dafür haben kann, selbst meine engeren Freunde nicht wissen, mit wem ich korrespondiere und ich Lang nicht weiter als von Ansehen kenne und noch nie ein Wort mit ihm gesprochen habe, obendrein aber mich auch überzeugt halte, daß seine ganze Angabe nur auf Vermutung beruhen kann, so daß er also, wenn zur Rede gestellt und wegen seines Gewährsmannes gefragt, sehr in die Enge kommen muß und werden ihm seine künftigen Denunciationen im voraus verleiden.

Wegen der Adresse des Herrn Nuntius sagen Sie Ihrem Freund, er solle sie nur machen: A Ser. Exzellenz Monseigneur Viale-Prelà<sup>37</sup>, Archevêque de Carthage, Nonce du St. Siège etc. etc. à Munich.

Seine Eingabe kann er ohne weiteres deutsch machen und muß sie dann nur recht deutlich schreiben. Wenn er sie mir schicken will, so will ich sie gerne befördern, aber wenn sie hier in Würzburg nur gegen Schein zur Post gegeben wird, so geht sie ganz sicher. Hätte ich sie heute gehabt, so hätte ich sie einem anderen Briefe beischließen können.

Die Inlage haben Sie wohl die Güte mit einem Couvert zu versehen und an unseren Freund nach Tübingen zu senden.

In steter Hochachtung ergebenst

der Ihrige E. Zander

9

Würzburg, 1. März 1844.

Verehrtester Freund!

Sie sind mir zuvorgekommen; ich wollte eben an Sie schreiben und Ihnen bezüglich der Adresse ganz gleiche Propositionen machen, als mir Ihre freundliche Zuschrift gebracht wurde. Ich erwarte täglich von Professor [Ferdinand] Walter<sup>38</sup> Antwort über einige Punkte und auch über das Format des Papiers, worauf wir die Unterschriften zusammenstellen, damit eine gewisse Gleichförmigkeit zu finden ist; spätestens in zwei bis drei Tagen werde ich Ihnen das nämliche darüber zugehen lassen. Unterdessen mache ich Sie darauf aufmerksam, daß es für die Wirkung der Adresse höchst wünschenswert ist, die größtmögliche Zahl von Unterschriften zu erhalten. Man rechnet in solchen Dingen in England noch mehr nach der Zahl als nach dem Gewicht des einzelnen. Ich werde dahier deshalb alle möglichen Leute, Handwerker usw. mit unterschreiben lassen; dieselben setzen noch neben ihren Namen »Bürger« und das ist genehm. Auf diese Art werden Sie auch in Mergentheim mehr Unterschriften erzielen und dadurch den Zweck besser fördern. Jeder redliche Mann zählt.

36 Johann Jakob Lang (1801–1862) war seit 1826 außerordentlicher Professor für katholisches Kirchenrecht an der Universität Tübingen, 1843 ordentlicher Professor der Rechte in Würzburg. MAY, Mit Katholiken 185–187, 248–252.

37 Michele Viale-Prelà war 1838 bis 1845 (Inter-)Nuntius in München, 1848–1855 Nuntius in Wien. R. LILL: LThK 10, <sup>2</sup>1965, 761.

38 Professor Walter in Bonn war die Sammelstelle der Solidaritätsadressen für den irischen Volksführer Daniel O'Connell (siehe Anm. 40). Bereits im Februar 1844 hatte er ein offenes Sendschreiben an O'Connell gerichtet, in dem es u. a. hieß: »Ganz Deutschland, ganz Europa hat auf Sie und Ihre Insel die Augen gerichtet. Sie werden sich der großen Aufgabe, die Ihnen Gott auferlegt hat würdig zeigen«. Zitiert nach Pfülf, O'Connell (siehe Anm. 40) 673. Professor Walter war von 1819 bis 1875 Lehrer des Rechts in Bonn. MAY: LThK 10, <sup>2</sup>1965, 950.

Was die Sammlung von Beiträgen<sup>39</sup> betrifft, so bin ich auch darüber so sehr mit Ihnen einverstanden, daß ich den meinigen nach Dublin sende, auch wenn jemand anderes dahier ein Gleiches tun würde, und werde damit nicht säumen. Leider sind die meisten gar zäh, wenn es aufs Geld geben ankommt und die Reichen gewöhnlich die Zurückhaltensten. Ich bitte Sie indessen zusammenzubringen, soviel Sie können und mir die Summe bis zum 15. März zu übersenden, wenn ich dieselbe von hier direkt an [Daniel] O'Connell<sup>40</sup> abschicken werde. Dabei muß ich Sie jedoch aufmerksam machen, daß mir nun vor ein paar Tagen aus dem württemb[ergischen] Oberlande geschrieben worden ist, wie auch dort Sammlungen angestellt worden sind, ein Denunciant aber die Sache der Polizey verraten hat, welche darauf das Geld, soweit sie es hat bekommen können, mit Beschlag belegt und die Teilnehmer jeden um 15 fl. gestraft hat! Aus diesem Grund würde ich gern bei der Kollektion Vorsicht empfehlen und raten, es so zu machen, daß das Geld nicht confiszirt werden kann. Sie wissen, das 1 Pfund Sterling 12 fl. beträgt, und daher wäre es gut, wenn Sie es so bewerkstelligen könnten, daß der Betrag der dortigen Sammlung gerade auf eine gewisse Anzahl von Pf[und] Ster[ling] ausginge und keine Brüche dabei wären. Da ich mehrere Jahre in Irland gelebt habe<sup>41</sup> und die dortigen Verhältnisse genau kenne, so brauche ich Ihnen wohl kaum zu sagen, wie innigen Anteil ich an den Geschicken und Kämpfen Ihres Landes nehme. So wurde auch der [Artikel] aus Bayern in der Postzeitung vom 24. Februar von mir sowohl für Deutschland als für Irland geschrieben und sogleich die Übersetzung davon an das Hauptorgan, das Freemans Journal, nach Dublin geschickt, um dort als eine Demonstration deutscher Sympathien aufgeführt zu werden. Im übrigen muß ich beklagen, daß mit wenigen Ausnahmen der Postzeitung, der Kölner Zeitung und allenfalls der Würzburger Zeitung die deutsche Presse betreffend der irischen Angelegenheiten einmal wieder ihre ganze protestantische Miserabilität bewährt hat.

Während ich eben bis hierher geschrieben hatte, empfangen ich von der Post eine treffliche Adresse württembergischer Priester aus dem Oberlande mit dem Auftrage, ihr eine englische Übersetzung beizufügen und sie sogleich an O'Connell abzusenden. Beigefügt ist die Nachricht, daß man dort gegen 1000 Gulden zusammengebracht hatte; ob dieselben ganz oder teilweise confiszirt worden sind, wird nicht gesagt.

39 Die Geldsammlungen wurden nach dem Vorbild der irischen Katholiken auch bei Katholiken auf dem Festland organisiert. Die O'Connell-Abgabe war der Tribut des irischen katholischen Volkes für ihren Führer, der im Einsatz für deren Interessen seinen Anwaltsberuf nicht mehr ausüben konnte.

40 Daniel O'Connell (1775–1847), Anwalt, Politiker und Führer der irischen Katholiken im Kampf gegen die englische Staatsgewalt. Ziel seiner Politik war die Gleichberechtigung der Katholiken im staatlichen und gesellschaftlichen Leben und die Rückgängigmachung (repeal) der Union mit England. Die Katholikenemanzipation wurde 1829 erreicht. Der Kampf um den Repeal bestimmte den Rest des Lebens des Katholikenführers. Am 1. November 1841 wurde O'Connell als erster Katholik seit der Reformation zum Lordmayor von Dublin gewählt. Im Oktober 1843 wurde er wegen seiner Repeal-Politik, von der er glaubte, daß er sie auf friedlichem Wege ohne Bürgerkrieg zu Ende führen könnte, angeklagt und ihm im Januar 1845 deshalb der Prozeß gemacht. O. PFÜLF: *Wetzer-Welte* 9, <sup>2</sup>1895, 665–677. J. HENNIG: *LThK* 7, <sup>2</sup>1962, 1092.

41 Roeder vermutet, daß Zander mit dem Herzogspaar von Cumberland, an dessen Hof er in Berlin verkehrte, 1827 eine Englandreise unternommen hatte. Bis 1830 hielt er sich dort auf. Mit Interesse verfolgte er den Kampf um die Emanzipation der irischen Katholiken und geriet in den Bannkreis des wortgewaltigen Daniel O'Connell. Nach seiner Rückkehr konvertierte er in Aachen zum katholischen Glauben. Nach kurzen Aufenthalten in Frankreich und Portugal kehrte Zander bald wieder nach England zurück, hielt sich aber meistens in Irland auf, verdiente seinen Lebensunterhalt mit literarischen Arbeiten für konservative Blätter. Im Frühjahr 1833 verlobte er sich mit der Tochter eines irischen Beamten, der Anglikanerin Dorothea Anna Katharina Adams; am 11. November 1833 fand die Trauung statt. Ostern 1834 kehrte er mit seiner jungen Frau nach Deutschland zurück. ROEDER 6–10.

Ich werde ihnen diese etwas lange Adresse sogleich übersetzen und sie mit einem besonderen Briefe an O'Connell senden, gleichzeitig auch meinen persönlichen Geldbeitrag mit übermachen, damit wird erst der gute Wille gezeigt werden. Wenn Sie bis Montag Abend, so daß ich es mit der Dienstags-Post erhalte, noch einige Pfund Sterling zusammenbringen und mir dieselben überschicken können, so sollen dieselben gleichzeitig mitgehen. Das übrige kann daselbst bis zum 15. dieses Monats oder meinetwegen bis zum 20. verbleiben, bis wohin vielleicht eine Antwort von Dublin hier sein kann. Haben Sie jedoch die Güte, mich jedenfalls umgehend Ihre Meinung in zwei Zeilen wissen zu lassen.

Von der Notiz über Rohmer<sup>42</sup> werde ich der Redaktion der Augsburger Postzeitung Kenntnis geben. – Über die Artikel betreffend der Jesuiten bin ich ebenso im unklaren wie Sie; ich weiß nicht, was ich daraus machen sollte. – Von Tübingen warte ich mit Schmerzen auf Antwort; beifolgenden Brief haben Sie wohl die Güte, gleich zur Post zu befördern.

Mit bekannter Verehrung stets Ihr ergebenster

E. Zander

P. S. Haben Sie die Erklärung des Bischofs von Rottenburg gegen die Postzeitung<sup>43</sup> noch nicht? Schicken Sie sie mir doch, sobald Sie sie erhalten. Graf [Konstantin von Waldburg-]Zeil ist indigniert darüber.

10

Würzburg, 7. März 1844.

Verehrtester Freund!

In Anlage sende ich Ihnen die Adresse, wie sie nun von hier abgeschickt werden soll, da Professor [Ferdinand] Walter<sup>44</sup> plötzlich, wie er mir schrieb, sich besonnen hat, daß »er nicht die geeignete Person zur Annahme der Unterschriften« sei, was er freilich vorher hätte bedenken sollen, ehe er sich und andere durch Publikation des Documents und öffentliche Aufforderungen compromittierte. Wie die Augsburger Postzeitung einen einfältigen, lächerlichen Alarmartikel vom Main hat aufnehmen können, begreife ich nicht. Ich habe ihr gleich gestern einen Artikel dagegen geschickt.

In Betreff der beiliegenden Adresse<sup>45</sup> werden Sie ersehen, daß Sie manche Umänderungen und Zusätze erfahren hat. Die wiederholte Hervorhebung von O'Connells katholischer Gesinnung und überhaupt das entschiedene Voranstellen des Katholizismus in Worten ist ausgemerzt worden, während der katholische Geist natürlich völlig erhalten bleiben mußte. Den Grund hierzu sollen Sie darin finden, daß O'Connell fort und fort bemüht ist, seinen Angriff für die Verbesserung der Lage Irlands nicht als eine confessionelle Bewegung hinzustellen, da ihm soviel daran gelegen ist, die irischen Protestanten, an denen die englische Bedrückung des Landes bisher ihre Hauptstütze gehabt, für seine Bestrebungen zu gewinnen und ihnen den Glauben zu nehmen, daß er exklusiv katholische Zwecke und Überwältigung und Unterdrückung der Protestanten im Auge habe. Hätte die Adresse daher ihre ursprüngliche Fassung behalten, so würde sie gegen O'Connell ausgebeutet worden sein.

Ich bitte Sie nun für die Unterschriften aus Mergentheim und Gegend das Format der beifolgenden Copie so genau als möglich und tunlichst ähnliches Papier zu nehmen, darin jederman seinen Vor- und Zunamen und darneben Stand mit lateinischen Buchstaben recht

42 Diese Notiz ließ sich nicht ermitteln.

43 Die Erklärung ließ sich nicht ermitteln.

44 Siehe Brief Nr. 9, Anm. 38.

45 Siehe Brief Nr. 9.

leserlich und rein unterzeichnen zu lassen. Ich habe Ihnen die Bleistiftlinien ebenso wie auf unseren Listen gezogen, wodurch gerade 20 Namen auf jede Liste kommen. Ich hoffe, daß Sie möglichst viele Signaturen erzielen und bitte nun mir die Listen so zu senden, daß sie bis zum 28. März in meinen Händen sind.

In höchster Verehrung ergebenst

E. Zander

11

Würzburg, 18. März 1844.

Hochverehrtester Freund!

Ihre früheren Zuschriften vom 4. und 6. dieses Monats sind mir eilends zugeschickt worden und vergaß ich bei der Eile, worin ich Ihnen neu schreiben mußte, dieselben zu berühren. Für die gestern mir zugekommene Sendung, sowohl die eigene als die fremde, meinen besten Dank. Was die Unterschriften betrifft, so hätte ich unter den dort waltenden Umständen kaum geglaubt, daß sie so zahlreich ausfallen würden; wenn es nun von allen Seiten verhältnismäßig geht, so werden wir schon eine gute Masse zusammenbringen.

Was die A[ugsburger] Postzeitung angeht, so hat mich die No. 71 nicht weniger unangenehm berührt als Sie und ich habe gleich geschrieben, die Red[aktion] wolle sich doch um alles in der Welt nicht weiter compromittieren und nicht das Vertrauen der Katholiken aufs Spiel setzen. Nicht minder hat mich der abgeschmackte Artikel gegen die Adresse indigniert, der jedoch schon aus Württemberg eine gute Antwort erhalten hat. Ich hatte eine viel derbere geschickt, doch wird dieselbe wohl nicht durch die Zensur passiert sein. Im übrigen muß man doch etwas Nachsicht mit dem Redakteur<sup>46</sup> haben; wie ich Ihnen schon früher schrieb, er ist noch jung, es fehlt ihm noch an Erfahrung und Takt, aber durchaus nicht an gutem Willen. Außerdem ist ein Redakteur, besonders wenn er wie der Augsburger und ich früher allein alles in allem sein muß, ein so geplagtes und gehetztes Geschöpf, daß er geschäftlich kaum weiß, wo oder wie ihm der Kopf steht.

Wenn ihm daher solche Taktlosigkeiten begegnen, so bleibt für mich leider nur übrig, daß man dieselben gleich durch Gegenartikel möglichst [...] und gutmacht. Das bayerische Interdikt gegen den Gustav-Adolph-Verein<sup>47</sup>, der jetzt unter sich gar uneins zu werden scheint, war in der Tat herrlich. Hier glaubt man, ob mit Recht muß ich dahin gestellt sein lassen, daß derselbe durch den aus Frankfurt datierten Artikel in No. 10 der [Augsburger] Postzeitung (im Vertrauen gesagt, er war von mir) hervorgerufen worden sei. – Geben Sie diese Woche recht acht auf das Blatt; wenn – was ich kaum befürchte – die Zensur kein Hindernis macht, so wird es merkwürdige Sachen bringen. Verhängung einer Recensur oder eines Verbotes in Württemberg befürchte ich im Augenblick zwar noch nicht, aber es wäre möglich, daß eine derartige Maßregel doch bald ergriffen würde; in solchem Fall möchten die Württemberger in ihrem eigenen Interesse ihre Anstalten treffen, um sich des sicheren Empfangs gewiß zu machen, wozu ich schon behilflich sein werde.

46 Siehe Brief Nr. 6, Anm. 34.

47 Der Gustav-Adolf-Verein hatte den Zweck, hilfsbedürftige evangelische Gemeinden besonders in katholischen Ländern zu unterstützen. Die Entstehung des Vereins knüpft sich an die 200jährige Erinnerungsfeier der Schlacht von Lützen (1632/1832). In Bayern war der Verein von 1844 bis 1849 verboten.

Können Sie mir nicht sagen, wo gegenwärtig Herr [Georg] Pfahler<sup>48</sup> ist, ob er noch Präceptor in Tettngang ist? Der nicht adressierte Brief ist an Herrn Domcaplan [Ignaz] Longner<sup>49</sup> in Rottenburg; da ich aber seine Adresse und seine jetzige Funktion nicht genau kenne, so bitte ich Sie den Brief gefälligst gehörig an ihn adressieren zu wollen. Ich glaube, er ist jetzt Domvikar, da wird Herr [Karl Eberhard] Schmöger<sup>50</sup>, den ich mich zu empfehlen bitte, Ihnen gewiß genaue Auskunft geben können. Einen zweiten Brief nach Tübingen<sup>51</sup> haben Sie wohl die Güte dorthin abzusenden.

Mit steter Verehrung Ihr ergebenster

E. Zander

12

Aura bei Kissingen, 1. Juli 1844.

Verehrtester Freund!

Herzlichen Dank für Ihre neuerliche Zusendung aus J.<sup>52</sup> und Ihren lieben Brief! Was Sie mir über Rottenburg<sup>53</sup> schreiben, hat leider nur zu sehr bewiesen, daß ich richtiger gesehen habe als manche andere und sehr hochgestellte Personen, die Gott weiß aus was für Gründen sich dem Wahn hingegeben hatten, daß Schritte zum Besseren im Werk waren, und es deshalb unklug sein würde, jetzt mit gewissen Publikationen aufzutreten, die ich meisteils für notwendig erachte, die ich aber nun auch nicht mehr länger verschieben werde. Ich habe dieser Tage mehrmals den Ihnen wohl bekannten tapferen Kämpfer für die katholische Sache Württembergs Freiherrn [August] von H[ornstein]<sup>54</sup> in Kissingen gesprochen; auch er denkt nicht daran, irgend etwas Gutes für die Kirche weder von Stuttgart noch von Rottenburg zu hoffen.

In Irland gehen, wie Sie aus der [Augsburger] Postzeitung ersehen, die Sachen vortrefflich. Die deutschen Adressen haben den besten Eindruck gemacht und Sie glauben kaum, wie dankbar sich die privaten Briefe darüber aussprechen. Die Erwiderung auf diese Adressen in Form fehlt noch, obwohl sie sofort unter den lebhaftesten Acclamationen auf O'Connells Antrag schon vor ein paar Monaten beschlossen worden ist; allein Sie können sich wohl vorstellen, wie unendlich gern man mit Geschäften wegen der Prozeß- und Einkerkelungs-

48 \* 2. März 1817 in Mergentheim, ord. 9. September 1841 in Rottenburg, † 9. März 1889 in Ravensburg. Pfahler war Präceptoratskaplan in Tettngang und als solcher 1848 Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung für den Wahlkreis Ravensburg-Tettngang-Wangen-Leutkirch. 1851 Kaplan in Ellwangen, 1856 Pfarrer in Erolzheim. Aus gesundheitlichen Gründen gab er 1886 die Pfarrei auf und zog nach Ravensburg. Pfahler schrieb mehrere populärwissenschaftliche Bücher geschichtlichen Inhalts. NEHER, Personal-Katalog<sup>3</sup>1894, 83.

49 \* 9. März 1805 in Friedrichshafen, ord. 10. September 1832 in Rottenburg, † 12. Juli 1868. Longner war seit 1835 Lehrer an der Lateinschule in Rottenburg und gleichzeitig Dompräbendar (diese Bezeichnung war Zander nicht geläufig). 1845 Dekan in Amrichshausen, 1856 Domkapitular, 1862 Dom- und Stadtpfarrer in Rottenburg. 1866 Vertreter des Domkapitels in der Kammer der Abgeordneten im Württembergischen Landtag. Longner ist durch verfassungsgeschichtliche Werke zur oberrheinischen Kirchenprovinz hervorgetreten. NEHER, Personal-Katalog<sup>3</sup>1894, 46.

50 \* 24. Februar 1819, ord. 29. August 1842, † 14. August 1883 Gars/Inn. Nach seiner Vikarszeit wurde Schmöger Hofmeister bei den Grafen von Rechberg in Donzdorf. 1846 Stadtpfarrer in Weißenstein. 1851 trat er in den Orden der Redemptoristen in Altötting ein, wurde später Provinzial. Schmöger gab mehrere Ausgaben der Visionen der Anna Katharina Emmerich heraus. NEHER, Personal-Katalog<sup>3</sup>1894, 88.

51 Vermutlich an Carl Joseph Hefel. Vgl. Brief Nr. 8.

52 Der Ort konnte nicht identifiziert werden.

53 Der Inhalt konnte nicht ermittelt werden.

54 Siehe Brief Nr. 1, Anm. 9.

Prozeduren<sup>55</sup> und der dadurch nötig gewordenen anderweitigen Anstrengungen überhaupt umgehen muß, so daß wir wegen der Verzögerung nicht böse sein dürfen.

So hoffen wir, daß bei Ihnen wie bei uns die Geistlichen und Laien am St. Kilianstage (heute über acht Tage) in ihren Gebeten sich dankbar an das erinnern werden, was wir Irland für unseres Vaterlandes Bekehrung zum Christentum seit Jahrhunderten und für sein jetziges herrliches Beispiel schuldig sind. Ich hoffe, daß die [Augsburger] Postzeitung heute oder morgen die Artikel bringen wird, welche ich ihr in dieser Bearbeitung gesandt habe. Gleichzeitig kann ich Ihnen aber auch melden, daß wir eben in der Stille eine Sammlung veranstalten, deren Ergebnis ich sobald als möglich als eine Beisteuer der Dankbarkeit nach Dublin senden werde, es mag so viel oder so wenig sein wie es will. Ich bitte Sie daher recht dringend, unter Ihren Freunden in Mergentheim zusammenzubringen so viel Sie ohne Aufsehen können. Sie schrieben mir früher, daß Sie vielleicht gegen 3 Pfund Sterling (36 fl.) aufbringen könnten. Das würde dem jetzigen Zweck völlig entsprechen; doch tun Sie was Sie können; jeder Betrag ist recht und willkommen.

Ihre gütige Antwort würde ich bis oder sobald als möglich nach Kiliani erbitten und wollen Sie dieselbe nur noch an mich nach Kissingen adressieren, wo ich meine Briefe und Pakete regelmäßig von der Post holen lasse. Sie werden am besten tun, das Geld bar zu senden, da ich in Kissingen Anweisungen auf England und Irland bekommen kann. Seit 15. April bin ich mit meiner Familie hier auf dem Land und bleibe bis zum Oktober<sup>56</sup>, bin jedoch nicht weniger als untätig. Diesen Brief siegle ich Ihnen mit O'Connells Kopf, ein Siegel, das jetzt sehr gewöhnlich in Irland ist und das ich nebst dem Repealkopf<sup>57</sup> von einem irländischen Freund erhalten habe.

In der Hoffnung, recht bald von Ihnen zu hören, stets der Ihrige

E. Zander

13

Aura bei Kissingen, 12. Juli 1844

Verehrtester Freund!

Indem ich Ihnen hiermit den richtigen Empfang Ihrer Sendung für den Gerechtigkeitsfonds<sup>58</sup> bescheinige, bedauere ich, leider in Ihre Klagen über die katholischen oder vielmehr unkatholischen Zustände Württembergs lebhaft einstimmen zu müssen; allein meine Klagen gehen noch weiter. Vor allen Dingen treffen meine Vorwürfe weniger die protestantische Regierung als den katholischen Bischof<sup>59</sup>, den Hirten, der davonläuft und sich in den Winkel verkriecht, wenn der Wolf in die Herde eingebrochen ist, und wiederum weniger selbst diesen Bischof und sein unwürdiges Kapitel<sup>60</sup> als die Katholiken des Landes überhaupt, namentlich aber solche, die, sei es in dieser sei es in jener Richtung handeln können, handeln sollten und nicht handeln. Dabei habe ich persönlich gerechte Ursache, nicht in meinem Persönlichen, außer Frage liegenden, sondern im württembergisch-katholischen Interesse, mich darüber zu beschweren, daß ich, ungeachtet aller Bitten und Behauptungen, bis auf diese Stunde nicht imstande gewesen bin, die

55 Siehe Brief Nr. 9, Anm. 40.

56 Im April 1844 hatte Zander in Aura eine Jagd gepachtet und einen eigenen Jäger angestellt. ROEDER 27.

57 Repeal ist die Bezeichnung für die Widerstandsbewegung in Irland, welche die Union mit England rückgängig machen möchte.

58 Bezeichnung für die Sammlungen zugunsten der irischen Katholiken. Vgl. Brief Nr. 9, Anm. 39.

59 Johann Baptist Keller siehe Brief Nr. 3, Anm. 19. Über die zu beklagenden Zustände siehe Brief Nr. 12, Anm. 53.

60 Zusammensetzung des Domkapitels siehe Brief Nr. 1, Anm. 3.

drei päpstlichen Breven<sup>61</sup> an den Bischof von Rottenburg zu erhalten. Ich bitte Sie um alles, schaffen Sie mir doch die Breven sobald als irgend möglich. Tun Sie, was Sie können und durch wen Sie können! Zugleich bitte ich Sie, doch den einliegenden Brief an seine Adresse zu befördern.

In Eile, aber stets Ihr ergebenster

E. Zander

14

Würzburg, 29. November 1844.

Verehrtester Freund!

Anliegend schicke ich Ihnen etliche Exemplare von Moritz'<sup>62</sup> Antwort auf eines suspensierten Priesters Schmähbrief, die Sie vielleicht dort mit verwenden können. Außerdem aber lege ich Ihnen Abdrücke von der Einladung zum Abonnement auf die Augsburger Postzeitung mit der dringenden Bitte bei, sich die möglichst große Verbreitung dieses Blattes recht tätig jetzt angelegen sein zu lassen, da das neue Jahr vor der Tür ist und die neuen Bestellungen bald gemacht werden. Wir müssen der Postzeitung durchaus mehr Abonnenten stellen, wenn sie sich so heben will, wie es die zu vertretende Sache notwendig macht. Der Verleger hat mir seine Berechnungen geschickt, woraus ich vollkommen ersehe, daß er keine großen Anstrengungen machen, nicht mehr Korrespondenten und Artikel herbeiziehen kann, wenn die Katholiken ihn nicht um ihrer eigenen Sache willen mehr mit Abonnements und Anzeigen unterstützen, als es bisher geschehen ist. Es muß wirklich darauf um so mehr gearbeitet werden, da die Protestanten immer große Tätigkeit entwickeln und der Teufel jetzt einmal wieder ganz los ist.

In Bayern rühren sie sich öffentlich und im Geheimen aufs äußerste und haben es dabei keineswegs bloß auf den Sturz des Ministers von Abel<sup>63</sup>, sondern auf viel Größeres abgesehen. Je entschiedener sie aber auftreten, desto mehr Schwäche und Verlegenheit gibt sich leider oben kund; man weiß gar nicht mehr, wie man die Sache angreifen soll, meint von Zeit zu Zeit sich durch Concessionen auf Kosten der katholischen Sache helfen zu können, ist aber so töricht, gar nicht einzusehen, daß man dadurch die Protestanten nur immer anmaßlicher macht und daß sie mit um so mehr Kühnheit, weil man ihnen einen Finger lang gegeben hat, auch die Armeslänge haben wollen, wie sie denn im Ernste schon gegen das Konkordat<sup>64</sup> zu Felde zu ziehen wagen und den Bruch desselben fordern. Wenn die Katholiken sich mehr rührten, so müßten ihnen

61 Die Breven Papst Gregors XVI. (1831–1846) vom 25. Juni 1842, 24. Oktober 1842 und 4. Dezember 1843 sind ediert: Drei Sendschreiben des heiligen apostolischen Stuhles an den verstorbenen Bischof von Rottenburg Johann Baptist von Keller (Original samt deutscher Übersetzung). Als Einleitung ein Wort an die Katholiken in Württemberg, St. Gallen 1846.

62 Der Inhalt konnte nicht ermittelt werden.

63 Karl von Abel (1788–1859), bayerischer Staatsmann, wurde 1818 Polizei- und Stadtkommissar in Bamberg, 1819 Regierungsrat in München, 1827 Rat im Ministerium des Innern. 1837 wurde er zum Staatsrat und Innenminister ernannt. Abel, der als Führer der Ultramontanen in Bayern galt, hatte eine starke Opposition zu befürchten, da er die Einführung der Jesuiten befürwortete.

64 Das Konkordat vom 5. Juni 1817 wurde nach nochmaligen Verhandlungen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl unter Beibehaltung des ursprünglichen Datums am 24. Oktober 1817 vom König ratifiziert und am 14. November von Papst Pius VII. (1800–1823) bestätigt. Publiziert wurde das Konkordat erst am 26. Mai 1818 zusammen mit der neuen Verfassung. Gleichzeitig wurde nach dem Vorbild der Organischen Artikel Napoleons I. ein Religionsedikt verkündet, das in einigen Punkten im Widerspruch zum Konkordat stand. Dieser Widerspruch zwischen Konkordat und Religionsedikt blieb auch nach der Erklärung von Tegernsee (15. September 1821) bestehen, so daß die Diskussion um das Konkordat immer wieder aufgegriffen werden konnte.

diese Forderungen bald vergehen. Ich meine, ich muß der Ansbacher Synode<sup>65</sup> eine Antwort geben, wie man sie ihr von oben zu erteilen schwerlich den Mut hat, sondern sich wieder mit Winkelzügen zu helfen suchen wird, wenn nicht mit Derbheiten und Unbedachtsamkeiten, die erbittern, aber nicht zur Ruhe verweisen.

Von Württemberg sind in der neuesten Zeit die stärksten Reclamationen wegen der bayerischen Presse gekommen und, wie bei den jetzigen Verhältnissen und der vorherrschenden Schwäche kaum anders zu erwarten, hat man sich wahrhaftig von Stuttgart aus einschüchtern lassen, so daß nun oben ein höchst ruhig gehaltener Artikel über die Wahlen in W. mir gestrichen worden ist. Indessen das Feigheitsfieber wird doch nicht lange dauern können, und ich will sehen, ob ich kein Pulver dafür verschreiben kann. Das Schlimmste ist nur, daß man gegen die ungegründeten Beschwerden der Protestanten kaum zu Felde ziehen kann, ohne allen Ernstes auf die leider nur zu gegründeten und zu mannigfachen Beschwerden der Katholiken zu verweisen. Hätten unsere Bischöfe Mut genug, so würden sie das getan haben, ehe die Protestanten den Sturm von ihrer Seite begannen, und dann würden wir jetzt viel freier agieren können; aber unsere Bischöfe samt und sonders glauben immer so viele Rücksichten nehmen zu müssen, daß das Voraussehen darüber vergessen wird und es dann aber auch geht wie bei dem Tode der verstorbenen Königin<sup>66</sup>. Ich hatte die Herren zwei Jahre vorher gewarnt; sie hatten mir Recht gegeben, daß Vorkehrungen getroffen werden müßten, aber als der Fall eintrat, war noch gar nichts vorgekehrt, und daher kam dann der ganze ärgerliche Salat, der so leicht hätte vermieden werden können. Ich weiß recht wohl, daß die Prälaten mit Arbeiten, großenteils Aktenschreiberei, überhäuft sind, aber ich weiß auch, daß die ganze papierene Regierung nichts taugt, sondern in geistlichen wie in weltlichen Sachen zehnmal mehr getan werden könnte, wenn weniger Akten zusammengeschrieben würden. [...] als unser Herr Bischof, dessen Gesundheit<sup>67</sup> darüber noch vollends zugrunde gehen wird. – Nun, verehrtester Freund, Gott befohlen! Lassen Sie sich die Postzeitungssache gar recht angelegen sein! Stets ergebenst

E. Zander

15

Aura bei Kissingen, 10. September 1845.

Hochverehrtester Freund!

Mit herzlichem Dank für Ihren freundlichen Brief übersende ich Ihnen in Eile einige Zeilen für Herrn Pfarrer [Georg] Schmöger<sup>68</sup> mit der Bitte, ihm dieselben doch schleunigst zugehen zu lassen, da ich sie ihm teils nicht direkt schicken möchte teils nicht wußte, ob er noch in Donzdorf oder schon in Winzingen<sup>69</sup> ist, weshalb ich auch die Ortsangabe auf der Adresse Ihnen anheimgebe.

Neues in Eile soviel 1., daß der Prinz von Preußen<sup>70</sup> den Werbeoffizier für die Deutsch-Unkatholiken<sup>71</sup> macht und lebenslängliche Pensionen an geistliche Recruten austeil;

65 Die Ansbacher Synode fand 1841 statt.

66 Siehe Brief Nr. 4, Anm. 24.

67 Vgl. das Schreiben des Papstes Gregor XVI. vom 4. Dezember 1843, das bereits auf die Krankheit Kellers Bezug nahm. Siehe oben Brief Nr. 13, Anm. 61.

68 Siehe Brief Nr. 11, Anm. 50.

69 Donzdorf und Winzingen sind Patronatspfarreien im Gebiet der Grafen von Rechberg gewesen.

70 »Prinz von Preußen« war der Bruder des Königs Friedrich Wilhelm IV. (1840–1858), Prinz Wilhelm (1797–1888), der 1858 die Regentschaft für seinen Bruder übernahm und ihm 1861 nachfolgte. Von 1871 bis 1888 war er deutscher Kaiser.

71 Gemeint sind die Deutschkatholiken. In Preußen gebot eine Kabinettsordre vom 30. April 1845 den Behörden, vorerst weder fördernd noch hemmend in die Bewegung einzugreifen.

2. daß von Rom aus Schritte zu erwarten sind und daß die Bischöfe ihre Vermahnungen erhalten werden und

3. was mich persönlich anlangt, daß man mich zum Vater eines unehelichen Kindes hat machen wollen, von dem ich die Mutter<sup>72</sup>, ein schlechtes Weibsbild, heute noch so wenig von Ansehen oder sonst kenne als Sie. Das Komplott brach los, ehe ich die geringste Ahnung davon hatte, obwohl ich lange wußte, daß zwei grundlöderliche Landgerichtsbeamte, gegen deren schändlichen Lebenswandel ich bei dem Präsidium schon im Frühjahr wegen des demoralisierenden Effekts aufgetreten war, dann – sollte man's glauben! – der hiesige katholische Pfarrer<sup>73</sup>, dessen »Köchin« schon drei uneheliche Kinder in seinem Dienst bekommen und gegen den ich daher vom Bischof<sup>74</sup> den übrigens auch trotz seiner Wiederholung nicht respektierten Befehl zur Entfernung der Person erwirkt hatte und nunmehr Suspension zu erwirken hoffe, und endlich drittens als Mittelsperson ein schändliches, [...] jahrelang verschuldetes Weibsbild, das auch auf meinen Antrag bei der auf Connivenz hinausgehenden Vorlage mit [...] des Landgerichts von der Regierung unter polizeiliche Aufsicht gestellt worden war – daß alle diese Leute schon seit Monaten erklärt hatten, ich müßte aus dieser Gegend fortgeschickt werden, koste es was es wolle. Vielleicht stecken auch noch mehrere dahinter<sup>76</sup>. Der Umstand, daß ein anderes lüderliches Weibsbild dahier niedergekommen, mußte benützt werden, obwohl dieses Geschöpf schon einen anderen als Vater namhaft gemacht, jedoch schon von einer großen Masse Personen, die natürlich doch alle mit ihr Unzucht getrieben haben müssen, durch Bedrohung Geld erpreßt hatte. Durch die Aussicht auf Geld scheint man sie dann auch endlich trotz allem aufgestiftet zu haben, mich anzugeben, wobei der Umstand, daß wenn zur Zeit, wenn ich [mich] mit der Vettel befaßt haben müßte, obwohl wir vor neun Monaten uns gar nicht hier, sondern in Würzburg befanden, ganz übersehen worden ist. Eine solche Niedertracht ist mir in meinem Leben noch nicht vorgekommen, und wie sehr ich darüber empört worden bin, können Sie sich denken. Meine Frau und mein Beichtvater, die übrigens dabei waren, bezeichneten jedoch augenblicklich die Anstifter, welche im übrigen auch in der ganzen Gegend, sogar von den Bauern, als solche bezeichnet worden (!).

Der Regierungspräsident<sup>77</sup>, der seit zehn Jahren mein Leben und Gott sei Dank inniges Familienverhältnis kennt, hat sich diesmal sehr gut benommen. Fast augenblicklich wurde ein außerordentlicher Regierungskommissär zur Untersuchung der öffentlichen Unmoralität der Landsgerichtsbeamten ausgesendet, die nun infolge, auch wenn ihre Beteiligung bei diesem Komplott nicht juridisch hergestellt werden kann, worauf ich jedoch auch noch hoffe, wegen ihrer anderen Schändlichkeiten gestraft werden sowie denn überhaupt das ganze Landgericht gesperrt wird. Ebenso wird auch der Pfarrer seinem gebührenden Lohn nicht entgehen und die beiden Weibspersonen, hoffe ich, wird man auf die Plassenburg<sup>78</sup> senden. Die Landgerichtsbe-

72 Eine gewisse Barbara Hag, ein übelbeleumundetes Mädchen aus Aura, gab vor Gericht Zander als Vater ihrer unehelichen Tochter Annamaria an. Zander leistete einen Eid, um sich von der Anklage und deren Folgen loszusagen. Die Wahrheit dieses Eides wurde mehrfach bestritten. ROEDER 28.

73 Pfarrer von Aura an der Saale, Dekanat Kissingen, war 1844 Joseph Vorbeck aus Haibach, † 20. November 1794, ord. 8. April 1821. Vgl. Schematismus des Bisthums Würzburg, 1843, S. 59. – Dass. 1844, S. 59. Erst im Schematismus von 1852 taucht Balthasar Düring aus Seßlach als Pfarrer von Aura auf. Vorbeck wird später als resignierter Pfarrer von Aura angegeben, der damals in Würzburg wohnte. Im *Necrologium Herbipolense*, Würzburg 1933, S. 187 steht sein Sterbedatum für den 28. Juli 1874 in Würzburg verzeichnet. Offensichtlich hat er seit seiner Emeritierung keine neue Stelle mehr angetreten. Zuletzt wird er als Kommodant verzeichnet. Auskunft des Diözesanarchivs Würzburg vom 5. März 1982.

74 Der Bischof von Würzburg, Georg Anton von Stahl (1840–1870).

75 Diese Textstelle konnte nur unverständlich reproduziert werden.

76 Wenig später, am 8. Oktober 1845, wurde auf Zander ein Mordanschlag verübt. ROEDER 27.

77 Von Unterfranken.

78 Zuchthaus auf der Bergfeste bei Kulmbach.

amten haben in ihrer jetzigen Erbärmlichkeit mir sagen lassen, sie wollten einen Eid darauf ablegen, daß ich der Vater nicht sei, allein klarerweise bedarf es der Eide solcher schlechten Menschen ebensowenig als sie durch ihr zu Kreuze kriechen sich der Strafe entziehen können.

Sehen Sie, verehrtester Freund, so kann es jemanden gehen, der gegen die Immoralität geistlicher und weltlicher Amtsträger auftritt, aber deßungeachtet werden mich alle Wespenstiche nicht abhalten, nach Kräften für die Ausrottung der Wespenester zu arbeiten.

Das Schlimmste für mich ist, daß ich dabei gar viele Kosten habe, die mir jetzt nach den großen Kosten meiner römischen Reise<sup>79</sup> aufzubringen um so schwerer fallen, da ich noch an den früheren Opfern, welche ich der katholischen Sache gebracht, laboriere und erst in einigen Jahren ganz ersetzen kann.

Allerdings besitzt meine Frau<sup>80</sup> ein ziemliches Vermögen, erhält es aber erst nach dem Tod ihres, Gott sei Dank, noch gesunden Vaters, so daß ich, unter uns gesagt, in diesem Augenblick wirklich in bedrängter und bedrückter finanzieller Lage bin, wozu noch andere Umstände mitgewirkt haben. Beten Sie für mich und für die Meinigen, denn wir bedürfen es jetzt mehr als sonst.

In bekannter Verehrung stets

Ihr ergebenster E. Zander

16

Kissingen, 13. Dezember 1846.

Verehrtester Freund!

Ich habe Ihre Akten wirklich und [...] lange behalten und muß Sie sicherlich sehr um Entschuldigung bitten. Seit mehreren Monaten bin ich durch private und familiäre Angelegenheiten äußerst in Anspruch genommen gewesen; außerdem habe ich während dieser Zeit meine bisherige Pachtung in Aura aufgegeben und mich für den Winter nach Kissingen übersiedelt, wo ich mich wieder einzurichten hatte und noch jetzt ein Großteil meiner Sachen nicht ausgepackt sind, da ich bald einen größeren Umzug zu machen haben würde.

Unter diesen Umständen, wozu noch eine Menge von sonstigen Dingen gekommen sind, habe ich wider allen Wunsch und Neigung Ihre Sachen so lange vernachlässigen müssen, hätte jedoch sehr gewünscht, dieselben auch behufs anderweitigen ernstlichen Gebrauchs noch länger behalten zu können, bis ich einige Muße bekomme, um mich mit gehöriger Kraft daran zu machen. Da ich dafür aber in den nächsten Wochen noch keine Aussicht habe, so werde ich sie später um gefällige Rücksendung bitten.

Daß diese schmäbliche Rechtsverletzung vor die Stände gebracht werden müsse, damit bin ich, wie Sie von selbst denken können, durchaus einverstanden; nur meine ich, sie möchten in jeder der beiden Kammern im voraus ein paar tüchtige katholische Mitglieder<sup>81</sup> genau unterrichten und sich deren entschiedene Verfechtung gehörig versichern. Wenigstens in der Ersten Kammer, meine ich, sollte die Regierung darüber noch genauer behandelt und zum Rückzug gedrängt werden.

79 Im Frühjahr 1845 hatte Zander eine Reise nach Rom unternommen. Papst Gregor XVI. und sein Staatssekretär Luigi Lambruschini haben ihn ehrenvoll empfangen. Am 6. April 1845 wurde er in die römische Academia della religione cattolica aufgenommen, am 14. April verlieh ihm der Papst den Gregoriusorden. ROEDER 29. ANTONIO PIOLANTI, L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo Tomismo (Biblioteca per la storia del Tomismo, Bd. 9), Città del Vaticano 1977, S. 130, unterm 6. April 1845: »Ernesto Zander, Dottore in Legge«, sonst keine Angabe.

80 Siehe Brief Nr. 9, Anm. 41.

81 Über den Anteil der Katholiken in der Kammer der Abgeordneten siehe Brief Nr. 2, Anm. 17.

Anders ist es mit einer Beschwerde beim Bundestag. Helfen, Abhilfe zu schaffen, wird eine solche voraussichtlich nicht instande sein. Sie wissen ja, wie die Bundesversammlung zusammengesetzt ist. Indessen will ich deshalb doch von einem solchen eventuellen Schritt deshalb nicht abraten, weil dadurch immer zu öffentlichen Diskussionen Anlaß gegeben wird, wie wir sie in unseren guten Rechten wünschen müssen.

Was sagen Sie zu der Encyclica des »liberalen«, »freisinnigen«, schon »deutsch-katholischen« Heiligen Vaters? Ärger hat sich die liberale und gottlose Clique gewiß lange nicht geirrt, als in unseren Erwartungen von Pius IX., wie die Encyclica<sup>82</sup> sie belehren wird. Ja! Pius versteht die Zeit! Das sehen wir und dürfen darüber frohlocken. Ich erwarte Großes von diesem Papst und um so Größeres, nachdem Gregor XVI. während der schwierigsten Zeiten seinem herrlichen Nachfolger so glorreich die Wege gebahnt hat und große Durchbrüche und Sprengungen vollbracht hat, die nun alle Pius IX. zustatten kommen.

In der Hoffnung, daß ich bald wieder mehr Muße gewinnen werde, um nach meiner Neigung und dann auch für Sie tüchtig arbeiten zu können, bin ich wie immer Ihr ergebenster  
E. Zander

17

München, 24. März 1848<sup>83</sup>.

Verehrtester Freund!

Beiliegend sende ich Ihnen einmal wieder ein Lebenszeichen mit der Bitte, sich die schnelle Verbreitung und das sofortige Abonnement des »Volksboten«<sup>84</sup>, den wir der Wirksamkeit halber spottfeil machen, recht dringend empfohlen sein lassen zu wollen. Jetzt ist es vor allem nötig, in dieser Richtung zu wirken, und ich brauche Ihnen kaum erst hinzuzufügen, daß ich der eigentliche Redakteur bin, aber gleichzeitig auch für die Postzeitung arbeite. Die Eile und Flüchtigkeit dieser Zeilen bitte ich dem überwältigenden Drange meiner Arbeiten zu entschuldigen, aber überzeugt zu sein, daß ich stets bin mit bekannter Hochachtung Euer Wohlgeborener ergebenster

E. Zander

P. S. Wir stehen hier fortwährend auf glühendem Boden. Alles wankt und schwankt, nur die Kirche steht fest, aber der Clerus ist größtenteils eingeschüchtert.

82 Giovanni Maria Mastai-Ferretti, der spätere Papst Pius IX. (1846–1878), hatte sich bereits als Bischof von Imola Achtung in liberalen Kreisen erworben. Erste Maßnahmen, die er als Papst im Kirchenstaat ergriff, schienen seine »liberale« Gesinnung zu bestätigen, jedoch seine erste Enzyklika »Qui pluribus« vom 8. November 1846 sprach die Verurteilung der Grundprinzipien des Liberalismus erneut aus. R. AUBERT, Die Thronbesteigung Pius' IX. und die Krise von 1848, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. JEDIN, Bd. 6/1, Freiburg 1971, 477–488.

83 Als Absender ist angegeben: »Theaterstraße 46, Erste Stiege«. Bereits am 14. März war Zander nach München übersiedelt. ROEDER 32.

84 Am 23. März 1848 hatte Zander in der Augsburger Postzeitung das Erscheinen einer neuen Zeitung angekündigt. ROEDER 32.

## HÄUFIG ZITIERTER LITERATUR

- Aktenmäßige Darstellung der Verhandlungen der Württembergischen Kammer der Abgeordneten über die Angelegenheiten der katholischen Kirche in Württemberg. Mit einem Vorwort, Stuttgart 1842.
- CLEMENS BAUER: Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848 (Schriften zur deutschen Politik, Bd. 23 und 24), Freiburg i. Br. 1929.
- PETER BLICKLE: Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz, in: Historisches Jahrbuch 88, 1968, 369–406.
- ANTON DOEBERL: König Ludwig I. und die katholische Kirche. Neue Beiträge, in: Historisch-politische Blätter 158, 1916, 219–229.
- DERS.: Ernst Zander und die Neue Würzburger Zeitung. Ein Beitrag zur Geschichte des katholischen Zeitungswesens, in: Historisch-politische Blätter 163, 1919, 23–33, 74–84.
- DERS.: Ernst Zander und der Fränkische Courier. Ein Beitrag zur Geschichte des katholischen Zeitungswesens, in: Historisch-politische Blätter 165, 1920, 197–215.
- JOSEPH GRISAR: Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik: Der Kampf um die »Neue Würzburger Zeitung« 1837–1839, in: Stimmen der Zeit 106, 1923/24, 112–125.
- DERS.: Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik: II. Der »Fränkische Courier« 1839–1841, in: Stimmen der Zeit 107, 1924, 426–442.
- AUGUST HAGEN: Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862, Bd. 1–2 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 107–108), Stuttgart 1928.
- DERS.: Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855) (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Bd. 58), Paderborn 1931.
- DERS.: Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953.
- DERS.: Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1–3, Stuttgart 1956–1960.
- ARMIN HUTH, Staatliche Pressepolitik und politisches Schrifttum in Würzburg und Unterfranken zwischen Revolution und Reaktion (1847–1850), Phil. Diss. Würzburg 1975.
- STEPHAN LÖSCH: Briefe des jungen Karl Joseph Hefele (1834–1846), in: Theologische Quartalschrift 119, 1938, 3–59.
- JOSEPH MARTIN MACK: Die katholische Kirchenfrage in Württemberg. Mit Rücksicht auf die 35ste Sitzung der Kammer der Abgeordneten [29. April 1845], Schaffhausen 1945.
- GEORG MAY: Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 28), Amsterdam 1975.
- STEPHAN JAKOB NEHER: Personal-Katalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd 1894.
- ELMAR ROEDER: Der konservative Journalist Ernst Zander und die politischen Kämpfe seines »Volksboten« (Miscellanea Bavarica Monacensia, Bd. 41), München 1972.



OTTO DICKAU

## Eine unbekannte Papsturkunde für Waldkirch

In der Kapitelsbibliothek des ehemaligen Landkapitels und heutigen Dekanates Rottweil wird ein Codex aufbewahrt, der, wie ein Eintrag auf der zweiten Buchseite ausweist, vom Konstanzer Dechanten Johannes Zeller im Jahr 1468 der »liberii« dieser Kirche geschenkt worden ist<sup>1</sup>. Als Gegenleistung für seine Schenkung bittet der Stifter darum, daß für ihn in dieser Kirche gebetet werde. Johannes Zeller, der als Kleriker an der Konstanzer Domkirche in der Zeit von 1442–1474 nachweisbar ist<sup>2</sup>, schenkte dieser Kirche das Buch in seiner Funktion als Kirchherr des Hl.-Kreuz-Münsters zu Rottweil. In einem Schreiben des Papstes Pius II. aus dem Jahr 1459, welches der Konstanzer Bischof Heinrich von Hewen für seinen Offizial und Berater erwirkt hatte, werden diesem Johannes Zeller *alle Benefizien und auf die er Expectans hat*<sup>3</sup> bestätigt. In dieser Urkunde wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er in Rottweil Kirchherr sei<sup>4</sup>.

Die inneren Holzdeckel dieses Bandes sind mit zwei Pergamentblättern beklebt und mit der ersten bzw. letzten Lage zusammengebunden worden. Jedes von ihnen ist ca. 29 cm lang und 22 cm breit. Ein Teil des hinteren Blattes ist zu einem späteren Zeitpunkt in der Mitte senkrecht durchtrennt und aus dem Buch herausgenommen worden. Der hierdurch entstandene Verlust an Blatt und Text beträgt etwa 50 Prozent. Aus dem ehemals zusammenhängenden Pergamentstück ist in der Mitte nochmals ein etwa drei Zentimeter breiter Streifen herausgeschnitten worden. Das Blatt dürfte im Originalzustand ca. 48 Zentimeter lang und 30 cm breit gewesen sein. Der linke Rand mißt heute noch fünf Zentimeter, wobei die Zirkeleinstiche, die den Zeilenabstand angeben, noch deutlich sichtbar sind.

Bei dem hier angezeigten Stück handelt es sich um die Urkunde eines Papstes Bonifatius, der den Offizial der Basler Diözese anweist, für die Einsetzung eines Klerikers namens Ladislaus zu sorgen. Eine genaue zeitliche Einordnung dieses Mandatsschreibens ist nicht mehr möglich, da sich die Datierung auf dem fehlenden Stück befand. Einige Textstellen ermöglichen es aber dennoch, diese Urkunde dem 14. Jahrhundert zuzuweisen. Der Aussteller nennt als seinen Vorgänger den Papst Johannes XXII. (1316–1334). Von diesem Terminus *post quem* ausgehend, ist es möglich, auch die Person des Ausstellers zu ermitteln. Nach Johannes XXII. gab es

1 Signatur: XXI/72. Der Vermerk lautet: *Stiftung eines Buches an diese Kirche durch Johannes Tzeller zu Costentz zu der hohen gestiftt hatt diß büch gen Rotwil zu der pfarrkilchen in die liberii gegeben, bittend got fur in AMEN.* Darunter von anderer Hand: ZELLER 1468. Der Bearbeiter der Bestände dieser Bibliothek, Herr Kurt Maier aus dem Diözesanarchiv in Rottenburg, machte mich auf diese Urkunde aufmerksam. Seiner Auskunft nach enthält das Buch Schriften des hl. Augustinus. Der Dekan von Rottweil, Herr Franz Scheffold, war so freundlich, mir die Publikation zu gestatten.

2 REGESTA EPISCOPORUM CONSTANTIENSIVM (= REC), hrsg. von KARL RIEDER, Bd. 4: 1436–1474, Innsbruck 1941.

3 REC, Bd. 4, Nr. 12241.

4 Ebd.

nur noch einen einzigen Papst mit dem Namen Bonifatius, der in Rom residierte: Bonifatius IX. (1389–1404). Daß es kein anderer Papst als der hier genannte gewesen sein kann, wird durch den Verweis auf den Gegenpapst Clemens VII. (1378–1394) unterstrichen, über den in der Urkunde ausgesagt wird: *qui se Clementem vii ausu sacrilegio nominabat*.

Somit bereitet es keine Schwierigkeiten, die Person des Klerikers Ladislaus genauer zu erfassen. Den Supplikenregistern des Papstes Bonifatius IX. ist zu entnehmen, daß ein Ladislaus de Blassenberg am 11. Januar 1397 um die Einsetzung in die vakante Pfarrstelle von St. Martin bei Waldkirch nachgesucht hat<sup>5</sup>. Der Name des Petenten ist nicht ganz korrekt wiedergegeben. Er müßte eigentlich heißen: Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger oder *de Plassemburg*, wobei aber in den Urkunden immer nur die Herkunftsbezeichnung *de Blassenberg* (= Plassenburg bei Kulmbach in Oberfranken) verwendet wird<sup>6</sup>. Bei der aufgefundenen Papsturkunde im Buch des Johannes Zeller dürfte es sich demnach um das Einweisungsschreiben eben auf diese Stelle in Waldkirch handeln. Der bedauerliche Zustand der Urkunde erlaubt es aber nicht, das genaue Ausstellungsdatum zu benennen. Von der Datierung sind nur der Ausstellungsort: »Rome« und die Monatsangabe: »Junii« erhalten geblieben. Es spricht aber nichts dagegen, die im Supplikenregister genannte Jahreszahl von 1397 als das Ausstellungsdatum anzunehmen. Für die Korrektheit einer solchen Annahme kann die Erwähnung einer Klosterfrau namens Anna als »abbatissae monasterii« gewertet werden. Zu diesem Zeitpunkt stand die Gräfin Anna von Sulz (gewählt im Jahr 1380) dem Benediktinerinnenkloster von St. Margarethe bei Waldkirch vor. Als Todesdatum dieser Äbtissin wird das Jahr 1397 genannt<sup>7</sup>. Ihre Nachfolgerin war die Pfalzgräfin von Tübingen, Anastasia von Herrenberg<sup>8</sup>.

Die Person des Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger ist eng mit der Geschichte dieses Klosters verbunden. Am 23. Dezember 1404 verkaufte Anastasia von Herrenberg dem Kirchherren von St. Martin eine Gült von 40 Maltern Haber bei Ober- und Niederwinden um 110 Gulden, die im Jahre 1413 wieder eingelöst wurde<sup>9</sup>. Dieser und ähnliche Verkäufe von Klostereigentum sollten dazu beitragen, den Verfall des Damenstiftes St. Margarethe aufzuhalten. Aber zu den finanziellen Engpässen kamen immer wieder klosterinterne Schwierigkeiten hinzu. Die Klosterfrauen sollen die Ordensregeln mißachtet haben, es wurden keine Gottesdienste mehr abgehalten, und die Übergriffe von stiftischen Beamten und Dienern nahmen ständig zu, so daß der gesamte Klosterbesitz nach und nach zerstreut wurde<sup>10</sup>. Dieser Verfall des Klosters wird deutlich anläßlich einer Kreuzesstiftung durch die Bäcker von Waldkirch im Jahre 1423. Neben Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger und dem Kirchherren von St. Waldburg, Bertold von Neuenfels, werden nur noch zwei Klosterfrauen genannt, die sich zu dieser Zeit noch im Stift befanden: die Äbtissin Margaretha von Schwarzenberg und Agatha von Usenberg. Die Äbtissin starb noch im gleichen Jahr<sup>11</sup>.

Dieser Zustand sollte noch bis zum Jahr 1431 andauern. Da eine Besserung der augenblicklichen Verhältnisse nicht möglich schien, wandelte der Kardinallegat für Deutschland, Julian, auf

5 REPERTORIUM GERMANICUM (= RG), Bd. 2/1, hrsg. von GERD TELLENBACH, Berlin 1961, 802.

6 REGESTEN DER MARKGRAFEN VON BADEN UND HACHBERG, Bd. 1: Markgrafen von Baden 1050–1431/Markgrafen von Hachberg 1218–1428, hrsg. von R. FESTER, Innsbruck 1900, 555.

7 L. WERKMANN, Beiträge zur Geschichte des Frauenstiftes Waldkirch, in: FDA 3, 1868, 137.

8 DERS., 138.

9 DERS., 140. – KARL HEINRICH ROTH VON SCHRECKENSTEIN, Beiträge zur Geschichte des Stiftes und der Stadt Waldkirch, in: ZGO 36, 1882, 301, Nr. 13.

10 J. BADER, Waldkirch im Elzthale. Eine kulturhistorische Skizze, in: Badenia oder Das badische Volk 2, 1862, 598.

11 SCHRECKENSTEIN, Beiträge 437f., Nr. 8. – WERKMANN, Beiträge 140.

Anregung des Klostersvogtes Hans Werner von Schwarzenberg und anderer<sup>12</sup> das Kloster in ein Kollegiatstift um<sup>13</sup>. Dieser Vorgang wird am 1. Mai 1434 durch Kaiser Sigismund bestätigt<sup>14</sup>. Zum Propst des neuen Stiftes ernannt der Kardinallegat den Kirchherren von St. Martin, Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger<sup>15</sup>. Bis zum Jahre 1437 ist er in dieser Position nachzuweisen. Eine seiner letzten belegbaren Amtshandlungen scheint der Vorschlag gewesen zu sein, den Kleriker Johannes Ulmer aus Hecklingen auf die vakante Pfarrstelle in Elzach einzusetzen. Die Proklamation erfolgte am 12. März 1437, die Einsetzung selbst fand am 29. April des gleichen Jahres statt<sup>16</sup>.

Bereits am 19. Juli 1437 erscheint als zweiter Propst in Waldkirch Johannes von Krotzingen, der bereits seit dem Jahre 1431 dem Stift als Chorherr angehörte. In der Bestätigungsurkunde, ausgestellt von der Versammlung des Basler Konzils, wird er als *noviter electus* bezeichnet<sup>17</sup>. Dieser Hinweis und die Bitte um die erneute Bestätigung des Umwandlungsvorganges lassen den Schluß zu, daß der zweite Propst erst seit recht kurzer Zeit im Amt gewesen sein wird. Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger dürfte zwischen dem 12. März bzw. 29. April und vor dem 19. Juli 1437 aus dem Amt geschieden oder aber verstorben sein. Bei Kolb wird das Jahr 1450 als das Todesdatum des ersten Propstes genannt<sup>18</sup>. Für eine derartige Annahme fehlen aber jegliche Hinweise.

Rom (1397) im Juni

*Papst Bonifatius IX.* weist den Official der Basler Diözese an, für die Einsetzung des Klerikers Ladislaus Düpfen gen. der Blassenberger zu sorgen.

Orig., Pergm., beschnitten,

KAPITELSBIBLIOTHEK DES HL.-KREUZ-MÜNSTERS ZU ROTTWEIL: XXI/72<sup>19</sup>.

- 1 Bonifacius episcopus servus servorum dei. Dilecto filio \_\_\_\_\_ officiali Basiliensis *diocesis salutem et apostolicam benedictionem* \_\_\_\_\_ ornum arbitrariunt et congruunt \_\_\_\_\_
- 2 virtutem memoria laudabiliter suffragantur, Exhibita siquidem nobis super \_\_\_\_\_ alia Basiliensis diocesis peticio co \_\_\_\_\_
- 3 Constanciensis diocesis per liberam resignacionem dilecti filii Ulrici de Valkenstain of \_\_\_\_\_ *dilecte filie Anne abbatisse monasterii sancte Margarethe apud Walkilch* \_\_\_\_\_
- 4 romanam curiam sponte factam et per eandem abbatissam cum ad abbatissam \_\_\_\_\_ cionis recensio necnon collacio et provisio \_\_\_\_\_
- 5 securata consuetudine pertineant extra dictam curiam auctoritate ordinata ad *dictam ecclesiam* sic vacantem prefato Ladislao auctoritat \_\_\_\_\_ *Ladis-*
- 6 laus eandem ecclesiam vigore collacionis et promisionis huiusmodi extitit pacifice \_\_\_\_\_ subiungebat dictus Ladislaus dubite c \_\_\_\_\_
- 7 sibus non subsistere et sicut accepimus dictam ecclesiam adhuc ut prefertur vacantem \_\_\_\_\_ am apud nos pe\_de\_vite ac moribus honestis \_\_\_\_\_ *com-*

12 DERS., 147f., nennt noch Heinrich Küchlin, Bürgermeister von Freiburg: *des Klosters Mann und Meyer* und Jerg von Kippenheim, ebenfalls *des Klosters Mann und Meyer*.

13 DERS., 149. – SCHRECKENSTEIN, Beiträge 304–307, Nr. 17f. – REC, Bd. 4, Nr. 9398.

14 SCHRECKENSTEIN, Beiträge 307f., Nr. 19.

15 Vgl. Anm. 13.

16 INVESTITURPROTOKOLLE DER DIÖZESE KONSTANZ AUS DEM 15. JAHRHUNDERT, hrsg. von MANFRED KREBS, in: FDA 67, 1940, 215 (Elzach, BA Waldkirch).

17 SCHRECKENSTEIN, Beiträge 308, Nr. 20.

18 DERS., 240.

19 Bei der Transkription wurden fehlende Textstellen durch Striche (\_\_\_\_\_) markiert. Die ergänzten Teile sind durch Kursivdruck gekennzeichnet.

- 8 mandatum horum nituitu favere prosequi gratioso discretione tue per apostolica scripta *mandamus* \_\_\_\_\_ nacionem eundem Ladislaum bene b \_\_\_\_\_
- 9 nis verbis et alias ad obtinendam dictam ecclesiam idoneum esse reppereris ve \_\_\_\_\_
- 10 minacionis huiusmodi computandum bene cantare addiscet super quibusdam \_\_\_\_\_ cuius fatus redditus et proventus c \_\_\_\_\_
- 11 extumacionem valorem annuim ut ipse Ladislaus asserit cuiuscumque persona seu persone
- 12 collati vel per constitutionem felicitis Johannis pape xxii predecessoris nostri \_\_\_\_\_ per liberam resignacionem cun \_\_\_\_\_
- 13 vel extra curiam predictas etiam coram notario publico et testibus sponte *factam* \_\_\_\_\_ quod eius collacio iuxta lateranensem stata \_\_\_\_\_
- 14 ecclesia dispositioni apostolice specialiter reservata existant et super ea inter alias \_\_\_\_\_ nis pro expresso in palatio apostolico vel \_\_\_\_\_
- 15 mo vacavit sedis predictae cappellani nuntius vel alias officialis aut fr \_\_\_\_\_ f \_\_\_\_\_ collector vel succollector seu apostolicus \_\_\_\_\_
- 16 rorum scriptorum aut eiusdem sedis vel alicuius ex venerabilibus fratribus *nostris* \_\_\_\_\_ aris fuerit sit damnate memorie \_\_\_\_\_
- 17 tunt antipape qui se Clementem vii ausu sacrilegio nominabat vel aliis per *provisionem* \_\_\_\_\_ de dictus Ladislaus in eadem ecclesia ni \_\_\_\_\_
- 18 alicui specialiter ius quesitum tum omnibus vitibus et pertinentiis suis d \_\_\_\_\_ *designes*. Inducens per te vel alium seu \_\_\_\_\_
- 19 nomine m \_\_\_\_\_ corporalem possessionem ecclesiam viriumque et pertinentiarum *predictarum* \_\_\_\_\_ quolibet illicito detentore ac facie \_\_\_\_\_
- 20 sibus et obventionibus universis integre responderi. Contradictores auctoritate \_\_\_\_\_ Non obstantibus tam pie memorie \_\_\_\_\_
- 21 tucionibus apostolice contrariis quibuscumque. Aut si aliquis super provisionibus \_\_\_\_\_ beneficiis ecclesiasticis in illis partibus spectantibus \_\_\_\_\_ *im-*
- 22 petrarint etiam super eas ad inhibitionem reservationem et decretum vel alias \_\_\_\_\_ prefatum Ladislaum in assecutione \_\_\_\_\_
- 23 quod ad assecutionem beneficiorum aliorum preiudicium generari. Seu si *venerabilis Ladislaus* \_\_\_\_\_ aliis communiter vel divisum ab eadem *ecclesia* \_\_\_\_\_
- 24 ius minime teneantur et ad id compelli aut quod interdicti suspendi vel ex trimen \_\_\_\_\_ beneficiis ecclesiasticis ad eorum collacionem
- 25 nem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apostolicas *mandamus / mandavimus* \_\_\_\_\_ ad verbum de indulto huiusmodi meru \_\_\_\_\_
- 26 tiali cuiuscumque tenoris existat per quam presentibus non expressam vel totaliter ver \_\_\_\_\_ quomodolibet vel differa \_\_\_\_\_ er de qua *cuiuscumque* \_\_\_\_\_
- 27 tut quod dictus Ladislaus ut asserit canonicatum et prebendam Basiliensis q \_\_\_\_\_ quinta marcharum argenti puri solidis \_\_\_\_\_
- 28 etiam hocie de novo sibi per alias nostras litteras mandavimus provideri obstinet et non d \_\_\_\_\_ cum cura vel sine cura dicte ecclesie \_\_\_\_\_
- 29 litteris gratiose mandavimus provideri. Volumus autem quod primum dictum \_\_\_\_\_ curialem ecclesiam fuerit pacifice a \_\_\_\_\_
- 30 inde secuta quo ad dignitatem vel personatum seu officium *calculatum* dant sint al \_\_\_\_\_ Et insuper si dictum
- 31 exnunc perinde iratum decernimus et mane si secus super his a quoquam quantus \_\_\_\_\_ rit attempcione ac si die datum per \_\_\_\_\_
- 32 ecclesia cum interporicione decreti provideri mandavissemus. Datum Rome \_\_\_\_\_ Junii pontificatus nostri anno *octavo* \_\_\_\_\_

## Wann starb Johannes Weeze, Erzbischof von Lund und Bischof von Konstanz?

Im Jahre 1522 wurde Johannes von Weeze zum Erzbischof von Lund gewählt. Er konnte sich dort aber nicht durchsetzen. Zusammen mit seinem Gönner, König Christian II., mußte er im folgenden Jahr Dänemark verlassen. Er trat in den Dienst Kaiser Karls V. und kam rasch zu Würden und Einfluß.

1537 resignierte Johannes von Lupfen, gewählter Bischof von Konstanz, sein Hochstift. Kaiser Karl V. und König Ferdinand empfahlen dem Domkapitel mit Nachdruck ihren Rat Johannes von Weeze. Den Domherren blieb – angesichts der politischen und finanziellen Lage des Hochstifts – nichts anderes übrig, als diesen »Bitten« zu entsprechen. Zudem versprach der Kaiser, bei der wirtschaftlichen Sanierung des verschuldeten Hochstifts zu helfen (z. B. durch Inkorporation kirchlicher Pfründen in die Mensa Episcopalis).

Das neue kirchliche Amt änderte nichts an den Aufgaben des Erzbischofs. Die vielfältigen Verpflichtungen als kaiserlicher Orator gaben ihm nur selten Gelegenheit, in seiner Diözese nach dem Rechten zu sehen. So war er 1539 maßgeblich an den Verhandlungen über den »Frankfurter Anstand« beteiligt. Auch auf dem bedeutsamen Reichstag von 1548 in Augsburg durfte er nicht fehlen. Hier starb er aber unerwartet an den Folgen eines Schlaganfalls. Der Leichnam wurde überführt und auf der Reichenau im Münster von Mittelzell begraben. Eine Beisetzung in der bischöflichen Kathedrale zu Konstanz war nicht möglich, da die Stadt noch immer im Besitz der Neugläubigen war<sup>1</sup>.

Daß die Reichenau gewählt wurde, kam nicht von ungefähr. Im Hochstift gab es keine Kirche, die repräsentativer und ehrwürdiger gewesen wäre als die Abteikirche am Bodensee. Auch war es Weeze 1540 mit Hilfe des Kaisers gelungen, die seit langem angestrebte Inkorporation der Reichenau in das Hochstift Konstanz durchzusetzen und vollziehen zu lassen<sup>2</sup>.

Der erhaltene Grabstein nennt als Sterbetag den 13. Juni 1548<sup>3</sup>. Dieses Datum begegnet gelegentlich auch an anderer Stelle, wie z. B. bei Christoph Friedrich von Stälin, Max Lossen

1 Erst im Oktober 1548 kapitulierte die Stadt Konstanz vor dem kaiserlichen Heer. Vgl. Der Landkreis Konstanz. Amtliche Kreisbeschreibung. Bd. 1. Konstanz 1968, 310.

2 HERMANN BAIER, Von der Reform des Abtes Friedrich von Wartenberg bis zur Säkularisation (1427–1803), in: Die Kultur der Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres des Inselklosters 724–1924. 2. Halbband. München 1925, 213–262, 239–243.

3 Die Kunstdenkmäler des Herzogtums Baden. Hrsg. von FRANZ XAVER KRAUS. 1. Band: Die Kunstdenkmäler des Kreises Konstanz. Freiburg/Breisgau 1887, 347 (mit Inschrift); FRANZ XAVER STAIGER, Die Insel Reichenau im Untersee (Bodensee bei Konstanz) mit ihrer ehemaligen berühmten Reichsabtei. Konstanz 1860, 28 gibt die Grabinschrift in Übersetzung wieder, ebenfalls mit dem falschen Datum.

und Heinrich Günter<sup>4</sup>. Die »Chronologia Monasteriorum Germaniae illustrium« von Kaspar Bruschius<sup>5</sup> und die »Constanzer Bisthumschronik« von Christoph Schulthaiß<sup>6</sup> nennen dagegen den 14. Juni. Dieses Datum ist das richtige. Einige Zeitgenossen Weezes, die ebenfalls in Augsburg waren und von seinem Tod berichten, erwähnen übereinstimmend den 14. Juni. So schreibt am darauffolgenden Tag der Apostolische Nuntius bei König Ferdinand, Bischof Prospero Santa Croce, in einem Bericht an den Kardinalnepoten in Rom über die Neuigkeiten der vergangenen Tage auch<sup>7</sup>: *Heri a l'improvviso d'apoplexia mori il povero monsignor di Constanza, homo di gran bontà et valore et molto servitore di Sua Santità*. Auch vermerkt Graf Wolrad von Waldeck<sup>8</sup> den Tod des Erzbischofs unter den Augsburger Begebenheiten des 14. Juni.

Otto Kardinal von Waldburg, der Bischof von Augsburg, erwähnt ebenfalls den 14. Juni als Sterbetag, und zwar in einem Brief vom 15. Juni an das Domkapitel von Konstanz<sup>9</sup>. Das Schreiben beginnt mit einem Hinweis auf das Ableben des Oberhirten am vorausgegangenen Tag. Dann teilt der Kardinal mit, daß er Dr. Jakob Mirgel<sup>10</sup> abgeordnet habe, um den Domherren eröffnen zu lassen, *wes vnser gemuet ist*. Ob der Kardinal auf diesem Weg eine Kandidatur für die Nachfolge Weezes eröffnen wollte, soll dahingestellt bleiben; der Nachdruck, mit dem er sich anderwärts um weitere kirchliche Pfründe bemühte<sup>11</sup>, schließt eine solche Absicht nicht aus. Für uns ist das Schreiben ein wertvolles Zeugnis aus der Umgebung des verstorbenen Bischofs, das den 14. Juni als den Sterbetag bestätigt. Rudolf Reinhardt

4 Württembergische Geschichte. 4. Teil. Stuttgart 1870, 467 (unter Berufung auf die Inschrift im Grabstein). BRIEFE VON ANDREAS MASIUS UND SEINEN FREUNDEN 1538–1573. Hrsg. von MAX LOSSEN. (= Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 2) Leipzig 1886, 26. GERWIG BLARER, ABT VON WEINGARTEN UND OCHSENHAUSEN. Briefe und Akten. Bearbeitet von HEINRICH GÜNTER. 2. Band: 1547–1567. (Württembergische Geschichtsquellen 17). Stuttgart 1921, 111 Anm. 2. Der hier zitierte Brief des Abtes (Missivband 20, Folio 65, heute Handschrift 81 im Bestand B 515 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart) bietet keinen Hinweis auf das Datum des Todes. Günter hatte die Angabe also aus anderer Quelle.  
5 Sulzbach 1682, 50 und 265.

6 Constanzer Bisthums-Chronik. Von CHRISTOPH SCHULTHAISS. Nach der Handschrift des Verfassers hrsg. von J. MARMOR, in: FDA 8, 1874, 1–101; 90.

7 Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533–1559, nebst ergänzenden Aktenstücken. 10. Band: Legation des Kardinals von Drato 1547–1548. Bearbeitet von WALTER FRIEDENSBURG. Berlin 1907, 380.

8 Des Grafen Wolrad von Waldeck Tagebuch während des Reichstages von Augsburg 1548. Hrsg. von C. L. P. TROSS (Bibliothek des Literarischen Vereins 59). Stuttgart 1861, 166.

9 GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE, Abt. 82 Büschel 985, Folio 79/80: Otto Kardinal von Waldburg, Bischof von Augsburg, an das Domkapitel von Konstanz, 1548 Juni 15. Ausfertigung.

10 Vielleicht Jakob Mirgel, Doktor der Rechte, aus Lindau stammend. Domherr und Domkantor in Konstanz, Archidiakon im Breisgau. Gestorben am 28. Dezember 1572 im Alter von 77 Jahren. GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE Abt. 82a Büschel 165; HERIBERT REINERS, Das Münster Unserer Lieben Frau zu Konstanz (Die Kunstdenkmäler Südbadens 1). Konstanz 1955, 478. Nach KASPAR BRUSCHIUS (Magni operis de omnibus Germaniae Episcopatus epitomes tomus primus. Nürnberg 1549, 53) hatte Weeze wiederholt »aliquoties« die Absicht geäußert, das Hochstift Dr. Jakob Mirgel zu resignieren.

11 Zur »Pfründenjagd« des Truchsessens vgl. FERDINAND SIEBERT, Zwischen Kaiser und Papst. Kardinal Truchsess von Waldburg und die Anfänge der Gegenreformation in Deutschland. Berlin 1943, 183–187 (zahlreiche Dompropsteien, Erzbistum Salzburg); S. 303 ff. (Köln, Mainz, Trier); 1552 konnte sich Otto von Waldburg in der Fürstpropstei Ellwangen durchsetzen. Vgl. RUDOLF REINHARDT, Untersuchungen zur Besetzung der Fürstpropstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert. Zugleich ein Beitrag zur politischen Geschichte des Stiftes, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahr-Feier. Ellwangen 1964, 316–378, 332f.

## Beilage

Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 82, Bü 985, fol. 79/80

*Otto Kardinal von Waldburg, Bischof von Augsburg, an das Domkapitel von Konstanz.*  
15. Juni 1548. Ausfertigung.

Von Gottes Gnaden Otho des Hey: Röm: Kirchen Cardinal vnnd Bischove zu Augspurg vnsern gunstlichen Gruß zuvor. Wurdigen, hochgelerten, lieben besondern.

Alß gestrigs tags der hochwurdig Furst vnser besonder lieber Herr vnnd frund, der Erzbischoue zu Lunden vnd Costniz etc tods verschiden, dessen lieben Selle der almechtig trösten vnnd genedig sein welle, haben wir dem wurdigen, hochgelerten vnserm lieben besondern Jacoben Mirgel, der Rechten Doctoren, etliche sachen, vnnd wes vnser gemuet ist, euch zueröffnen, anzeig gethan vnd auferlegt, mit dem bit vnd ersuchen, Ir wellend, wie vns one das nit zweifelt, miteinander fridlichen vnnd wol wonen vnnd leben. Was wir dann euch vnnd dem loblichen Stifft Costnitz in Romana curia vnnd in all ander weg ersprießlichs und fruchtbars khinden beweisen, das thuen wir mit sonderm willen vnnd seyen euch auch sonsten mit gunsten vnd gnaden geneigt.

Datum Augspurg dem XV<sup>ten</sup> Junii Anno 1548.

Otho Cardinal zu Augspurg mppr.



## Wann wurde Balthasar Merklin als Bischof von Konstanz bestätigt?

Im September 1527 erhielt der Bischof von Konstanz, Hugo von Hohenlandenberg, aufgrund nachdrücklicher »Bitten«, die Kaiser Karl V. und dessen Bruder Erzherzog Ferdinand mehrfach hatten vortragen lassen, einen Koadjutor. Es war der Propst von Waldkirch, Balthasar Merklin, Reichsvizekanzler, Bischof von Malta und postulierter Bischof von Hildesheim. Einige Zeit später resignierte Hohenlandenberg; ihm folgte der Koadjutor, der aber schon am 28. Mai 1531 in Trier starb. Daraufhin wählte das Domkapitel von Konstanz noch einmal den greisen Hugo von Hohenlandenberg zum Bischof (28. Juni). Er starb am 7. Januar 1532. Nun folgte Johannes von Lupfen, der jedoch 1537 das Hochstift aufgab und sich nach Engen zurückzog.

Die Angaben über den Zeitpunkt, zu dem Balthasar Merklin Bischof von Konstanz (und Administrator von Hildesheim) wurde, differieren in der Literatur um ein ganzes Jahr. Das gleiche gilt für andere Daten, die damit zusammenhängen, z. B. die Resignation des Vorgängers Hugo von Hohenlandenberg.

Die zweite Ausgabe des Eubel<sup>1</sup> nennt als Tag der päpstlichen Bestätigung Merklins den 9. März 1530. Dagegen datieren Josef Bader<sup>2</sup>, Carl Jordan Glatz<sup>3</sup> und August Willburger<sup>4</sup> auf den 9. März 1529. Sie beziehen sich dabei auf gute und unverdächtige Quellen, nämlich die Konfirmationsbullen, die im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv in Freiburg liegen<sup>5</sup>. Adolf Bertram<sup>6</sup> nennt das gleiche Datum. Er kennt auch den Ort der Ausfertigung der Bullen, nämlich Bologna. Auch kann Bertram eine einwandfreie Quelle zitieren, d. h. die Register des Vatikanischen Archivs. Diesen Autoren folgte weithin die Literatur<sup>7</sup>.

1 *Hierarchia Catholica Medii aevi sive summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum antistitum series ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta e documentis tabularii praesertim Vaticani. Collecta, digesta, edita per CONRADUM EUBEL.* Bd. 2, Regensburg 1914; Bd. 3, Regensburg 1923.

2 JOSEF BADER, *Der Constanzische Bischof Balthasar Merklin, Reichsvizekanzler, Bisthumsverweser zu Hildesheim und Stiftspropst zu Waldkirch*, in: FDA 3, 1868, 1–24; 16, Anm. 1.

3 CARL JORDAN GLATZ, *Zur Geschichte Hugos von Hohenlandenberg, Bischof zu Constanz*, in: FDA 9, 1875, 101–140, 139f.

4 AUGUST WILLBURGER, *Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann von Lupfen (1496–1537) und die Glaubensspaltung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 34/35)*, Münster in Westfalen 1917, 144f.

5 ERZBISCHÖFLICHES ORDINARIATSARCHIV FREIBURG, UZ 66–72.

6 ADOLF BERTRAM, *Geschichte des Bistums Hildesheim*. 2. Band, Hildesheim/Leipzig 1916, 53.

7 Beispiele: *Deutsche Studenten in Bologna (1289–1562)*. Biographischer Index zu den *Acta nationis Germanicae universitatis Bononiensis*. Bearbeitet von GUSTAV C. KNOD. Berlin 1899, 344. KARL WOLFSGRUBER, *Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit, 1500–1803 (Schlern-Schriften 80)*, Innsbruck 1951, 179. ADOLF HASENCLEVER, *Balthasar Merklin, Propst zu Waldkirch, Reichsvizekanzler unter Kaiser Karl V.* Eine biographische Skizze, in: ZGO 73, 1919,

Die Quantität der Aussagen scheint gegen Eubel, für Willburger, Glatz und Bader, d. h. für die Datierung auf den 9. März 1529 zu sprechen. Trotzdem kann die Angabe bei Eubel a priori nicht als falsch abgetan werden; dem Bearbeiter standen die »Acta Vicecancellarii« zur Verfügung. Überdies weisen die abweichenden Darstellungen einige Ungereimtheiten auf; es ist aber nicht ganz ersichtlich, ob dies den Verfassern bewußt geworden ist. Dazu einige Beispiele.

Besonders auffallend sind die Widersprüche bei Willburger. Dies um so mehr, da er sowohl die ältere Literatur (Bucelinus, Mone<sup>8</sup>) als auch archivalische Quellen (Domkapitelsprotokolle, Urkunden) herangezogen hat. Er schildert die Vorgänge um die Resignation Hohenlandenburgs und die Bestätigung Merklins ungefähr so<sup>9</sup>: Bereits während des Jahres 1528 verhandelten Hugo von Hohenlandenberg und sein Domkapitel über eine mögliche Resignation. Am 7. Januar 1529 wurde »die Resignation ans Kapitel eingegeben und dort bald darauf angenommen« (Mone). Daraufhin begab sich eine Abordnung des Kapitels zu Balthasar Merklin; *auf ihr ernstliches Bitten nahm er an* (Bucelin).

Nun folgt bei Willburger ein gewisser Bruch: »Die römische Kurie hatte es diesmal mit der Bestätigung eilig; denn schon am 9. März 1529 wurde die päpstliche Bestätigungsbulle ausgefertigt« (Urkunde im Erzbischöflichen Archiv Freiburg). Die Verhandlungen mit dem alten Bischof, so fährt Willburger fort, zogen sich aber das ganze Jahr noch hin. Am 7. Juni kommt es zur grundsätzlichen Einigung des Bischofs mit seinem Domkapitel: Hugo von Hohenlandenberg bekommt bis zu seinem Tod jährlich 1000 fl. als Pension; zur größeren Sicherheit verschreiben sich dafür auch die Prälaten von Weingarten, Ochsenhausen und Weißenau. Der Bischof erhält ferner die Stadt Markdorf mit allen Gefällen, sowie das Amt Saulgau (Protokolle des Domkapitels). Am 1. Januar 1530 stellen Balthasar Merklin und das Domkapitel eine Verschreibung über die 1000 fl. Pension aus (Urkunde im Erzbischöflichen Archiv Freiburg); drei Tage später »verbürgen« sich die drei genannten Äbte dafür. Am 7. Januar 1530 *gibt das Kapitel feierlich* und formell den Konsens in die Resignation und *Zession* (Protokolle des Domkapitels).

Ebenso offenkundig sind die Widersprüche in der Regestensammlung von Glatz. Unter dem 9. März 1529 erscheint die päpstliche Bestätigungsurkunde, in der ausdrücklich auf die bereits erfolgte Resignation Hohenlandenburgs Bezug genommen wird. Dann folgen Regesten von Urkunden aus den späteren Monaten des Jahres; hier begegnet Hugo von Hohenlandenberg noch als regierender Bischof. Unter den Daten des 1. und 3. Januar 1530 erscheinen Regesten der bereits oben genannten Zusicherungen aus Anlaß der Resignation Hohenlandenburgs. Für den 10. Januar nennt Glatz überdies eine Verschreibung Balthasar Merklins, der mit Zustimmung des Kapitels dem resignierenden Bischof Schloß und Stadt Markdorf, das Amt Saulgau und einen Domherrenhof in Konstanz einräumt<sup>10</sup>. Glatz datierte also die päpstliche Konfirmation auf März 1529, obwohl sie eine Resignation des Vorgängers ausdrücklich voraussetzte. Nach Ausweis der Regesten ist diese aber erst im Januar 1530 erfolgt.

Das Rätsel läßt sich leicht lösen. Bader, Glatz, Willburger und auch Bertram haben übersehen, daß an der römischen Kurie (zwar nicht in allen Behörden) seit Martin V.

485–502; 74, 1920, 36–80, 67f. JÖRG VÖGELI, Schriften zur Reformation in Konstanz 1519–1538. Mit Gregor Mangolts Konstanzer Reformationsgeschichte von 1562 zum Vergleich. Erste Gesamtausgabe, bearbeitet und aus zeitgenössischen Quellen ergänzt und erklärt von ALFRED VÖGELI (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 39–41), Tübingen/Basel 1973, 1092.

8 GABRIEL BUCELIN, Constantia Rhenana, Frankfurt 1667, 343. FRANZ JOSEF MONE, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte. Band 1, Karlsruhe 1848, 306.

9 Wir vermerken dabei jeweils die Quelle oder das Werk, auf das sich W. bezieht.

10 GLATZ 139f.

(1417–1431) wieder der *Calculus Florentinus* angewandt wurde<sup>11</sup>, der das neue Jahr erst am (darauffolgenden) 25. März beginnen läßt. Damit wären wir bei der päpstlichen Bestätigung (nach der heutigen Zeitrechnung) beim 9. März 1530. Bader, Glatz, Willburger und Bertram haben die Urkunden und Vorlagen richtig gelesen; sie haben aber nicht beachtet, daß die Kurie in diesem Fall nach dem Annuntiationsstil datiert hat.

Durch diese Datierung lassen sich die angedeuteten Widersprüche auflösen. Der Ablauf der Ereignisse um die Resignation Hohenlandensbergs und die Bestätigung Merklins werden durchsichtig.

1. Ob bereits im Jahre 1528 zwischen Hugo von Hohenlandenberg und seinem Domkapitel über eine mögliche Resignation verhandelt wurde, soll dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall dürfte eine schwere Erkrankung des Bischofs im Januar 1529<sup>12</sup> Anlaß für solche Erwägungen gegeben haben. Im Juni des gleichen Jahres kam es zu einer grundsätzlichen Einigung, deren Inhalt wir bereits kennengelernt haben: Eine jährliche Pension für Hugo von Hohenlandenberg bis zu seinem Tod in Höhe von 1000 fl.; zudem erhält der Bischof Stadt (und Schloß) Markdorf mit allen Gefällen und Nutzen, sowie das Amt Saulgau. Willburger und Glatz berichten von einer »Bürgschaft« der drei genannten Äbte für die Pension aus dem Hochstift; dies ist nicht richtig, da sich die Äbte verpflichtet haben, eine weitere Pension in Höhe von ebenfalls 1000 fl. jährlich zu bezahlen, und zwar je zur Hälfte am Fest Johannes Evangelista und Johannes Baptista; dies ist wenigstens der Inhalt der Urkunde vom 3. Januar 1530<sup>13</sup>.

Bei solch weitreichenden wirtschaftlichen Konsequenzen einer Resignation Hohenlandensbergs war für deren endgültigen Vollzug die Anwesenheit Merklins notwendig. Dieser weilte jedoch außer Landes. Erst Ende Dezember 1529/Januar 1530 hielt sich der Reichsvizekanzler am Bodensee auf. Am 1. Januar 1530 verschreiben er und das Domkapitel dem resignierenden Bischof die jährliche Pension von 1000 fl. Zwei Tage später, am 3. Januar, fertigten die Äbte von Weingarten, Ochsenhausen und Weißenau die »Versicherung« über die zweite Pension aus. Am 5. Januar resignierte Hugo von Hohenlandenberg das Hochstift. Am 7. Januar stimmte das Domkapitel »feierlich und formell« zu. Drei Tage später (10. Januar) wird eine »Abrede« (Kapitulation) zwischen Merklin und dem Kapitel samt einem Revers des Reichsvizekanzlers gegenüber Bischof und Domkapitel ausgefertigt<sup>14</sup>. So wird auch verständlich, weshalb Merklin in allen Urkunden vom Januar 1530 als *Bischof von Malta, Postulierter zu Hildesheim und Koadjutor zu Konstanz* erscheint.

Nachdem Merklin das Resignations-Geschäft am Bodensee mit Erfolg zu Ende geführt hatte, trat er die Reise zu Kaiser Karl V. an, der sich in Bologna aufhielt. Im Februar 1530 traf der Reichsvizekanzler im Hoflager ein<sup>15</sup>.

2. Die Datierung auf den 9. März 1530 paßt auch in die Biographie Papst Clemens VII. Im März 1529 hielt sich der Papst nämlich in Rom auf<sup>16</sup>. Von einer schweren Krankheit genesen, konnte er am 7. März das Bett verlassen und die Geschäfte wieder aufnehmen. Eine Reise nach Bologna war unter diesen Umständen und bei der Kürze der Zeit völlig undenkbar.

11 Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Entworfen von H. GROTEFEND, 10. erweiterte Auflage, hrsg. von TH. ULRICH, Hannover 1960, 13f.

12 WILLBURGER 144, Anm. 5, nach den Domkapitelsprotokollen.

13 ERZBISCHÖFLICHES ARCHIV FREIBURG UZ 002.

14 GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE, Abt. 5 Konvolut 18.

15 ADOLF HASENCLEVER, Balthasar Merklin, Propst zu Waldkirch, Reichsvizekanzler unter Karl V. Eine biographische Skizze, in: ZGO 73, 1919, 485–502; 74, 1920, 36–80, 68f.

16 LUDWIG VON PASTOR, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 4. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leo X. bis zum Tode Clemens VII. (1513–1534), 2. Abteilung, 5.–7. Auflage, Freiburg i. Br. 1923, 368–390.

Im August des gleichen Jahres landete Karl V. in Genua. Der Papst zog ihm von Rom aus nach Bologna entgegen, wo der Kaiser am 5. November einzog. Am 24. Februar des folgenden Jahres krönte dann Clemens VII. den Kaiser, der die Stadt am 22. März wieder verließ. Der Papst selbst blieb des Krieges gegen Florenz wegen noch einige Zeit.

Merklin, der bei der Kaiserkrönung anwesend war, hatte die Urkunden über die Resignation Hohenlandenbergs bei sich. So stand nichts im Wege, sich in den Tagen und Wochen nach der Kaiserkrönung um die päpstliche Bestätigung für Konstanz (und Hildesheim) zu bemühen. Zu dieser Abfolge paßt auch, daß der Kaiser einige Tage (18. März 1530) nach der päpstlichen Konfirmation dem neuen Bischof die Regalien verlieh und die Freiheiten des Hochstiftes bestätigte, beides wiederum in Bologna<sup>17</sup>.

Somit dürfte es keinen Zweifel mehr geben, daß Merklin am 9. März 1530 (Circumcisionsstil) als Bischof von Konstanz (und Administrator von Hildesheim) durch Papst Clemens VII. bestätigt worden ist. Damit kann auch das Datum der Resignation des Vorgängers eindeutig festgelegt werden. In der Literatur (u. a. bei Eubel)<sup>18</sup> begegnet mitunter der 5. Januar 1529. Auch hier ist das Jahr 1530 richtig.

*Rudolf Reinhardt*

17 GENERALLANDESARCHIV KARLSRUHE, Abt. 5 Konvolut 58 u. 67.

18 EUBEL II 134 Anm. 2 u. III 176 Anm. 2; auch WILLBURGER 144 verlangt ein ähnliches Datum, da am 7. Januar 1529 die Resignation vom Domkapitel angenommen wurde.

# Buchbesprechungen

## 1. Hilfsmittel – Hilfswissenschaften

ROLF BOHLENDER: Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie. 2., ergänzte und überarbeitete Aufl. (Pfälzische Arbeiten zum Buch- und Bibliothekswesen und zur Bibliographie 8). Speyer: Pfälzische Landesbibliothek 1979. XVIII u. 218 S. Kart. DM 25,-.

Die Bibliographie, deren erste Auflage 1963 erschienen ist, liegt nun erweitert und ergänzt vor. Beibehalten hat der Bearbeiter im wesentlichen die Einteilung: Auf einen ersten Abschnitt »Der Kaiserdom« (mit Dombibliothek, Domschule, Domliturgie, Kaisergräber usw.) folgt »Das Bistum (Hochstift) Speyer«; auch dieser Abschnitt ist weitgehend untergliedert: Archive, Quellen, Geschichtsforschung, Rechts- und Verfassungsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Schulgeschichte, Liturgie usw. Besonders umfangreich ist die »Geschichte der Speyerer Bischöfe«, in die alle Oberhirten bis zur Gegenwart aufgenommen sind. Beim »Domkapitel« erscheinen hingegen nur »einige bedeutende Domherren«.

Verzichtet wurde jetzt hingegen auf den Abschnitt »Die Fürstbischöflich-Speyerische Residenz Bruchsal«, da die einschlägige Literatur vollständig an anderer Stelle (in der Bibliographie zur badischen Geschichte) verzeichnet wird.

Nicht verzeichnet wurde die Literatur zu den einzelnen Orten und Dekanaten im Bistum bzw. Hochstift Speyer. Dies war durchaus zu vertreten; so konnte nicht nur der Umfang (und damit auch der Preis) des Bandes in einem erträglichen Rahmen gehalten werden; die einschlägige ortsgeschichtliche Literatur wird ohnehin laufend in den Bibliographien für Baden, Württemberg und die Pfalz verzeichnet.

Gegenüber der ersten Auflage wurden ca. 500 Nummern zusätzlich aufgenommen. Trotzdem vermißt der Benützer noch den einen oder anderen Titel; dies um so mehr, da gelegentlich auch solche Arbeiten genannt sind, die wissenschaftlich kaum weiterführen.

Insgesamt verdient die Bibliographie Beachtung. Teile der heutigen Diözese Rottenburg gehörten für lange Zeit zum Bistum Speyer. Zudem spielte dieses alte Bistum (samt der Bischofsstadt und dem Dom) in der Reichs- und Kirchengeschichte nicht selten eine herausragende Rolle.

*Rudolf Reinhardt*

DIE SCHRIFTMUSTER DES LAURENTIUS AUTENRIETH VOM JAHRE 1520. Faksimile der Handschrift Cod. hist. 4° 197 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Mit Beiträgen von Wolfgang Irtenkauf und Werner Gebhardt. Stuttgart 1979. 140 S. mit einem Vollfaksimile der Handschrift und zahlreichen Abb. Kart. DM 20,- (über die Landesbibliothek Stuttgart zu beziehen).

Der Titel des als Jahressgabe 1979 der Fachhochschule für Druck in Stuttgart veröffentlichten Buches läßt kaum auf den Inhalt schließen. Die in Text- und Bildteil mustergültig, mit Liebe gestaltete Veröffentlichung bietet einen recht instruktiven Einblick in die letzte Phase der 1102 als staufisches Hauskloster begründeten Benediktinerabtei Lorch. Im Vordergrund steht natürlich das vollfaksimilierte »Schriftmusterbuch« des damaligen Priors Laurentius Autenrieth vom Jahre 1520. Der kenntnisreiche Kommentar zum Faksimile von Wolfgang Irtenkauf, Bibliotheksdirektor an der Landesbibliothek Stuttgart, legt Beziehungen zum vorausgehenden, berühmtesten aller Schriftmusterbücher des Konventualen Leonhard Wagner von

St. Ulrich und Afra in Augsburg (Proba centum scripturarum), der sich 1511/1512 in Lorch als Notenschreiber (!) betätigt hatte. Er identifiziert die in den damals gebräuchlichen Schriftformen kunstvoll geschriebenen Texte, die als kalligraphische Schreibenleitung dem Blaubeurer Konventualen Blasius Hippolt gewidmet sind. Über Hippolt gelangte das schmale Heft nach Urspring und von dort nach St. Georgen in Villingen, später dann nach Stuttgart.

Kirchengeschichtlich wird die Veröffentlichung durch den Beitrag von Werner Gebhardt wichtig. Gelingt es ihm doch, für Laurentius Autenrieth (1483–1549) mehr als den »Versuch eines Lebensbildes« zu zeichnen. Autenrieth, aus Blaubeuren gebürtig, wurde in Lorch Custos, dann Prior und schließlich 1525 Abt. Die im Bauernkrieg schwer betroffene Abtei führte er zu neuer Blüte, mußte aber im Dezember 1535 die Aufhebung des Klosters durch Herzog Ulrich erleben. Aus dem Kloster nicht vertrieben, erlebte er 1548 noch die Rückkehr einiger Mönche (Interim), die mit Benedikt Rebstock alsbald einen neuen Abt wählten. Innerhalb der biographischen Studie werden ganz detailliert die berühmten Lorcher Chorbücher von 1511/1512 vorgestellt (Landesbibliothek Stuttgart, Cod. mus. 2° 63–65), an deren Anfertigung Autenrieth zusammen mit Mönchen aus Murrhardt, Elchingen und St. Ulrich und Afra wesentlich beteiligt war. Der reiche Buchschmuck stammt von Nikolaus Bertschi.

Die Veröffentlichung bietet einen hervorragenden Einblick in das Lorcher Klosterleben am Vorabend der Reformation und darüber hinaus einen Einblick in ein spätmittelalterliches Skriptorium. Es zeigt sich einmal mehr, daß von einem allgemeinen Verfall der Klöster am Vorabend der Reformation nicht die Rede sein kann. Als Lorch – als letztes aller württembergischen Männerklöster – aufgehoben wurde, gingen 14 Konventualen ins Exil. Nur der Abt blieb mit einigen kranken Mönchen zurück, wo sie vom Herzog geduldet wurden. Interessant der Versuch des Herzogs von 1538 – weil sonst in dieser Form nirgendwo zu belegen –, die Klosterbibliothek und die gesonderte Abtsbibliothek an sich zu ziehen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn in diesem Zusammenhang auch die 1538 angelegten Verzeichnisse der beiden Bibliotheken erstmals publiziert worden wären (Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 499 Bü 4). Das Buch kann als gute Ergänzung zum Aufsatz von Werner-Ulrich Deetjen dienen: Die Reformation der Benediktinerklöster Lorch und Murrhardt... (in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 76 [1976] 62–115).

*Heribert Hummel*

## 2. Mittelalter

KARL AUGUST FINK: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. München: Beck 1981. 212 S. Kart. DM 38,-.

Endlich wieder ein Buch unseres einstigen Tübinger Lehrers der Kirchengeschichte! Erwartungsvoll nahm ich den Band zur Hand und las zuerst einmal das Schlußwort (S. 137). Geschichte und Gegenwart werden nicht getrennt. Die Entwicklung des Papsttums bleibt hinter dem Reichtum des Mittelalters und des frühen Christentums zurück. Die Schlußsätze sprechen für sich: »Von den vielen Möglichkeiten des frühen Christentums ist nur Weniges geblieben, und dieses wurde bei aller Relativität als das wahre Christentum ausgegeben. Man wird Tierney zustimmen müssen, daß das Papsttum »nur ein mögliches Modell der petrinischen Autorität in der Kirche« ist, und kann noch hinzufügen, auch nicht das optimale. Dem ernsthaften Betrachter bleibt die Feststellung überlassen, ob sich diese Dinge in der Neuzeit verbessert oder verschlechtert haben« (S. 137).

Ein solches Schlußwort macht neugierig. Kritisch und genau von Zeile zu Zeile entwickelt der Verfasser sein Urteil. Nach einer kurzen Einleitung, die sich mit der zeitlichen Abgrenzung des Mittelalters befaßt (Verf. legt sich auf den Zeitraum vom Ausgang der Spätantike um 600 bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts fest), folgt als erster Teil eine Darstellung der Kirchenverfassung in der politischen Entwicklung der Spätantike bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (S. 11–59). Wer bei Fink Kirchengeschichte *gehört* hat, dem wird bei dieser Lektüre das »Fluidum« des Hörsaals wieder lebendig. Endlich haben wir hier schwarz auf weiß, was mitzuschreiben uns in der äußersten Spannung der Vorlesung schwerfiel: Konstantin – Konstantinische Schenkung – Karl der Große – Das dunkle Jahrhundert – Investiturstreit – Anfänge der sogenannten Reform – Kreuzzüge – Avignon und die Kuriale Verwaltung – Ausbruch des Großen Schismas – Reformkonzilien und Reformbewegungen – alles Themen, die zu den spannendsten Kapiteln der Kirchengeschichte gehören und als solche hier auch geschrieben sind. Traurig, aber wahr der Schluß über diese Epoche: »Rom hat die Reform verhindert und dafür die Reformation bekommen. So war das große

Anliegen der Reform der Kirchenverfassung gescheitert und man mußte sich auf die Verteidigung der alten, noch übriggebliebenen Positionen beschränken« (S. 59).

Das 2. Kapitel umfaßt das Thema »Askese und Mönchtum – Individuelles Christentum« (S. 60–111). Untertitel sind z. B. Benedikt – Cluny – Armutproblem – Franziskus – Apokalyptik – Scholastik und Mystik. Noch in lebendigster Erinnerung aus dem Hörsaal ist mir Joachim von Fiore (S. 91–98), der als »ein Mann des Sinns und Grübelns, des Forschens. Ein Theologe im Stil des Mittelalters« (S. 92) dargestellt wird. Seine Schriften sind »keine angenehme und leicht zu bewältigende Lektüre« (S. 93). Wie jeder Prophet hat auch er Erleuchtungen. Wie verkräften die Zeitgenossen, zumal die amtliche Kirche, seine neue Geschichtsdeutung, die eine Loslösung von der bisher christologisch ausgerichteten Heilsgeschichte ist? Auf dem Lateranense IV wird posthum seine Trinitätsschrift verurteilt. Thomas lehnt ihn als in den Feinheiten der Dogmatik ungebildet ab. Andererseits wird er von Päpsten seiner Zeit zur Arbeit an der Schrifterklärung ermuntert. Das Mißtrauen gegenüber ihm beginnt mit der Frage: Wann beginnt das Zeitalter des Geistes? Schwarmgeister aller Art können sich auf ihn berufen »eben wegen des Dunkels, der Hintergründigkeit seiner Schriften, der schwierigen Deutbarkeit seiner Geschichte« (S. 97). Die Darstellung schließt mit einer Legende: Dem Abt erscheint ein Engel, der ihn aus einem Kelch trinken läßt. Als der Abt auf dem Grunde des Kelches die künftigen Schicksale der Kirche bis in die fernen Zeiten schaut, gibt er zitternd den Kelch zurück. »Du Tor, hättest du alles getrunken, so hättest du alles gewußt.« Bewundernd schließt Fink: »Und er hat vieles gewußt und geschaut. In ihm wird eine andere uns weniger geläufige Seite des Mittelalters sichtbar, die nach den großen Leistungen zur Erforschung der Scholastik auch ihr Recht fordert. Denn auch diese Seite gehört zum Verständnis der mittelalterlichen Geistigkeit« (S. 98). Mögen diese Ermunterungen des Altmeisters in der jungen Forschergeneration nicht ungehört bleiben!

Genauso spannend und reizvoll wie die vorausgegangenen Kapitel liest sich schließlich das über »Häresie- und Ketzerei« als mittelalterliche christliche Konfessionen (S. 112–136). Die Überschrift mag dazu verleiten, die dogmatischen Ohren zu spitzen. Was ist Häresie? Nicht nur Theologie, auch weltliche Mächte entscheiden über sie mit. Dem folgt eine ausführliche Darstellung der häretischen Bewegungen des 11. Jahrhunderts: Peter von Bruis – Der Mönch Heinrich – Die Katharer – Bewegung des Freien Geistes – Die Beginen – Die Waldenser – Poenitentes und Disciplinati. Auf die Aussagen über die Inquisition (S. 133–136) haben wir Schüler von Fink schon lange gewartet. Zwar wird die Inquisition heute »ruhiger« beurteilt als früher, doch bleibt aus der Sicht der christlichen Botschaft noch genug des Schrecklichen mit ihr verbunden. »Um es gleich zu sagen, der übliche Hinweis auf die meist aus politischen Gründen arbeitende staatliche Inquisition kann vor christlicher Verantwortung nicht als Entschuldigung gelten« (S. 133).

Dem Text folgen ausgedehnte und in ihrer Weise Meisterschaft dokumentierende wissenschaftliche Anmerkungen (S. 138–198). Anhang I (S. 199–203) unterrichtet den Leser dann über eine Auswahl neuerer Arbeiten, Arbeitsrichtungen und Arbeitsgruppen, die zum Verständnis des behandelten Themas hilfreich sein können. Anhang II (S. 204–207) befaßt sich mit dem Problem der Papstliste des Mittelalters. Es folgt ein Personenregister, mit dessen Hilfe das Buch zum leicht brauchbaren Nachschlagewerk wird.

Aus der Sicht dessen, der begeistert »den Fink« gehört hat, kann ich nur sagen: Vielen Dank für dieses Buch. Wir haben lange darauf gewartet.

*Hans Nagel*

WERNER KRÄMER: Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Mit Edition ausgewählter Texte (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 19). Münster: Aschendorff 1980. VII u. 477 S. Kart. DM 120,-.

Die sogenannten Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts erfreuten sich nie ungeteilter Zuneigung. Vor allem in den beiden letzten Jahrhunderten gelang es zunehmend, den sogenannten »Konziliarismus« zu diskreditieren. Deshalb kam es nur selten – im Gegensatz zum Tridentinum oder Vatikanum I – zu beachtenswerten Ansätzen einer wissenschaftlichen Beschäftigung, weder unter historisch-pragmatischen noch unter systemgeschichtlichen Aspekten. Das mangelnde Interesse zeigte sich auch an der geringen Zahl kritischer Quellenpublikationen. So wurde und wird oft und oft Herkömmliches in den üblichen Klischees weitertradiert.

Die vorliegende Arbeit, eine Mainzer (systematische) Dissertation aus dem Jahre 1972, schildert die Diskussion des Basler Konzils um die rechte Gestalt und Verfassung der Kirche. Die Auseinandersetzung lief in zwei Richtungen. Zum einen hatte sich die (großkirchliche) Ekklesiologie mit dem von Wyclif

beeinflußten spiritualistischen Kirchenbegriff der Hussiten auseinanderzusetzen; die Böhmen kamen nach Basel, um nach eingehenden und freien Gesprächen Frieden zu schließen. Zum anderen wurde das monarchisch geprägte Kirchenbild der Vertreter papaler Ideen von den Anhängern jener Auffassungen kritisiert, welche die Gesamtkirche vor allem im Allgemeinen Konzil – was immer darunter zu verstehen war – repräsentiert sahen. Diese Diskussionen blieben nicht im akademisch-kühlen Rahmen. Sie waren hineinverflochten in ein politisch-taktisches Kräfteressen, in dem jede Partei versuchte, ihre Ideen in die politische Wirklichkeit umzusetzen (auf dem Konzil und im Gesamt der abendländischen Christianitas).

In sieben Gedankenkreisen legt der Verfasser das Ergebnis seiner Untersuchungen vor. Im ersten Kapitel (»Der Disput um die Kirchenverfassung bei dem ersten Basler Reformversuch«) spielt die Frage, nach welchem Verfahren höhere Pfründen zu besetzen sind, eine wichtige Rolle. Dies war kein kleinliches personalpolitisches Gerangel. Es ging letztlich um die Frage, ob der Papst bei der Besetzung solcher Pfründen sich an vorgegebenes Recht zu halten hat oder nicht. Zu diesen Satzungen gehörten auch die Beschlüsse der Allgemeinen Konzilien. Das zweite Kapitel (»Systematisierung der Ekklesiologie in der Kontroverse mit dem hussitischen Kirchenbegriff«) schildert die Auseinandersetzungen mit den Böhmen. In den nächsten Kapiteln (3–7) wird die sogenannte konziliare Idee am Wirken und Denken einiger hervorragender Vertreter demonstriert: Julian Cesarini, Konzilspräsident und Vermittler (S. 125–165), Johannes von Ragusa (S. 182–206), Johannes von Segovia (S. 207–255), Nikolaus von Kues (S. 256–292), Heymeric van der Velde, Heinrich Toke, Johannes González u. a. (S. 293–317).

Deutlich wird in diesen Analysen, daß der Begriff »Reformkonzilien« für das 15. Jahrhundert zu Recht besteht. Es ging nicht nur um eine sittliche Besserung von Haupt und Gliedern. Man wollte die Kirche reformieren, d. h. ihr eine bessere Form und Verfassung geben, indem man zu den Anfängen, d. h. zu den Strukturen der ersten Jahrhunderte zurückkehrte.

Im achten Kapitel (»Verfassungsprinzipien der Glaubenssozietät in systematischem Überblick«) versucht der Verfasser schließlich in drei Prinzipien – consensus, repraesentatio, receptio – eine Systematisierung des historisch aufgearbeiteten Stoffes. Der Konsensus aller Untergebenen wurde als das Rechtsfundament für die Ämter- und Jurisdiktionshierarchie angesehen. Daraus ergab sich die Frage, in welcher Weise die Gesamtkirche eine gültige repraesentatio finden kann. Hier bot das Allgemeine Konzil eine Lösung; es war ein Instrument, um in Glaubensfragen auf akzeptablem Weg zu einem gemeinsamen Urteil zu kommen. Die Rezeption von Konzilsbeschlüssen war keineswegs ein Kriterium für deren Wahrheitsgehalt; sie war lediglich ein Gradmesser für die Wirksamkeit und die Fähigkeit, christlichen Lebensgeist zu erwecken.

Für seine Untersuchungen zog der Verfasser Handschriften in 24 europäischen Bibliotheken heran. Schwerpunkte waren Basel, Kues, Salamanca und Rom. Im Anhang (S. 364–437) sind 11 Texte veröffentlicht; sie sind eine Hilfe für den Leser, der die Argumentation unmittelbar erfahren und nachvollziehen will.

Die Arbeit ist ein wertvoller und weiterführender Beitrag zur Erforschung des 15. Jahrhunderts, einer Zeit, die bislang – gemessen an ihrem kirchenpolitischen und theologischen Rang – über Gebühr vernachlässigt worden ist. Anzumerken wäre noch, daß der Verfasser von vornherein darauf verzichtet hat, sich mit völlig inadäquaten Begriffen wie »demokratische Kirchenstruktur«, »demokratisch verfaßte Gemeinde« und dgl. auseinanderzusetzen. Unverkennbar ist aber eine Vorliebe für das modische »Hinterfragen«.

*Rudolf Reinhardt*

KARL HEINEMEYER: Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit. Bd. 1: Die Anfänge der Diözese Mainz (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen 39,1). Marburg: Elwert 1979. XII u. 237 S. 3 Karten. Brosch. DM 62.–, Ln. DM 72.–.

Durch eigene Arbeiten erhielt der Verf. die Anregung, die Entwicklung des Bistums bzw. Erzbistums Mainz bis zum Übergang der Königsherrschaft an die Liudolfinger zu untersuchen, da für fast alle Fragestellungen den heutigen Ansprüchen genügende Arbeiten fehlten. Der vorliegende erste Band der Untersuchung endet unmittelbar vor dem Pontifikat des hl. Bonifatius. Der Fachbereich Geschichtswissenschaft der Universität Marburg hat ihn im Wintersemester 1978/79 als Habilitationsschrift angenommen.

Der Verf. gibt in dem Kapitel »Die Bischöfe und das Bistum seit der Römerzeit« (S. 7–19) einen kurzen

Gesamtüberblick über den im vorliegenden Band bearbeiteten Zeitraum, wobei er die Bischöfe und die Überlieferung ihrer Namen in den Mittelpunkt stellt.

Nach dem folgenden Kapitel »Die Diözese bis zum Beginn der Herrschaft der Franken« (S. 20–50) war die spätantike *civitas Mogontiacensium* die Keimzelle des späteren Bistums. Dessen genaue Gründungszeit ist unbekannt, ein Bischof ist erstmals 342/343 und 346 bezeugt. In dieser Anfangszeit läßt sich der Amtsbereich des Bischofs nur indirekt erschließen. Christliche Gemeinden konnten durch archäologische Funde für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts in den Kastellen Bingen, Bad Kreuznach und Alzey nachgewiesen oder mit großer Wahrscheinlichkeit belegt werden. Die Lage dieser Orte und ihre vielfältigen Bindungen an die Hauptstadt der Provinz Germania I bestätigen die Ansicht des Verf., daß diese Gemeinden seit ihren Anfängen unter der Aufsicht des Bischofs von Mainz gestanden haben. Dieser hatte also bereits in der Spätantike seinen Amtsbereich über die *civitas* hinaus erweitert. Der nördlichste Teil der Provinz Germania I, das auch landschaftlich abgegrenzte Rheintal etwa ab Boppard bis über Andernach hinaus, sowie das Gebiet an der unteren Mosel umfassend, blieb außerhalb der Einflusssphäre des Mainzer Bischofs und scheint von Anfang an dem Bischof von Trier unterstanden zu haben.

Die Grenzen der mittelalterlichen Erzdiozesen Mainz und Trier sind somit in ihren Grundzügen bereits in der Spätantike nachzuweisen. Die in der Regel auch für Gallien angenommene Übereinstimmung von bischöflicher Diözese und spätantiker *civitas* findet sich hier nicht, sondern die Amtsbereiche der Bischöfe von Mainz und Trier entwickelten sich unabhängig von der staatlichen Verwaltungsgliederung, wobei der Amtsbereich des letzteren sogar über die Provinzgrenze hinausgriff. Weitere Forschungen werden zeigen müssen, ob diese Grenzüberschreitung nur auf die persönlichen Verbindungen von Missionaren und Gemeinden zu einzelnen Bischöfen zurückzuführen sind, wie der Verf. annimmt, oder ob sich hier nicht ein gewisser Altersunterschied der Bischofssitze abzeichnet.

Nach dem Übergang von Mainz in den Machtbereich der Franken in der Mitte des 5. Jahrhunderts blieb das Bistum rund ein Jahrhundert vakant, obwohl die christlichen Gemeinden an vielen Orten nachweislich fortbestanden. Erst in der Mitte des 6. Jahrhunderts kam es vermutlich durch Bischof Sidonius (genannt 566/567) mit Unterstützung der merowingischen Könige gleichsam zur Neugründung des Bistums.

Die folgenden fast zwei Jahrhunderte der Bistumsgeschichte hat der Verf. in den Kapiteln »Die Anfänge der Diözese in Rheinessen zur Zeit der Merowinger« (S. 51–74) und »Die Entwicklung der Diözese links des Rheins zur Zeit der Merowinger« (S. 75–167) dargestellt. Dabei kann er durch archäologische Funde nachweisen, daß sich unter dem fränkischen Adel im offenen Land um Mainz herum bereits Christen befunden haben. Seit der Wiedererrichtung des Bistums ist eine Zusammenarbeit von König, Bischof und hohem Adel bei der Neubesiedlung und kirchlichen Erschließung von Rheinessen festzustellen. Aus dieser Sachlage schließt der Verfasser, daß sich die geistliche Aufsicht des Mainzer Bischofs sehr früh über das fränkische Siedlungsgebiet in Rheinessen erstreckt habe, wobei er, durch die Römerstraßen und die natürliche Landschaftsgliederung begünstigt, seine Diözese im Süden weit gegen Worms hin ausdehnen konnte.

Schon bald nach der Wiedergründung des Bistums war der Mainzer Bischof in die Rechte seiner spätantiken Vorgänger eingerückt. So hatte er die bereits bestehende Kirche in Bingen an sich bringen können, die für ihn zum Ausgangspunkt für den weiteren Ausbau seines Amtsbereichs wurde. Entsprechend der ersten fränkischen Besiedlung dehnte er seinen Einfluß nach Südwesten über Sobernheim/Nahe und Meisenheim/Glan hinaus in den Hunsrück und das Nordpfälzer Bergland hinein entlang der alten Römerstraße nach Trier bis zur Großpfarre Kirchberg im Fiskalbezirk Denzen aus. Von Sobernheim/Nahe aus schob der Bischof seinen Amtsbereich der nach Metz führenden Römerstraße folgend weiter vor, bis ihm schon vor Birkenfeld die Vorfahren der späteren Widonen, die enge Beziehungen zu Trier hatten, ein weiteres Vorrücken unmöglich machten. Während die Besitzungen dieser Adelsfamilie eine weitere Ausdehnung des Bistums unterbanden, hinderten die umfangreichen Schenkungen des Königs an die Bischöfe von Reims und Verdun den Ausbau der Diözese nicht, da diese Bischöfe anscheinend die von ihnen gegründeten Eigenkirchen ihrem Mainzer Amtsbruder unterstellten.

Der Verf. hat bewiesen, daß die Diözese Mainz nicht eine Gründung mit dabei gegebenen Grenzen gewesen ist, sondern als ein lebendiger Organismus auf den Grundlagen der Spätantike gewachsen ist, wobei das Königtum, der grundbesitzende Adel, der Landesausbau, die Römerstraßen und die natürliche Beschaffenheit des Landes mitwirkten. In den Anfängen der Diözese standen die geistlichen Aufgaben des Bischofs als einzigem Vollpriester im Vordergrund seiner Tätigkeit, während diese später mehr administrativer und jurisdiktionaler Art war.

Der Band wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein umfangreiches Register abgerun-

det. Die Qualität der drei Karten des Werkes muß besonders hervorgehoben werden. Der Verf. wird hoffentlich in naher Zukunft seinem qualitativollen ersten Band den angekündigten zweiten folgen lassen.

*Immo Eberl*

- CAMILLA DIRLMEIER und KLAUS SPRIGADE: Quellen zur Geschichte der Alamannen von Marius von Avenches bis Paulus Diaconus (Quellen zur Geschichte der Alamannen 3; zugleich: Schriften der Kommission für Alamannische Altertumskunde der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5). Sigmaringen: Thorbecke 1979. 90 S. Brosch. DM 75,-.
- DIES.: Quellen zur Geschichte der Alamannen vom Geographen von Ravenna bis Hermann von Reichenau (Quellen zur Geschichte der Alamannen 4; zugleich: Schriften der Kommission für Alamannische Altertumskunde der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 6). Sigmaringen: Thorbecke 1980. 64 S. Brosch. DM 48,-.

Während Teil I sämtliche lateinischen und griechischen Textstellen zur alemannischen Geschichte aus dem 3. und 4. Jahrhundert, Teil II indes diejenigen vom Ende des 4. bis in das 6. Jahrhundert vereinigt, umfaßt Teil III nun erstmals dem Mittelalter angehörende Autoren, die von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis ca. 750 n. Chr. über Ereignisse zur älteren Geschichte der Alemannen berichten: Marius von Avenches, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla, Fredegar und sein Fortsetzer, Lebensbeschreibungen der hl. Gallus und Otmar, Liber historiae Francorum, die frühe Reichsannalistik und Paulus Diaconus. Teil IV setzt die in Teil III begonnene Sammlung mittelalterlicher Texte zur frühen Geschichte der Alemannen bis ca. 750 n. Chr. fort. Dabei sind aufgenommen: Der Geograph von Ravenna, die Viten des Lupus von Troyes, des hl. Trudpert, des hl. Desiderius, Walahfrids Vision des Wetti, das Leben der Heiligen Pirmin, Meinrad, Landelin, Fridolin sowie Passagen aus Erchanbert, Thegan und Hermann von Reichenau. Ein Teil V ist zu erwarten, der weitere historische Materialien, Indices und eine zusammenfassende Zeittafel enthalten soll.

An dieser Stelle ist es m. E. nicht die Aufgabe des Rezensenten, die vorliegenden Veröffentlichungen darauf zu untersuchen, ob alle Texte vollständig berücksichtigt und auch im adäquaten Verhältnis treffend und richtig übersetzt sind. Vielmehr gilt es hier anzuzeigen, wie wertvoll eine solche Textzusammenstellung sein kann, wenn man sich um die Christianisierung der Alemannen müht. Abgesehen von der Lebensschilderung einzelner sogenannter Missionare und Heiliger im gesamten alemannischen Raum, etwa von der Ortenau bis hinein in die Schweiz, ergeben sich doch manche Hinweise zu bestimmten Sichtweisen, die überraschend sein mögen. An erster Stelle möchte ich auf die Einheit von Alemannien und Schwaben (III, 16, 34f., 88 und IV, 10, 48, 58) verweisen, die immer wieder aufscheint und uns heute in den verschiedensten Forschungsthemen hilfreich sein kann. Die Kontinuität vom römischen zum alemannischen Leben wird deutlich (III, 37). Die sogenannten Glaubensboten suchten angenehme und ihnen zusagende Orte (III, 19, 24f., 36, 38, 41; IV, 16, 38f.) eher auf als die Wildnis. Sie bevorzugten auch altesiedelte Stellen (IV, 38). Sie rodeten in einigen Fällen nicht in heroischer Art und Weise das Gelände, nicht etwa alleine, sondern hatten durchaus bewußt helfende Knechte zur Seite (IV, 27, 32). Es kam aber auch vor, daß Stätten, die mit dem Wirken früher Missionare verbunden waren, nach kurzer Zeit (IV, 21, 29) verfielen.

Der König war bei der Gründung und Schutzverleihung für Klöster beteiligt (III, 50, 64f.; IV, 50f.); er kaufte auch Besitz für diese (III, 71). Der Herzog schien das frühe Leben der Bistümer beherrscht zu haben; er befiehlt den Priestern (III, 43), er beruft eine Diözesansynode und leitet die Bischofswahl (III, 51); er fühlt sich mächtig genug, die Bischofswürde selbst zu verleihen (III, 45). Er ist auch der oberste weltliche Gerichtsherr in kirchlichen Dingen (IV, 19), kann aber auch widerrechtlich Kirchenbesitz usurpieren (III, 63). Es herrschte das Eigenkirchenwesen in Abstimmung mit dem Bischof vor (III, 63), der aber nur in seiner Diözese das Recht der Lehre hatte (IV, 29).

Man mag überrascht sein, wenn man von den Missionaren hört, daß ihr Wunsch und größter Gewinn beim geistlichen Erfolg gutwilliger Gemüter lag (III, 37). Sie predigten im Gottesdienst bis zur Auferstehung Christi und schlossen mit der Darstellung des Jüngsten Gerichts (III, 53). Gibt es noch eine eindrucksvollere Stelle für die Interpretation von mittelalterlichen Kirchenfresken? In der Regel wurde das Grab eines Klosterstifters zwischen Altar und Kirchenmauer angelegt (III, 58, 60). Es war damals schon nicht heilig und über alles erhaben, sondern es konnte schon bald Opfer von Grabräubern (III, 59, 65)

werden. Vor solchen Räubern floh man und grub gleichzeitig die wichtigsten Dinge in den Boden ein (III, 59). Schließlich erfahren wir schon von einer Wallfahrt eines frommen Mannes von der Bertoldesbaar zum hl. Gallus (III, 33).

Die hier nur in bewußter Auswahl angedeuteten Sachverhalte mögen erkennen lassen, mit welchem Gewinn man aus den vorgelegten Quellen schöpfen kann, ohne sich in ausgedehnter Sucharbeit zu erschöpfen. Daher wird man auf die Indices sehr gespannt sein, die vor allem auch Sachschlagworte beinhalten sollen.

*Dieter Kauß*

THEODOR KLÜPPEL: Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Mit einem Geleitwort von Walter Berschin (Reichenau-Bücherei 5). Sigmaringen: Thorbecke 1980. 184 S. 1 Tafel. Ln. DM 38,-.

Der um die weitere Geschichte des Bodensee-Raumes sehr verdiente Thorbecke-Verlag legt mit der hier anzuzeigenden Arbeit eine Dissertation aus der Schule Walter Berschins (Heidelberg) vor, die dem Inselkloster in einer weniger beachteten Zeit gewidmet ist. Untersucht werden: die *Commemoratio brevis de miraculis s. Genesii martyris Christi*, die *Vita et Translatio s. Aurelii*, die *Passio s. Valentis episcopi*, die *Vita Meginradi*, die *Translatio s. Ianuarii*, die *Translatio s. Fortunati*, die *Vitae s. Verenae*, die *Passio sanctorum martyrum Eraclii episcopi, Iusti et Mauri diaconorum*, drei Herkunftsgeschichten berühmter Reichenauer Reliquien, die Erzählungen über die Reichenauer Markusreliquie, über die Heiligblutreliquie sowie über Symeon bzw. den Kanakrug.

Wo tunlich, werden eigene Kapitel den Handschriften und Ausgaben gewidmet: Die Abfassungszeit oder die Überlieferungsgeschichte wird untersucht, Inhalt und Aufbau werden geprüft, der historische Rahmen wie auch die Aussageabsicht werden jeweils erhellt. Das einleitende Kapitel stellt die Frage, ob die behandelte Zeit von Epigonentum und Reduzierung auf die Lokalgeschichte gekennzeichnet sei. Die abschließende und zusammenfassende Wertung kommt zu dem Ergebnis (S. 141 ff.), daß eher von einer Orientierung nach innen oder von Literatur für das Klosterleben zu sprechen sei.

Die Markus- wie auch die Heiligblutlegende erfahren im Anhang eine wichtige Edition nach der Handschrift Aug. LXXXIV (69.VII.18), welche dem beachtenswerten Band ein zusätzliches Gewicht verleiht. Register der zitierten Handschriften, der Literatur und der Personen- und Ortsnamen erhöhen die Benutzbarkeit und damit den Wert dieser Arbeit. Der Verfasser arbeitet mit großer Aufmerksamkeit für sprachliche Aspekte an dieser mittel-lateinischen Literatur; die Argumentation ist stark auch von paläographischen und kodikologischen Aspekten bestimmt. An verschiedenen Stellen (vgl. etwa S. 114) wird die Textkomposition aufmerksam einbezogen. Immer herrscht das Bemühen vor, die literarischen Anliegen in das geistige und moralische Leben im Kloster einzuordnen oder von jenem her zu erklären.

Von jenen Rahmenbedingungen her, unter denen normalerweise Dissertationen entstehen, sind kaum Wünsche an diese Arbeit anzumelden, so daß die Leistung des Verfassers rundum bestätigt werden kann. Dies meint wohl auch W. Berschin, wenn er in seinem Geleitwort sagt, es sei hier gezeigt, »wie die breite literarische Produktion eines Klosters erfaßt werden muß« (S. 12). – Dies kann jedoch nicht heißen, daß für den Fortgang der wissenschaftlichen Diskussion um dieses Thema keine Wünsche mehr beständen. Solche Wünsche beginnen bei den Editionen. Gerade der paläographisch Interessierte hätte sich einige Faksimile-Proben, auch zu Vergleichszwecken, gewünscht; die Editionen selber hätten durch die Zufügung eines durchgehenden Sachapparates gewonnen. Wichtiger aber sind *Desiderata* zur Methode der Darstellung. Wahrscheinlich hätte eine vollständige Beachtung und Prüfung der jeweiligen Kompositionsprobleme der Texte unsere Kenntnis vom literarischen Schaffen auf dem Inselkloster weiter fördern können. Die Methode des Vergleichs mit der zeitgenössischen Hagiographie anderer Klöster könnte die Reichenau deutlicher in den Zeitzusammenhang einordnen. Die Wirkungsgeschichte dieser Heiligenverehrung, zum Beispiel in der bildenden Kunst, würde sicher weitere Aufschlüsse geben. Nach verschiedenen Richtungen könnte eine detaillierte Patrozinienforschung zu den behandelten Heiligen die Wirkung des Inselklosters in seinem religiös-gesellschaftlichen Umfeld belegen. Eine andere Frage, die über die Textforschung im engeren Sinne hinausgeht, würde nach den Gründen für das hier faßbare Bedürfnis nach Reliquienbesitz und damit nach Translationen in der damaligen »jungen Kirche« fahnden. Soll der Glaube nur eine anschaulich-dingliche Bestätigung erfahren oder ist mit den Translationen nicht auch die Frage nach Kontinuitäts- und Traditionsbedürfnis früher Christengenerationen gestellt?

Th. Klüppel hat sich als kenntnisreicher und solider Forscher ausgewiesen. Ein wichtiges Verdienst seiner Arbeit besteht darin, daß er in einem wohl bewußt engen Rahmen Meisterschaft zeigt, dabei seine eigenen und andere Fragen aber nicht abschließt, sondern das Tor zu weiterem Fragen deutlich aufschließt.

*Karl Pellens*

EKKEHARD IV.: St. Galler Klostersgeschichten – Casus Sancti Galli. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übers. von Hans F. Haefele (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 10). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. VII u. 297 S. Ln. DM 64,- (für Mitglieder DM 39,50).

Mit einem spürbaren Vergnügen hat sich der Berichterstatter erneut in die voll aus mündlicher Überlieferung der Klostergemeinschaft schöpfenden »St. Galler Klostersgeschichten« versenkt und dankbar den Charme der anekdotischen, manchmal novellistischen Geschichtsschreibung genossen. Aber es geht hier ja nicht primär um Ekkehard, sondern um seine Präsentation in der neuesten, diesmal zweisprachigen Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.

Der Herausgeber des lateinischen Textes, Übersetzer wie auch Verfasser der Einleitung, Hans F. Haefele, hat sich durch eine lange und qualifizierte Befassung mit diesem Text Ekkehards (vgl. etwa Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 17 [1961] 145–190; 18 [1962] 120–170) bereits eindeutig ausgewiesen. Er baute seinen Text auf der ältesten bekannten Handschrift B (Cod. 615 der Stiftsbibliothek St. Gallen) auf und zog dort, wo deren Text beschnitten oder verderbt war, weitere Handschriften heran, die zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert von B kopiert worden sind. Da der Hrsg. keinen begründeten Widerspruch gefunden hat, erschien es für diese Besprechung nicht erforderlich, erneut die Handschrift B zu konsultieren. Der hier gebotene Text gilt heute als die verbindliche Fassung. Der Hrsg. arbeitet nach dem neuesten Bericht der Monumenta Germaniae Historica z. Zt. an den Texten der Fortsetzer Ekkehards weiter. Wie behutsam Haefele sowohl die bisherige Editionstradition als auch die Textdarbietung von B einbezieht, dafür ein Beispiel: Die neue Ausgabe behält die Kapitelzählung der Ausgabe Meyer von Knonaus bei, obwohl sie keine Grundlage in der Handschrift hat; er wählt für die Absatzgliederung jedoch jene, die bereits die Handschrift B durch rote Initialen markiert.

Der neugefaßte deutsche Text ist durchweg flüssig geschrieben. Natürlich wird man beckmessernd an jede Übersetzung Wünsche richten können. Darauf sei hier verzichtet. Doch sind einige Ungenauigkeiten stehen geblieben. In Kap. 106 (S. 212f.) wird man »dominis« weder sprachlich noch sachlich mit »den Kaisern« übertragen können; in Kap. 91 (S. 188f.) wäre wohl »keinen Deut« statt: »einen Deut« richtig. Aber solche Befunde bleiben in engen Grenzen.

Rückfragen sind hier eher Bitten aus der Perspektive eines heutigen, nicht speziell mediävistisch gebildeten Lesers. So wäre die Übersetzung für dieses ihr Publikum sicher zugänglicher, wenn auch die vielen im Text eingestreuten Antiphon-Anfänge übersetzt worden wären. Die lateinische Fassung steht ja sowieso auf der Gegenseite. Von den Bedürfnissen dieses Publikums her ergeben sich weitere Wünsche, die freilich die Gestaltung der Reihe berühren. Wenn von der Handschrift B, von der früheren Schreibschule des Klosters, von Türmen und Wall um die Stadtsiedlung (vgl. S. 149) die Rede ist, wird heute ein Bedürfnis nach Illustration, nach Reproduktionen oder aber nach Rekonstruktionen und Hinweisen auf die Topographie stark artikuliert. Auch wird man kaum mehr voraussetzen können, daß der normale Leser dieser zweisprachigen Ausgabe beispielsweise die Texte der Antiphonen und Gesänge in einer Edition nachliest. Eine inhaltlich informative Anmerkung, die Tenor und Textbezug andeutet, kann hier zum Verständnis helfen. Ferner wäre für eine weitere Auflage eine etwas mehr auf das kirchen- und profangeschichtliche Umfeld ausgerichtete Einführung sehr erwünscht.

Nachdem die mediävistische Forschung sich wohl weitgehend darauf verständigt hat, daß die »Entstehung des deutschen Reiches« in verschiedenen Stufen in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusetzen ist, wird es problematisch, unter dem Reihentitel »Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters« viele Texte aus früheren Jahrhunderten zu bringen. Die Casus Sancti Galli stellen hier einen Sonderfall dar: Sie zeigen die Umorientierung eines Reichsklosters vom späten Karolingerreich zum Reich der Ottonen. Es könnte sicher heute manche Einseitigkeiten korrigieren, wenn man unter Auswertung der Landesgeschichte Konstanten und Veränderungen in dieser Umorientierung beobachten wollte.

Hans F. Haefele hat uns näher an den Originaltext Ekkehards herangebracht. Dafür sind wir ihm Dank schuldig. Um der neuen Übersetzung den Weg zum heutigen deutschsprachigen Leser zu bahnen, könnten noch zusätzliche Informationen und Illustrationen hilfreich sein.

Karl Pellens

ANDREAS BAUCH: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit: Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2; Eichstätter Studien N. F. 12). Regensburg: Friedrich Pustet 1979. 372 S. 2 Karten. 1 Abb. Ln. DM 24,80.

Nach der Übertragung von Reliquien der hl. Walpurgis in das Benediktinerinnenkloster Monheim 893 setzte bald ein außergewöhnlicher Zustrom an Pilgern ein, der Monheim zu einem Wallfahrtsmittelpunkt der Spätkarolingerzeit werden ließ. In vier Büchern, die 894 bis 899 im Auftrag des Eichstätter Bischofs Erchanbold (882?–912) entstanden, erzählt der Eichstätter Domkleriker Wolfhard von Herrieden die *Miracula S. Waldburgis Monheimensia*. Nachdem der Text vollständig gedruckt nur in den AA SS Febr. III (1658) vorlag und die kritische Edition von O. Holder-Egger (MG SS 15 [1887] 538–555) in positivistischer Manier alle »historisch nicht relevanten« hagiographischen Passagen wegekürzte, legt Bauch nun eine Gesamtausgabe aus der ältesten Handschrift vor und gibt ihr – besonders dankenswert – eine gute deutsche Übersetzung bei. Dem von ausführlichen inhaltlichen Anmerkungen begleiteten Textteil (S. 142–348) geht ein umfangreicher Kommentar voraus, der vor allem dem Pilgerwesen und den Wundern gewidmet ist. Medizinhistorische Anmerkungen zu den Wunderheilungen steuerte Hubert Enzinger bei.

Auch wenn Bauch einen zuverlässigen Lesetext bietet und sich um eine sorgfältige Kommentierung bemüht hat, darf die Ausgabe nicht mit einer kritischen Edition verwechselt werden. Dies ist angesichts der von Bauch aufgewendeten Mühe durchaus bedauerlich. Enttäuschend sind die Angaben zur Textgeschichte (S. 37 ff.). Schon an H. Holzbauers Walpurgis-Monographie (1972) wurde zu Recht bemängelt, daß die Überlieferungsgeschichte der Walpurgis gewidmeten hagiographischen Texte ausgeklammert blieb. Bei den Handschriftenverhältnissen folgt Bauch völlig Holder-Egger und ediert den Text der ältesten Handschrift Clm 4585 (saec. IX in.?), freilich ohne Angaben über die Wiedergabe selbst, z. B. Normalisierungen, zu machen. Daneben notiert die Ausgabe Varianten aus Clm 19162 (geschrieben um 1000) – Stichproben anhand der MG-Edition zufolge jedoch recht willkürlich ausgewählt. Literaturangaben zur Leithandschrift Clm 4585 (vgl. B. Bischoff: Südostdt. Schreibschulen I, 206; II, 238) und zu Clm 19162 (vgl. Chr. E. Eder, StM OSB 83 [1972] 31; MBK IV.2, 734) fehlen.

Ebensowenig entspricht die Ausgabe heutigem philologischem Standard. Da Bauch einschlägige Literatur (außer DuCange!) nicht konsultiert hat, bleiben seine Aussagen über die Sprache und den (äußerst gespreizten) Stil des Textes blass. Eine Einordnung des Autors in eine Bildungstradition fehlt (vgl. z. B. Anm. 6 zu II Pref., Anm. 11 zu III 1). Ärgerlich stimmt, daß Bauch den Hinweis Holder-Eggers zu 548,7, wo eine isidorische Etymologie entlehnt ist (vgl. auch B. Bischoff, <sup>1</sup>VL 4, 1058), übergeht und stattdessen schulmeisterlich die »unzutreffende« Etymologie Wolfhards richtigstellt (Anm. 7 zu II 11). Auch wäre ein Glossar neben den guten, jedoch nur die deutschen Texte des Buches erschließenden Orts-, Personen- und Sachregistern wünschenswert gewesen.

Formal irritiert die von Bauch vorgenommene Sperrung aller (wirklich aller!) Personen-, Orts- und Zeitangaben, da es wenig zur Lesbarkeit beiträgt, wenn ein Großteil des Textes gesperrt ist.

Was die Kommentierung in Anmerkungen und Kommentar betrifft, so hätte das Buch erheblich an Umfang verloren und an Würze gewonnen, wenn Bauch auf eine gewisse epische Breite der Kommentierung (oft nur: Paraphrasierung) verzichtet hätte. Die historische Forschungsliteratur ist dabei nur eklektisch herangezogen; der realienkundliche Kommentar z. B. erfolgt nach Stälin (1841!). Einige Anachronismen (z. B. S. 139 und Anm. 6 zu IV 5), die zum Teil auf die Übersetzung einwirken (so sollte man um 900 *cives* nicht mit »Bürger« übersetzen), stören dagegen nicht weiter. Anzumerken ist noch, daß die theologische Optik Bauch vielleicht etwas zu wenig danach fragen läßt, was Wolfhard verschweigen könnte: Die theologisch geformte Brechung der Realität in Wolfhards hagiographischer Kunstprosa bleibt unreflektiert.

Diese Einwände schmälern jedoch nicht die Freude am Text, der allerlei Interessantes enthält. Während die personengeschichtlichen Informationen schon durch die MG-Ausgabe bekannt und rezipiert sind (hinzuweisen ist jedoch auf Bauchs Identifizierung der Dietbirg in III 11 mit der Mutter des hl. Ulrich S. 303 f.), bietet Wolfhard einem Erkenntnisinteresse, das nicht mehr nur faktographisch orientiert ist,

aufschlußreiches Material (vgl. jetzt allgemein F. Lotter: Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen, in: HZ 229 [1979] 298–356). Klar tritt z. B. die adliger Herrschaft zugrundeliegende »Hausgemeinschaft« hervor (z. B. I 3, 18). Ins Auge springt auch die Stellung der Frau, denn es erscheinen auffällig viele »Herrinnen« ohne Ehemann. Eine Frau betreibt eine Webstube mit abhängigen (?) Arbeiterinnen und webt selbst mit (I 17); eine andere, offenbar ebenfalls eine Freie, übernimmt Auftragsarbeiten für Kleider (III 6). Von einer Engilswindis aus Bergel erfährt man sogar, daß sie, in einer geschäftlichen Angelegenheit (»pro opportunitate negotii«) von Ort zu Ort reitend, vom Pferd stürzte (I 16). Des weiteren ist der Text natürlich als mentalitätsgeschichtliche Quelle des alle Schichten erfassenden Wallfahrtswesens von Bedeutung, auch wenn Wolhard allzu »volkstümliche« Züge ausgeblendet haben dürfte (für eine spätere Zeit und englische Verhältnisse vgl. jetzt R. C. Finucane: *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. London u. a. 1977).

Zuletzt noch eine landesgeschichtliche Notiz: II 3 erscheint im Drachgau ein ländlicher Archipresbyter, dessen Sprengel zum Konstanzer Bistum gehörte. Da die andersweitig belegten Drachgau-Orte Iggingen und Mulfingen (bei Schwäbisch Gmünd) später augsburgisch sind, wird vielleicht an eine Änderung der Bistumsgrenze zu denken sein, zumal die Landkapitel Lorch und Iggingen auffällig in das Bistum Konstanz hineinragten (zum Drachgau vgl. [Rez.] Gmünder Studien 2 [1979] 199f.; ostalb/einhorn 8 [1981] 415–418).

Abschließend ist nochmals zu betonen: trotz der kritischen Anmerkungen zu einigen Punkten überwiegt der Dank für die Ausgabe, und es ist Wolhards Wundergeschichten nur zu wünschen, daß sie auch über die Grenzen der Diözese Eichstätt hinaus die Beachtung des »curiosus lector« (II 9) finden mögen.

*Klaus Graf*

### 3. Reformation – Gegenreformation – Katholische Reform

**MAXIMILIAN LIEBMANN:** Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530. Mit einer Bibliographie seiner Schriften (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 117). Münster: Aschendorff 1980. XVI u. 479 S. 12 Abb. Kart. DM 135,-.

In seiner Grazer Habilitationsschrift zeichnet der Verf. ein facettenreiches Bild vom Lebensweg des Urbanus Rhegius (1489–1541) bis zu seinem Weggang von Augsburg an den Hof Herzog Ernsts von Braunschweig-Lüneburg nach Celle (26. August 1530). Durch die Auswertung einer beeindruckenden Fülle archivalischer Quellen und des gesamten Opus der (gedruckten und ungedruckten) Rhegius-Schriften werden die bis dato vor allem durch Uhlhorns Biographie (1861, Reprint 1968) geprägten Vorstellungen von Leben und Lehre des Reformators an vielen Stellen präzisiert und ergänzt sowie in entscheidenden Punkten korrigiert.

Da die thesenartig knapp formulierte Zusammenfassung (S. 313–318) einen guten und einprägsamen Überblick gibt, seien hier nur einige der wichtigsten Ergebnisse herausgegriffen: Urbanus Rhegius (auch »Rieger«) war höchstwahrscheinlich der Sohn des Priesters Konrad Rieger, Benefiziat in Langenargen; daß er ursprünglich (nach seiner Mutter?) »König« hieß, ist – gegen Uhlhorn – nicht sicher auszuschließen. Liebmann zeichnet den (in den üblichen Bahnen verlaufenden) Bildungsgang nach und arbeitet dabei besonders den Einfluß Johann Ecks heraus, doch kann auch er einige Unsicherheiten darüber, ob (wo und wann) Rhegius zum Doktor der Theologie promoviert wurde, nicht aufklären. Deutlich nachvollziehbar wird dagegen das Verhalten des Rhegius, als er kurz nach seinem Amtsantritt als Domprediger in Augsburg (21. November 1520) zwar gemäß seiner Verpflichtung die Bannandrohungsbulle Leos X. gegen Martin Luther verkündete, sich aber schon bald danach selbst der lutherischen Position annäherte und dies in (pseudonymen) Flugschriften und auch auf der Kanzel kundtat. Erst seine Invektiven gegen den – fiskalisch wichtigen – Ablass brachte für Rhegius jedoch den endgültigen Bruch mit dem Domkapitel, das ihn zur Resignation seiner Prädikatur drängte (Ende 1521). Obwohl er durch das Studium reformatorischer Schriften inzwischen »innerlich zum Reformator« gereift war, nahm er (13. September 1522) die – sehr gut dotierte – Prinzipalkaplanei und Prädikatur an der Heiltumskapelle in Hall in Tirol an, konnte sich dort jedoch gegen Bischof und Erzherzog nicht halten und ging (Anfang 1524) wieder nach Augsburg, wo er vom Rat (und von den Fuggern, wie Liebmann mit Nachdruck betont) als Prediger engagiert wurde. Die Darstellung der Augsburger Jahre beschränkt sich nicht auf Rhegius' Predigtstätigkeit und seine demonstra-

tiven Aktionen wie feierliche Hochzeit, öffentliche Austeilung der Eucharistie unter beiden Gestalten oder auch das Vorgehen gegen die Täufer, sondern widmet sich besonders eingehend der Klärung seines theologischen Standpunktes zwischen den aufbrechenden innerreformatorischen Fronten. Liebmann wählt für seine diesbezügliche Untersuchung nicht das gängige Paradigma der Abendmahlskontroverse, sondern die Lehre von der Privatbeichte und kommt gegen ältere Auffassungen zu dem Schluß, Rhegius habe sich unter Zwinglis Einfluß zwar zu einem kritischen Lutheraner entwickelt, sich bei seiner grundsätzlich um Harmonisierung der Positionen bemühten Annäherung an Zwingli jedoch nie ganz auf dessen Seite gestellt. Das Schwergewicht der Darstellung der Augsburger Jahre liegt jedoch eindeutig auf der Rolle, die Rhegius bei den wichtigen Gesprächen und Verhandlungen am Rande des Reichstages spielte, nachdem er durch das allgemeine Predigtverbot des Kaisers (vom 18. Juni) seine Funktion als Prediger an St. Anna verloren hatte. Als Mann des Ausgleichs und konsequenter Gefolgsmann Melanchthons trug er nicht nur dazu bei, daß sich Landgraf Philipp von Hessen trotz seiner Vorbehalte in der Abendmahlsfrage zur Unterschrift unter die Confessio Augustana bereit fand, sondern er half auch den Weg ebnen für die anfangs erfolgversprechenden Sonderverhandlungen Melanchthons mit den Altgläubigen. Als aber der »Melanchthon-Rhegius-Flügel« (so Liebmann) innerhalb des reformatorischen Lagers isoliert wurde und diese Verhandlungen scheiterten, verließ Rhegius (am 26. August 1530) Augsburg und zog über Coburg, wo sein Zusammentreffen mit Luther einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm hinterließ, nach Celle.

Dieses umfassende und differenzierte Bild der ersten Lebensepochen des Reformators läßt den Leser bedauern, daß nicht auch die restlichen elf Jahre seines Wirkens in Norddeutschland in die Untersuchung einbezogen sind, eine Beschränkung, die aus arbeitsökonomischen Gründen sicherlich verständlich ist, sich aber doch wohl nicht »von selbst« (S. 2) ergibt. Auch die starke Konzentration der Untersuchung auf Rhegius und seine engere Umgebung ist zwar grundsätzlich dem Stoff angemessen, doch hätte zumindest bei der Analyse politischer Konstellationen eine Erweiterung der Perspektive durch eine stärkere Berücksichtigung der verschiedenen miteinander konkurrierenden Motivationen und Zielsetzungen der Hauptbeteiligten sicherlich nicht geschadet. Dies gilt, um nur ein Beispiel zu nennen, u. a. für die Darstellung der Eröffnung des Reichstages und die Verhandlungen über Predigtverbot, Prozessionsteilnahme usw. Überhaupt ist Liebmanns Argumentation im einzelnen nicht immer zwingend. (»Kann er da ein überzeugter Lutheraner gewesen sein? Da wir ihm nicht unterstellen wollen, er habe gegen sein Gewissen gehandelt, kann die Antwort nur *Nein* lauten.« – S. 137, ähnlich S. 155, 161). Nicht ganz glücklich ist auch (vor allem im Abschnitt D 1) die Tendenz, theologische Positionen durch mehr oder weniger ausführliche Autorenzitate zu kennzeichnen. Außerdem wäre eine Straffung der Darstellung (besonders im Abschnitt A) sicherlich von Vorteil gewesen. Allerdings wiegen diese Monita nicht schwer gegenüber den offensichtlichen Verdiensten dieses umfassenden und mit Akribie erarbeiteten Werkes.

Von besonderer Bedeutung für die Forschung ist der bibliographische Teil, in dem auf der Grundlage einer Umfrage an 226 Archiven und 213 Bibliotheken des In- und Auslandes (allerdings ohne die einschlägigen Bibliotheken in den USA) so vollständig, wie es eine schriftliche Umfrage erlaubt, das Gesamtkorpus der gedruckten und ungedruckten Rhegius-Schriften bibliographisch exakt verzeichnet ist. Überdies wird die Zuweisung der unter den Pseudonymen »Symon Hessus« und »Henricus Phoeniceus« erschienenen Schriften noch besser abgesichert, die Rhegius-Autorschaft der Flugschrift »Ain schöner dialogus. Cuntz und Fritz« durch einen Liebmann'schen Manuskriptfund dagegen so gut wie sicher ausgeschlossen.

Hans-Joachim Köhler

ALOIS SCHRÖER: Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Bd. 1: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die Zweite Reformation. Ergebnisse. Münster: Aschendorff 1979. XVI u. 695 S. Ln. DM 98,-.

Die Auswirkungen der reformatorischen Bewegung auf ein von seiner grundsätzlichen Prägung her zwar zusammengehörige, in seiner politischen Erscheinungsform jedoch vielfältig differenziertes Gebiet wie Westfalen darzustellen, hat sich das hier anzuzeigende Werk, dessen erster Band nun vorliegt, zur Aufgabe gestellt. Dem Gesichtspunkt einer Zusammenschau unter gesamtwestfälischem Blickwinkel sind Teil 1 (»Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte«) und 3 (»Ergebnisse«) verpflichtet, während der das Herzstück der Arbeit bildende Teil 2 (»Einzeldarstellungen«) dem vielgestal-

tigen herrschaftsmäßigen Erscheinungsbild Rechnung trägt. Es ist großenteils die Geschichte der Ausbreitung lutherisch geprägter Glaubens- und Kultformen; doch wird ebenso die »Zweite Reformation« (S. 428–480), wie sie seit den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts in einigen Territorien Fuß gefaßt hat, berücksichtigt. Der zeitliche Rahmen der Darstellung reicht bis an die Schwelle des 17. Jahrhunderts, einzelne Linien werden auch noch weiter ins 17. und 18. Jahrhundert hineingezogen.

Das Reformationsgeschehen wird in drei große Stränge gegliedert: Die »obrigkeitlich durchgeführte Reformation« in den gräflichen Territorien (S. 90–226), die »führungslose Reformation« in Mark und Ravensberg (S. 227–286), schließlich die »erkämpfte Reformation« in den weitgehend von ihren Landesherren exemten Städten Lippstadt, Herford, Lemgo und Soest sowie der Freien Reichsstadt Dortmund.

Die Durchsetzung der Reformation wird dabei nie isoliert gesehen, sondern mit den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen in enge Beziehung gesetzt. Aber nicht nur Strukturgefüge werden durchsichtig gemacht; die handelnden Menschen – seien es nun Landesherren, reformatorische Prediger oder Anhänger der alten Kirche – erscheinen in plastischer Zeichnung. Gerade bei der Reformation in den grafenschaftlichen Territorien, meist kleinräumigen, dennoch zum Teil komplex strukturierten Gebilden, konnte gezeigt werden, wie das persönliche Element eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte: Bildungsgang und persönliche Eindrücke des Landesherrn, Wahl eines (alt- bzw. neugläubigen) Ehepartners, aber auch Lehensbindung (dies gilt vor allem für den Einfluß Philipps von Hessen) treten hier als bestimmende Faktoren hervor. Auffallend ist dabei die Rolle, die wiederholt gebildete, emanzipierte, für die neue Lehre engagierte »Landesmütter« (S. 492) spielten, offenbar nicht allein darauf beschränkt, nach dem Lutherwort »zu gebären und ihre Männer zu erfreuen« (ebd.). Bei der faktengesättigten, dennoch stets übersichtlichen Darstellung der Einzelmaßnahmen fällt ein beträchtliches Maß an Kontinuität zur alten Kirche auf. Es zeigt sich nicht nur in Frömmigkeits- und Kultformen (Einzelbeichte!), Pfründenwesen (Erhaltung zahlreicher Stifte!) und einer grundsätzlichen Respektierung kanonischer Normen, sondern auch in einer weitgehenden Übernahme des Seelsorgsklerus (vor allem auf dem Lande) in das neue System. Hier hat erst die Durchsetzung reformierter Lehr- und Kultformen in einer Reihe von Territorien (Nassau-Siegen, Wittgenstein, Bentheim-Steinfurt-Tecklenburg-Limburg, Lippe) merkliche Zäsuren gesetzt. Im Zusammenhang dieser Entwicklung verdient angemerkt zu werden, daß auch sie weitgehend von persönlichen Entscheidungen und Bildungserlebnissen des Landesherrn bestimmt wurde.

Während in den Territorien die reformatorischen Neuerungen großteils bedachtsam, ohne Hast und unter Schonung der Vorstellungswelt der Masse der Gläubigen ins Werk gesetzt wurden – auch die Kirchenordnungen belegen dies –, war die Gangart in den Städten eine wesentlich heftigere. Es war eine Reformation von »unten«, bei der Gilden und Schützenbruderschaften, Schulhumanisten, vor allem aber ein aggressiv-kämpferischer Predigertyp die Entwicklung vorantrieben, vielfach auch unter Anwendung von Gewalt (Bürgeraufstände in Lippstadt und Soest!) und gegen den Widerstand der Ratsoligarchien. In den Städten hatte sich auch früher als auf dem flachen Land ein Konfessionsbewußtsein herausgebildet. Der Reformationsprozeß in den landesherrlichen Städten zeugte nicht nur von religiöser und gesellschaftlicher Dynamik, sondern ebenso auch von der Schwäche der frühneuzeitlichen Territorialgewalt den privilegierten Städten gegenüber.

Geradezu ein Lehrstück für die mangelnde Durchsetzungsfähigkeit der landesherrlichen Gewalt geben die Verhältnisse in den Grafschaften Mark und Ravensberg ab. Wie hier, im mächtigsten Territorialgebilde des deutschen Nordwestens, das gemäßigte Reformkonzept der Kirchenordnung von 1532/33 scheiterte und stattdessen der »lautlose Abfall« (S. 268) vonstatten ging, wird anhand der besonderen, eine klare Linie vermissen lassenden Verhältnisse am herzoglichen Hof aufgewiesen. Als einer der Faktoren für die Hinnahme der als »grotesker Wildwuchs« (S. 496) charakterisierten konfessionellen Entwicklung hätte, neben Landständen und städtischer Eigenständigkeit, auch die Beamtenerschaft (vor allem die Amtleute) stärker herausgestellt werden können.

Aufschlußreich sind auch die detailliert festgehaltenen Auswirkungen des Interims von 1548; gerade an diesem Beispiel zeigt sich die Fülle historischer Wirklichkeit, die sich hinter knapp gefaßter Begrifflichkeit verbergen kann. Die Fülle historischer Wirklichkeit – sie ist in ihrer Differenziertheit in diesem Werk eingefangen und wohlabgewogen, übersichtlich und einprägsam dargestellt. Strukturelle und narrative Darstellungsprinzipien zeigen sich hier harmonisch vereint. Auch ohne gewaltsame Systematisierung werden Zusammenhänge einsichtig gemacht. Wenn der Verfasser auch den heute gängigen Begriff »frühreformatorische Bewegung« nicht verwendet, lassen die Ausführungen S. 186f. dennoch deutlich erkennen, daß er sich der Problematik des Reformationsphänomens bewußt ist. Der Fortsetzung der Darstellung – sie wird die geistlichen Fürstentümer behandeln – darf man erwartungsvoll entgegensehen.

Nicht zuletzt auch wegen der von Fairneß und Objektivität getragenen Sichtweise wünscht man dem Werk einen breiten, über die Fachwelt hinausreichenden Leserkreis. Dabei bleibt zu hoffen, daß der relativ hohe Preis einer Verbreitung nicht allzu hinderlich sein möge.

*Günter Christ*

HELMUT NEUMAIER: Reformation und Gegenreformation im Bauland unter besonderer Berücksichtigung der Ritterschaft (Forschungen aus Württembergisch Franken 13). Sigmaringen: Thorbecke 1978. 397 S. Kart. DM 30,-.

Ziel der Untersuchung Neumaiers ist es, die politischen und vor allem rechtlichen Konstellationen greifbar zu machen, die die Reformation bzw. Gegenreformation im Bauland begünstigten und ermöglichten. Tragendes Element der Reformation im Bauland war die Ritterschaft. Der Augsburger Religionsfriede, der das *ius reformandi* auch der Reichsritterschaft einräumte, bot den Rechtstitel dazu. Voraussetzung war die Ausübung gewisser hoheitlicher Funktionen, d. h. in erster Linie Patronat, niedere und hohe Gerichtsbarkeit. Neumaier schlüsselt exakt auf, welche dieser drei Rechte in einer Hand vereint nötig waren, um das Reformationsrecht zu beanspruchen.

Bei der Frage nach den Motiven des Adels, in seinen Hoheitsbereichen nahezu geschlossen die Reformation einzuführen, gewinnt man nach der Untersuchung Neumaiers den Eindruck, daß religiöse Motive ganz in den Hintergrund traten. In erster Linie war die Reformation dem Adel ein willkommenes Mittel, seine Emanzipationsbestrebungen vor allem gegenüber dem Bischof von Würzburg zu realisieren.

Gegenreformatorische Bestrebungen, vor allem von seiten Würzburgs, waren von Beginn an vorhanden. Meist waren sie charakterisiert durch das vergebliche Bestreben, Orte, in denen die Rechtslage mehr zugunsten der alten Kirche sprach, wieder katholisch zu machen. Von Erfolg gekrönt aber waren diese Bestrebungen erst unter Julius Echter gegen Ende des 16. Jahrhunderts. Gestützt auf die Trienter Beschlüsse und die politische und finanzielle Kraft seines Hochstifts, vermochte er mehrere dieser Orte zur alten Kirche zurückzuführen. Die Bevölkerung leistete wenig Widerstand. Die schlechten vorreformatorischen Verhältnisse kamen nicht wieder. Einige populäre religiöse Handlungen wie Wallfahrten und Prozessionen wurden von Echter bewußt, da konfessionsunterscheidend, wiederbelebt. Alles in allem merkte die Bevölkerung von dem Wandel wenig, da sich bis zu dem Zeitpunkt des Eingriffs Echters ein konfessionelles Selbstwertgefühl noch nicht herausgebildet hatte. Der Adel konnte keinen Widerstand gegen Echter leisten: Einerseits waren die rechtlichen Möglichkeiten des Augsburger Religionsfriedens ausgeschöpft, zum anderen hatten sich die geistlichen Mächte Würzburg und Mainz so regeneriert, daß sie im Sinne der Gegenreformation aktiv werden konnten.

Die aus der Arbeit Neumaiers zu destillierenden Fragestellungen sind folgende: Welche politischen und rechtlichen Voraussetzungen mußten erfüllt sein, damit Reformation bzw. Gegenreformation überhaupt erfolgreich sein konnten? Gab es Konstellationen, bei denen solche Bestrebungen von vornherein zum Scheitern verurteilt waren? Welchen Stellenwert hatten religiöse Motive? Welche Rolle spielte die Bevölkerung?

Die Fragestellungen Neumaiers sollten auch an andere Territorien herangetragen und die Ergebnisse mit denen Neumaiers verglichen werden. Dazu eignen sich wohl in erster Linie Territorien mit ähnlich komplizierten Obrigkeitsverhältnissen, denn wo diese selbst noch im Fluß sind, haben Untersuchungen reformatorischer Bestrebungen notwendigerweise eine andere Akzentuierung als in Territorien mit fest etablierten Herrschaftsverhältnissen. Neumaiers Arbeit zeigt deutlich, daß eine angemessene Beurteilung von reformatorischen und gegenreformatorischen Initiativen nicht möglich ist ohne eingehende Analyse bestehender Herrschaftsstrukturen und ihrer Bewertung hinsichtlich Erfolg oder Mißerfolg solcher Initiativen.

*Helga Schnabel-Schüle*

DIETER GÖPFERT: Bauernkrieg am Bodensee und Oberrhein 1524/1525. Mit einer bisher unveröffentlichten Bodmaner Chronik von 1785. Freiburg i. Br.: Rombach 1980. 176 S. 16 Abb. 2 Karten. Brosch. DM 16,-.

Der Verf. hat 1975 im Pfarrarchiv Bodman eine Chronik über den Bauernkrieg im Umkreis von Überlingen entdeckt und offensichtlich selber »Bodmaner Chronik« benannt. Er hat sich für die Faksimile-Publikation

eingesetzt und den Text parallel übertragen, d. h. leicht modernisiert. Unter der Voraussetzung, daß die Faksimilierung leicht lesbar sei, kann man eine solche Absicht begrüßen.

Leider gibt es bereits hier Probleme. Die augenscheinlich verkleinerte Wiedergabe ist nur teilweise klar und gut zu lesen. Dies hätte einem renommierten Verlag auch in wirtschaftlich knappen Zeiten nicht passieren dürfen, zumal dadurch die leichte Modernisierung bei der Übertragung fragwürdig wird: entweder eine buchstabengetreue Transkription ohne Faksimile *oder* eine gut lesbare Wiedergabe, deren Text dann bearbeitet oder »übersetzt« werden kann.

Der Leser fragt sich auch, wie heute noch eine Textausgabe mit wissenschaftlichem Anspruch – zumal eine Erstausgabe – ohne Anmerkungsapparat auskommen kann. Er fragt auch nach der Exaktheit der Lesung und Übertragung durch den Herausgeber. Aufgrund der eingeschränkten Lesbarkeit der faksimilierten Stellen ist es sehr schwer, hier zu einem wirklichen Überblick zu kommen. Immerhin muß es nachdenklich stimmen, wenn etwa auf S. 110f. gelesen wird: »Jörg Truchseß, des Bundesdeutschen Feldhauptmannes«, während man nach einigen Vergleichen noch gerade feststellen kann, daß es einwandfrei heißen muß: »Jörg Truchseß, des Bundts obersten Feldhauptmann«. Wer in die Quellen der Zeit einigermaßen eingesehen ist, wird fünfmal kontrollieren, ehe er beim Schwäbischen Bund und beim Bauernjörg das Adjektiv »deutsch« stehen läßt.

Noch stärkere Bedenken weckt der Umstand, daß diese Quelle in der Anlage des Bändchens in jene Zeit eingeordnet wird, die sie beschreibt, und nicht in jene, in der sie entstanden ist. Wie die Chronik selber ausweist und wie der Verf. sowohl im Zusammenhang mit der Abdruckerlaubnis als auch im Text vermerkt, wurde diese Chronik von einem sonst nicht nachgewiesenen Franz Joseph Higle am 18. März 1785 abgeschrieben. Vermutlich ist dies das Datum des Abschlusses der Schreibearbeiten. Es muß vorerst offen bleiben, ob Higle nur als Kopist oder auch als Autor in Frage kommt. Jedenfalls ist das älteste sichere Datum im Zusammenhang mit der Entstehung dieser Chronik das Jahr 1785. Sollte Higle nicht als Autor in Frage kommen, so könnte man die Abfassung gewiß noch um einige Jahre zurückdatieren; nichts spricht aber für eine Abfassung etwa vor 1770.

Diese Chronik gehört historisch also nicht in den Kontext des 16. Jahrhunderts, sondern in den Zeitzusammenhang des späten 18. Jahrhunderts, näherhin in den Rahmen der Furcht etablierter Kreise vor analogen Bauernerhebungen im weiteren Umkreis der Französischen Revolution. Viele Spitzen im Text und viele Abgrenzungen zeigen auf, daß hier vor einer Wiederholung alter Übel gewarnt werden soll, wobei dies einhergeht mit einer detaillierten Beschreibung der lokalen Ereignisgeschichte um Überlingen und einer Wiedergabe vieler alter Urkunden bzw. Texte.

Die sogenannte Bodmaner Chronik ist also ein wichtiges und interessantes Zeugnis für die regionale Rezeption der Ereignisse des Bauernkriegs von 1524/1525 im späten 18. Jahrhundert! So sehr etwa einzelne Übernahmen mit den Belegen von 1524/25 verglichen werden müßten, so wenig kann diese Chronik als Ganzes, nach Absicht und Tendenz, im Rahmen des 16. Jahrhunderts gesehen werden. Sie erhellt erst im Kontext der Historiographie vom Bauernkrieg, so wie er im weiteren Umkreis in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts beschrieben und gewertet wurde.

Karl Pellens

HANS RIESSER und JOHANN LACHMANN: 450 Jahre Reformation in Heilbronn. Ursachen, Anfänge, Verlauf (bis 1555). Ausstellung des Stadtarchivs im Deutschhof in Heilbronn vom 26. Oktober bis 30. November 1980 (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Heilbronn 23). Heilbronn: Stadtarchiv 1980. 360 S. Zahlreiche Abb. Kart. DM 20,-.

Der 450. Wiederkehr des Bekenntnisses von Rat und Bürgerschaft zur Reformation hat das Archiv der Stadt Heilbronn eine historische Ausstellung gewidmet und dazu einen begleitenden Katalog vorgelegt, der über Ursachen, Anfänge und Verlauf der Reformation in Heilbronn bis 1555 informieren soll. Das Werk besteht aus einem Aufsatzteil und einem Katalogteil. Im Aufsatzteil mit vier Beiträgen stellt Jörg Baur (»Ratlos vor dem Erbe«) aus heutiger Sicht und religiöser Problemstellung die Frage, ob die Reformation mehr eine historische Last sei oder eine Chance zur Sammlung und Erneuerung der Kirche Christi, wobei er meint, das Erbe könne neues Vertrauen erwecken. Berndt Hamm geht dann den inneren Gründen nach, die zur Reformation führten, skizziert die Frömmigkeit des Spätmittelalters und das Anliegen Luthers und glaubt, daß das evangelische Erbe in einer dreifachen Freiheit liege: in der Berufung zur Freiheit aus dem Evangelium, zur Freiheit des Glaubens von allen Versuchen zur Selbstrechtfertigung und zur Freiheit

geistesgegenwärtiger Liebe. Im dritten Aufsatz behandelt Walter Kasper die *Confessio Augustana* in katholischer Sicht, speziell ihr Kirchenverständnis. Die ekklesiologischen Aussagen der *Confessio Augustana* seien ein bedeutsames Zeugnis katholischer Tradition; gleichzeitig aber habe sich aus Luthers Ansatz, daß das Evangelium rechtfertigend und kirchenkonstituierend sei, eine neue ekklesiologische Perspektive, ein spezifisch »evangelisches« Kirchenverständnis ergeben. Vor allem mit der Lehre vom kirchlichen Amt sei ein Bruch mit der bisherigen Kirchengemeinschaft von der Sache her notwendig gegeben gewesen. In einem dritten Teil geht Kasper dann noch der Frage nach, wieweit die wechselseitige Rezeption der katholischen Tradition auf der einen Seite und der evangelischen auf der anderen zu einer Einheit in einem größeren Zusammenhang führen könnte. Der vierte Aufsatz von Helmut Schmolz beschäftigt sich mit der Reformation in Heilbronn. Sie sei kein einmaliger Akt gewesen, kein plötzliches Vorhandensein von etwas Neuem, sondern ein Entwicklungsprozeß, der sichtbar abgeschlossen wurde im gemeinsamen Beschluß von Rat und Bürgerschaft vom 8. Dezember 1531, die katholische Messe in den Kirchen der Stadt abzuschaffen.

Der Reformator Heilbronnns war Johannes Lachmann, sein Mitarbeiter auf politischer Ebene Hans Riesser; beider Namen stehen, etwas irreführend, im Titel des vorliegenden Buches.

Im zweiten Teil, dem Katalogteil, der von Helmut Schmolz und Hubert Weckbach unter Mitarbeit von Karin Peters zusammengestellt wurde, werden in einem Abschnitt A (Allgemeiner geschichtlicher Überblick 1500–1555) und in einem Abschnitt B (Reformation in Heilbronn) die 250 Exponate der Ausstellung im Stadtarchiv Heilbronn vom 26. Oktober bis 30. November 1980 beschrieben. Beigefügte Abbildungen zu den einzelnen Beschreibungen geben ein anschauliches Bild auch für den, der die Ausstellung nicht besuchen konnte. In einem Abschnitt C werden zu neun Exponaten 11 vollständige Texte abgedruckt; in einem Abschnitt D in sechs Texttafeln die Zusammenarbeit zwischen der evangelischen und katholischen Kirche in ökumenischen Fragen allgemein und in Heilbronn heute veranschaulicht. Für den Freund der Reformationsgeschichte wurde mit diesem Band ein schön aufgemachtes und gut gebildertes Werk geschaffen.

Andreas Zieger

CONFESSIO AUGUSTANA UND CONFUTATIO. Der Augsburger Reichstag und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* in Augsburg vom 3. bis 7. September 1979. I. V. m. Barbara Hallensleben hrsg. von Erwin Iserloh (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118). Münster: Aschendorff 1980. XII u. 749 S. 4 Abb. Kart. DM 124,-.

Dieser Sammelband entstand aus einer Tagung und vereint 34 Referate und 15 Diskussionen dazu. Eine Predigt des Ortsbischofs J. Stimpfle, ein Verzeichnis der Teilnehmer und ein ausführliches Register runden den Band ab. Die Intention des Symposiums umschreibt E. Iserloh, der Leiter der Tagung: der Reichstag von 1530 sei auch eine katholische Angelegenheit gewesen. Im Einleitungsreferat ordnet H. Lutz den Reichstag in einer weltgeschichtlichen Betrachtung ein in das allgemeine Ringen um neue Lebensformen in Religion, Kultur und Politik. Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518 bis 1530 stellt C. Augustijn so dar, daß ihr Ideal ein allmählicher Umbau der Kirche gewesen sei, durchgeführt im Einverständnis mit den höchsten Autoritäten. In einem Grundsatzreferat werden dann von W. Reinhard die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel aufgezeigt. Karls Leitvorstellungen waren eine strenge Kirchlichkeit, verbunden mit der christlichen Kaiseridee, integriert zu seiner dynastischen Selbstsicherheit. Daran anknüpfend erläutert H. Rabe die Vorbereitungen der Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstags auf der kaiserlichen Seite. Den Gegenpart, die Stände, behandelt W. Becker.

Bei den Religionsverhandlungen lassen sich drei Phasen unterscheiden, die aber teilweise ineinander übergangen, a) eine Phase protestantischer Selbstbehauptung, b) eine Zeit gemeinsamen Strebens nach Einheit und Ausgleich und c) der Rückfall in den Dissens. Getragen waren diese Bestrebungen von einem traditionellen Einheitsbewußtsein des *orbis christianus*, auch wenn dieser weitgehend nur noch Fiktion war. Die Kontroverstheologie vor dem Reichstag von Augsburg beleuchtet R. Bäumer.

Der eigentliche Gegenstand des Symposiums, die *Confutatio*, wird zunächst mit drei Beiträgen eingeführt. H. Immenkötter nennt sie ein Dokument der Einheit, einen fairen Beitrag mit viel Einsicht und Entgegenkommen, der *Confessio* kaum nachstehend. Um sie in ihrem Inhalt korrekt zu verstehen, um ihre Repräsentativität für den damaligen Katholizismus richtig einschätzen zu können, muß man nach den

Ausführungen St. C. Napiórkowskis die Schriftsprache dieses Dokuments berücksichtigen. Er formuliert dieses hermeneutische Problem in zwei Fragen: 1. Ist die Confutationssprache eine strikt theologische oder eher eine Kanzleisprache? 2. Ist die Confutationssprache eine Bibelsprache oder bleibt sie im Bereich eines scholastischen Denkens? Die Confutatio bediente sich im Gegensatz zur biblischen Sprache der Confessio Augustana einer scholastischen Sprache. Daß diese beiden Sprachen nebeneinander funktionierten, ist beachtenswert für die historische Wahrheitsfindung. Einen weiteren Aspekt zur Confutatio liefert der Beitrag H. A. Obermans: »Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio.« Darlegungen über die Ausschußverhandlungen (G. Müller/E. Honée) und den Beitrag der oberdeutschen Städte (H. Tüchle) schließen sich an.

Dann kommen die systematischen Theologen zu Wort. Nach Beiträgen über Schrift, Tradition und Bekenntnis (P. Fraenkel) stehen die Rechtfertigungslehre (H. Fagerberg/V. Pfnür), das Konkupiszenzverständnis (H. G. Pöhlmann), das Kirchenverständnis (W. Kaspar/G. Kretschmar), der Sakramentsbegriff (W. Beinert), das Amt in der Kirche (G. Lindbeck/E. Iserloh/H. Meyer/I. Höß) und die einzelnen Sakramente (H. Jorissen/V. Vajta) zur Diskussion. In der Rechtfertigungslehre, bei der Taufe und Buße konnte dabei unter den Symposionsteilnehmern weitgehend Konsens erreicht werden, nicht dagegen für den Kirchenbegriff, die Amtsfrage und das Abendmahl. Ausführlich wird dann von P. Manns die Heiligenverehrung nach Confessio Augustana 21 behandelt. Die letzten Beiträge sind der Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana und ihrer Würdigung gewidmet. Dabei reicht die Thematik von der Auslegung der Confessio Augustana auf den Religionsgesprächen (O. Scheib) über die Confessio Augustana in altkatholischer Sicht (W. Küppers), die Confessio Augustana graeca (A. Kallis), Melancthon und Carranza (J. I. T. Idigoras), die Nachwirkungen der Confessio Augustana bei Thomas Henrici (H. Raab) bis zur Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognosen (H. McSorley).

Der Sammelband zeigt eindrucksvoll die Bedeutung des Gegenstandes und die Bemühungen um sein Verständnis. In den Diskussionen werden die fachlichen, aber auch die menschlichen Auseinandersetzungen sichtbar. Die gehaltvollen Beiträge sind auch wegen ihrer unterschiedlichen Struktur lesenswert. Der Band spiegelt ein vielfältiges Symposion wider, das viele Anregungen zu geben vermag. *Andreas Zieger*

#### 4. Reichskirche

HELMUT MAURER (Bearb.): Das Stift St. Stephan in Konstanz (Germania Sacra N. F. 15: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz – Das Bistum Konstanz, Bd. 1. Hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte). Berlin – New York: de Gruyter 1981. XIV u. 497 S. Ganzln. DM 184,-.

Konstanz beherbergte außer dem Domstift die drei Chorherrenstifte St. Stephan, St. Johann und St. Mauritius. St. Stephan nahm in der Doppelfunktion als Pfarr- und Stiftskirche den nächsten Rang nach dem Münster (Domkirche) ein. Die erste Darstellung unternahm Th. Humpert (1957); G. Barisch gab in der *Helvetia Sacra* (1977) einen knappen Überblick. Der Konstanzer Stadtarchivar H. Maurer legt in Ergänzung zu Th. Humpert den Schwerpunkt auf die Geschichte des Chorherrenstiftes. Er wertet dabei im besonderen die Kapitelsprotokolle aus, die Humpert außer acht gelassen hat. Dagegen verzichtet Maurer auf die domkapitelische Überlieferung, obwohl Domstift und St. Stephan in einem unauflöselichen Konnex gestanden sind (S. VII).

Interessante Einzelaspekte bietet der Verfasser zur Frühgeschichte von Kirche und Stift. Er vermutet, daß die Kirche älter ist als das Münster und ihr Ursprung bis in die Spätantike zurückreicht. Enge Beziehungen bestanden zum Kloster St. Gallen, das lange Zeit die Baulast der Kirche zu tragen hatte. In der Karolingerzeit hatte der benachbarte Bischof alle Rechte an sich gerissen. 1125 erfahren wir zum ersten Mal etwas über die »*Canonici Sancti Stephani*«. Maurer hält die Überlieferung für glaubwürdig, daß die von Bischof Salomo I. (837/38–871) gegründete Klerikergemeinschaft in Salmsach (bei Arbon und Romanshorn) von Bischof Salomo III. (890–919) um 900 nach St. Stephan in Konstanz verlegt worden ist (S. 42 ff.). Das Chorherrenstift blieb bis zur Säkularisation bischöfliches Eigenkloster. Daran änderte auch nichts das Privileg von Papst Hadrian IV. von 1159, das sich die Chorherren bis in die Neuzeit bestätigen ließen. Mitte des 12. Jahrhunderts hatte sich die Verfassung herausgebildet. Neben den neun Kanonikaten gab es den Propst und Pleban als Dignitäre.

Stürmisch verlief die Reformationszeit für Kirche und Stift. 1527 verließen die letzten Chorherren, die nicht geheiratet hatten, das Stift. Nach langwierigen Restitutionsverhandlungen kehrten die Kanoniker in die inzwischen österreichische Stadt zurück. 1579 kam Nuntius Felizian Ninguarda zur Visitation. Zwischen 1604 und 1609 entwarf man neue Kapitelsstatuten, die bis zum Ende des Stifts Geltung hatten. 1802/3 kam St. Stephan an das Großherzogtum Baden.

Der zweite Schwerpunkt liegt in der Darlegung der Geschichte der Verwaltung des Stifts. Das Domkapitel beanspruchte das Recht, daß nur Domherren zu Stiftspröpsten bestellt würden. 1773 kam das Kapitel durch päpstliches Privileg wieder in den Besitz der Wahlfreiheit (S. 100–106). Besondere Bedeutung besaß die Dignität des Plebans, der aus den Reihen der Kanoniker genommen wurde (S. 107–112). Wertvolle Informationen bieten die Abschnitte über die Ämter (S. 112–123), die Kapläne (S. 129–135), Vikarien und Altopfanden (S. 135–173). Nicht unerwähnt bleiben dürfen die engen Beziehungen, die zwischen dem Domstift und den Chorherren bestanden haben. Viele Kanoniker standen in bischöflichen Diensten als Archidiakone, Pfleger, Testamentsvollstrecker, Fiskale oder Notare. Eigene Kapitel widmet Maurer dem religiösen Leben (S. 194–224) und der Besitzgeschichte (S. 225–248).

Umfängliche Personallisten der Pröpste, Plebane, Kanoniker und Kapläne schließen sich an. Hier macht sich die Nichtheranziehung der domkapitelischen Überlieferung deutlich als Mangel bemerkbar. Der Verzicht läßt sich dann rechtfertigen, falls in Bälde eine Liste der Domkanoniker im Rahmen der Darstellung des Domstifts in der *Germania Sacra* erscheint.

Wer weiß, wie mühselig es ist, das weit zerstreute historisch-statistische Material zusammenzutragen, wird die Bedeutung des Werks von H. Maurer ohne Einschränkung zu würdigen wissen. Der Verfasser hat eine gültige Stiftsgeschichte geschrieben.

*Konstantin Maier*

INGRID HEIKE RINGEL: Studien zum Personal der Kanzlei des Mainzer Erzbischofs Dietrich von Erbach (1434–1459) (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 34). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1980. XXVIII u. 279 S. Brosch. DM 48,-.

Die Geschichte der Kanzlei der Mainzer Erzbischöfe im 15. Jahrhundert wurde schon wiederholt dargestellt. Trotzdem rennt diese Untersuchung keine offenen Türen ein. Sie kann die älteren Darstellungen an wichtigen Punkten korrigieren, zum Beispiel durch den Hinweis, daß alle Beamten der Kanzlei auf Widerruf angestellt waren und deshalb häufiger gewechselt haben als bislang angenommen. Bewußt hat sich die Verfasserin auf die (relativ lange) Regierungszeit Dietrich von Erbachs beschränkt. Dadurch konnte sie ausführlich das Leben der einzelnen Kanzler, Sekretäre und Registratoren schildern. Als besonders ergiebig erwiesen sich, neben dem Material aus der Verwaltung des Erzstiftes selbst, die Archive jener Stifte, an denen die Beamten bepründet waren (Mainz, Aschaffenburg, Frankfurt). Auch die Register des Vatikanischen Archivs, durch das Repertorium Germanicum für die fragliche Zeit gut erschlossen, boten wertvolle Nachrichten.

Der Wert einer solchen prosopographischen Untersuchung des Kanzleipersonals kann recht hoch angesetzt werden. Gerade der Einfluß der Kanzler auf die Politik eines Erzstiftes dürfte sehr groß gewesen sein. Dies sollte bei einer Prosopographie der *Germania Sacra* nicht vergessen werden. Bei solchen Forschungen werden oft mit viel Aufmerksamkeit und Präzision die Inhaber der Kapitelsämter (zum Beispiel Domkantoren, Domscholaster, Archidiakone) verzeichnet, obwohl diese in der frühen Neuzeit kaum mehr von Bedeutung gewesen sind. Sicherlich, es ist kein Unglück, wenn die Listen der Inhaber solcher Ämter erstellt werden (vgl. zum Beispiel die *Helvetia Sacra*). Doch sollte man dann auch jene Beamten in der weltlichen und geistlichen Regierung verzeichnen, die durch ihre Vorbildung, ihren Sachverstand und die Teilnahme an den laufenden Geschäften recht einflußreich waren. Die Untersuchung der Verfasserin zeigt, daß solche Listen erstellt werden können und sinnvoll sind.

*Rudolf Reinhardt*

ALFRED SCHRÖCKER: Die Patronage des Lothar Franz von Schönborn (1655–1729). Sozialgeschichtliche Studie zum Beziehungsnetz in der Germania Sacra (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 10). Wiesbaden: Steiner 1981. VIII u. 215 S. Kart. DM 44,-.

Die vorliegende Studie erweckt auf den ersten Blick den Eindruck einer Nebenfrucht der langjährigen, an verschiedenen Stellen vorgelegten Untersuchungen des Verfassers über Lothar Franz von Schönborn. Ein genaueres Studium zeigt jedoch sehr rasch, daß es hier gelungen ist, zu zentralen Schichten des Wirkungsgefüges der Germania Sacra vorzudringen. Schon der methodische Ansatz verdient stärkste Beachtung: Aus der in eindrucksvoller Dichte greifbaren Schönborn-Korrespondenz, wie sie vor allem im Gräflich Schönborn'schen Archiv Wiesentheid/Ufr. noch verwahrt ist, werden nicht faktische Verläufe rekonstruiert, sondern Beziehungsgeflechte herausgearbeitet. Dieses so gewonnene Raster wird teils durch weiteres Archivmaterial, teils durch einschlägige Literatur angereichert.

Es sind verschiedene »Patronage«-Kreise, die in diesem Zusammenhang vorgestellt werden: der Stiftsadel in Bamberg, Würzburg und Mainz, die Beamtenschaft dieser drei stiftischen Territorien – diese beiden S. 19 bis 136 behandelten Gruppen bilden quantitativ wie auch von der Gewichtung her den Kern des Gebotenen –, ferner bürgerliche Finanziers, ein weiterer, nicht primär auf die Domkapitel von Bamberg, Würzburg und Mainz bezogener Adelskreis, der Wiener Hof, bestimmte Reichsstände, am Rande sogar die römische Kurie.

Formen und Ziele der »Patronage« werden differenziert abgehandelt. Ein »Patronage«-Verhältnis kann sich in den verschiedensten Formen niederschlagen: in Zuweisung von einflußreichen, oft auch gut dotierten Ämtern oder geistlichen Positionen (vor allem bei Dom- und Stiftskapiteln), in Empfehlungen für militärische oder administrative Stellen, in Geld- und Sachleistungen verschiedenster Art (z. B. Weinspenden!), in allen möglichen Vergünstigungen wie etwa Taxfreiheit bei Standesverbesserung oder Prozeßhilfe bei Reichsgerichten, in Unterstützung bei Gütererwerb oder auch Anbahnung günstiger Heiratsverbindungen. »Patronage« stellt sich dabei in abgestufter Form dar, je nachdem, ob dem »Patronage« Üben eine unmittelbare Verfügungsgewalt über bestimmte Ämter, Pfründen usw. zukam oder nicht. Unter den Zielen solcher »Patronage«-Beziehungen kommt der Verbesserung von Wahlchancen (bei Bischofs- und Koadjutorwahlen, aber auch Wahlen zu bestimmten Dignitäten) ein besonderer Stellenwert zu. Daneben spielt jedoch auch der Ausbau der materiellen Stellung des Hauses Schönborn, vor allem der Gütererwerb, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Unter den übrigen Aspekten verdient derjenige der Begünstigung des eigenen Territoriums bei Truppendurchmärschen, Winterquartieren usw. besonders hervorgehoben zu werden. Dabei wird die enge Verquickung von Landes- und Privatinteressen an zahlreichen Beispielen einprägsam deutlich gemacht.

Als wesentliches Ergebnis der hier ausgebreiteten Materialfülle darf der Aufweis eines weitverzweigten Beziehungsnetzes von unterschiedlicher Intensität festgehalten werden, auf dessen Hintergrund manche Entscheidung – man denke hier etwa nur an die Parteibildung bei geistlichen Wahlen – eher verständlich wird. Daß Zusammenhänge dieser Art bestanden, war gewiß schon mehr oder weniger bekannt, nicht aber deren Ausmaß und Intensität. Was bislang vielfach nur vage Vermutung gewesen ist, wird nun anhand von Beweisen in eindrucksvoller Dichte ins Bewußtsein gehoben. Zugleich wird der Sinn für die Hintergrundproblematik von Entscheidungsprozessen nicht unerheblich geschärft. Auch die Grenzen des Systems werden kenntlich gemacht. So erweisen sich verwandtschaftliche Beziehungen als ein Element von relativer Bedeutung (etwa bei Boineburg und Greiffenklau). In anderen Fällen setzte der »Patronage«-Mechanismus in nicht voraussehender Weise aus – ein Paradebeispiel etwa die Rolle Christoph Franz von Hutten bei der Würzburger Bischofswahl von 1724. Dem Gesichtspunkt der Konkurrenz innerhalb dieser weitgehend homogenen Adelsgruppe um die nur begrenzt verfügbaren geistlichen Spitzenpositionen wird in diesem Zusammenhang mit Recht erhebliche Bedeutung zugemessen. Hier ließen sich zweifelsohne aus den einschlägigen Korrespondenzbeständen rivalisierender Adelsgeschlechter konkrete Belege beibringen.

Die Stringenz des Verhältnisses von »Patronage«-Akt und dafür erbrachter Gegenleistung kann freilich nicht in allen Fällen gleich überzeugend nachgewiesen werden. Man wird die Studie nicht zuletzt auch als erste, weitgespannte Materialvorlage ansehen dürfen, die zu vertiefender Erforschung einzelner Fälle bzw. Fallgruppen Anregung bietet. Der »Patronage«-Begriff erscheint im ganzen doch etwas überdehnt. Nicht jede Beziehung zu wechselseitigem Nutzen wird man darunter subsumieren dürfen – ein Beispiel etwa die »Patronage auf Gegenseitigkeit« (S. 157) zwischen den Familien Schönborn und Harrach oder, noch problematischer, die »Bestechung des Postoffiziers Hack« (S. 169). Den Belegteil hätte man sich stellenweise etwas gründlicher ausgearbeitet gewünscht, manche Angabe aus der Korrespondenz hätte sich

aus anderen Quellen verifizieren lassen. So hätten sich zum Beispiel für die (tatsächlich erfolgte) Bestallung kurmainzischer Amtsträger die Angaben der »Mainzer Ingrossaturbücher« des Staatsarchivs Würzburg angeboten.

Zur Orientierung über den gesamten Problembereich wäre es sehr hilfreich gewesen, zusammenfassend über die rechtlichen Möglichkeiten unterrichtet zu werden, die einem Lothar Franz von Schönborn für die Vergabe von Ämtern und Pfründen überhaupt offenstanden, so etwa: welche Dom- oder Stiftskanonikate der Erzbischof von sich aus vergeben konnte, welche Amtspositionen – dies ein anderer, in den Wahlkapitulationen festgelegter Gesichtspunkt – nur im Einvernehmen mit dem Domkapitel zu besetzen waren. Die dazu S. 11 gegebenen Hinweise erscheinen zu knapp und pauschal. In diesem Zusammenhang wäre auch die eine oder andere tabellarische Übersicht zu begrüßen gewesen. Statt dessen hätten sich die reichlich weitschweifig ausgefallenen Ausführungen über »Begriffe und Methoden« (S. 1–10) kürzer fassen lassen; hier vermißt man einen Hinweis auf Max Weber. Auch das Schlußkapitel »Zusammenfassende Überlegungen« (S. 178–186) ist wenig aussagekräftig und hätte sich in *dieser* Form weitgehend erübrigt. Schließlich noch einige Marginalien: War etwa beim Bamberger Regierungswechsel 1729 eine besondere »Anpassungsfähigkeit« der Beamtenschaft an das »Haus« gefordert (S. 115)? Wo soll im Rahmen der Stadtverfassung ein »Stadtkommandant zu Aschaffenburg« (S. 119) seinen Platz gehabt haben? Was ist unter »St. Martin (Aschaffenburg)« (S. 123) zu verstehen, auf welches Lasser junior 1714 Preces erhalten haben soll? (Es gab lediglich eine St. Martinskapelle; sollte das Stift St. Peter und Alexander gemeint sein?) Läßt die Übertragung der Pottaschensiederei im Mainzer Erzstift an Johann Michael/Johann Adam (?) Reibold sogleich den Schluß »auf Bestechung der Ingelheim als auch auf Finanzierung des nahezu bankrotten Erzstifts Mainz« (S. 136) zu? Im Zusammenhang mit der kaiserlichen Intervention im Frankfurter Verfassungsverstreit sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die Schönborn dabei nicht nur »finanziell interessiert waren« (S. 139), sondern, zunächst mit Melchior Friedrich, später auch mit Rudolf Erwein in offizieller Eigenschaft als Mitglieder der kaiserlichen Kommission tätig waren. Friedrich Karl Beyweg ist, zumindest nach den Angaben im »Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder« (Bd. 1, S. 146; vom Verf. hier nicht herangezogen), 1705 nicht kaiserlicher Resident in Köln gewesen. Schließlich »wollte Wurmbrand« – er war bei der Eichstätter Bischofswahl von 1725 kaiserlicher Wahlkommissar – nicht etwa geradlinig »zugunsten der Schönborn wirken« (S. 160). Sein Auftrag ging vielmehr dahin, in erster Linie Moritz von Sachsen-Zeitz und erst in zweiter Marquard Wilhelm von Schönborn zu unterstützen. In diesem Zusammenhang wäre zu bedenken, daß das Verhältnis zum Haus Wettin auch durch die Konkurrenzsituation in der Germania Sacra bestimmt wurde. Ein letztes: Wenn man S. 173 liest, daß »dem Oberkämmerer des Kölner Kurfürsten, einem Freiherrn von Plettenberg« von Lothar Franz die für die Erhebung in den Grafenstand 1724 fällige Taxe reduziert wurde, käme man kaum auf den Gedanken, daß es sich hier um Ferdinand von Plettenberg, den Ersten Minister am Kurkölnener Hof, handelt. Er war dazu ausersehen, Schönborn'sche Koadjutoriepläne in Mainz und Trier zu fördern; später ein Intimfeind Friedrich Karls von Schönborn, strebte er sogar nach der Position des Reichsvizekanzlers.

Diese Ausstellungen sollen allerdings nicht den Wert der Arbeit mindern; sie zeigen nur die Notwendigkeit vertiefenden Weiterforschens auf diesem Gebiet auf. Gerade auch das »Patronage«-System eines Friedrich Karl von Schönborn wäre eine lohnende Forschungsaufgabe. Man legt die vielfach anregende, detailgesättigte Studie mit dem Eindruck aus der Hand, daß hier richtungweisende Pionierarbeit geleistet wurde.

Günter Christ

### 5. Neuere Kirchengeschichte

HERMANN TÜCHLE: Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart. Ostfildern: Schwabenverlag 1981. 373 S. 16 Abb. Geb. DM 39,-.

Hermann Tüchle legt mit dieser Veröffentlichung den so sehr erwünschten Abschluß seiner in zwei Bänden (1951 und 1954) publizierten »Kirchengeschichte Schwabens« vor. Zusammen mit August Hagens dreibändiger »Geschichte der Diözese Rottenburg« (1956–1960) ist nun ein Gesamtüberblick südwestdeutscher Kirchengeschichte wenigstens für die östlichen Teile angeboten, dem leider für die westlichen Teile nichts Ähnliches entspricht. Während Tüchle in den beiden ersten Bänden von der Sache her über die

Grenzen des jungen Bistums Rottenburg weit hinausgriff, hält er sich im allgemeinen in diesem Band eher an die vom Untertitel her gegebenen Grenzen, ohne zu ängstlich vorliegende Zusammenhänge zu ignorieren. Natürlich ist er jetzt veranlaßt, auch immer wieder das Augenmerk auf fränkische Situationen zu lenken, besonders im Bereich des Bistums Würzburg.

Die Reformationsgeschichte, die ja den Anschluß der meisten Reichsstädte im heutigen Württemberg und den des Herzogtums selbst an die evangelische Lehre zu schildern hat, bringt für Ober- und Unterland ganz verschiedene konfessionelle Schwerpunkte. Tüchle verfolgt bewußt nicht weiter das innere und äußere religiöse Schicksal der Städte und Herrschaften, die protestantisch wurden, über die Tage der Entscheidung hinaus. Diese aber werden von Stadt zu Stadt, von Herrschaft zu Herrschaft intensiv beschrieben; dies gibt ein eindrucksvolles Bild. Bemerkenswert, daß viele Klöster – auch in den Städten – der Reformation abgeneigt waren, und daß der alte Glaube in den Reihen der Patrizier noch am ehesten einen Rückhalt fand. Auf dem Hintergrund, daß das Interim im schwäbischen Raum im allgemeinen beachtet wurde, kann man erst richtig verstehen, wie rasch sich für Österreich die Voraussetzungen anboten, die das Interim ablehnende Stadt Konstanz zu erobern und zum Konfessionswechsel zu zwingen. Nach den schmerzlichen Zerstörungen und den unermeßlichen Vernichtungen menschlichen Lebens durch den 30jährigen Krieg und grassierende Pest ist auch in Schwaben und Franken die Regeneration von eindringlicher Intensität.

Sehr beachtlich sind die ausführlichen Darstellungen barocker Frömmigkeit, deren Widerhall uns heute noch in Oberschwaben und im Frankenland entgegenkommt. Es wird gut sichtbar, wie sehr sie von den jungen Orden, den Jesuiten und Kapuzinern, aber auch von den alten, eingessenen Klöstern, von einer willigen Bürgerschaft und dem frommen Verlangen der bäuerlichen Bevölkerung getragen wird. Tüchle beachtet auch gelegentlich die starke, im allgemeinen viel zu wenig vermerkte musikalische Komponente: ist es doch die Zeit, in der sich nicht nur die Chor- und die Orchestermusik ausbildet und den kirchlichen Raum erobert, sondern allmählich in jeder Dorfkirche die Orgeln heimisch werden. Die sehr weit verbreitete Ablassfrömmigkeit des Barock wird gelegentlich angedeutet, könnte aber eine ausführlichere Darstellung erfahren. Noch bleibt mitten in der politischen Zersplitterung die auf mittelalterlicher Grundlage ruhende weltliche Herrschaft geistlicher Stände, der Bischöfe und der Abteien. Daß sich aus der kirchlichen Exemption von Klöstern alter Observanz in Verbindung mit territorialer Herrschaft im Falle Ellwangs die Versuchung aufdrängte, ein eigenes Bistum zu werden, kann man angesichts dessen, daß es 1752 die Abtei Fulda tatsächlich soweit gebracht hat, nicht ganz berechtigt als »Träumerei« bezeichnen (S. 229).

Der durch die Thematik des Bandes gebotene Abschluß bringt als Letztes noch die Kritik der Aufklärung an der barocken Welt und die Säkularisation, die das klösterliche Leben total niederwirft und ganz neue Voraussetzungen für das Weiterleben der Kirche verlangt. Wie sich dies im Bereich des neuen Württemberg verwirklicht hat, muß der Verf. dem Leser des Hagen'schen Werkes überlassen.

Kleine Korrekturen seien noch angemerkt: S. 109 müßte ergänzt werden, daß die nachtridentinische Synode des Bistums Konstanz von 1567 in Markdorf stattgefunden hat. – S. 176 lies 1722 statt 1772. – S. 224: seit 1677 war Freiburg in französischer Hand. Der Friede von Nymwegen 1678 hat diesen Besitz bestätigt; erst 1697 wurde die Stadt an Habsburg zurückgegeben.

*Wolfgang Müller*

HERMANN HÖRGER: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. Teil 1 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5). München: Seitz & Höfling 1978. 248 S. Kart.

Der Verf. setzt sich ein doppeltes Ziel: Zum einen will er die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebensgrundlagen des »kleinen Mannes« ermitteln und zum andern »die Frage... klären, wie er seine Lebenswirklichkeit genommen und getragen, mit welchen Mitteln er deren harte Schläge aufgefangen und bewältigt hat... welche Rolle er spielte innerhalb des institutionalisierten Lebens in der Kirche« (S. 22).

Diese Dinge will der Verf. an vier Dörfern unterschiedlicher Dorftypen erforschen, die alle im oberbayerischen Landgericht Weilheim liegen. Er zieht aber weitere Dörfer heran, wenn ihm das geboten erscheint. Die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts sieht er geprägt durch ein Stärkerwerden des Landesherrn, der die ständischen Zwischengewalten zurückdrängte. Um die geistlichen Zwischengewalten zu entmachten, wurden die Bettelorden reaktiviert und teilweise neu eingeführt mit der Absicht, die Untertanen von

ihren geistlichen Herren zu isolieren. Nach Auffassung des Verf. haben die intensiven Bemühungen der Bettelorden um eine religiöse Volkserziehung in der Tat gesellschaftsverändernd gewirkt: »allein die Art... durch Betteln den Lebensunterhalt zu bestreiten und gleichzeitig einem Stand anzugehören, der einen der hervorragendsten Plätze innerhalb der »Gesellschaftspyramide« einnahm, forderte zum Widerspruch heraus und stellte... herrschende Priester- und Herrenbilder in Frage« (S. 129). Daß das Ideal der Bettelmönche beim Volk Anklang fand, belegt der Verf. u. a. durch die Zunahme von Namen wie Franz und Anton; es handelt sich um Heilige, deren Verehrung die Mendikanten besonders förderten. Als Indizien für gesellschaftskritische Tendenzen in der Bevölkerung wertet er das häufige Fluchen, die nicht minder seltenen Wildfrevel sowie den Geheimnisverrat der Andechser während des Dreißigjährigen Krieges.

Der vom Verf. konstruierte Zusammenhang zwischen diesen Vorkommnissen und dem Wirken der Bettelmönche ist m. E. nicht vorhanden: Bei dem Geheimnisverrat handelt es sich um einen Einzelfall; Wildfrevel und übermäßiges Fluchen waren in der frühen Neuzeit (und wohl auch schon im Mittelalter) gewissermaßen Disziplinen eines Volkssports, die auch zu jenen Zeiten fleißig betrieben wurden, in welchen sich die Mendikanten gar geringer Wertschätzung erfreuten. Später dann wurde in katholischen wie in protestantischen Gebieten gleichermaßen geflucht und unerlaubt gejagt.

Versuche gewaltloser Gesellschaftsveränderung sucht der Verf. zu dokumentieren durch eine Analyse der »Tuba rustica«, einem 1701 gedruckten Predigtzyklus des Christoph Selhamer. Jede der Predigten hat einen bestimmten Heiligen zum Thema. Es handelt sich, wie der Verf. feststellt, ausschließlich um Patrone bäuerlicher Berufe, um Angehörige dieser Berufe und um Bauernpfarrer. Mit diesen Predigten habe Selhamer seine Zuhörer zur Daseinsbewältigung auf dem Wege der bewußten Akzeptierung ihrer Lebensumstände anleiten wollen (wodurch allerdings eher eine Festigung der Gesellschaft – keine Veränderung – zu erreichen ist!). Als Beispiel eines Versuches gewaltsamer Gesellschaftsveränderung führt der Verf. die Hexenleute an: Ihre Absicht sei es gewesen, die Gesellschaft umzukehren und den Teufel an deren Spitze zu stellen.

Um die durch Reformation und Tridentinum bedingten Wandlungen der Frömmigkeit müht sich der Verf. auf methodisch neuen Wegen, indem er fünf Altarbilder aus dem frühen 17. Jahrhundert interpretiert. Er kommt auf dieser sehr schmalen Grundlage zu dem Ergebnis, an die Stelle der vorreformatorischen Heiligenkorporation sei nun der Individualheilige getreten. Eine Lockerung der Bindung an die Kirche beobachtet der Verf. nach 1820. Als Beweis hierfür gelten ihm insbesondere ein nachlassendes Interesse an den Heiligen, deren Verehrung im 18. Jahrhundert propagiert wurde (Abnahme des Taufnamens »Joseph«) und ein gleichzeitiges Zunehmen unehelicher Geburten, die nicht durch nachträgliche Trauung legitimiert wurden.

Damit schließt die Darstellung. Die Entwicklung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts will der Verf. in einem zweiten Teilband behandeln. Dort werden auch das Quellen- und Literaturverzeichnis wie auch ein Register zu finden sein.

Die in seiner von beachtlicher Belesenheit zeugenden Einleitung vorgetragenen sehr umfassenden Fragen kann der Verf. nicht immer überzeugend beantworten. Eine Beschränkung im Frageansatz wie auch im Methodischen (etwa durch eine Konzentration auf die originelle und anregende Interpretation von Altarbildern oder auf die reiche Ergebnisse versprechende Untersuchung von Gepflogenheiten bei der Namensgebung) hätten sicherlich weniger Zweifel aufkommen lassen.

*Peter Thaddäus Lang*

HANS-JÜRGEN BRANDT: Eine katholische Universität für Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12). Köln-Wien: Böhlau 1981. XLIII u. 544 S. Ln. DM 168,-.

Die Idee einer »freien katholischen Universität« im 19. Jahrhundert ist eine »ultramontane« Idee, und sie teilt das Schicksal aller ultramontanen Entwürfe und Wünsche, die sich einer pluralistischen Öffentlichkeit stellen müssen: sie scheitern. Damit ist nichts gegen die Affinität des deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts zum Ultramontanismus gesagt. Im Kampf gegen die Omnipotenz des Staates bedurfte der deutsche Katholizismus der römischen Krücken. Daß sich der politische Katholizismus dieser Krücken nicht entledigen konnte, war seine Schwäche im 19. Jahrhundert. Ultramontane Feinsteuerung läßt keine Autonomie zu. So war es nicht verwunderlich, daß der katholische Universitätsgedanke auf dem Forum der Generalversammlungen der deutschen Katholiken aufgeheizt und von seinen Scharfmachern, dem Badener

Ritter Franz Joseph Buß und dem Mainzer Johann Baptist Heinrich, zum »Iterum Censeo« erklärt wurde, während führende Universitätstheologen mit dem Hinweis auf die notwendige Freiheit der Wissenschaft und die Gefahr der Isolierung dieses Projekt ablehnten.

Das dritte Kapitel der Arbeit von Hans-Jürgen Brandt, die 1978 der Katholisch-Theologischen Abteilung der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift vorgelegen hat, beschreibt das Schicksal der Ideen und Pläne einer katholischen Universität von 1848 bis 1860. Im Schlußkapitel werden die Fronten aufgezeigt, die schließlich das Scheitern verursachten: die Gelehrtenversammlung unter Döllingers Präsidium und das Aachener Programm, das, von Löwen her inspiriert, die Neuscholastik favorisierte und vom Münchener Nuntius unterstützt wurde. Das Scheitern des Universitätsplans wird anschaulich artikuliert: Die Görresgesellschaft, während des Kulturkampfes 1876 gegründet, um die Katholiken aus ihrer selbstverschuldeten Gettosituation zu holen, verzichtete auf die Gründung einer katholischen Universität und klammerte – angeblich wegen Inkompetenz – die Pflege der Theologie aus.

Die ersten zwei Kapitel beschreiben die bildungspolitische Landschaft in Deutschland nach der Französischen Revolution und der Aufklärung bis zum Jahre 1848. Was hier an Ansätzen, Ideen, Plänen, Projekten und Modellen sichtbar wird, ist umfassender, als was nach 1848 greifbar wird. Deutlicher kann man nicht illustrieren, wie durch die Begriffe »Überwindung der Aufklärung«, »Verwirklichung« oder gar »Verinnerlichung« – Schlagworte, die der Ultramontanismus auf seine Fahnen schrieb – eine Verengung des Horizonts propagiert wurde. Die vielen Ansätze, die nicht zum Zug kamen, fielen unter das Diktat ultramontaner Geschichtsschreibung. Durch einige Akzente kann die Bedeutung des einen oder anderen Projekts noch aufgewertet werden. Zum Beispiel Ellwangen. Brandt behauptet, daß die 1812 errichtete katholische Landesuniversität in Ellwangen ihren Namen nicht verdient und stellt sie mit einem Döllinger-Zitat in die Nähe der Anstalten »zur Abrichtung von Staats- und Kirchendienern«. Die Landesherrlichen Universitäten der frühen Neuzeit von Prag und Wien bis Ellwangen verfolgten nur diesen Zweck, auch wenn die Stiftungsurkunden anderes insinuierten. Landesherrlicher Dirigismus muß nicht immer für die Kirche schädlich sein. Das wäre eine ultramontane Denkform. Es war landesherrlicher Wille, Ellwangen zur Universität auszubauen. Es war aber auch landesherrlicher Wille, die theologische Fakultät nach Tübingen zu verlegen, um eine Gettobildung (oder auch eine katholische Opposition gegen den protestantischen Landesherrn) unmöglich zu machen. Die Kontinuität Ellwangen–Tübingen wird deshalb nicht genügend gewertet, weil man die erste Generation der Tübinger Theologen verschweigt und gleich auf Johann Adam Möhler die Blicke lenkt; dieser aber muß eine »Wende« durchmachen. Männer wie Peter Alois Gratz (1769–1849), Andreas Benedikt Feilmoser (1777–1831) und Johann Georg Herbst (1789–1830) werden kaum beachtet. Rudolf Reinhardt hat die theologischen und kirchenpolitischen Ansätze jener vergessenen Tübinger zusammengestellt (Rudolf Reinhardt: Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung. In: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Hrsg. von Rudolf Reinhardt [Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16]. Tübingen 1977, 1–42; 19–22). Nimmt man diese Ansätze ernst, so gibt es auch eine Kontinuität zu Johann Evangelist Kuhn (1806–1887), der in den 60er Jahren zu den schärfsten Gegnern der Katholischen Universität wird.

Auch die »Wende« Möhlers ist weitgehend das Ergebnis einer einseitigen Interpretation Möhlers durch die »Möhlerianer« bzw. das Produkt ultramontaner Geschichtsschreibung. Hinsichtlich der Seminarfrage, die ja immer im Zusammenhang mit der Universitätsfrage gesehen wird, hat Möhler eine sehr eigene Meinung, die in keinem Punkt ultramontan vereinnahmt werden kann (vgl. Joachim Köhler: Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler [1796–1838]. Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung »De seminariorum theologorum origine et progressu« aus dem Jahre 1829. In: Tübinger Theologen [wie oben] 167–196). Gegen ultramontane Fernsteuerung hatte sich Möhler expressis verbis gewandt: »Es ist eine Lage der Dinge, die man in Rom gar nicht kennt und begreifen kann, eben weil Rom dießseits der Berge sich befinden müßte, um sie zu begreifen. Darum erscheinen von da nicht selten Ansichten, Urtheile und Beschlüsse, die wie aus einer fremden Welt kommen, und wie eine Antike aussehen. . . In solchen Verhältnissen ist die Weisheit der Bischöfe an sich selbst gewiesen« (Johann Adam Möhler: Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegiums zu Löwen. In: Theologische Quartalschrift 8 [1826] 77–110; 91f.).

Noch im Vormärz erließ der Freiburger Professor der Staatswissenschaften und des Kirchenrechts in Freiburg, Franz Joseph von Buß, einen Aufruf zur Rekatholisierung sowie zur Erhebung der Universität Freiburg zu einer »großen, rein katholischen Universität teutscher Nation.« Brandt stellt fest, daß seine

Universitätsschrift bisher nicht in die wissenschaftliche Erörterung einbezogen wurde (S. 120). Wo dies geschieht, sollte man darauf aufmerksam machen, daß Buß weitgehend seine Argumentation für den katholischen Charakter der Universität aus der Polemik des Kampfes zwischen Kardinal Konrad Kasimir von Rodt und Maria Theresia im 18. Jahrhundert genommen und sie als historisches Material für die Polemik des 19. Jahrhunderts aufbereitet hat (vgl. dazu Joachim Köhler: Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Recht, Anspruch und Praxis an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg [1550–1752] [Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 9]. Wiesbaden 1980).

Das Buch von Brandt ist ein anregendes Buch, weil im Schnittpunkt Universität sich viele Themen des Katholizismus in Deutschland niederschlagen: das Verhältnis von Kirche und Staat, Priesterausbildung, Selbstverständnis der Bischöfe und der Laien, Selbstverständnis der Theologie. Manches wird man präzisieren müssen, vor allem, wenn man Nachlässe einzelner Universitätsprofessoren auf diese Thematik hin befragt. Das Verdienst von Brandt ist es, die Thematik in dieser Breite angesprochen zu haben, so daß wesentliche Ergänzungen nicht zu erwarten sind. 34 Dokumente aus den Jahren 1792 bis 1869 illustrieren die verschiedenen Etappen der Universitätsdiskussion.

*Joachim Köhler*

HERMANN TÜCHLE: Aus dem schwäbischen Himmelreich. Religiöse Gestalten des Schwabenlandes. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1977. 200 S. 26 Abb. Ln. DM 29.50.

Die Sammlung der Heiligenbilder ist die Überarbeitung einer Reihe, die 1949/1950 in der Zeitschrift »Der Pfeiler« (Rottenburg) erschienen ist. 25 Heilige, 18 Männer und 7 Frauen repräsentieren den schwäbischen Himmel. Und Hermann Tüchle meint, daß sie »urdemokratisch« dort oben stehen: »Da steht der Bauer neben dem Ritter, die arme Weberstochter neben dem grundgelehrten Weltweisen, das verwachsene Mädchen neben dem gestrengen Abt, die Prinzessin neben dem Einsiedelmann« (S. 6). Schön wäre es, wenn der Himmel sich diese Liberalität erhalten würde. Aber die Auswahl Tüchles läßt diese Weite nur im Hinblick auf die Herkunft der Heiligen zu. Diejenigen, die das Ziel erreicht haben, sind fünf Bischöfe, neun Mönche oder Ordensmänner oder Ordensgründer, fünf Ordensfrauen oder Beginen. Die übrigen, die man als Laien ansprechen könnte, haben – meist die Frau – in nicht guter oder in kinderloser Ehe gelebt, einer der Partner wurde verstoßen oder zog sich freiwillig in klösterliche Stille zurück. Männliche Laien müssen etwas Außerordentliches, z. B. eine Wallfahrt ins Hl. Land oder einen Kreuzzug unternommen haben. Nikolaus von der Flüe, der für den schwäbischen Himmel vereinnahmt wird, ist sowieso ein Sonderfall.

Zeitlich gehören die Heiligen dem hohen Mittelalter an und repräsentieren die Reichskirche (die Bischöfe Ulrich, Konrad, Gebhard, Wolfgang und Albert d. Gr.), den Einfluß des Adels in dieser Reichskirche (Irmengard, Meinrad, Adelindis, Arnold von Hiltensweiler, Ernst von Zwiefalten, Ida von Toggenburg, Willibold) und das Studium, das weitgehend auf die Klosterschulen zentriert war (Notker der Stammler, Hermann der Lahme) und erst später auf die Universitäten (Albert von Lauingen) sich verlagerte. Spätmittelalterliche Heilige gehören z. T. jenen Bewegungen an, die gegen die etablierten Formen der Kirche zeichenhaft auftraten, nämlich die Vertreter der Bettelorden (Albert d. Gr. und Heinrich Seuse) und im Schlepptau dieser Bewegung Klarissinnen und Beginen, die gleichzeitig im mystischen Milieu beheimatet sind (Luitgard, die gute Beth, Ursula Haider). Die männlichen Vertreter zeigen künstlerische Natur (Jakob Griesinger), oder sie verkörpern das politisch-mystische Element (Klaus von der Flüe) oder im Kampf gegen die Türken das Heldische (Bernhard von Baden). Eine letzte Gruppe vertritt die sogenannte Gegenreformation (Fidelis von Sigmaringen, Philipp von Jeningen und Kreszentia von Kaufbeuren). Der Tübinger Wirtsohn Karl Steeb (1773–1854), der Samariter von Verona, steht als einziger Vertreter der neueren Zeit etwas allein im schwäbischen Himmel.

Hermann Tüchle kann anschaulich erzählen. Einbezogen in die Erzählungen sind der historische Hintergrund, die Formen der Überlieferung und die Ausbreitung des Kultes. Dort, wo es notwendig ist, setzt er sich auch mit der Frage der Echtheit der Überlieferung auseinander (z. B. bei Meinrad), oder er stellt kritisch der Legende die Daten geschichtlicher Forschung gegenüber (z. B. bei Ida von Toggenburg), um so die Überzeichnung oder Ideologisierung der Legende zu markieren. Die wenigen Quellentexte (von Hermann dem Lahmen, aus der Legenda aurea, von und über Albert d. Gr., von und über Heinrich Seuse) und die Bilder sind eine wertvolle Bereicherung, um in den »Paradiesgärten« schwäbischer Frömmigkeit zu gelangen.

*Joachim Köhler*

RUDOLF FENDLER: Johann Casimir von Häffelin. 1737–1827. Historiker, Kirchenpolitiker, Diplomat und Kardinal (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 35). Trier: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1980. XIV u. 129 S. 16 Abb. Ln. DM 36,-.

Den vielseitigen Lebensweg eines Geburtshelfers der bayerischen Kirche des 20. Jahrhunderts läßt schon der Untertitel des vorliegenden Werkes ahnen. Das Verdienst des Verfassers besteht darin, diesen langen Weg durch neun Jahrzehnte begleitet und kommentiert zu haben, jene Biographie vorzulegen, die bisher fehlte und die weitgestreuten Fähigkeiten und Interessen, aber auch die ganze Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit des pfälzbayerischen Diplomaten sichtbar werden zu lassen. Sichtbar wird aber auch die in einem raschen Wandel, im politischen Umsturz, Revolution und Neubeginn, vom späten Rokoko über radikale Aufklärung bis zur Romantik wechselnde Zeit, die der Pfälzer Beamtensohn nicht nur an sich vorübergehen ließ, sondern bewußt erlebte und bis zu einem gewissen Grad egoistisch auszunützen verstand. Daß er seine Ansichten mit der Zeit änderte, ist mindestens aus seinen amtlichen Schreiben und literarischen Veröffentlichungen gesichert. Leider fehlen die privaten Briefe. Sie sind teils im Krieg verbrannt, teils wurde dem Verfasser die Einsicht verweigert. Ob solche Änderungen aus innerer Überzeugung oder nur aus ehrgeiziger Anpassung erfolgten, läßt sich wohl nicht mehr entscheiden, auch wenn der Verfasser eine Charakterisierung in letzterer Richtung zurückweist.

Das Lebensbild macht einen recht abgerundeten Eindruck. Die literarischen Veröffentlichungen der ersten Mannesjahre, die mehr antiquarischen der Mannheimer Zeit, die Akademiebewegung, die Auseinandersetzungen innerhalb der aufgeklärten Gesellschaft, die Febronianisten, das Sichabsetzen vom kleintlichen Sakristangehabe Josephs II., die Kreise der Exjesuiten und der Illuminatenorden kommen zum Teil ausführlich zur Sprache (leider erfährt man außer dem Titel nichts von seiner Dissertation aus der alten Kirchengeschichte über den Dreikapitelstreit, 1765), aber auch die Behördenorganisation, in denen Häffelin seinen Aufstieg machte, die Zentrierung des Staatskirchentums im Geistlichen Rat und die künstlerische Aufgeschlossenheit des Pfälzers vor allem während seines langen Aufenthaltes in Rom. Hier in der Ewigen Stadt wird er zum Käufer und Vermittler antiker Statuen und zum Patron für zeitgenössische Künstler, und manches Stück verdankt der Zusammenarbeit Häffelins mit dem damaligen Kronprinzen Ludwig seine heutige Anwesenheit in Münchner Museen.

Wertvoll und interessant zugleich ist das Kapitel über Häffelins Tätigkeit für den Malteserorden und seinen Aufenthalt auf Malta. Hier scheint er wirklich dem Kurfürsten den Weg aus der Verlegenheit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu gewiesen zu haben: Die Güter sollten die Gründung der bayerischen Zunge des Malteserordens ermöglichen, der für die Versorgung des nachgeborenen bayerischen Adels gedacht war. Die von der Gesellschaft Jesu bisher betriebenen Schulen wußte er den Orden (Benediktiner, Chorherren usw.) zu übertragen und in Rom und auf Malta alle Widerstände gegen die Neugründung zu überwinden.

In der Kirchenpolitik löste er das bayerische Nuntiaturproblem gegen alles Widerstreben des reichsdeutschen Episkopats, auch wenn er selbst die erhoffte Hofbischofwürde nicht erhielt. Zweimal versuchte er der inzwischen zum Titularbischof Erhobene, in Rom ein Konkordat für Bayern abzuschließen. Erst nach dem Wiener Kongreß hatte sein Bemühen Erfolg. Deutlich werden hier eine Reihe von Parallelen zu den Vorgängen in Württemberg (die gleichen römischen Verhandlungspartner, die gleichen politischen Schwierigkeiten, der gleiche staatskirchliche Hintergrund) und doch auch der Unterschied. Häffelin mußte unbedingt seine Aufgabe erfüllen. Das war der alte Herr schon seinem Ehrgeiz schuldig. Der Verfasser führt durch alle diplomatischen Irrgänge und Winkelzüge. Ob Häffelin schließlich seine Vollmachten überschritt oder geheime Vollmachten besaß und nachher mehr oder weniger zum Schein desavouiert wurde? Eigentlich wird man einen Desavouierten nachher nicht zum Kardinal vorschlagen. Die letzten Lebensjahre werden vielleicht zu schnell durchgegangen. Man lese nur Bastgen genauer und man bemerkt immer wieder Häffelins Hand, wenn es um die Ernennung der Dignitäten geht.

Das angenehm zu lesende Bild des bayerischen Kardinals ist als ein wirklicher Gewinn für die historische Wissenschaft zu bezeichnen, auch wenn das im Vorwort vermerkte Fehlen der Durchsicht der Archive Maltas und des Vatikans bedauert werden muß. Die Literatur ist ausführlich zusammengestellt und benützt. Auffallenderweise fehlt Georg Schwaiger (Die altbayerischen Bistümer... 1803–1817, 1959), der einige Äußerungen Häffelins zur Behandlung der Päpste durch Napoleon bringt, die wenig Verständnis für den Papst zeigen. Vielleicht hätte man bei den Konkordatsverhandlungen nicht nur mehrfach von den Resultaten von 1807 und dem Religionsedikt von 1809 reden, sondern sie auch inhaltlich kurz erwähnen können (S. 96).

*Hermann Tüchle*

OTHMAR PFYL: Alois Fuchs, 1794–1855. Ein schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus.

Erster Teil: Studien und Wirken im Heimatkanton (bis 1828). In: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kanton Schwyz 64 (1971) 1–270.

Zweiter Teil: Rapperswiler Jahre (1828–1834). A: Professor und Spitalpfarrer. Die ersten Predigten und Schriften. Untersuch der Reformpredigt. Ebd. 71 (1979) 3–219. B: Suspension von Alois Fuchs. Reaktionen und Auseinandersetzungen. Freisinnige Entscheide – konservative Abwehr. Ebd. 73 (1981) 225–364.

Geboren 1794 in Schwyz, besuchte Alois Fuchs die Lateinschule seiner Heimatstadt, dann die Schule der Benediktinerabtei Fischingen. Philosophie studierte er an den Lyzeen von Luzern und Freiburg im Uechtland; in Luzern erlebte er die Auseinandersetzungen um Thaddäus Anton Dereser. 1814 bis 1816 studierte er in Landshut Theologie; er war der erste Schweizer Student an dieser Universität. Hier beeindruckte ihn vor allem Johann Michael Sailer, auch Patrizius Benedikt Zimmer. Noch vor der Priesterweihe (1. März 1817) wurde Fuchs Professor am Gymnasium in Schwyz. Verschiedene Versuche einer Reform der Schule (Abbau des Latein-Monopols; stärkere Berücksichtigung der lebenden Sprachen und der Realien) führten nicht zum erhofften Ziel. Während dieser Jahre entfaltete Fuchs eine rege schriftstellerische Tätigkeit, durch die er für seine kirchenpolitischen und patriotischen Ideen warb. So bekämpfte er entschieden das Projekt, das Kloster Einsiedeln zum Sitz eines neuen innerschweizerischen Bistums zu machen. Ebenso war er ein Gegner des Anschlusses der Urkantone an das Bistum Chur. Ein Grund für die Ablehnung war die wenig gewinnende Persönlichkeit des Churer Bischofs Karl Rudolph von Buol-Schauenstein, der seit 1819 auch provisorischer Administrator der ehemaligen konstanzienschen Bistumsteile war. 1824 kam Fuchs für ein Semester nach Tübingen, um an der (noch) »aufgeklärten« Katholisch-theologischen Fakultät zu studieren. Durch die »Theologische Quartalschrift« blieb er in den folgenden Jahren mit seinen Tübinger Lehrern verbunden. 1824–1828 wirkte Fuchs als Pfarrer im abgelegenen Riemenstalten. Ende 1828 wurde er Spitalpfarrer und zugleich Professor an der Lateinschule in Rapperswil. In dieser Stadt fand er gleichgesinnte Freunde, vor allem Pfarrer Christoph Fuchs. Alois Fuchs setzte seine schriftstellerische Tätigkeit fort; als Kanzelredner war er angesehen. Vor allem die Predigt vom 13. Mai 1832 (»Ohne Christus kein Heil für die Menschheit in Kirche und Staat«) erregte Aufsehen; sie wurde von Freunden im Druck vorgelegt. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen in Presse und Öffentlichkeit. Einige Verteidigungs- und Gegenschriften erschienen. Der zuständige Bischof von Chur-St. Gallen wurde eingeschaltet. Im Februar 1833 mußte sich Fuchs vor dem Geistlichen Gericht rechtfertigen. Er verweigerte den Widerruf. Am 8. März erfolgte dann die bischöfliche Suspension. Nun wurde der Streit in der Öffentlichkeit noch erregter; der Große Rat des Kantons St. Gallen schaltete sich ein. Ostentativ wählte die Helvetische Gesellschaft am 9. Mai Alois Fuchs zu ihrem Präsidenten für das Jahr 1834. Bischof Karl Rudolph bat am 4. Juni Gregor XVI. um ein Urteil; am 17. September verurteilte der Papst in einem Breve fünf Schriften aus der Feder von Fuchs, darunter auch die umstrittene Predigt vom 13. Mai 1832. Die meisten Mitglieder des Landkapitels Uznach, das bisher in seiner Mehrheit entschieden zu Fuchs gestanden hatte, leistete nun Widerruf. 1834 wurde Fuchs Stiftsbibliothekar in St. Gallen; zwei Jahre später kündigte ihm jedoch der mehrheitlich konservative Administrationsrat die Stelle. Fortan privatisierte Fuchs in Schwyz. Nach einer Erklärung vom 25. Mai 1842 hob der Apostolische Nuntius in Bern die Suspension auf. 1847 wurde Fuchs Hilfspriester in Häggingen (Kanton Aargau), mußte die Stelle aber bereits nach einigen Monaten aus gesundheitlichen Gründen wieder aufgeben. Am 28. Februar 1855 starb Fuchs in seiner Heimatstadt.

Alois Fuchs war Aufklärer. Er strebte nach einer Verbesserung der kirchlichen Strukturen. So wollte er auf allen Ebenen der kirchlichen Verfassung synodale Elemente (wieder) realisiert sehen. Der Episkopat sollte in seine ursprünglichen Rechte ebenso eingesetzt werden wie die Priesterschaft. Anstelle monokratisch-autoritärer Begründungen der kirchlichen Verfassung wollte er ein System der Repräsentation, d. h. die Vorstellung, daß jede kirchliche Gemeinschaft in ihren Vorstehern verkörpert sei. Das Kardinalskolleg sollte internationalisiert und so zur echten Repräsentation der Gesamtkirche werden. Den Kult wollte Fuchs vereinfacht und von allem Überschwang und Pomp befreit sehen; das aufklärerische Leitwort aller Liturgiereformen, »Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit«, begegnet auch hier. Auch das Problem der Priesterehe sollte von der Diskussion nicht ausgespart bleiben. Neuzugründenden Priestervereinen wäre die Möglichkeit zu bieten, die vielfältigen Interessen ihrer Mitglieder zu vertreten.

Geprägt und beeindruckt wurde Fuchs von den Ideen Johann Michael Sailers. Hier ist die Quelle für

seine »Aufklärung« in der Kirche. Nicht umsonst wurden Fuchs und seine Freunde von den Gegnern in der Schweiz als »Sailerianer« bezeichnet. Von den Tübinger Theologen zitierte er am längsten – auch dies ist bezeichnend – Johann Baptist Hirscher.

Alois Fuchs, ein Aufklärer der zweiten Generation, war kein bedeutender Theologe, aber ein vorausschauender Schulmann, gefeierter Prediger, begabter Schriftsteller und glühender Patriot. Heute ist er weithin vergessen. Die ultramontane Restauration war nicht gewillt, sein Andenken hochzuhalten. Zudem waren seine Schriften entweder zu stark auf die Gegenwart bezogen oder aber zu volkstümlich. Doch war sein Lebensweg typisch für eine große Gruppe von Geistlichen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Das Schicksal von Alois Fuchs weist einige Parallelen zu Leben und Werk eines anderen Spätaufklärers auf, über den wir neuerdings durch die Dissertation von Karl Brechenmacher unterrichtet sind (Tübingen 1981). Es war der badische Geistliche Josef Beck. Auch er, ein Mann der zweiten Generation, hatte in Tübingen studiert. Er unterhielt enge Beziehungen zu Johann Baptist Hirscher. Zweimal hatte er Aussicht, in Tübingen einen Lehrstuhl zu erhalten. Höhepunkt seiner Karriere war die Berufung in den Oberkirchenrat in Karlsruhe (1844). Die Revolution von 1848 brachte nicht nur einen Bruch in der Handhabung des landesherrlichen Kirchenregiments; Beck, der in Baden als profiliertester Vertreter des alten Systems galt, mußte fallen. Nach kurzer Verwendung als Philosophieprofessor an der Polytechnischen Anstalt in Karlsruhe zog er sich in das Privatleben zurück. 1862 erschien seine Biographie des Konstanzer Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg. Der Übertritt zur evangelischen Kirche demonstrierte nach außen den längst vollzogenen Bruch mit dem Katholizismus.

Bedauerlich ist, daß Pfyl seine Untersuchungen an einer etwas abgelegenen Stelle und in »Fortsetzungen« veröffentlichen mußte. Teil II/III (Wiederruf der Mehrheit der Uznacher Kapitularien; Verurteilung der Reformpredigt durch den Papst) wird in Band 74 (1982) der »Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz« erscheinen. Teil III, der die Jahre von 1834 bis 1855 schildern wird, ist in Bearbeitung; er soll ebenfalls in den MHVS erscheinen.

*Rudolf Reinhardt*

WAYNE L. FEHR: *The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey* (American Academy of Religion; Academy Series 37). Chico: Scholars Press 1981. 302 S. Ln. \$ 14,95.

Die neuzeitliche europäische Theologiegeschichte lag bislang ziemlich abseits des Interesses der US-amerikanischen katholischen Theologie. Gesteigert gilt dies von der Beschäftigung mit jenen theologischen Strömungen, die ihre Kraft und Lebendigkeit seit Beginn des 19. Jahrhunderts fernab des Flußbets der Neuscholastik entwickelt haben. Um so aufmerksamer registriert man neuerdings die Hinwendung einiger jüngerer katholischer Forscher Amerikas zu dieser Tradition, insbesondere zu Themen und Gestalten der sogenannten Katholischen Tübinger Schule: zum Kreis jener Theologen, die unter dem Einfluß Schellings gestanden hatten (Thomas O'Meara), zur spekulativen Theologie Johann Ev. Kuhns (Stephen F. Mueller), zur Theologie und Enzyklopädie Franz Anton Staudenmaiers (William E. McConville) und nun eben auch zur Dogmatik Johann Sebastian Dreys. Fehr, dessen Arbeit 1978 der Yale-University als Dissertation vorgelegen hat (Ph. D.), nennt als Motiv für die »Wiederentdeckung« der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts in Amerika das »dringende Bedürfnis, nach den Wurzeln der gegenwärtigen Erneuerung katholischen Denkens« zu graben, denen zeitliche und ideelle Priorität vor der neuscholastischen Restauration der zweiten Jahrhunderthälfte zukomme (S. 2). Was speziell Drey betrifft, legte sich die Beschäftigung mit seiner Dogmatik nahe, weil sie während 26 Jahren sein hauptsächlichliches Lehrfach war (seit 1812 in Ellwangen, dann 1817 bis 1838 in Tübingen), aber trotz der mittlerweile in die goldenen Jahre gekommenen Drey-Forschung noch nicht monographisch dargestellt ist – ein Umstand, der sich vorwiegend ihrer defizienten Überlieferungsform in drei handschriftlichen Vorlesungsmanuskripten verdanken dürfte, die überdies in Latein abgefaßt sind.

Dennoch handelt es sich bei der Arbeit Fehrs nicht um eine Monographie im engeren Verständnis. Dreys Dogmatik im textlich-materiellen Sinn ist letztlich nur ein einziges Kapitel vorbehalten. Wegen der in jeder Hinsicht unabgerundeten Form ihrer Überlieferung ließ sie sich hier nur »innerhalb des Kontexts seines [Dreys] Lebenswerks und des von seinen veröffentlichten Schriften bereitgestellten Referenzrahmens« würdigen (S. 21). Zweitens bestätigt Fehr aufgrund seiner Studien das erstmals von Josef Rief klar ausgesprochene Urteil, daß das Spezifische an Dreys Theologie nicht der Inhalt, das Materielle, sondern die

Form sei, dementsprechend also nurmehr Denkform und Methode seiner Dogmatik interessierten (ebd.; vgl. S. 177). Und drittens stellte sich dieser Arbeit das Problem, Form und Gestalt der Dreyschen Dogmatik bzw. Theologie überhaupt in einem kulturellen Kontext vorstellen zu sollen, dem sie – anders als europäischem Denken – nur schwer zugänglich sind, so daß es für diesen Kontext einer fundamentaler ansetzenden Präsentation bedurfte, als der unmittelbare Einsatz beim literarischen Material der Dogmatik-Manuskripte Dreys erlaubt hätte: einer »Übersetzung« (S. 10f., 20–22).

Diese Übersetzungsarbeit für Drey fundiert und überzeugend geleistet zu haben, darf als das eigentliche Verdienst der vorliegenden Arbeit angesprochen werden und wird der vornehmlichste Gesichtspunkt für ihre Beurteilung sein müssen. Ganz wörtlich genommen trifft dies zunächst für die englische Übersetzung der Zitate aus den deutschen Druck- und lateinischen Handschriften Dreys zu. Dem Vernehmen nach wird der Autor die hier erfolgreich begonnene Arbeit in einer vollständigen Übersetzung des ersten Bandes von Dreys »Apologetik« weiterführen.

Aber auch Anlage und Durchführung der Arbeit insgesamt fallen unter diese Beurteilung. Kap. 1 (»Introduction«, S. 1–22) gibt Auskunft über Intention und Methode der Arbeit, Leben und Werk Dreys, Quellen und Literatur (eine Auswahlbibliographie findet sich S. 287–295). Kap. 2 (»Revelation as Divine Creative Activity«, S. 23–44) und Kap. 3 (»Revelation as the Education of Human Reason«, S. 45–72) zeichnen zentrale Themen der Dreyschen »Philosophie der Offenbarung« (Bd. 1 der »Apologetik«) nach. Fehr entwickelt in ihnen die These, daß Dreys theologischer Ansatzpunkt in seiner spezifisch apologetischen Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses zu suchen sei – ein Ansatzpunkt, der indes durch zwei in sich unvermittelte Sichtweisen dieses Verhältnisses bei Drey selbst gefährdet sei (vgl. S. 248–252, 261). Die Darstellung fußt in diesen Teilen wie in der Arbeit durchgängig auf einer recht textnahen Interpretation, die sich als sachgebundene Einführung in Dreys Denken bewährt. Der »Filter der Sekundärliteratur« (S. 10) tritt wohl gewollt zurück. Daß dabei hier und auch sonst »gelegentlich Boden betreten wird, der Drey-Forschern längst bekannt ist« (S. 21), erscheint unter dem Gesichtspunkt der »Übersetzungsarbeit« verzeihlich.

Den geistesgeschichtlich-philosophischen Voraussetzungen von Dreys Denken gilt das 4. Kap. (»Wissenschaft and Theology in the Early Schelling«, S. 73–115). Auf seinem Hintergrund arbeitet der Autor dann im 5. Kapitel »Drey's Method for Theology« prägnant heraus (S. 117–176). Dessen Schlußabschnitt (S. 161 ff.) zeigt die Konvergenzen und Divergenzen (»Affinities and Tensions«) der Denkwelten Dreys und Schellings auf, während in den beiden ersten die Vorordnung des Historischen im Theologieentwurf Dreys (S. 121 ff.), vor allem in Gestalt der Kirche, sein Konzept der Theologie als Wissenschaft im Horizont der vernunftzugänglichen Idee des Reiches Gottes (S. 138 ff.) und das Verhältnis von historischer und spekulativer Theologie bei Drey (S. 155 ff.) vorgängig geklärt werden.

Das zentrale 6. Kap. (»System in Drey's Dogmatics«, S. 177–244) ist schließlich ganz der Dogmatik Dreys gewidmet, allerdings nur unter formalem Blickwinkel. Zugunsten einer sehr dichten systematischen Darstellung treten historische Analysen, die gerade die formale Betrachtungsweise mit bestimmten Akzenten hätten bereichern können, wie die nach Dreys Quellen und Vorlagen, nach dem literarischen Charakter, nach Datierung und Überlieferung seiner Manuskripte und der verwendeten Schülermitschriften usw., völlig zurück. Was man ebenfalls vermissen mag, ist ein phänomenologisch-deskriptiver Gesamtüberblick. Klar herausgearbeitet ist hingegen der heilsgeschichtliche Duktus der Dreyschen Dogmatik unter dem sie formenden und organisierenden Prinzip einer »trinitarischen Schau des Gott-Welt-Verhältnisses« (S. 182 ff.). Er faltet sich in deren zweitem Teil, der »Oeconomia«, in drei »Phasen« und »Wendepunkte« des Reiches Gottes hinein aus (S. 198 ff.): Schöpfung durch Gott und Sünde des Menschen (S. 207 ff.); die Herrschaft der Sünde und die Erlösung in Christus (S. 223 ff.); Rechtfertigung (innerlich durch den Heiligen Geist, äußerlich durch die Sakramente) und eschatologische Erfüllung, »vorläufig« in der Gemeinschaft der Kirche (die in Dreys Dogmatik nur als die fortschreitende Realisierung des Reiches Gottes in der Geschichtszeit in den Blick kommt), letztlich in der durch Gehorsam und Liebe charakterisierten eschatologisch-endgültigen Gemeinschaft mit Gott (S. 231 ff.).

Eine kritische Würdigung des Dreyschen Denkgebäudes unter immanenten und aktuellen Gesichtspunkten beschließt die Arbeit (Kap. 7, S. 245–285). Im Blick auf seine Dogmatik ist kein unwichtiges Ergebnis, daß es Drey nur unzureichend gelang, die von ihm entworfene Methode in ihr konsequent und rein zum Austrag zu bringen (S. 263 ff.). Ein differenziertes Stichwortregister (S. 297–302) gleicht den Mangel eines ebensolchen Inhaltsverzeichnisses aus.

Fehr kommt aufgrund seiner Studien zur Dogmatik Dreys, den Buchtitel leicht relativierend, zu dem Urteil, daß »Dreys formaler Standpunkt zu Recht als ein ausschlaggebender Faktor für die »Geburt der

Katholischen Tübinger Schule betrachtet werden kann« (S. 5). Man wird ihm, was die systematische Theologie der Tübinger zuzeiten angeht, darin gerne zustimmen. Dies endlich auch einmal an Dreys Dogmatik aufgezeigt zu haben, ist das keineswegs geringe Verdienst des Autors.

*Abraham Peter Kustermann*

ERWIN KELLER: Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1981. 366 S. 12 Abb. DM 39,-.

Auf wiederholtes Bitten und nach reiflicher Überlegung hat sich Pfarrer Dr. Erwin Keller entschlossen, »den Versuch zu wagen, eine Biographie des Erzbischofs Conrad Gröber zu schreiben« (S. 7). Dieses anfängliche Zögern erklärt der Autor nicht damit, daß es in der Biographie Gröbers ohne Zweifel schwache Stellen gab, sondern mit der überragenden menschlichen Persönlichkeit und mit der Einmaligkeit des Bischofs. Der Entschluß wurde dem Autor erleichtert, da der ehemalige Sekretär des Erzbischofs, Professor Dr. Bernhard Welte, versprach, bei der Herausarbeitung eines wirklichkeitsnahen Bildes des Oberhirten mitzuwirken. Außerdem hat ein »Verehrer des Erzbischofs, der nicht genannt sein möchte« (S. 7), den »Versuch eines Porträts Conrad Gröbers als Kirchenpolitiker und Widerstandskämpfer« (S. 260–267) zur Biographie beigeleitet. Nach Meinung des Autors ist die Biographie auf historischem Quellenmaterial, Urkunden, Dokumenten und auf zuverlässiger Literatur aufgebaut. Auf einen wissenschaftlichen Apparat mit Quellen- und Literaturhinweisen wurde verzichtet, weil das Buch für ein breiteres Leserpublikum gedacht ist. Daß dieses Publikum diese Art von Biographie angenommen hat, beweist die Tatsache, daß der Verlag eine zweite Auflage vorbereitet.

Die Biographie zeichnet ausführlich die Kindheit und Jugend Conrad Gröbers, die noch in die Zeit des badischen Kulturkampfes fallen. Aufgrund des »Römischen Tagebuches« kann die Studienzeit, vor allem die römische, detailliert beschrieben werden. Dem Autor, der selbst aus Konstanz stammt, gelingt es, die Konstanzer Zeit Gröbers als Stadtpfarrer von der Pfarrei Hl. Dreifaltigkeit, als Münsterpfarrer und Stadtverordneter besonders anschaulich zu schildern. Vielleicht wird man einmal die Konstanzer Periode Gröbers als seine bedeutendste bezeichnen, denn die Zeit, da er nach kurzen Zwischenspielen als Domkapitular in Freiburg und als Bischof von Meißen den Erztstuhl in Freiburg inne hatte, ist zu sehr belastet. Da Keller der Biographie den Untertitel gibt: »Erzbischof in schwerer Zeit«, ist es verständlich, daß man beim Lesen dieser schweren Zeit besondere Aufmerksamkeit schenkt. Es ist bekannt und wird auch in der Biographie nicht verschwiegen, daß Gröber 1933 glaubte, für die neue Regierung optieren zu müssen. Er war eine Zeitlang förderndes Mitglied der SS in Freiburg, und ließ sich auf Veranstaltungen der Partei und des Staates zu mancher Äußerung hinreißen, die bei seinen Mitbischöfen und vor allem bei seinen Pfarrern und beim einfachen Volk Verwunderung hervorriefen. Da der derzeitige Erzbischof von Freiburg, Dr. Oskar Saier, dem Buch ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben hat und in der Biographie »Hilfe und Wegweisung für unseren eigenen Weg« sieht, wird man wenigstens fragen dürfen, wie das wohl geschehen soll.

Auf keinen Fall darf die Wegweisung durch eine Vorentscheidung, wie sie Keller getroffen hat, inhaltlich bestimmt werden: »Daß Conrad Gröber eine Persönlichkeit von großem Format war, zeigt sich auch noch in seinen politischen Irrtümern während der ersten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft« (S. 12). Wenn geschichtliche Betrachtung Wegweisung sein soll, wird man auch fragen müssen, warum konnte es überhaupt zu Irrtümern kommen? Lag es nur an der Gefährlichkeit des Nationalsozialismus, daß die Kirche in Bedrängnis geriet, oder lag es an der Kompromißbereitschaft einiger ihrer Hirten?

Von einem Bischof, der in den Hirtenschreiben den Anspruch erhebt, »Hüter und Wächter« des Glaubens zu sein, erwartet man nicht »den inneren Drang, ja die ›Lust‹ (Bernhard Welte), sich auf das revolutionäre Neue, das mit der Machtübernahme durch Hitler politische Realität wurde«, einzulassen (S. 263), sondern die Gabe der Unterscheidung des Geistes. Natürlich ist der Historiker weder praeceptor noch iudex, aber er müßte eine Sprache finden, die dem angemessen ist und das noch berücksichtigt, was durch leichtfertige Äußerungen eines Bischofs beim einfachen Volk ausgelöst wurde. Der Anspruch, Hüter und Wächter zu sein, ist ein Kriterium, an dem bischöfliches Verhalten gemessen werden darf. Und vollends verwirrt wird man, wenn das Taktieren des Bischofs, oder sagen wir ruhig: die Formen der Anpassung mit dem »Geist der Liebe« motiviert werden, mit »versöhnlich wohlwollender Gesprächsbereitschaft gegen jedermann, ›der ihm (dem Bischof) die Hand entgegenstreckt‹« (S. 265).

Wie soll man dann jene beurteilen, die diesen »Geist der Liebe« nicht aufgebracht haben, z. B. den

württembergischen Staatspräsidenten Eugen Bolz, der 1933 so klar erkannt hat, was Hitler bringt, danach gehandelt hat und zum Märtyrer geworden ist?

Erwin Keller hat vor Jahren eine Textauswahl aus den Schriften des Theologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) herausgegeben. Im Zusammenhang der Diözesansynode schrieb Hirscher: »Es sind in einer Diözese von etlichen hunderttausend Seelen unter dem zahlreichen und gebildeten Klerus derselben, aber auch in dem Laienstande eine große Summe geistiger Kräfte, eine große Masse von echt christlicher Erkenntnis, von wahrhaft apostolischer Tugend, von reicher Erfahrung in allen Fragen des Lebens und großer praktischer Klugheit und Gewandtheit vorhanden. Diese Gaben und Tüchtigkeiten sind für die kirchliche Gesamtheit da und sollen dieser Gesamtheit zugute kommen« (Wegbereiter heutiger Theologie: Johann Baptist Hirscher, hrsg. von Erwin Keller, Graz 1969, S. 319). Auf der Bistumssynode vom 25. April 1933 gab Erzbischof Gröber die Devise aus: »Wir dürfen und können den neuen Staat nicht ablehnen, sondern müssen ihn bejahen... Das ist keine Charakterlosigkeit, sondern die Pflicht der Stunde aus klarer Erkenntnis... so schwer und so schmerzlich auch für manche, zumal für ergraute Menschen mit starrem Charakter, das Sichumstellen und Einfühlen ist. Wir müssen uns umschalten« (S. 147).

Das war aber nicht das Votum des Kirchenvolkes, für das sich Gröber verantwortlich fühlte. Vielleicht liegt es einfach an der Biographie als solcher, daß die Akzente etwas einseitig gesetzt wurden. Die Geschichte – vielleicht auch das einzelne Schicksal – ist komplexer.

*Joachim Köhler*

WILHELM SANDFUCHS: Pater Rupert Mayer. Verteidiger der Wahrheit – Apostel der Nächstenliebe – Wegbereiter moderner Seelsorge. Würzburg: Echter 1981. 280 S. 16 Abb. Ln. DM 36,-.

Als Papst Johannes Paul II. am 19. November 1980 auf der Münchner Theresienwiese zur Jugend sprach, wählte er vier vorbildliche Gestalten aus der weit über 1000jährigen Kirchengeschichte Deutschlands aus: den hl. Korbinian, den hl. Benno von Meißen, die hl. Elisabeth und – P. Rupert Mayer SJ (Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland ... 15. bis 19. November 1980. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25]. Bonn 1980, S. 178). Deutlicher kann wohl die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Bekenners der Neuzeit nicht unterstrichen werden.

Manche mögen diese Wahl als eine Reverenz vor der Stadt München und ihrer Tradition mißverstanden haben. Sie übersehen dabei, daß P. Rupert Mayer am 17. November 1980 im Dom zu Fulda ähnlich hoch gewertet wurde (Predigten und Ansprachen..., S. 110). Viele werden gar übersehen, daß dieser »Apostel Münchens« Priester der Diözese Rottenburg war und in Stuttgart geboren wurde.

Wilhelm Sandfuchs – wegen vieler Glaubensbücher im gleichen Verlag und als weithin anerkannter Kirchenfunk-Journalist ausgewiesen – hat P. Rupert Mayer SJ eine umfassende und ansprechende Biographie gewidmet, die alles andere ist als ein »Schnellschuß« aus aktuellem Anlaß. Sandfuchs ist in den dreißiger Jahren P. Rupert Mayer in München als Student begegnet. Er hat damals – soweit es für einen Studenten möglich war – an den Problemen und Kämpfen P. Mayers Anteil genommen und seither Material gesammelt, Kontakte zur Familie und allen kirchlichen Stellen gehalten und ausgebaut. Auf diesen Grundlagen beruht die Stärke des vorliegenden Bandes: Im Verhältnis zu allen bisherigen Publikationen über P. Mayer, die sorgsam verzeichnet sind, ist dieser Band weit umfassender und belegter im Detail, und zugleich aus dem persönlichen Kontakt, aus Betroffensein und Engagement heraus geschrieben.

Der Verfasser geht aus von »Glücklichen Kinder- und Jugendjahren« des jungen Rupert bis hin zur Priesterweihe durch Bischof Paul Wilhelm von Keppler. Das 2. Kapitel steht unter einem Wort des Beschriebenen: »Was ich bin, will ich auch recht sein«, und führt vom Vikar Mayer in Spaichingen über die Lehr- und Wanderjahre als junger Jesuit bis zur Neugründung der »Schwestern von der Heiligen Familie« in München. Es folgt der Seelsorger im Ersten Weltkrieg und der Wegweiser und Helfer in den Wirren der Nachkriegszeit. Das 5. Kapitel führt in den Abwehrkampf gegen den Nationalsozialismus ein. Der 6. Teil stellt den Bekenner des Glaubens in Gefängnissen und vor dem Sondergericht vor. Es folgt der schwere Weg von der Gestapo ins KZ und eine Schilderung der inneren Kämpfe des »gefährlichen Staatsfeindes« in der Abtei Ettal. Das vorletzte Kapitel beschreibt schließlich den Nothelfer und Wegweiser im kriegszerstörten München, während der zehnte und letzte Teil auf den Helfer und die Fürbitten auch nach seinem Tode eingeht.

Mit sechs Kapiteln und weit über der Hälfte des Umfangs liegt der Hauptakzent der Biographie auf dem

schweren Jahrzwölf von 1933 bis 1945. Die Bedeutung dieser Jahre im Lebenskampf P. Rupert Mayers soll nun auf keinen Fall unterschätzt werden. Aber es muß die Frage erlaubt sein, ob diese Schwerpunktsetzung auch Ursachen in der Vita des Autors dieser Biographie hat. Nach eigenem Bekenntnis (S. 7) saß er P. Mayer 1934 zum ersten Mal gegenüber. Sandfuchs rang damals um die Frage, ob es angesichts der politischen Lage sinnvoll sei, sich dem Beruf eines Journalisten zuzuwenden. Im gleichen Vorwort stellt der Autor fest: »Was er [P. Mayer] in der Zeit des Kirchenkampfes gesprochen und getan hat, ist in die Geschichte eingegangen.« – Es könnte sein, daß in der heutigen Zeit einer Auszehung, die bei uns ohne Kirchenkampf einhergeht, P. Rupert Mayers seelsorgliche Aufbauarbeit als Vikar, als Volksmissionar, als Heeresgeistlicher, als Großstadt- und Verbandsseelsorger, als aktiver Vertreter kirchlicher Caritas, als Beichtvater und Prediger eine mindestens ebenso starke Beleuchtung verdiente. Und erst recht jene Welt der Diaspora nach dem Kulturkampf, aus der Rupert Mayer kam – und aus der er verstanden werden muß: Die Welt seiner Gymnasialjahre (auch in Ravensburg), die Welt seiner Studien in Freiburg/Schweiz, Tübingen und München, die Welt seiner katholischen Studentenverbindungen im CV, der Weg der Ausbildung als Jesuit sind heute vielen Katholiken so fremd geworden – und vielen evangelischen Christen so unzugänglich –, daß hier eine besondere Erschließungsarbeit erforderlich sein dürfte. Besonders der Kreis seiner Bundesbrüder hat die Erinnerung an ihn aus früheren Jahrzehnten deutlich bewahrt.

Zu großen Teilen zitiert Sandfuchs aus privat vermittelten oder aufbewahrten ungedruckten Quellen. Er zeigt damit ein weites Feld der Überlieferung auf, das man so klar bisher nicht kannte. Aber eben: Er zitiert aus ... Bevor man sich ein endgültiges Urteil bildet, möchte man die gesamten erhaltenen Textbestände kennen. Sandfuchs hat ein über weite Strecken mitreißendes Buch geschrieben, das die Akte P. Rupert Mayer nicht abschließt, sondern auf weitere Aufgaben aufmerksam macht. Wir brauchen nun – vor einer leicht möglichen Zerstreung oder Vernichtung – eine Gesamtedition des Predigt- und Briefwerks P. Rupert Mayers. Erst eine solche Gesamtedition dürfte jenen Gesamtüberblick vermitteln und jene engagierte Distanz ermöglichen, die dem älteren Kämpfer ebenso gerecht werden kann wie dem Studenten, dem Prediger ebenso wie dem Gruppen-Seelsorger.

Ein erfreulich breites und authentisches Bildmaterial veranschaulicht die Ausführungen, bis hin zu Persönlichkeiten, die für ihn wichtig waren oder auch bis hin zu einem Bild der kriegszerstörten Münchner St. Michaelskirche (S. 230). Dies läßt nach der Einbindung dieser Biographie in die kirchliche und politische Zeitgeschichte fragen. Die heutigen älteren Generationen sind von ihren jeweiligen Erlebnissen geprägt, und mit diesen Erlebnissen gehen sie an ein solches Lebensbild heran. Für die heute studierende Generation ist aber weithin die Zeit vor 1960 zunächst einmal ein »Buch mit sieben Siegeln«, das sich auch mit einigen, in einem Grundkurs angelernten Eckdaten zur äußeren politischen Geschichte nicht öffnen will. Kirchengeschichtliche Eckdaten aus dem Religionsunterricht fehlen in aller Regel. Der vorliegenden Biographie P. Rupert Mayers SJ ist auch eine Taschenbuch-Bearbeitung zu wünschen, die auf diese Voraussetzungen der heute studierenden Generation stärker zugeht.

*Karl Pellens*

## 6. Klöster und Orden

DIE ZISTERZIENSER. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Hrsg. von K. Elm, P. Joerßen und H. J. Roth (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10). Köln: Rheinland-Verlag 1980 (in Kommission bei Habelt-Verlag, Bonn). 707 S. mit zahlreichen Abb. Kart. DM 48,-.

Rheinische Ausstellungskataloge genießen nach Inhalt und Aufmachung hohes Ansehen. Dies bestätigt auch das vorliegende Werk, das eine Ausstellung des Landschaftsverbandes Rheinland und des Rheinischen Museumsamtes in Aachen (im Krönungssaal des Aachener Rathauses vom 3. 7. bis 28. 9. 1980) begleitete. Wie üblich ist dem Katalogteil (S. 401–707) ein umfangreicher Aufsatzteil (S. 31–400) beigegeben. Eine glückliche Beziehung zwischen beiden Teilen ist schon dadurch gewährleistet, daß die Autoren der Aufsätze auch die Exponate beschreiben. Bei der Fülle der Aufsätze – insgesamt 30 – ist es hier nicht möglich, deren Titel und Autoren auch nur aufzuzählen. Doch sei erwähnt, daß auch polnische, amerikanische und österreichische Autoren zu Wort kommen. Unter den insgesamt 28 Autoren gehören auffallend viele – acht – dem Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin an. Ihre Beteiligung hat seine guten Gründe: Am genannten Institut besteht seit 1971/72 ein Arbeitskreis »Vergleichende

Ordensforschung« mit Schwerpunkt auf dem Zisterzienserorden. Von dort sind inzwischen auch schon vier Bände »Zisterzienser-Studien« vorgelegt worden.

Aufsätze und Exponate decken das ganze Spektrum des Ordenslebens in Mittelalter und Neuzeit ab. Behandelt werden, um nur ein paar Schwerpunkte zu nennen, die Anfänge des Ordens und seine Ausbreitung (insbesondere östlich von Elbe und Saale), das Verhältnis des Ordens zu Kreuzzug und Heidenkrieg, zu Papsttum und Episkopat; behandelt werden Spiritualität, Liturgie, Studien und Wirtschaftstätigkeit (mit Schwerpunkt Agrarwirtschaft). Abschließend wird noch auf Architektur, Buchmalerei und Glasmalerei verwiesen. Die angesprochenen Themen werden im Katalogteil mit Exponaten belegt, die in elf Sektionen aufgebaut sind: Anfänge; Ämter und Organisationen; Gottesdienst; Wirtschaft, Besitz, Wissenschaft; Schutzherrn und Ausbreitung; Kunst; Verfall und Reform; Reformation; Zeitalter des Barock; 19. und 20. Jahrhundert.

Um hier eine kleine Kritik anzubringen: Wäre es nicht sinnvoller gewesen, den Bereich »Wissenschaft« eher der »Kunst« als »Wirtschaft und Besitz« zuzuordnen? Für den Benutzer des Katalogs, der sich etwa für Handschriften besonders interessiert, ist deren Auffindung einigermaßen mühsam. Er findet sie unter »Kunst«, aber auch unter »Verfall und Reform«, wo etwa das reich illuminierte Brevier der Äbte von Salem beschrieben wird; ebenso von Salem ein Band mit deutschen Predigten und Traktaten, den man auch bei »Wissenschaft« suchen könnte. Solche kleinliche Anmerkungen sollen den hervorragenden Gesamteindruck nicht schmälern. Den Benutzer, der den Katalog doch wohl später auch als Nachschlagewerk in die Hand nimmt, wird aber ärgern, daß keinerlei Register das Werk erschließen. Wenigstens ein Ortsregister der Klöster hätte man erwarten dürfen.

Für den Bereich des Bistums Rottenburg-Stuttgart, das bis zur Reformation bzw. Säkularisation über fünf Männerklöster des Ordens (Bebenhausen, Herrenalb, Königsbronn, Maulbronn, Schöntal) und elf Frauenklöster (Baindt, Frauental, Frauenzimmern, Gnadental, Gutenzell, Heggbach, Heiligkreuztal, Kirchheim am Ries, Lichtenstern, Rechentshofen, Rottenmünster) verfügte, ist weder der Aufsatzteil noch der Katalogteil relevant. Einige Klöster sind bestenfalls erwähnt oder mit wenigen Ausstellungsstücken vertreten (Maulbronn, Lichtenstern). Es wäre wohl nicht allzu schwierig gewesen, etwa von der Landesbibliothek Stuttgart Handschriften aus Schöntal zu erhalten oder Maulbronn mit Exponaten umfangreicher zu belegen (vgl. den Ausstellungskatalog »Kloster Maulbronn. 1178–1978«). Sehr gut wird das Zisterzienserinnenkloster Wald (bei Sigmaringen) behandelt. Dies dürfte auch daran liegen, daß Dr. Maren Kuhn-Rehfuß vom Staatsarchiv Sigmaringen nicht nur den aufschlußreichen Aufsatz »Zisterzienserinnen in Deutschland« beisteuerte, sondern auch zahlreiche Exponate aus Kloster Wald besorgte.

Der sehr empfehlenswerte Ausstellungskatalog kann als Ergänzung und Weiterführung zu dem von Ambrosius Schneider u. a. herausgegebenen Werk »Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst« (2. Aufl. Köln 1977) benützt werden.

*Heribert Hummel*

HERMANN TÜCHLE und ADOLF SCHAHL: 850 Jahre Rot an der Rot. Geschichte und Gestalt. Neue Beiträge zur Kirchen- und Kunstgeschichte der Prämonstratenser-Reichsabtei. Sigmaringen: Thorbecke 1976. 116 S. 56 Abb. Ln. DM 32,-.

Württemberg kann immer noch als das klassische Land regionaler und lokaler Geschichtsschreibung gelten. Wurde freilich »Heimatgeschichte« früher vornehmlich vom Dorfpfarrer und Dorfschulmeister geschrieben und von der zünftigen Wissenschaft dementsprechend qualifiziert, so sind sich heute auch ausgewiesene Kenner der Materie nicht mehr zu gut, in die lokalen Niederungen hinabzusteigen und Schwieriges in populärer – sprich: verständlicher – Form darzustellen. Das hier anzuzeigende Buch über die Prämonstratenserabtei Rot (1126–1803) ist dafür ein bezeichnendes Beispiel. Mit Hermann Tüchle, emeritiertem Professor für Kirchengeschichte an der Universität München, wurde der Nestor schwäbischer Kirchengeschichtsschreibung gewonnen; mit Adolf Schahl, heute in Murrhardt lebend, erscheint einer der besten Kenner schwäbischer Kunstgeschichte. Trotzdem entstand kein akademisches Werk, sondern eine populäre Darstellung, die beim Leser keine breiten Vorkenntnisse voraussetzt. Sie erfüllt damit genau den Anspruch, den man an ein »Festbuch« stellen muß, das hier zur 850-Jahrfeier veröffentlicht wurde. Zu Recht kann der Ortsbürgermeister im Geleitwort formulieren: »Mit großer Freude übergebe ich den Roter Bürgern und allen Freunden in der Nähe und in der Ferne dieses Buch.«

Die zwei Beiträge »Rot im Auf und Ab der Geschichte« von Hermann Tüchle (S. 9–42) und »Rot in

seinen Bau- und Kunstwerken« von Adolf Schahl (S. 51–71) sind nicht auf den Festtag der Gemeinde Rot hin konzipiert. Der Festtag war nur der Anlaß, schon bislang Erforschtes (vgl. die Literaturübersicht S. 42) zusammenzufassen und zu ergänzen. Daß bei Tüchle Anmerkungen gänzlich fehlen, wird der angesprochene Leserkreis gewiß nicht bemängeln. Er wird es begrüßen, daß die Darstellung zur Klostergeschichte chronologisch angelegt ist und dabei die Leistungen einzelner Äbte (eine Äbteleiste mit 43 Namen S. 42) in den Vordergrund rückt. Eine lebendige Darstellung ist damit schon garantiert. Die Klostergeschichte wird in 13 Kapiteln abgehandelt: Gründung, rechtliche und wirtschaftliche Verhältnisse, die erste Blüte, weiterer Ausbau und Niedergang, ein Jahrhundert des Niedergangs, Wiederaufstieg, Reformationszeitalter mit Bauernkrieg und kirchlicher Reform, der 30jährige Krieg, Brand und Wiederaufbau, unter der Herrschaft des Barock, Abbruch und Neubau der Kirche, Säkularisation und Aufhebung. Es ist erfreulich, daß die Geschichte in die neueste Zeit fortgeschrieben wird: Der Weg in die Gegenwart, die neuen Teilgemeinden. Es ist hier nicht der Ort, die Darstellung im einzelnen zu würdigen. Doch fällt auf, daß bei der Behandlung der Gründungsgeschichte das nur chronikalisch überlieferte Gründungsdatum 1126 nicht sehr eingehend untersucht wird. In seiner Kirchengeschichte Schwabens (2. Aufl. Stuttgart 1950, S. 254) äußerte sich Tüchle weit vorsichtiger (vielleicht vor 1134 oder erst 1140).

Der kunstgeschichtliche Beitrag von Adolf Schahl beschäftigt sich recht ausführlich mit den Klosterbauten in- und außerhalb der Klostermauern. In die Darstellung einbegriffen sind auch die Gottesackerkapelle St. Johann, die Kapellen um Rot, und schließlich auch die Rot inkorporierten Pfarrkirchen (Haslach) und die Pfarrkirche in Ellwangen (Gemeinde Rot). Man ist es von Schahl gewohnt, daß er reichlich archivalische Quellen benützt und auch zitiert. Die Darstellung wird durch aussagekräftige Abbildungen ergänzt, die auch neuere Bauten ins Bild rücken (evangelische Christuskirche, katholischer Kindergarten, Kapelle Spindelwag, Volksschule Haslach u. a.). Es versteht sich bei Schahl von selbst, daß jeweils die Baugeschichte ausführlich behandelt wird, daß die Namen der beteiligten Künstler angeführt und die Bauten nach Architektur und Ausstattung kenntnisreich beschrieben werden. Wie ausführlich die Darstellung ist, ergibt sich schon daraus, daß für die Gottesacker-Kirche die 23 Zwickelbilder nicht pauschal als emblematische Bilder zum Rosenkranz geführt werden, sondern alle Bilder nach Bildthema und lateinisch-deutschen Inschriften genau beschrieben werden.

Bei den noch reichlich anstehenden Klosterjubiläen wären ähnlich qualifizierte Veröffentlichungen zu begrüßen.

*Heribert Hummel*

WILFRIED SETZLER: Kloster Zwiefalten. Eine schwäbische Benediktinerabtei zwischen Reichsfreiheit und Landsässigkeit. Studien zu ihrer Rechts- und Verfassungsgeschichte. Sigmaringen: Thorbecke 1979. 194 S. 2 Tafeln. 2 Karten. Ln. DM 48,-.

Man ist überrascht, wenn man durch die Einleitung erfährt, wie wenig die Geschichte des Klosters Zwiefalten erforscht ist. Der Stellenwert des Klosters ist unumstritten: der prachtvolle Barockbau, der ein mächtiges Zeichen einer glanzvollen Epoche herrscherlichen und mönchischen Selbstbewußtseins ist, die Bedeutung des Klosters für die Geschichte Alt-Württembergs seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und schließlich die Tatsache, daß von den unter württembergischer Vogtei stehenden Klöstern nur Ellwangen und Zwiefalten die Reformation überlebten. Es ist auch bekannt, daß die Quellenlage für die Erforschung außerordentlich gut ist. Das Zwiefalter Archiv, d. h. der die Säkularisation überlebende Teil, befindet sich als weitgehend geschlossener Bestand im Hauptstaatsarchiv in Stuttgart. Das Provenienzprinzip wurde hier selten durchbrochen. Da in Stuttgart auch die ehemaligen, Zwiefalten betreffenden altwürttembergischen Bestände, die Akten der Bischöfe von Konstanz und die der vorderösterreichischen Regierung Innsbruck liegen, sind die Voraussetzungen zur Erforschung Zwiefaltens optimal. Die Schwierigkeiten, die eine Darstellung der Geschichte verhindert haben, hat Setzler präzise erkannt: Es ist die rechtliche Sonderstellung Zwiefaltens innerhalb der schirmverwandten Klöster Württembergs und seine Stellung, die es im Reichsgefüge hatte. Die Abklärung der Rechtsverhältnisse war auch für den Zeitgenossen umstritten: »Zwiefalten war ein Kloster, das, von kurzen Perioden abgesehen, bis 1750 weder landsässig noch reichsunmittelbar, weder landständig noch reichsständig war« (S. 11).

Man hat den Eindruck, daß Wilfried Setzler mit seiner Arbeit, die von Klaus Schreiner angeregt wurde, genau ins Schwarze getroffen hat und so der Schwierigkeiten, die bisherigen Darstellungen im Wege standen, Herr geworden ist. Seine Studien führen zum Problembereich der Vogteirechte überhaupt. Bei der

Klärung der Begriffe im Umkreis der Vogtei kommt er auf die Ausbildung territorialstaatlicher Hoheit und auf die Entstehung der Landeshoheit zu sprechen. Die verfassungsgeschichtliche Forschung hat die Vogtei als entscheidende Grundlage der territorialen Herrschaftsgewalt erkannt. Während im frühen und hohen Mittelalter brauchbare Ergebnisse vorliegen, sind die differenzierenden Verhältnisse des Spätmittelalters und der Frühneuzeit kaum untersucht.

Bei der Lektüre von Setzlers Studien geht einem auf – und da wird etwas von der Methode Setzlers sichtbar –, wie wenig man mit Rechtsvorstellungen über die Figur der Vogtei anfangen kann, die man aus Lexika oder bewährten Standardwerken der Rechts- und Verfassungsgeschichte sich angeeignet hat. Man muß solche Vorstellungen einfach vergessen, denn darauf weist Setzler hin, »daß die Vogtei nie das gleiche und von Fall zu Fall verschieden war« (S. 12). An der Durchführung seines Themas macht Setzler klar, daß es nicht genügt, in einer rechtshistorischen Untersuchung sich nur auf die Rechtsfiktion der Privilegien und Verträge zu berufen; man muß vielmehr auch nach der Durchsetzbarkeit fragen: nach den politischen Kräften, Rechte durchzusetzen oder sie zu verhindern. Das rechtshistorische Thema wird zu einem politischen. Inhalt und Umfang rechtlicher Begriffe ändern sich im Laufe der Zeit je nach politischer Konstellation. Da Zwiefalten nie in das Zentrum einer Machtsphäre einbezogen wurde, da es immer in der Randzone der sich bildenden territorialen Mächte Österreich und Württemberg lag, konnte es immer eine relative Eigenständigkeit wahren. Es ließ sich einfach nicht auf eine Rechtsform festlegen, bis es die lang erstrebte Reichsunmittelbarkeit tatsächlich erlangte.

In mehrfacher Hinsicht sind die Studien Setzlers beispielhaft, ja nachahmenswert. Nennenswert sind die Nähe zu den Quellen und deren Auswertung, die Präzision der Formulierung im Text, der Mut, herkömmliche Vorstellungen in Frage zu stellen, die Sachlichkeit, auch Fragen der Reformation im politischen und verfassungsgeschichtlichen Kontext zu sehen, und der Freimut, zu korrigieren, wo Forschungsergebnisse aufgrund mangelnder Kenntnis der Quellen zu anderen Ergebnissen geführt haben.

*Joachim Köhler*

350 JAHRE KIRCHE UND KLOSTER DER KAPUZINER IN BAD MERGENTHEIM, 1628–1978. Hrsg. vom Kapuzinerkloster Bad Mergentheim. Bad Mergentheim: Selbstverlag 1978. 72 S. Zahlreiche Abb. Kart. DM 5,-.

HANS PFEIFER: Geschichte des Kapuzinerklosters in Ellwangen (1730–1830–1980). Festschrift zum 250jährigen Jubiläum der Gründung des Kapuzinerklosters in Ellwangen. Ellwangen: Kinderdorf Marienpflege 1980. 83 S. Zahlreiche Abb. Kart.

ERWIN KNAM: Vom Waisenhaus zum Kinderdorf, 1830–1980. Ein Streifzug durch die Geschichte der Marienpflege. Hrsg. vom Kinderdorf Marienpflege. Ellwangen. Ellwangen: Schwabenverlag 1980.

Jesuiten und Kapuziner waren in Deutschland *die* Orden der sogenannten Gegenreformation. Beide prägten für mehr als zwei Jahrhunderte das Bild des Katholizismus. Die Möglichkeiten, Mitglieder der Gesellschaft Jesu einzusetzen, waren vielfältiger; erinnert sei an ihre Funktion als Hofbeichtväter und an die vielfältigen Aufgaben an den katholischen Gymnasien, Kollegien und Universitäten. Trotzdem wurden die Kapuziner nicht selten vorgezogen. Das Volk verehrte sie ob ihrer Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, die Fürsten und Regenten (einschließlich der Kirchenfürsten) schätzten den Orden, weil er (im allgemeinen) darauf verzichtete, Intrigen zu spinnen und sich in die Politik (bis hin zur Besetzung von Bischofsstühlen) einzumischen. So finden wir Kapuzinerklöster auch in zahlreichen geistlichen Territorien unserer Gegend. Dies gilt vor allem für solche Glieder der *Germania Sacra*, deren führende Korporationen nicht in der Seelsorge tätig waren, so zum Beispiel für den Deutschen Orden, dessen Mitglieder für derartige Aufgaben keinerlei Voraussetzungen mitbrachten; der Orden war ohnehin mehr der adeligen als der geistlichen Lebenswelt verpflichtet. Auch das illustre Kollegiatkapitel von Ellwangen überließ die Seelsorge den (bürgerlichen) Stiftskaplänen und den in der Fürstpropstei ansässigen Seelsorgsorden.

Die Geschichte zweier Kapuzinerklöster wurde kürzlich aus gegebenem Anlaß geschrieben. Dabei ist Mergentheim die ältere Niederlassung. Bereits unter Hochmeister Maximilian von Österreich (1585–1618) wirkten zwei Kapuziner in der Residenzstadt. 1628 stiftete Hochmeister Johann Kaspar von Stadion am Rande Mergentheims ein Kloster. Die meisten seiner Nachfolger bewahrten den Söhnen des hl. Franziskus ihre Sympathie. Das Kloster hatte eine wichtige Funktion in der Seelsorge der Stadt Mergentheim und ihrer

Umgebung. Mit dem Anfall des Deutschordensstaates an Württemberg (1809) war das Schicksal der Niederlassung besiegelt. Die Klostergebäude wurden zweckentfremdet. Später dienten sie der Diözese Rottenburg als Studienheim (Mariahilf). Nachdem seit 1920 zwei Kapuzinerpatres in Mergentheim tätig gewesen waren, konnte der Orden 1933, nach dem Neubau eines Studienheims, die ganze Anlage übernehmen. Wieder war die missionarische Seelsorge die wichtigste Aufgabe der Insassen. Neuerdings kam die Seelsorge an den zahlreichen Kurgästen in der Stadt dazu. Der Verfasser des vorliegenden Büchleins, P. Morand Werner, hat es dabei mit großem Erfolg verstanden, in origineller Weise neue Wege zu gehen.

In Ellwangen hielten die Kapuziner erst 1729 unter Fürstpropst Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, gleichzeitig Hochmeister des Deutschen Ordens und Bischof von Worms und Breslau, Einzug. Von Anfang an hatten die Patres erheblich unter der »Konkurrenz« der Jesuiten zu leiden, die sich in der Fürstpropstei bereits etabliert (Gymnasium, Schönenberg) und in Philipp Jeningen eine Symbolfigur aufgebaut hatten. Trotzdem kam das Kloster der Kapuziner zu einigem Ansehen und Einfluß. Es gelang ihnen sogar, gelegentlich Lehrer am Gymnasium zu stellen. Auch für das Ellwanger Kloster wurde der Anfall an Württemberg (1802) zum Schicksal. Zwar bestand das Haus noch einige Zeit weiter; es hatte aber die Funktion eines »zentralen« Aussterbeklosters. 1830 mußten die letzten Insassen das Haus räumen.

Die Untersuchung über das Kloster in Ellwangen verdanken wir Hans Pfeifer, der in den letzten 25 Jahren zahlreiche Abhandlungen zur Geschichte Ellwangers vorgelegt hat. Die Darstellung ist ausführlich belegt; so kann der Leser leicht alle Angaben überprüfen, verifizieren und zum Anlaß weiterer Forschungen machen. Die beiden Bändchen sind gut bebildert und anschaulich geschrieben. Die beigefügten Konventslisten sind wertvolle Hilfen.

Wie schon erwähnt, wurde das Kloster Mergentheim nach längerer Unterbrechung im 20. Jahrhundert von den Kapuzinern wieder besiedelt. Die Gebäude in Ellwangen hingegen wurden nach der Räumung Waisenhaus (Kinderretungsanstalt); Prinzessin Marie von Württemberg (1816–1887) gab ihm den Namen. Vor allem der damalige Oberamtmann von Ellwangen, Viktor Sandberger (1769–1837), hatte die Einrichtung betrieben. Der jetzige Direktor der Anstalt, Erwin Knam, schildert in knappen Strichen die Geschichte des Hauses (heute Kinderdorf »Marienpflege«). Die ersten Jahre und Jahrzehnte waren in vielerlei Hinsicht recht bescheiden. Pädagogisch wurden die Kinder vom Hausvater, meist einem Lehrer, betreut. Das übrige Personal bestand aus einem Stallknecht, einem Tagelöhner, einer Näherin, einer Küchen- und Stallmagd. Dazu kam die Frau des Hausvaters (heute: 120 Mitarbeiter bei 160 Kindern). So war man auf die tätige Mithilfe der Insassen angewiesen. Die Kost war nicht üppig; eine feste Ordnung war unumgänglich. Doch kann der Einsatz jener »Hauseltern« nicht hoch genug angeschlagen werden. Dies gilt vor allem für das Jahr 1880, als im Haus die Diphtherie ausbrach. Die Hausmutter verließ die eigene Familie, um sich auf der isolierten Krankenstation – die Gefahr für das eigene Leben immer vor Augen – ganz der Pflege der sterbenskranken Kinder zu widmen.

Interessant ist auch die »Rechtsgeschichte« der Anstalt. Seit 1835 hatte ein Verwaltungsrat die Aufsicht über das Haus. Ihm stand zunächst der jeweilige Oberamtmann von Ellwangen, seit 1913 der katholische Stadtpfarrer vor. 1908 übernahmen Franziskanerinnen aus Sießen die Betreuung der Kinder. Seit 1924 wurden jeweils Ellwanger Kapläne mit der Leitung des Hauses beauftragt. 1977 erhielt das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg die Rechtsaufsicht über die Stiftung.

Das Büchlein ist reich und schön illustriert. Schade, daß die Bilder aus der älteren Zeit nur schwarz-weiß sind. Vielleicht wäre sonst deutlich geworden, daß auch damals das Leben im Waisenhaus nicht nur traurig gewesen ist. Die meisten dieser armen Kinder waren sicherlich froh, in einem Heim leben zu können, in dem für das Notwendigste gesorgt wurde.

*Rudolf Reinhardt*

OTTO BECK: Die Reichsabtei Heggbach. Kloster – Konvent – Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. Sigmaringen: Thorbecke 1980. 684 S. 98 Tafeln, Skizzen u. Schriftproben im Text. 133 Abb. Ln. DM 84.–.

Man ist geneigt, das umfangreiche Buch des Pfarrers Otto Beck von Otterswang, der mit dieser Arbeit 1978 an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck zum Dr. theol. promoviert hat, als »Kosmos Heggbach« zu bezeichnen. Wer dabei vielleicht an die träumerische Idylle eines entlegenen oberschwäbischen Frauenklosters in längst vergangener Zeit denkt, muß überrascht sein von

dem Ideenreichtum, der Vielgestaltigkeit und von den zeitlichen und räumlichen, aber auch von den soziologischen und geistigen Dimensionen dieses Kosmos. Was Otto Beck mit Akribie und Fleiß zusammengetragen und gesammelt, dokumentiert und dargestellt hat – nur so konnte der Kosmos sichtbar werden –, ist am ehesten vergleichbar mit den umfangreichen Geschichtswerken einzelner Klöster und Städte, die im 19. Jahrhundert meist durch den Eifer oberschwäbischer Landpfarrer oder Lehrer hervorgebracht wurden, und die von den geschichtlich Interessierten und von dem Forscher der Gegenwart immer noch mit Nutzen konsultiert werden: ein Jahrhundertwerk also, das wegen seines vielfältigen Reichtums so rasch nicht ausgeschöpft werden kann. Die Solidität der Arbeit beruht vor allem auf der Grundlage archivalischer Forschung, die insofern sich als schwierig erwies, da bei der Säkularisation das Heggbacher Territorium und somit die Archivalien unter die Grafen von Waldbott-Bassenheim und von Pettenberg geteilt wurden. Die Archivalien wurden in der Folgezeit in alle Winde zerstreut. »Angesichts ihrer oft schier ans Unwahrscheinliche grenzenden Odyssee, die manches... bis nach Westfalen und Estland verschlug, muß man sich wundern, daß überhaupt noch so viel auf uns gekommen ist« (S. 11). Selbstverständlich ist die Hauptmasse Heggbacher Archivalien im Land geblieben oder wurde wieder zurückerworben, so daß das Fürstlich-Waldburg'sche Gesamtarchiv Wolfegg, das Hauptstaatsarchiv in Stuttgart und das Staatsarchiv Sigmaringen als wichtigste Fundorte in Frage kamen. Für den zisterziensischen Gesamtkontext erwies sich das Archiv des Klosters Salem, das die Paternität über Heggbach ausübte, heute im Generallandesarchiv in Karlsruhe, äußerst ergiebig.

Otto Beck hat es sich nicht leicht gemacht, den »Kosmos Heggbach« zu erstellen. Im Gegensatz zu vielen ähnlichen Arbeiten, die sich auf die ökonomische und organisatorische Struktur eines Klosters beschränken, sieht Beck immer das Ganze. Ausgangspunkt ist das Kloster, seine Gründung, Entwicklung, Säkularisation und sein Schicksal in neuester Zeit. Das Kapitel »Klosterort« gibt Gelegenheit, die Gesamtanlage, Kirchen, Konventbauten und Nebengebäude in ihrem praktischen Nutzen und in ihrem stilistischen Auf und Ab darzustellen. Etwas zaghaft spricht Beck von der »politischen« Rolle der Äbtissin, aber der Blick auf das Territorium, auf den Güterbesitz und auf die daran gebundenen Rechte, auf die Rechtsstruktur und die rechtlichen Beziehungen zu Reich, Papst, Bischof von Konstanz und Ordensgeneral läßt manche politischen Elemente erkennen. Entsprechend dem politischen Stellenwert des Klosterterritoriums gliedert sich die Organisation im Innenraum des Klosters, die soziale Schichtung und Stellung der Nonnen. Von diesem Stellenwert her gewinnen die Konventämter und die Ämter der geistlichen und weltlichen Dienstleute ihre Bedeutung. Einen Höhepunkt der Darstellung bildet ohne Zweifel das Kapitel über das Ordensleben. Der Begriff »zisterziensische Spiritualität« ist von seinem schlagwortartigen Mißbrauch in der Gegenwart her kaum geeignet, die Selbstverständlichkeit mittelalterlicher geistlicher Lebensformen zu umschreiben. Im Heggbacher Tagesablauf, wie ihn Beck beschreibt, wird deutlich, daß nicht mittelalterliche Zustände beschrieben werden, sondern nachtridentinische, d. h. Zustände, die von jesuitischem Geist geprägt sind. Hier trifft der Begriff Spiritualität eher zu, allerdings muß man daneben die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens betrachten. Der Wirklichkeit gemäßer sind die Ausführungen über örtliches Brauchtum und über Heggbachische Frömmigkeitsformen. Der Abschnitt über die Visitationen steht etwas isoliert da. Visitation bedeutet im Spätmittelalter und in der nachtridentinischen Zeit Kontrolle. Deshalb wäre das Kapitel über die Visitation im Kontext der Rechtsstruktur und Organisation besser untergebracht.

Vielleicht wird man in der Darstellung von Otto Beck das eine oder das andere präzisieren müssen, aber es ist sein Verdienst oder besser sein Mut, daß er den Kosmos Heggbach darstellen wollte. Die Nähe zu den Quellen und die Großzügigkeit der Bebilderung macht dieses Buch zu einem brauchbaren Instrumentarium, um – auch in Schule oder Erwachsenenbildung – mittelalterliches Denken und mittelalterliche Kultur in der Form »fraulicher« Prägung zu vermitteln. In seinem einleitenden Kapitel macht Beck auf die religiösen Frauenbewegungen des Mittelalters aufmerksam. Die Ausführungen sind als ein Fadenschlagen zu diesem Thema zu werten. Es ist richtig, den Anfang der Frauenzisterzen in den laikalen Beginensammlungen zu sehen. Nur wird man fragen müssen, ob die Entwicklung der Beginen-Frauenbewegung des Mittelalters zu ordensähnlichen Formen notwendig war, oder ob dabei laikale Elemente unterdrückt wurden. Die Auffangbewegung der Frauenbewegung durch die Zisterzienser erfolgt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, zu einer Zeit, da die Armutsbewegung in der franziskanischen und dominikanischen Ausrichtung sich ausbreitete. Während Bernhard von Clairvaux den laikalen Massenbewegungen abweisend gegenüberstand, fällt die Aktivität des Salemer Abtes gegenüber den Beginensammlungen auf. Ist das eine Konkurrenz in geistlichen Dingen? Oder sollte es doch eine politische Konkurrenz sein, die mit geistlichen Mitteln ausgetragen wurde? Sind die das schwäbische Oberland prägenden Kräfte vielleicht doch

politischer Natur? Von Beginensammlungen, die nicht in einen Ordensverband aufgenommen wurden, die nicht das Privileg eines Reichsklosters erhielten, wissen wir heute kaum etwas. Die das schwäbische Oberland prägende Barockkultur, an der die Zisterzienserinnen großen Anteil haben, wird man ohne einen Hinweis auf die politische Struktur nie ganz fassen können.

*Joachim Köhler*

KLOSTER MAULBRONN. 1178–1978. Hrsg. von Seminarephorat Maulbronn und Landesdenkmalamt Baden-Württemberg. Redaktion: Wolfgang Irtenkauf. Maulbronn 1978. 140 u. 52 S. 42 Bildtafeln. Kart. DM 15,-.

Es versteht sich fast von selbst, daß ein so bekannter und vielbesuchter Klosterort wie Maulbronn eine »runde« Jahreszahl zum Anlaß nimmt, seine überreiche Geschichte in einer Ausstellung zu dokumentieren. Für Maulbronn war 1978 das Jubiläum der Kirchweihe am 14. Mai 1178. Als Frucht der Ausstellung, gemeinsam von der Evangelischen Landeskirche und dem Land Baden-Württemberg ausgerichtet, bleiben nicht nur der zur Ausstellung gehörige Katalog mit Aufsatz- und Katalogteil, sondern auch die bauliche Herrichtung wichtiger Bauteile, insbesondere des Frühmeißgebäudes nahe dem Klosterort.

Wichtigstes »Stück« der Ausstellung war natürlich die Klosteranlage selbst. 67 Nummern des Katalogs sind dem Klosterbau und der Klosterkirche, den Wand- und Gewölbemalereien, den Grabsteinen, den Plastiken und Altarmalereien gewidmet. Es folgen Urkunden (Nr. 68–81), Handschriften und Drucke (Nr. 82–154) und Ansichten (Nr. 155–201). Der Zusammenhang zwischen Katalog- und Aufsatzteil ist dadurch gewährleistet, daß die Autoren auch die Beschreibungen der Exponate lieferten.

Der Aufsatzteil beginnt mit einem Beitrag von Kolumban Spahr, Zisterzienserabt von Mehrerau (bei Bregenz), über »Die Zisterzienser« (S. 15–25). Der leider schon früh verstorbene Eberhard Gohl, ausgewiesen durch seine Dissertation »Studien und Texte zur Geistesgeschichte der Zisterzienserabtei Maulbronn im späten Mittelalter« (Tübingen 1977), behandelt ganz ausführlich »Die Entstehung des Klosters« (S. 25–45). Es folgen Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte (Rainer Joos), zur Baugeschichte (Peter Anstett), zu den Wandmalereien (Marga Anstett-Janssen), zur mittelalterlichen Plastik der Klosterkirche (Heribert Meurer) und zur Geschichte der Bibliothek (Wolfgang Irtenkauf). In die neuere Zeit verweisen die Beiträge über Maulbronn als evangelische Klosterschule bzw. Seminar (Theodor Kiefner) und über Maulbronner Persönlichkeiten, wie etwa Valentin Vannius (1495–1567), Johannes Kepler (1571–1630), Bernardin Buchinger (1603–1673), Philipp Heinrich Weißensee (1673–1767), Caroline Schelling (1763–1809) und Eberhard Nestle (1851–1913), um nur einige zu nennen. Der Aufsatzteil schließt mit einem knappen Abriss zur Geschichte der Stadt Maulbronn im 19. und 20. Jahrhundert.

Der Ausstellungskatalog ist bemerkenswert, weil er nicht nur Altbekanntes und längst Erforschtes in verkürzter Form wiederholt, sondern auf weite Strecken mit neuen Erkenntnissen bekannt macht. Leider ist der Aufsatz von Wolfgang Irtenkauf, dem wohl besten Kenner schwäbischer Bibliotheksgeschichte, zur Klosterbibliothek etwas kurz ausgefallen. Dafür entschädigen dann aber die ausgestellten Handschriften Maulbronner Provenienz, wie sie heute in Erlangen, Stuttgart, Colmar, Baden-Baden (Lichtenthal) und Bamberg liegen. Das Geleitwort des Präsidenten des Landesdenkmalamtes, Dr. August Gebessler, drückt keine vergebliche Hoffnung aus: »Der Inhalt und der innere Aufbau des Katalogs lassen hoffen, daß die ... Veröffentlichung über die Dauer der Ausstellung hinaus ihre Nützlichkeit als willkommener Führer durch das Kloster für jeden behält, der sich künftig mit der Klosteranlage von Maulbronn beschäftigt. Die Bemühungen aller Beteiligten waren nicht zuletzt auf das Ziel gerichtet, mit der Ausstellung und diesem Führer für Maulbronn ein neues Verständnis zu gewinnen.« Die Veröffentlichung wird der Bedeutung der ehemaligen Zisterzienserabtei, deren Baulichkeiten die besterhaltene mittelalterliche Klosteranlage in Deutschland repräsentieren, in allen Stücken gerecht. Vorbildlich ist in diesem Zusammenhang der bescheidene Preis trotz guter Ausstattung mit Bildern.

*Heribert Hummel*

KARL SUSO FRANK: Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20). Stuttgart: Kohlhammer 1980. 232 S. Kart. DM 34,-.

Söflingen, das älteste und reichste Klarissenkloster in Deutschland, hat erstaunlicherweise in der modernen Geschichtsforschung nur wenig Interesse gefunden. In den letzten Jahrzehnten erschienen lediglich kürzere

Abhandlungen von Rudolf Weser mit kunsthistorischen und baugeschichtlichen Aspekten (in den Jahren zwischen 1914 und 1926 veröffentlicht) und Max Millers Arbeit »Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm im Spätmittelalter« (1940). Millers Regesten zu den Söflinger Urkunden wurden bedauerlicherweise nicht veröffentlicht, sondern sind nur als Manuskript im Staatsarchiv Ludwigsburg benutzbar.

Die Lücke zu schließen, unternahm Karl Suso Frank OFM mit seiner 1980 im Druck erschienenen Darstellung über das Klarissenkloster Söflingen. Seine Absicht ist, einen Überblick über die historische Entwicklung des Klosters zu vermitteln, gleichzeitig aber, die Geschichte des Klosters in die franziskanische Ordensgeschichte Süddeutschlands und in die Ulmer Kirchengeschichte einzubinden. Damit sind Voraussetzungen und Schwerpunkte der Abhandlung deutlich umrissen. Das Interesse des Verfassers gilt hauptsächlich dem Kloster als religiöser Gemeinschaft und den Beziehungen dieser in der Reformation katholisch gebliebenen Institution zur benachbarten, später protestantischen Reichsstadt in politischem und konfessionellem Bereich. Andere Aspekte der Söflinger Klostergeschichte werden eher peripher behandelt.

Zwischen 1235 und 1237 auf dem Gries vor den Stadtmauern des staufischen Ulm in der Form eines freien Zusammenschlusses frommer Frauen ohne Ordenszugehörigkeit gegründet, verkörperte Söflingen in seinen Anfängen die Bestrebungen der im 12. und 13. Jahrhundert aufblühenden Frömmigkeitsbewegung, die besonders die Frauen erfaßt hatte und ihre religiöse Bestimmung in der Nachfolge Christi in freiwilliger Armut und evangelischer Strenge erblickte. Die auf dem Gries zusammenlebenden Frauen nannten sich Schwestern der hl. Elisabeth. Noch vor 1239 schlossen sie sich den Franziskanern an und befolgten von nun an die ihnen von Papst Gregor verordnete Regel des hl. Damian, die in San Damiano, dem Kloster Klaras von Assisi, und in allen anderen Klarissenklöstern befolgt wurde. Damit waren die Schwestern in den Ordensverband aufgenommen, gehörten der schwäbischen Kustodie der oberdeutschen Ordensprovinz, seit 1517 der oberdeutschen Observantenprovinz an, und hatten Anspruch auf geistliche Betreuung, die bis zur Reformation vom Ulmer Franziskanerkloster ausgeübt wurde, anschließend von Franziskanern der oberdeutschen Observantenprovinz, deren Niederlassung beim Kloster Söflingen in den Rang einer Residenz erhoben wurde.

Vor 1253 siedelten die Klarissen aus nicht ganz geklärten Gründen vom Gries nach Söflingen über. Gefördert vom Adel und seit dem 14. Jahrhundert auch vom Ulmer Patriziat, erwarb das Kloster reichen Besitz, unter dem das Dorf Söflingen hervorzuheben ist, das vollständig in das Eigentum der Nonnen übergang und mit Besitzungen in der nächsten Umgebung ein verhältnismäßig geschlossenes Territorium bildete. Mindestens im Dorf Söflingen hatten die Nonnen auch die Hochgerichtsbarkeit inne. Weitere Besitzschwerpunkte lagen beim heutigen Neu-Ulm und in der Reichsstadt Ulm sowie am mittleren Neckar und an der Rems (Weinberge).

1239 wurden die Schwestern auf dem Gries von Konrad IV. in den besonderen Schutz des Reiches aufgenommen. 1356 übertrug Karl IV. die Wahrnehmung des Reichsschirms auf die Reichsstadt Ulm, die daraus Rechts- und Herrschaftsansprüche abzuleiten versuchte. Ulm vertrat Söflingen auch auf den Reichstagen. In einem Prozeß vor dem Reichskammergericht und dem Reichshofrat 1770–1773 erreichte Söflingen schließlich den Verzicht Ulms auf alle territorialrechtlichen Ansprüche und 1775 die Aufnahme in das Reichsprälatenkollegium.

Nach zwei gescheiterten Reformversuchen kam Söflingen 1484 unter die Obödienz der Observanten, wobei jedoch der Teil des Konvents, der der Reform widerstrebte, aus dem Kloster ausgewiesen wurde. Den Versuchen des Ulmer Rats, in Kloster und Dorf Söflingen die Reformation einzuführen, widerstand der Konvent mit Unterstützung Karls V. erfolgreich.

1802 übernahm Bayern das reichsfreie Kloster samt seiner Herrschaft Söflingen in einem Umfang von zwei Quadratmeilen, 4000 Einwohnern und 40000 fl. jährlichen Einkünften. Der Konvent konnte zwar sein Gemeinschaftsleben zunächst fortsetzen, wurde aber 1809 in das säkularisierte Dominikanerkloster Obermedlingen bei Lauingen versetzt, kehrte 1810 wieder nach Söflingen zurück, das 1810 an Württemberg gelangte, und wurde 1814 von Württemberg endgültig aufgelöst. Nur etwa zehn Nonnen blieben im Kloster wohnen, die übrigen gingen zu ihren Familien zurück oder bezogen Privatquartiere.

Das religiöse Leben in Söflingen wird vornehmlich auf der Grundlage der Regel, zweier Rundschreiben von Franziskanerprovinzialen des 14. Jahrhunderts, der Reform des 15. Jahrhunderts, der Statuten der Observanten von 1461/62 und der Satzungen der Provinzkapitel geschildert. Die spezifisch söflingischen Verhältnisse treten nur im 15. Jahrhundert deutlich hervor, als das religiöse Leben einen Tiefpunkt erreicht hatte und die Zustände öffentliches Ärgernis erregten. Der Äbtissin zur Seite standen Priorin, Ratsschwe-

stern und Amtsschwestern. Neben den Nonnen, die den Konvent im eigentlichen Sinne bildeten, treten auch in Söflingen Laienschwestern und Laienbrüder sowie Kinder auf, die zur Erziehung in das Kloster gegeben wurden. Aus dem Kreis der Konversbrüder kamen der Prokurator und die Amtsträger, denen die Besitz- und Güterverwaltung übertragen war und die die Verbindung zur Außenwelt aufrechterhielten; Funktionen, die ebenso in anderen Frauenklöstern zu beobachten sind und Anlaß geben, die Bedeutung der männlichen Konversen und ihre soziale Herkunft wesentlich höher einzuschätzen, als das bisher der Fall war.

In diesem Zusammenhang bedauert die Rezensentin das Fehlen einer vollständigen Konvents- und Konversenliste mit genealogischen und sozialen Angaben. Das publizierte Profefbuch, das die Jahre von 1624 bis 1802 umfaßt, gibt nur die Namen der Professoren mit Daten über Geburt und Geburtsort, Einkleidung, Profef, Jubiläum und Tod wieder. Die kursorischen Ausführungen über die soziale Einordnung der Nonnen, besonders der Äbtissinnen, im Text – wie übrigens auch bei Max Miller –, können keinen befriedigenden Ersatz bieten. Ebenso hätte man sich eine umfassende Zusammenstellung des Klosterbesitzes und seines Anfalls – vielleicht in Listenform – und nähere Ausführungen über die Herrschaftsausübung gewünscht. Gerade der Aspekt des Klosters als Wirtschaftsunternehmen und Herrschaftsträger, als Obrigkeit, kommt insgesamt zu kurz, ist aber für die Darstellung des Klosters als Machtfaktor in seiner Umwelt sicher wichtig. Möglicherweise aber hätten diese Aspekte das Anliegen des Verf. gesprengt. Das Ergebnis der Arbeit wird dem gesteckten Ziel des Autors, Söflingen als Glied der oberdeutschen Franziskanerprovinz und gleichzeitig im Rahmen der Ulmer Kirchengeschichte darzustellen, gerecht. Erstmals liegt ein zusammenfassender Überblick über die innere und äußere Geschichte des Klosters in gut lesbarer Form vor. Der an Ordens- und Landesgeschichte interessierte Forscher begrüßt dies dankbar.

Maren Kuhn-Rehfuß

### 7. Historische Nachbardisziplinen

ARNOLD WELLER: Sozialgeschichte Südwestdeutschlands unter besonderer Berücksichtigung der sozialen und karitativen Arbeit vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart. Stuttgart: Theiss 1979. 456 S. mit 109 Abb. Ln. DM 68,-.

Es ist schade, daß der Haupttitel dieses Buches Erwartungen weckt, die es nicht erfüllt und wohl auch nicht erfüllen will: Es bietet, abgesehen von einigen Seiten über die Zünfte und die Juden in Südwestdeutschland und einem Kapitel über den Bauernkrieg, keineswegs eine »Sozialgeschichte« – wohl aber eine gründliche und umfassende Darstellung der karitativen Arbeit im südwestdeutschen Raum, vom Beginn der Schriftlichkeit im Frühmittelalter bis zur Sozialgesetzgebung unserer Tage. Dem Verfasser gelingt dabei etwas Seltenes: man kann sein Werk fortlaufend lesen – und zwar streckenweise als durchaus spannende Lektüre –, aber man kann es auch als Nachschlagewerk nutzen, etwa um sich über die Geschichte des Spitals einer schwäbischen Reichsstadt zu informieren oder sich die Anfänge einer heute noch bestehenden traditionsreichen sozialen Einrichtung zu vergegenwärtigen. Dem nicht fachkundigen Leser erleichtern einführende Passagen, sich in die jeweilige historische Situation hineinzufinden. Dabei kann es nicht ohne großzügige Vereinfachungen abgehen. Trotzdem mutet es seltsam an, zum Beispiel (S. 56) zu lesen, die Bevölkerung in den Reichsstädten sei – im Gegensatz zu der in den fürstlichen Territorien – gefragt worden, ob sie die Reformation annehmen wolle oder nicht. So kann man die Umfrage des Rats von Ulm über den Augsburger Reichsabschied vom November 1530, an die hier wohl gedacht ist, kaum verallgemeinern. Auch der Zeithistoriker wird nicht sehr glücklich sein über eine Formulierung (S. 247), die die Machtergreifung der NSDAP nur als unausweichliche Folge der Reichstagswahl vom Juli 1932 erscheinen läßt. Solche monokausalen Erklärungen sind der Schrecken der Spezialisten, aber wohl kaum vermeidbar, wenn auf knapp 400 Seiten tausend Jahre des Kampfes gegen menschliche Not dargestellt werden sollen.

Diese Darstellung auf engem Raum gelingt dem Verfasser aber in vorzüglicher Weise. Er beginnt mit der Betreuung der Reisenden und Pilger im frühen Mittelalter, stellt dann die städtischen und ländlichen Spitäler als »klassisches Leitbild der geschlossenen Hilfe« dar, dazu die Armenpflege, wie sie im Spätmittelalter greifbar wird und in den Kastenordnungen der Reformation fixiert wurde. Breiteren Raum als die Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit nimmt verständlicherweise die der letzten zwei Jahrhunderte ein, vom Wohltätigkeitsverein der Königin Katharina von Württemberg bis zur sozialen

Arbeit in Bund und Ländern in der Gegenwart. Die Vielfalt der sozialen Einrichtungen, die auf private Initiative einzelner Persönlichkeiten zurückgeht, wirkt gerade in dieser gedrängten Form beeindruckend.

Alle, die dieses Buch als Nachschlagewerk heranziehen, werden die detaillierte Gliederung, Zeittafel und Register als Benutzungshilfen dankbar registrieren. Zu wünschen wäre, daß das mit rund 600 Titeln nicht mehr überschaubare Literaturverzeichnis nach Kapiteln oder Themen geordnet würde. *Ingrid Batori*

JÜRGEN SYDOW (Hrsg.): Bürgerschaft und Kirche. Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung. 17. Arbeitstagung in Kempten 1978 (Stadt in der Geschichte 7). Sigmaringen: Thorbecke 1980. 199 S. Kart. DM 39,50.

Vielleicht ist der Herausgeber dieses Bandes mit seinem Urteil etwas zu streng, wenn er im Einleitungsreferat meint, die in den letzten anderthalb bis zwei Jahrzehnten zur mittelalterlichen Kirchengeschichte einzelner Städte erschienenen Untersuchungen hätten im wesentlichen an verfassungsgeschichtlichen Fragen ihr Genüge gefunden. Erwähnt sei hier nur die (auch von ihm zitierte) schon vor zehn Jahren erschienene Arbeit von Rolf Kießling über Augsburg, der man dies bestimmt nicht nachsagen kann. Ganz zu schweigen davon, daß die Reformationsgeschichte sich schon seit geraumer Zeit sozialgeschichtlichen Aspekten zugewandt hat, so daß bereits Stimmen der Besorgnis laut werden, die Sozialgeschichte könne die Kirchen- und Theologiegeschichte der Reformation überwuchern. Gerade der vorliegende Band, der die Referate und Beiträge aus der Diskussion der 17. Arbeitstagung des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung in Kempten vom 3. bis 5. November 1978 enthält, zeigt aber auch, daß zu einer Untersuchung der Erscheinungsformen der Volksfrömmigkeit und der religiösen Mentalitäten vielfach noch Vorarbeiten und Vergleichsdaten fehlen. So berichtet Antoni Czacharowski über »Die Bruderschaften der mittelalterlichen Städte in der gegenwärtigen polnischen Forschung« und referiert dazu vor allem zwei Dissertationen: von Hanna Zaremska über die Bruderschaften im mittelalterlichen Krakau und die zum Zeitpunkt des Referats noch ungedruckte Arbeit von Ireneusz Czarciński über die geistlichen Bruderschaften in den Städten des Deutschordenslandes. Weitere Arbeiten sind vor allem an der Katholischen Universität in Lublin zu erwarten. Eine systematische Gliederung der Bruderschaften ist allerdings schon von Boleslav Kumor vorgenommen worden. Damit ist die Forschungslage in Polen bereits übersichtlicher als im deutschsprachigen Bereich. Willibald Katzinger mußte in seinem Referat über die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs »zu bestimmten Themen ein Vakuum konstatieren, wobei gerade der Gesamtkomplex Bruderschaften für die Zeit der Gegenreformation völlig unbearbeitet zu sein scheint«. Dabei kam den Bruderschaften oder Zechen, wie Katzinger darlegt, in den österreichischen Städten schon deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sie als Mittel zur Umgehung des seit dem Mittelalter von den königlichen Stadtherrn immer wieder ausgesprochenen Zunftverbots dienten. Im 18. Jahrhundert kommt es zu einer regelrechten »Inflation« der Bruderschaftsgründungen. Die besondere Beliebtheit der Corporis-Christi-Kongregationen führt Katzinger auf die lebendige Tradition zurück, die die Verehrung der Eucharistie im Hause Habsburg genoß. Die anschließende äußerst lebhafteste Diskussion zum Thema Bruderschaften läßt für die nächste Zeit weitere Arbeiten zum Thema erwarten und auf eine eingehende Erfassung dieses Forschungsfeldes hoffen. Der »bedeutendsten protestantischen Frömmigkeitsbewegung diesseits von Luther überhaupt« (Beyschlag) ist der Beitrag von Dietrich Blaufuss über Bürgerschaft und Kirche im Pietismus gewidmet, und mit dem Zusammenleben der Konfessionen in einer Stadt beschäftigen sich Eberhard Naujoks und Peter Th. Lang. Naujoks legt am Beispiel Augsburgs, und da vor allem des Kalenderstreits Vorstufen der Parität in den schwäbischen Reichsstädten dar. Lang verfolgt die Geschichte der katholischen Minderheit in Ulm von 1530, als nur 13 % der Bürgerschaft sich für die alte Religion entschieden, bis ins 18. Jahrhundert und stellt fest, daß konfessionelle Diskriminierung weder alle Lebensbereiche durchdrang noch schichtenneutral war: sozial höherstehenden Katholiken war mehr Spielraum in der Religionsausübung gegeben als einfacheren Leuten. Einen weiteren Themenkreis schneidet das Referat von Anton Schindling an. Im Vergleich der Reichsstädte Straßburg, Nürnberg und Frankfurt untersucht er die Verwendung der Kirchengüter nach der Reformation und betont die weitgehende Verwendung der Klostervermögen für Schulzwecke, so daß es zu einer »dynamischen und erfolgreichen Verbindung von Reformation und humanistischer Bildungsreform« kommen konnte. Abschließend befassen sich Pankraz Fried und sein Schüler Peter Fassl mit dem problematischen Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft in Augsburg im 19. Jahrhundert. Nach einer rahmengebenden Einführung

von Fried legt Fassl dar, wie die Kirche auf die in Augsburg krassen sozialen Mißstände reagierte: Einerseits erwuchs aus der seelsorglichen Praxis ein umfangreiches sozial-karitatives Vereinswesen, das zur Linderung der Not beitrug, andererseits aber wurde vor Ende des Jahrhunderts kein gangbarer Weg zu einer Lösung der sozialen Frage beschritten. Für alles Böse machte man den »Zeitgeist« verantwortlich und hielt unerschütterlich am patriarchalischen Gesellschaftsbild auch für die Industriegesellschaft fest.

Ausschnitte aus den Diskussionen zu den einzelnen Referaten und aus der Schlußdiskussion beschließen den Band; in ihnen werden bei weitem mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet werden konnten.

*Ingrid Batori*

ERICH MASCHKE: Städte und Menschen. Beiträge zur Geschichte der Stadt, der Wirtschaft und Gesellschaft 1959–1977 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 68). Wiesbaden: Steiner 1980. XX u. 532 S. Kart. DM 88,-.

Leser dieser Zeitschrift kennen Erich Maschke wohl vor allem als Mitbegründer, Vorsitzenden und jetzt Ehrenvorsitzenden des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung. Wer macht sich schon klar, daß die wissenschaftliche Arbeit dieses Mannes, dessen Lebenswerk so eng mit der Stadt- und Wirtschaftsgeschichte vornehmlich Südwestdeutschlands verbunden ist, im Nordosten und mit kirchengeschichtlicher Thematik begonnen hat? Seine Habilitationsschrift über den Peterspfennig in Polen und dem deutschen Osten, zuerst 1933 veröffentlicht, ist jetzt vor kurzem, 1979, nachgedruckt worden.

In der Einleitung zu der hier vorliegenden Aufsatzsammlung zeichnet der Verfasser unter dem Titel »Begegnungen mit Geschichte« seinen wissenschaftlichen Werdegang nach, der ihn, bedingt durch eine achtjährige Zwangspause in sowjetischer Kriegsgefangenschaft, schließlich in den Südwesten geführt hat. Überraschend, daß er die Anregung durch Dritte als einen Hauptimpuls nennt, Geschichte zu schreiben. Nachzulesen ist hier auch, daß der jetzt achtzigjährige Nestor der Stadtgeschichtsforschung einst zur bündischen Jugend gehörte und für ihn der Spruch galt: Die Stadt ist böse, das Land ist gut (S. VII).

Der Sammelband bietet eine Auswahl von Beiträgen aus dem Maschkeschen Werk 1959 bis 1977, die bisher nur verstreut auf verschiedene Periodica, Festschriften und dergleichen zugänglich waren, darunter »Klassiker« der Stadtgeschichtsforschung wie »Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des späten Mittelalters«. Mit dieser Abhandlung hatte Maschke 1959 nachgewiesen, daß die sogenannten Zunftrevolutionen in den Städten des 14. Jahrhunderts nicht von Handwerkern, sondern von Kaufleuten maßgeblich getragen wurden. Sie waren es, die sich die Beteiligung am Stadtregentum erstritten. So wurde die Kontinuität der städtischen Politik – vor allem der Außenpolitik – gewahrt, denn es handelte sich um eine Erweiterung des bisher ratsfähigen Kreises, nicht um eine Umschichtung. Auch die beiden Aufsätze über Mittelschichten (1972) und Unterschichten (1967) in den deutschen Städten des Mittelalters gehören zu den Arbeiten, die jeder kennen muß, der sich mit der Sozialgeschichte der mittelalterlichen Stadt beschäftigt (die letztere ist gleichzusetzen mit einer kurzen Geschichte der Armut in dieser Zeit), ebenso die Arbeit über »Deutsche Städte am Ausgang des Mittelalters«. Sie umfaßt die Periode zwischen dem späten 14. und Mitte des 16. Jahrhunderts, die Maschke von einer bis dahin nicht erreichten Kapitalkonzentration in den Städten Oberdeutschlands und Ostmitteledeutschlands gekennzeichnet sieht. In dieser Zeit habe sich auch eine Wendung zu einer neuen geistigen Haltung vollzogen, einer Schärfung des sozialen Bewußtseins, die sich wiederum mit der kirchlichen Reform verbunden habe.

Einige Beiträge sind rein wirtschaftsgeschichtlichen Themen gewidmet, drei weitere der Geschichte der Reichsstadt Speyer. Nicht zu Unrecht weist der Verfasser darauf hin, daß die Wirtschaftsgeschichte noch immer als ein »Sondergebiet« der allgemeinen Geschichte angehängt wird, obwohl ökonomische Gesichtspunkte doch eng mit der politischen Geschichte verbunden sind. Lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch Maschkes Bericht über die Stadtgeschichtsforschung in der DDR, deren Verdienste in der Aufarbeitung sozialgeschichtlicher Themen er würdigt, aber herausstreicht, daß der marxistische Ansatz »jeden Zugang zum eigentümlichen Wesen religiöser und geistiger Bewegungen versperrt«.

Als besonders anregend seien noch zwei Beiträge genannt, die der Mentalitätsgeschichte zuzuordnen sind. Der eine behandelt den wirtschaftlichen Aufstieg des Burkard Zink, jenes Augsburger Kaufmanns des 15. Jahrhunderts, der eine Chronik seiner Stadt und verbunden damit auch seine eigene Lebensgeschichte schrieb. Der andere ist dem Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns gewidmet, das, wie Maschke schreibt, durchaus nicht unbedingt von unbegrenztem Gewinnstreben durchdrungen, sondern auch durch das Abwägen von Risiko und Sicherheit geprägt war. Die glückliche Abwicklung eines

Fernhandelsgeschäfts wurde als »fortuna dei« verstanden. Das Sicherheitsbedürfnis des Kaufmanns führte allerdings auch zu Formen der Frömmigkeit, die oft kommerziell bestimmt waren: Mit dem »conto di messer Domeneddio« war der »Herr Herrgott« nicht nur am Gewinn, sondern auch am Risiko der Gesellschaft beteiligt. Das kanonische Zinsverbot und das Exportverbot für christliche Sklaven, Waffen, Eisen und Bauholz in den Orient stürzten Kaufleute in Gewissenskonflikte – oder auch nicht. Dieses Kapitel der Frömmigkeitgeschichte scheint noch lange nicht erschöpfend untersucht zu sein, auch der Verfasser hat noch eine umfassendere Untersuchung in Aussicht gestellt.

Alle Beiträge des Bandes sind im originalen Satzspiegel des jeweiligen Erstdrucks wiedergegeben. Diese Buntheit des Druckbildes wirkt eher anregend als störend. Schade, daß die dadurch bedingte parallele Seitenzählung nicht in allen Fällen beibehalten werden konnte; sie fehlt vor allem für die gelegentlichen Vor- und Rückverweise.

*Ingrid Batori*

LISGRET MILITZER-SCHWENGER: Armenerziehung durch Arbeit. Eine Untersuchung am Beispiel des württembergischen Schwarzwaldkreises 1806–1914 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 48). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1979. 168 S. Kart. DM 18,-.

Die Verfasserin hat sich mit ihrer Arbeit – einer Magisterdissertation im Fach Empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen – mit analytischem Geschick eines wenig beachteten Themas angenommen. Sie faßt »unter einer spezialisierten, historisch und geographisch begrenzten Themenstellung« (S. 9) eine Reihe einschlägiger Tatbestände zu einer Art übergreifender Fallstudie zusammen, die einen bestimmten Typ von Problemlösungsversuchen gegenüber dem verbreiteten Pauperismus in Württemberg während des beschriebenen Zeitraums in ein kritisches Licht treten läßt. Während die historische und geographische Begrenzung der Untersuchung im Untertitel angezeigt ist, wird die entscheidende materielle erst aus dem Text klar, nämlich: daß »hier primär staatliche Institutionen und Programme interessieren« (S. 12). Hinsichtlich der Methode schließlich wird ein »Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Erforschung vorproletarischer Schichten« angekündigt (S. 9).

Mögliche Skepsis gegenüber einer bestimmten Tonart und Optik, die zäh an dieser Forschungsrichtung zu kleben scheinen, löst sich bei der Lektüre wohltuend auf. Zwar liest sich auch hier manches über »werk tätige Schichten«, die »Herrschenden« und ihre Meinung, feudal-klerikales Gehabe usw. flott hingesagt; aber letztlich überwiegt doch der Eindruck, daß die Untersuchung alles in allem von einer nüchternen und fruchtbaren historiographischen Perspektive inspiriert ist.

Die eigentliche »Organisation des Armenwesens im Königreich Württemberg« (S. 14–24) setzte ein mit der Gründung des »Allgemeinen Wohltätigkeitsvereins« (1816) auf Landes-, Oberamts- und Lokalebene. Was durch ihn zu praktischer Wirkung kommen sollte, waren Ideen, die sich u. a. in einer ausgedehnten »Pauperismusliteratur« (dazu S. 25–41) zu Wort meldeten. Aus diesem Genre stammt auch der Grundsatz der »Ernährung der Armen durch Arbeit« (S. 26), wobei ethische Erwägungen (»Versittlichung«) über rein ökonomische dominierten. Aus diesem Grundsatz entwickelte sich eine doppelte Pädagogik: die der »Industrieschulen« für arme Kinder (dazu S. 42–57; konkret vorgestellt werden drei Beispiele: Lustnau bei Tübingen, Eningen u. Achalm und Dettingen/Erms) und die der (sogenannten) freiwilligen Armenbeschäftigung für erwachsene Unterstützungsbedürftige (dazu S. 76–102), vornehmlich durch Heim- oder Tagelohnarbeiten, die vom Gemeinderegiment – teilweise in Zusammenarbeit mit gewerblichen Unternehmern – vergeben wurden.

Wegen des Mangels einer an die Wurzeln gehenden Ursachenanalyse wurde Armut vorwiegend als selbstverschuldetes Schicksal der Verarmten, als durch »individuelle charakterliche Merkmale« (S. 26) verursacht und dann auch als qualifizierbare persönliche Schuld angesehen. Im Extremfall galt daher die Einweisung in eines der »Zwangsarbeitshäuser« (zu ihnen S. 103–120; das Rottenburger Arbeitshaus steht im Mittelpunkt) als legitimes Mittel zur Abhilfe. Vergleichbar, weil ebenfalls mit Zwangsmitteln, verfuhr man im großen, wenn die Armut allzu sichtlich strukturell bedingtes soziales Mehrheitsphänomen war: Die ärmsten Orte des Königreichs wurden zu Notstandsgemeinden proklamiert und unter staatliche Aufsicht gestellt (dazu S. 121–154; als Beispiel dient Lützenhardt) – alles in allem erfolglos, nicht zuletzt, weil der Fiskus der hohen Zahl solcher Gemeinden unmöglich gewachsen war.

Die Verfasserin bringt eindrucksvolle Belege – dankenswerterweise auch reichlich aus ungedruckten

Quellen! – für ein zunächst rein negatives Ergebnis: »Was in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tatsächlich erreicht wurde, ist ein Abschneiden des Fluchtwegs der pauperisierten Massen in die öffentliche Unterstützung oder in den Bettel« (S. 158). Verunmöglicht wurde von staatlicher Seite im ersten Anlauf vieles, gebessert fast nichts. Eine Wendung zur allmählichen Besserung der Verhältnisse sieht die Verfasserin wesentlich durch das dialektische Umkippen der staatlichen Zielvorstellung im Lauf der zweiten Jahrhunderthälfte eingeleitet: »Die subjektive Absicht der Armenbehörden, eine Integration der pauperisierten vorproletarischen Schichten in herkömmliche Berufszweige zu erreichen, schlug um in die objektive Funktion, Arbeiter für die bürgerlichen Unternehmer zu erziehen« (S. 159).

Man braucht dieses Ergebnis nicht unbedingt mit denunziatorischem Interesse zu lesen, um gleichwohl am historischen Tatbestand mögliche und wirkliche Grenzen rein staatlichen Sozialhandelns kennenzulernen. Aber dieses Bild spiegelt ja nicht die ganze Wirklichkeit wieder. Die Selbstbegrenzung der Verfasserin auf »staatliche Institutionen und Programme« ist methodisch legitim, zieht aber doch eine künstliche Grenze. Damit soll nicht einmal auf den eigenständigen Beitrag der Kirchen zu der zur Verhandlung stehenden Frage hingewiesen werden; die Arbeit schließt seine Behandlung ausdrücklich aus (S. 11f.). Hingewiesen sei vielmehr darauf, wie mühsam nur zuweilen es der Arbeit gelingt, aus einem Konglomerat und Gemenge von Initiativen und Ansätzen den rein staatlichen Anteil tatsächlich herauszudestillieren. Die Eigenart der Organisation des Armenwesens in Württemberg bestand ja gerade darin, daß alle Programme und Aktivitäten vom »Allgemeinen Wohltätigkeitsverein« und seiner »Centralleitung« getragen wurden, also von einem (nur!) halbstaatlichen Gebilde, in dem die anerkannten »gesellschaftlichen« Gruppen (vor allem die Kirchen) in vielfältiger Weise und auf verschiedenen Ebenen den Ton mitgaben. Die zuständige innenministerielle Staatsbehörde, die »Königliche Armen-Commission«, war, wie die Verfasserin selbst feststellt, »nicht nur in personeller und inhaltlicher, sondern auch in finanzieller Hinsicht« (S. 19) aufs engste mit dem Wohltätigkeitsverein verzahnt. Hier führte tatsächlich eine Hand die andere. Diesen umgreifenden Aspekt sollte der Leser beim Betrachten der streckenweise defizienten Leistungen des staatlichen Sektors allein, den die Arbeit übersichtlich und gut belegt darstellt, nicht vergessen.

*Abraham Peter Kustermann*

PETER SPRANGER: Der Geiger von Gmünd. Justinus Kerner und die Geschichte einer Legende. Schwäbisch Gmünd: Stadtarchiv 1980. 162 S. 71 z. T. farbige Abb. Ln.

Lehrer und Heimatforscher, Religionsphilosophen und Volkskundler, Historiker, Kunsthistoriker und Theologen haben sich der Gmünder Legende und ihrer historischen Verifizierung angenommen, aber sie haben die Ungerechtigkeiten, die die Legende aufwarf, nicht zu klären vermocht. Sie blieben alle im lokalen Horizont hängen. Mehr Glück bei seinen Recherchen hatte Peter Spranger. Mit fast kriminalistischem Spürsinn hat er das Thema im Hinblick auf die motivgeschichtlichen Zusammenhänge in die Vergangenheit zurückverfolgt. Mit sehr viel Geschick und Einfühlungsvermögen hat er sich um die begleitenden Umstände der Lokalisierung durch den Dichter Justinus Kerner gekümmert, den Dichter und seinen Umkreis genauestens beobachtet und die Gmünder Lokalgeschichte zu Beginn des 19. Jahrhunderts studiert, besonders die »schmerzhaft Metamorphose der einstigen Reichsstadt zur württembergischen Oberamtsstadt«. So ist es ihm gelungen, die Bruchstellen lokaler und überregionaler Forschung aufzuspüren und die gerissenen Fäden wieder miteinander zu verknüpfen. Aufgrund der Forschungen von Gustav Schnürer über die hl. Kümmeris und das hl. Angesicht (Volto Santo) im Dom zu Lucca aus den 30er Jahren konnte Spranger die wohl älteste Fassung der Legende vom Beginn des 12. Jahrhunderts vorlegen und deren phantasiereiche Ausgestaltung verfolgen. Das Gedicht »Der Geiger zu Gmünde« von Justinus Kerner ist nach Spranger eine aufgeklärte Version jener im Spätmittelalter ausufernden Legende, die der Dichter sehr eigenwillig in Gmünd lokalisiert hat, weil die Stadt sich durch »ihre Goldkunst und Musiksinne« auszeichnete. Die motivgeschichtliche Forschung in der Vergangenheit und die Weiterentwicklung der Legende in Dichtung, Bild und Spiel bis in die jüngste Gegenwart hat Spranger in hervorragenden Bildern dokumentiert, so daß das Buch geistig-wissenschaftlich und optisch-sinnlich ein Vergnügen ist. Es ist ein hervorragendes Beispiel dafür, daß »Aufklärung« unter Anwendung der historisch-kritischen Methode notwendig ist, um Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters und das Aufgreifen mittelalterlicher Stoffe in der Dichtung der Romantik erst richtig zu erfassen.

*Joachim Köhler*

## 8. Kunstgeschichte – Architektur – Ikonographie

JOSEF und KONRAD HECHT: Die frühmittelalterliche Wandmalerei des Bodenseegebietes. Mit einem Vorwort von Martin Gosebruch. Sigmaringen: Thorbecke 1979. 2 Teilbände mit zus. XXXIV u. 772 S. 71 Zeichnungen. 503 Abb. 9 Farbtafeln. Ln. DM 220,-.

Zunächst könnte man die Meinung vertreten, das ganze Werk wäre gar nicht nötig gewesen, da sich zwei Autoren desselben Verlags, nämlich Albert Knoepfli und Kurt Martin, mit dem Problem beschäftigt haben, aber sowohl ikonographisch wie formal umfassen die Bände der beiden versierten Autoren, Vater und Sohn Hecht, mehr als das der oben genannten verdienstvollen Männer. Nicht bloß das Bodenseegebiet, sondern ganz Mitteleuropa mit Byzanz werden in die Untersuchungen der hauptsächlich karolingischen und ottonischen Kunstwerke einbezogen.

Die Veröffentlichung gliedert sich in zwei Hauptteile, nämlich 1: Text und 2: Tafeln. Unter 1 werden behandelt: die *untergegangenen*, nur durch Schriftquellen oder Grabungsfunde bezeugten Malereien, nämlich der Wandschmuck der Klöster Reichenau-Mittelzell (auf der Reichenau standen bis zum Ende der romanischen Epoche etwa 20 Kirchen und Kapellen), St. Gallen, Petershausen, Zwiefalten und Weingarten; die *erhalten gebliebenen* Malereien, u. a. Wandgemälde der Sylvesterkapelle zu Goldbach, der St. Georgskirche zu Reichenau-Oberzell, der St. Michaelskirche zu Burgfelden, die Deckenfrieze des Marienmünsters zu Konstanz, der Deckenfries der Leonhardskapelle zu Landschlacht, die Deckenmalereien der alten Pfarrkirche zu Balingen, die Wandmalereien der Stiftskirche St. Peter und Paul zu Reichenau-Niederzell, im alten Chor der St. Peter- und Paulskirche zu Kappel bei Bad Buchau, im Chor der St. Ulrichskapelle zu Bad Krozingen, der St. Nikolauskapelle Degenau, der St. Blasiuskapelle zu Meistershofen, die Triumphbogenleibungen der Propsteikirche zu Wagenhausen, die Wandmalereien im ehemaligen Allerheiligenkloster zu Schaffhausen. Diese mittelalterliche Malerei vom 10. bis 12. Jahrhundert gehört, was Rang und Fülle des Erhaltenen angeht, zum Vorzüglichsten abendländischer Kunst.

Den durch die Malereien aufgeworfenen Problemen gehen die Verfasser ebenfalls nach, es seien nur hervorgehoben: das Handwerklich-Künstlerische bei Herstellung, Aufbau und Funktion der dekorativen Wand in den einschiffigen und in den basilikalischen Bauten, Bildgrund, landschaftliche und architektonische Motive der figürlichen Darstellungen, die menschliche Figur in Gestaltung und Gewandung; das Christusbild, neutestamentliche Wandbilder; das Leben Jesu im Ausmalungsprogramm frühmittelalterlicher Kirchen; die Genesis des Weltgerichtsbildes; Ornamente und ihre Zierglieder. Personen-, Orts-, Themen- und Ikonographieregister machen das Werk besonders wertvoll.

Ohne Zweifel hätte diese gewaltige Publikation nicht erscheinen können, wenn nicht maßgebliche Stifter von Industrie und öffentlicher Hand beigetragen wären. Dies zeigt auch die geschilderte Entstehungsgeschichte des Werkes, mit der zugleich Aufschluß über den zweiten Teil der Veröffentlichung, über die Tafeln gegeben wird:

1939 ging Josef Hecht, der Erforscher romanischer Kirchen des Bodenseegebiets, an die Erfassung der monumental Malereien dieses Geschichtsbereiches. Aber 40 Jahre dauerte es, bis das Werk ans Licht der Öffentlichkeit gelangte, denn 1944 wurden im Berliner Schloß die sorgfältig hergestellten Farbaufnahmen vollständig vernichtet. Der deutsche Verein für Kunstwissenschaft hatte den Druck an sich für 1942 vorgesehen. 1953 wurde das Vorhaben von neuem gutgeheißen, besonders von Albert Boeckler, dem versierten Kenner Reichenauer Buchmalerei, aufgrund eines Gutachtens über Burgfelden. 1956 starb Josef Hecht. Sein Sohn Konrad, der u. a. Teile des romanischen Weingarten und Ellwangen ausgegraben hatte, wurde gerade damals auf den Lehrstuhl für Baugeschichte der technischen Hochschule Braunschweig berufen. So waren seine Kräfte anderweitig gebunden. 1964 jedoch konnte das Manuskript wieder dem Verein übergeben werden. Aber unterdessen hatte man die Existenz einer Reichenauer Schule geleugnet. Es hieß nämlich, die Deutschen hätten sich hier einen Mythos geschaffen. Überdies beschäftigte man sich mehr mit Ikonographie. Ihr hatte aber auch Hecht gedient, so zum Beispiel mit der emblematischen Zuweisung »Christus und der Synagogenvorsteher« (nicht: Christus und das blutflüssige Weib, wie bis dahin diese Reichenauer Malerei gedeutet worden war). Der Verein erhielt einen fast erneuerten Vorstand. 1965/66 sollte das Werk erscheinen. Es vergingen nochmals beinahe 15 Jahre. Konrad Hecht hatte nun selbst durch seine finanziellen Bemühungen für die Herausgabe gesorgt.

Beim Verfasser fällt allgemein die Exaktheit der formalen Bildbeschreibung auf, die für unsere Begriffe bisweilen zu ausführlich erscheint.

In den letzten Jahren wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß japanische Kunstgelehrte eine Fotoexpedition an den Bodensee schickten, um verlässliche Abbildungen der Fresken in die Hände zu bekommen. Man faßte bisher wohl Raum und Dekoration zusammen, aber es gab kaum Detailaufnahmen. Dies ist nun auch durch das Werk von Hecht, besonders seit 1955, in die Wege geleitet worden. Seither stellte aber der Verfasser auch fest, daß die Farbsubstanz immer matter geworden ist und daß bestimmte Details nicht mehr zu erkennen sind. Die Wandmalereien waren bis zum Ende des 19. Jahrhunderts und zum Teil bis vor 30 Jahren unter Tünche verborgen, so blieben sie wenigstens erhalten, aber durch die Aufdeckung wurden sie atmosphärischen Einflüssen ausgesetzt trotz der reinen Luft der wenig Industrie aufweisenden Gegend.

Ohne Zweifel darf die Veröffentlichung der beiden Hecht als Standardwerk angesehen werden, das noch für lange Zeit seinen Wert behalten wird. Gebhard Spahr OSB

KONRAD KUNZE: Himmel in Stein – Das Freiburger Münster. Vom Sinn mittelalterlicher Kirchenbauten. Freiburg i. Br.: Herder 1980. 120 S. 104 Abb. Kart. DM 26,80.

»Himmel in Stein« – der zunächst unverständliche Titel wird schon beim Lesen der ersten Kapitel des Buches inhaltlich gefüllt. Man wird informiert über die Bedeutung der Ausrichtung des Baus und des Grundrisses, über den tieferen Sinn des Gesamtbaus und seiner Zahlenverhältnisse und gewinnt langsam die Erkenntnis: nichts an den mittelalterlichen Kirchen ist zufällig oder rein bautechnisch bedingt.

Genau das ist die erklärte Absicht des Verfassers: den Sinn mittelalterlicher Kirchen aufzudecken, verständlich zu machen. »Die alten Kathedralen bringen uns in Verlegenheit: unübersahbar faszinieren sie den Blick – und sperren sich dem Verständnis« (S. 5). Das Buch soll keinen kunstgeschichtlichen Überblick über Bau- und Kunstgeschichte des Freiburger Münsters geben, sondern einen Zugang schaffen über die Bedeutung der Kirche in der damaligen Zeit. »Es möchte den ursprünglichen Sitz des Kirchengebäudes im Leben einer mittelalterlichen Stadt beschreiben und es vor dem Hintergrund damaliger Weltansicht und Denkweisen, Lehr- und Lebensformen wahrnehmen« (S. 5). »Dabei sollen die Ansichten und Anliegen, auf welche die Erbauer und Benutzer diese kolossalen Zeichen selbst bezogen haben wollten, weitgehend mit ihren eigenen Worten zur Sprache kommen« (ebd.). Der Verfasser belegt daher seine Interpretationen und Deutungen mit zahlreichen Zitaten von Theologen und Künstlern jener Zeit, Kirchenliedern oder Bibelstellen.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert, die jeweils wieder nach Sinnabschnitten in Kapitel eingeteilt sind. Der Leser wird über die Bedeutung des Gesamtbaus (I. Teil: »Das Schiff der Kirche und das Kirchenschiff. Zur Bedeutung des Gebäudes und seiner Dimensionen«), einzelner Bauteile (II. Teil: »Die Stützen der Kirche und der Eckstein. Zur Bedeutung von Teilen des Kirchengebäudes«) und der Ausstattung der Kirche (III. Teil: »Schrift für Analphabeten. Zur Ausstattung von Kirchengebäuden«) informiert. Im IV. Teil (»Das Heilige und das Profane – Der Mensch und seine Welt im Kirchengebäude«) werden Beispiele aus dem weltlichen Bereich, die am Kirchenbau sichtbar sind, aufgezeigt und erklärt (Zeit, Recht, Arbeit, Stifter und Baumeister, Gräber). Daran schließen sich eine Datentafel zum Freiburger Münster, ein Orientierungsplan und -register und ein Namen- und Sachregister an, die dem Leser geschichtliche Daten im Überblick bieten, sowie eine Zuordnung der Kunstwerke zum Gebäude ermöglichen.

»Warum hat der Turm ein Dach mit Löchern? – Solche Fragen sind es, die dem Münster auf den Grund gehen« (S. 5). Über solche Fragen werden dem Leser die Kunstwerke nähergebracht. So sind zum Beispiel die Überschriften der einzelnen Kapitel eine Vorwegnahme der Interpretation eines Werkes (»Versteinerte Prediger – Die Türme«), werfen Fragen auf (»Warum das Jesulein süß ist – Das Spielzeug des Christkinds«), machen neugierig (»Öl aus Steinen saugen – Zur Methode mittelalterlichen Deutens«; »Wenn man AVE rückwärts liest – Zur Denkform der Typologie«) und schaffen im voraus die Verbindung von dem, was man sieht, zu dem, was gemeint war.

Ist dieses Interesse beim Leser geweckt, bedient sich Kunze der deduktiven Methode, indem er zunächst eine Denkweise oder ein Problem der mittelalterlichen Theologie beschreibt und diese dann an bestimmten Kunstwerken des Freiburger Münsters aufzeigt. Manche Deutungen sind fraglich (zum Beispiel Ochs und Esel an der Krippe als Juden und Heiden, S. 32) oder bedürften eines Beleges. Zahlreiche Schwarz-Weiß-Bilder weisen auf Deutungen hin und ermöglichen dem Leser ein Vergleichen, Suchen und Entdecken des vorher Gelesenen. Die Bilder sind durch Untertitel und Zitate jeweils wieder in Bezug zum Text gesetzt.

Im dritten und umfassendsten Teil des Buches (»Schrift für Analphabeten – Zur Ausstattung des Kirchengebäudes«) wird man über Beispiele für symbolhaftes und erzählendes Darstellen vorbereitet auf die »Formen dogmatischer Verkündigung« im Mittelalter, die wiederum an den einzelnen Kunstwerken aufgezeigt werden. Durch eine Einführung in die mittelalterliche Denkweise der Typologie beginnt man die Kunstwerke anhand dieser Denkweise zu verstehen. Die Fülle von Informationen und Interpretationen über Glaubensformen im Mittelalter machen klar, welchen Sinn und welche Aussagen die einzelnen Darstellungen hatten.

Das letzte Kapitel (»Das Heilige und das Profane«) gibt Aufschluß über Lebensformen und Gebräuche, die sich direkt am Kirchenbau niedergeschlagen haben.

Nach der Lektüre des Buches, das durchaus fesselnd und faszinierend ist, sieht man das Freiburger Münster und seine Kunstwerke, aber auch andere mittelalterliche Kirchen, sicher mit anderen Augen, man weiß um ihren Sinn und ihre Deutung. Ein gut verständliches Werk, kurzweilig und reich an Informationen, das aber exakt wissenschaftlichen Nachforschungen nicht ganz gerecht wird. Dennoch darf man dem Verfasser zu seinem Werk gratulieren und für die Übersichtlichkeit danken. *Paul Rathgeber*

HERMANN BAUMHAUER: Das Heilig-Kreuz-Münster zu Schwäbisch Gmünd. Fotos von Johannes Schüle. Stuttgart: Theiss 1981. 112 S. 62 z. T. farbige Abb. Ln. DM 32,-.

Das Buch will ein Schaubuch sein, und die Qualität der Bilder wird diesem Anspruch voll und ganz gerecht. Wenn der »Waschzettel« verkündet, daß die Zielsetzung des Bildbandes nicht wissenschaftlicher Art sei, so vermerkt der Leser dankbar, daß der Autor des die Bilder begleitenden und interpretierenden Textes ein Kenner der wissenschaftlichen Literatur und ein Kenner historischer und kunsthistorischer Details ist. So hat Hermann Baumhauer in wenigen Sätzen die städtische Entwicklung Gmünds zur religiös und sozial aufgeschlossenen Gemeinde beschrieben. Es war ein Glücksfall, daß der Baumeister Heinrich Parler in dieser Situation den Bau der Pfarrkirche, die Repräsentation des neuen Bürgersinns sein sollte, übernahm und so die erste Hallenkirche Süddeutschlands schaffen konnte. Langhaus und Chor wurden richtungsweisend für die spätgotische Baukunst Europas. Die Plastik der Portale und die Kunst in den Kapellen wird mit sachlicher Kenntnis und liebevoller Vertrautheit beschrieben. Es fällt auf, daß wohl eine farbige Abbildung eines Fensters aus der Sebalduskapelle in die Auswahl der Bilder aufgenommen wurde, aber nicht die Glasfenster von Wilhelm Geyer aus den Jahren 1952 bis 1961. Und sollte in der Gold- und Silberstadt seit der Strahlenmonstranz um 1700 kein Kultgerät mehr angeschafft worden sein? Das Bewahren als immerwährende Aufgabe ist nur in einer lebendigen Gemeinde sinnvoll. In der Zeittafel, die die wichtigsten Daten zur Geschichte des Münsters enthält, sollte präziser vermerkt werden, daß der Diözesanverband zu Augsburg bereits mit der Errichtung des Generalvikariats in Ellwangen im Jahre 1812 gelöst wurde. Mit dem Bildband sollen die jüngsten Restaurierungsarbeiten unterstützt werden. *Joachim Köhler*

VOLKER HIMMELIN, KLAUS MERTEN, WILFRIED SETZLER und PETER ANSTETT: Barock in Baden-Württemberg. Stuttgart: Theiss 1981. 256 S. 168 Tafeln. Ln. DM 89,-.

Rechtzeitig zum »Barockjahr« in Baden-Württemberg erschien ein Bildband, der durch die Erläuterungen und seine Ausstattung Beachtung verdient, dessen Konzeption aber nicht ohne weiteres Beifall finden wird. Nach einer Einleitung von Volker Himmelein »Das Zeitalter des Barock in Baden-Württemberg« (S. 7–16) folgen drei Abschnitte; hier werden die ausführlichen, erläuternden Texte jeweils durch einen umfangreichen Bilderteil ergänzt.

»Die Residenzen« (S. 17–92) wurden von Klaus Merten behandelt, während Wilfried Setzler den Abschnitt »Die Klöster« (S. 93–180) übernommen hat. Bei den Residenzen erscheinen nicht nur die großen Anlagen in Mannheim, Ludwigsburg und Rastatt; auch weniger große Häuser sind aufgenommen, so zum Beispiel das Schloß Tettmang (Grafen von Montfort) oder Ebnet (Freiherren von Sickingen), ebenso die Residenzen der geistlichen Fürsten (Bruchsal, Meersburg oder Ellwangen). Daß auch die Schlösser des Deutschen Ordens in Mergentheim, Altshausen und auf der Mainau in diesem Zusammenhang behandelt

werden, ist sachlich gerechtfertigt; der Deutsche Orden war viel mehr der adelig-aristokratischen als der kirchlich-monastischen Lebenswelt verpflichtet. Doch hätte dies in der Erläuterung wenigstens angedeutet werden sollen.

Im Abschnitt über die Klöster erscheinen vor allem die bekannten Barockanlagen Oberschwabens; aber auch das Frankenland ist gut vertreten: Gerlachsheim, Bronnbach, Schöntal. Ein weiterer Schwerpunkt sind der Schwarzwald, der Breisgau und die Ortenau: St. Peter, St. Trudpert und Gengenbach. Dazu kommen Kirchen, die von Klöstern erbaut wurden, so zum Beispiel die Wallfahrtskirchen in Steinhausen und die Birnau. Aufgenommen sind übrigens auch kleinere Klöster, so zum Beispiel das Kapuzinerkloster Stühlingen oder die Augustinerkirche in Oberndorf. Streng genommen gehören die weltlichen Stifte Ellwangen, Comburg, Buchau und Säckingen nicht hierher; sie hatten andere rechtliche und geistige Voraussetzungen als die regulierten Klöster.

Der Abschnitt »Barock in Stadt und Land« von Peter Anstett (S. 181–252) vereinigt recht Heterogenes: neben Rathäusern (Wangen, Esslingen am Neckar), Bürgerhäusern und Brückentoren (Heidelberg) werden Wallfahrtskirchen (Walldürn, Deggingen bei Geislingen, Triberg im Schwarzwald, Haigerloch) und Pfarrkirchen (Kißlegg, Pfullendorf, Wiesensteig) vorgestellt. Als Beispiele evangelischer Pfarrkirchen erscheinen die Stadtkirchen in Aalen und Wildbad. Die Pfarrkirche in Otterswang wäre besser dem Abschnitt über die Klöster zugeordnet worden, da sie nämlich, wie Steinhausen oder die Birnau, ein Kloster (Schussenried) als Bauherrn hatte. Schließlich sind noch zwei Klöster vertreten, und zwar das Augustiner- und das Dominikanerkloster in Schwäbisch Gmünd. Dies verstärkt den Eindruck, daß gerade dieser Abschnitt recht Verschiedenartiges in sich vereinigt.

Der Haupteinwand gegen die Konzeption des Bandes darf nicht verschwiegen werden. Er gilt grundsätzlich auch für das »Barockjahr in Baden-Württemberg« und die große Ausstellung in Bruchsal. Die Grenzen des heutigen Landes Baden-Württemberg sind recht zufällig, ebenso zufällig wie die Grenzen des 19. Jahrhunderts. Ohne Rücksicht auf Herkunft und Geschichte wurden damals gewachsene Kulturräume auseinandergerissen und die einzelnen Teile zu neuen Ländern zusammengefügt. Auch das Phänomen des Barock macht dies deutlich. Die oberschwäbische Landschaft hat ein anderes Gesicht und andere Voraussetzungen als der Schlösser-Barock in Rastatt, Mannheim und Ludwigsburg. Wer das Gegebene erklären will, muß zu häufig über die heutigen Grenzen des Landes hinwegzeigen. Oberschwaben ist nach bayerisch Schwaben, nach Salzburg und nach der Nordschweiz ausgerichtet. Der fränkische Barock wiederum läßt sich von Mainz und Würzburg her verstehen. Das Bruchsaler Schloß, ein Werk von Balthasar Neumann, wurde unter Damian Hugo von Schönborn, dem Bischof von Speyer, erbaut. Hier weitet sich der Blick über die Grenze hinweg zum »Schönborn-Reich«, dessen Schwerpunkt in den Erz- und Hochstiften am Main lag. Neumann baute auch in Meersburg, als Damian Hugo 1740 bis 1743 überdies Bischof von Konstanz war. Nach dessen Tod fanden solche Einflüsse aber ein jähes Ende. (Die Angaben Seite 197f. sind entsprechend zu korrigieren; die Daten für den Seminarbau in Meersburg stimmen nicht.)

Gelegentlich erweckt der Band den Eindruck, daß die Autoren unter Zeitdruck arbeiten mußten. Wer sich davon nicht stören läßt und über den geäußerten grundsätzlichen Vorbehalt hinwegsehen kann, dem vermittelt der vorliegende Band einen guten Überblick über die Kunst jener Epoche in unserem Land in ihrer vielfältigen Ausformung. Durch seinen umfangreichen und instruktiven Bildteil ist das Buch auch als Geschenk geeignet.

*Rudolf Reinhardt*

- GEBHARD SPAHR: Oberschwäbische Barockstraße. Geschichte, Kultur, Kunst. Bd. 1: Ulm bis Tettngang. 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl. Weingarten: Beerbaum 1979 (1. Aufl. 1977). 255 S. 132 Farbaufnahmen von Isa Beerbaum u. a. Ln. DM 78,-;  
 Bd. 2: Wangen bis Ulm-Wiblingen. Weingarten: Beerbaum 1978. 261 S. 130 Farbaufnahmen. Ln. DM 78,-;  
 Bd. 3: Leutkirch – Ottobeuren – Tannheim. Weingarten: Beerbaum 1980. 196 S. 132 Farbaufnahmen. Ln. DM 78,- (weitere Bände in Vorbereitung).

Das Land, welches sich vom Bodenseegebiet bis zur Donau, vom Allgäu bis nahe an den Schwarzwald erstreckt – Oberschwaben – ist eine reiche Geschichtslandschaft, die aber auch viele historisch-politische Kahlschläge erleiden mußte und deshalb immer noch zu Unrecht als etwas an den Rand gerückt, als wenig erschlossen gilt. Nur unter den nationalstaatlichen Aspekten des 19. Jahrhunderts könnte man von einer Randlage sprechen; unter einem europäischen Horizont handelt es sich um eine zentrale Lage und

Funktion, um die Tatsache und Aufgabe einer Vermittlung über vielschichtige alte und neue Grenzen hinweg.

Wurzeln hinein in voralemannische Epochen, insbesondere die der Römer, sind feststellbar; eine Überformung durch die alemannischen Vorstöße ist durch viele Grabungen und Gräberfunde, zum Beispiel in Weingarten, belegt. Aber erst der Binnenausbau der staufischen Zeit schuf die Grundlage für eine – kurzlebige – politische Schwerpunktfunktion. Mit dem staufischen Herzogtum ging auch diese endgültig verloren. In den folgenden kleinräumigen Herrschaften gab es zwar Überbrückungsversuche zu den Spannungen des Bauernkriegs (zum Beispiel den Weingartener Vertrag, zu dem selbst die Wittenberger Reformatoren gutachtlich gehört wurden), aber bleibende politische Schäden, Leibeigenschaft und Stagnation oder Abwanderung überbogen. Der Dreißigjährige Krieg wirkte sich vor allem in den späten dreißiger und den frühen vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts regional unterschiedlich verheerend aus. Die von außen – und eben nicht von innen! – herangetragene Revolution der napoleonischen Zeit beendete mehr als eine Epoche. Plötzlich unterstand man einer Hauptstadt, in der eine andere Konfession vorherrschend war. Die staatliche Verwaltung griff von außen ein; sie war nicht immer von förderndem Verständnis getragen. Nach 1945 setzte eine verständnisvollere Regionalpolitik ein. Hochschulen wurden in Ulm (Universität), Biberach (Fachhochschule), Weingarten-Ravensburg (Pädagogische Hochschule und Fachhochschule) und Konstanz (Universität) gegründet. Aber immer noch bildet Oberschwaben keinen eigenen Regierungsbezirk; es wird nach wie vor von außen regiert. Die beiden am Rande liegenden Universitäten konnten noch nicht in die Rolle einer für die gesamte Region repräsentativen Universität hineinwachsen. Die vor uns liegenden Sparmaßnahmen drohen, im Interesse der Ballungsräume manche regionalpolitischen Wiedergutmachungen erneut in Frage zu stellen.

Trotz dieser Kette von Belastungen ist im 18. Jahrhundert der oberschwäbische Barock in einem ungeahnten Reichtum geschaffen worden. Das Land wurde zu einer barocken Kunstlandschaft umgewandelt, die heute oft mehr gerühmt als gekannt wird. Insbesondere vermag eine isoliert kunstgeschichtliche Betrachtung, eine eher formale, akademische Erschließung, zwar zu vielen Bauten hinzuzuführen; sie erklärt aber nicht die Motive und Hintergründe von Bauherren und mitarbeitender Bevölkerung, die Mentalitäten der Beteiligten und Betroffenen, die Einpassung in die Landschaft oder die Bezüge zu benachbarten Kunstzentren, die Arbeit der Bauern oder den Glauben der Beter. Eng verbunden mit dem heute oft pulsierenden wirtschaftlichen und geistigen Leben der Region läßt sich heute noch Oberschwaben als ein barockes Gesamtkunstwerk erfahren, wenn man die schnellen Straßen und Busse verläßt, um sich für viele Einzelstationen Zeit zu nehmen. Eben dazu möchte die angezeigte Reihe einladen.

Es muß als ein Glücksfall angesehen werden, daß P. Dr. Gebhard Spahr OSB in dem wiederbegründeten und für Oberschwaben zentral gelegenen Benediktinerkloster Weingarten eine lange und reiche Forschertätigkeit der möglichst allseitigen Erschließung der Barockepoche in Oberschwaben widmen konnte. Für diese Planung fand sich die Zusammenarbeit mit einer begabten Fotografin, Isa Beerbaum, die das Gesamtkunstwerk bald in einen eigenen Verlag nahm. So wurde es möglich, Bild und Wort, die Exaktheit moderner Reproduktionstechnik, verbunden mit oft künstlerischer Gestaltung, und die Akribie moderner Forschung, verbunden mit historischer Einfühlung und flüssiger Sprache, in den Dienst der Erschließung einer wichtigen Kunstlandschaft zu stellen, wobei der Blick auf die erhaltenen Bestände und weniger auf die geschlagenen Wunden fällt.

Mit einem bewährten schriftstellerischen Griff läßt der Autor in Band 1 ab S. 16 den Leser miterleben, wie viele Schwierigkeiten anno 1758 der St. Galler Pater Iso Walser bei seiner Reise durch Oberschwaben zu bestehen hatte. Über Pferd und Wagen des Barockreisenden findet der Leser unmittelbar Zugang zum 18. Jahrhundert.

Der Band selber ist dann topographisch aufgebaut. Der Reiseweg des Bandes führt von Ulm über Erbach nach Oberdischingen, von Ehingen über Obermarchtal nach Zwiefalten, über Riedlingen, Heiligkreuztal und Kappel nach Bad Buchau, über Steinhausen, Bad Schussenried und Otterswang nach Aulendorf, Reute und Bad Waldsee, über Baidt und Baienfurt nach Weingarten, über Ravensburg und Weißenau nach Friedrichshafen bis auf die »Spuren Montforts«. – Die Sprache bleibt für jeden Interessierten zugänglich, obwohl nicht nur ein ausführender wissenschaftlicher Apparat, Literatur und Register belegen, wie sorgfältig die vorausgehenden Forschungen an der jeweiligen landesgeschichtlichen Einbettung gearbeitet haben. Besonders auch die vielen Fotos erläutern Architektur und Malerei, Plastik und Fresken, Stuck und Restaurationen. Der Text ordnet all dies in das Leben der weltlichen und geistlichen Schichten, der einfacheren und der beherrschenden Gruppen der Barockepoche ein.

Zur ersten Auflage wurde schon angemerkt, daß manchesmal die Gefahr besteht, über der Faszination

des Barock Probleme des späten 20. Jahrhunderts aus dem Blick zu verlieren. Teilweise konnte die Bearbeitung diesen Wunsch aufgreifen und insbesondere für den auswärtigen Reisenden Brücken zur Gegenwart, zu Arbeit und Bildung, Problemen und Spannungen unter den heutigen Oberschwaben schlagen.

Die oft sehr schönen Fotos füllen in den meisten Fällen keineswegs das ganze Format der Bildtafeln. Auch bei den weiteren Bänden scheint die Fotografin nur zögernd in einer möglichst Nutzung des Formats, in teilweise formatfüllender Wiedergabe, ihr Ziel zu sehen. Es wäre also ohne Mehrkosten noch möglich, die fotografierten Glanzpunkte barocker Kunst größer und damit anziehender und einladender zu präsentieren, wie auch die Komplementarität von Bild und Wort bewußter komponiert werden könnte.

Band 2 führt den Leser von Wangen über Isny nach Kißlegg und Wolfegg, von der Waldburg über Bad Wurzach und Rot an der Rot nach Ochsenhausen, Biberach und Warthausen, über Gutenzell, Schwendi und Wain nach Laupheim und Ulm-Wiblingen. Teilorte oder Ortsteile werden nicht übersehen. Das »Lese- und Schaubuch« (S. 9) hat an historischer Dimension wie auch an Gegenwartsbezug gewonnen. Diese topographische Anlage des Werkes wird ergänzt durch vier Kapitel recht unterschiedlicher Thematik: der Bauernjörg, das Schwäbische Reichsprälatenkollegium, Kaiser Franzens Fahrt auf der Barockstraße und eine »Fahrt ins Allgäu«. Letztere schlägt die Brücke zur Gegenwart im ländlich-bäuerlichen Bereich. Die breiteste Beachtung unter diesen Sonderkapiteln findet jener Offizier, der durch Verhandlungen und Siege den Bauernkrieg beendete. Hier hätte man ein ähnlich einführendes Verständnis auch für seine Gegner erhofft (vgl. etwa den Reichsreformplan der Bauern und die berühmten Zwölf Artikel).

Die inhaltliche Abgrenzung der Darlegungen ist nicht immer einfach. So fragt sich der Leser wohl, warum etwa bei Rot an der Rot näherhin auf Norbert von Xanten eingegangen wird, da dessen Beteiligung an der Gründung nicht belegt werden kann. Solche Rückfragen sind aber nur selten begründet.

Band 3 dieses Werkes, welches in zügiger Folge erschienen ist, führt von Leutkirch aus über die gesamte Ostroute der Oberschwäbischen Barockstraße, also über Legau und Kronburg (Illerbeuren), Grönenbach nach Altusried und Wiggensbach, über Kempten und Memmingen nach Buxheim. Die Konzeption ist die gleiche wie die oben beschriebene, die Farbfotos sind wieder brillant, der Text gelehrt untermauert und doch einladend. Neben der Topographie gibt es wieder Sachartikel, die übergreifende Themen der Landschaft darstellen: St. Magnus, der in diesem Raum viel verehrt wurde und wird; St. Hildegard, die schwäbische Gemahlin Karls d. Gr.; St. Nepomuk an der Oberschwäbischen Barockstraße; die barocke Geistlichkeit und die früheren Klausner der Region. Damit wurden Personen und Personengruppen erschlossen, die für die Kirchengeschichte der Region wichtig waren und sind. So läßt sich zum Beispiel die Spur der Nepomuk-Verehrung entlang der Barockstraße vielfältig aufzeigen.

Hier wird nun eine Frage notwendig. Die Sonderkapitel dieses Bandes behandeln katholische Geistliche, Heilige oder Heiligenverehrung; bisher ist keine Personengruppe aus dem Bereich der evangelischen Christenheit ähnlich übergreifend aufgegriffen. Dort, wo evangelisches Christentum für die Geschichte des Oberlandes bedeutsam war, in vielen der Reichsstädte, ist es in ökumenischer Aufgeschlossenheit behandelt. Man würde aber gerade dem evangelischen Bürgertum Oberschwabens und seinen Predigern bzw. Geistlichen eine ähnlich liebevolle Gesamtskizze wünschen, wie sie hier die katholische Geistlichkeit gefunden hat. Dem Vernehmen nach ist eine solche Darstellung für einen der folgenden Bände geplant.

Band 3 zeigt leider etwas mehr Druckfehler als die vorhergehenden Bände. Möglicherweise ist die Tatsache, daß jetzt die Bände nicht mehr in schneller Jahresfolge erscheinen, auch für die erforderliche formale Qualität förderlich. Immer mehr Stiche, Risse und Zeichnungen sind in den Text inseriert und ergänzen anschaulich das Angebot an den Leser.

Zur Zeit sind noch eigene Bände über die Südroute und die Westroute der Oberschwäbischen Barockstraße geplant. Möglicherweise wird die ungeheure Materialfülle zu einer weiteren Aufgliederung dieser Bände zwingen.

Leider können auch da, wo so viele Wünsche erfüllt werden, nicht alle Desiderata aufgegriffen werden. So ist es strukturell nicht möglich, dem Leser jene Musik erklingen zu lassen, die einst zum Lobe Gottes oder zur Erheiterung der Mächtigen in den Kirchen und an den Höfen Oberschwabens erklang, die dort komponiert worden ist und gepflegt wurde. Das gleiche gilt für die volkstümliche Liedüberlieferung. Da in der noch recht jungen Disziplin der regionalen Musikwissenschaft immerhin manche Editionen und auch Schallplattenausgaben vorliegen, wäre zu wünschen, daß über diskografische Angaben auf diese ergänzende Dimension barocker Kunst verwiesen würde. Auch könnten noch mehr Angaben zu den vielen sommerlichen Kirchenkonzerten des Oberlandes einladen.

Anderes wäre hingegen bei den weiteren Bänden bzw. bei Neuauflagen möglich. Luftaufnahmen würden zum Beispiel ganz neue Perspektiven eröffnen können. Auch würden die Bildreihen durch das Motiv »Mensch« lebendiger, den Menschen in Handel, Beruf und Verkehr. Die Fotografin dürfte ihre Aufgabe weithin in künstlerischer Mit- oder Nachgestaltung barocker Kunstwerke sehen. Dabei entfallen leicht viele Motive, bei denen es auf solide Reproduktion ankommt, Buchmalerei und Entwürfe (zum Beispiel Vergleich von Freskenentwürfen und -ausführung), Gemälde und Archivbestände, Wappen und Urkunden. Vor allem fehlt bisher die Absicht, jenen vielen Kunstwerken nachzugehen, die inzwischen zerstört sind (alte Abbildungen) oder entwendet wurden (Plastiken und Bücher in auswärtiger Aufbewahrung). Moderne Reproduktionstechnik kann die Möglichkeit bieten, nicht nur das heute Vorhandene zu präsentieren, sondern weitgehend auch den Provenienzzusammenhang von heute Zerstreutem (und teilweise den von Zerstörtem) vorzustellen. Diese Möglichkeiten sollten entschlossen genutzt werden, um den ganzen Lebenszusammenhang erfahrbar zu machen. Vor allem ginge es um Abbildungen aus jenen Bibliotheken, die einmal diese wunderschönen oberschwäbischen Bibliotheksräume gefüllt und belebt haben, an denen studiert wurde und die zur Kritik oder zum Lernen einluden.

Auch für den Text lassen sich weiterführende Vorschläge einbringen. Manche barocke Stätte läßt sich nicht nur mit heutigem Wort erläutern; es wäre mehrfach ein Gewinn, wenn zeitgenössische Quellen zur Erläuterung öfter herangezogen und über längere Passagen zitiert werden könnten; ich denke etwa an Tagebücher wie die von Sebastian Bürster für Salem, von Hans Conrad Lang für Isny oder von Johann Heinrich von Plummern für Biberach. Der Verfasser selber hat an anderer Stelle mehrere Barock-Benediktiner mit ihren Reiseberichten ediert.

Trotz der skizzierten Wünsche für die kommenden Bände muß abschließend festgestellt werden, daß hier ein wichtiges, für die Kirchengeschichte Oberschwabens ungemein erhellendes Werk entsteht. P. Dr. Gebhard Spahr hat sich um die Erschließung Oberschwabens in der weiteren Barockzeit bereits mit den jetzt vorliegenden drei Bänden verdient gemacht.

*Karl Pellens*

ALFONS RUDOLPH – JOSEF ANSELM ADELMANN: Schwäbische Barockkrippen. Stuttgart: Theiss 1981. Großbildbd. 140 S. mit 84 Farbtafeln. Ln. DM 68,-.

Ein Weihnachtbuch aus dem barocken schwäbischen Herzen: In diesen Satz möchte man sein Urteil über das Krippenbuch zusammenfassen, in dem sich Volksfrömmigkeit mit Kunstverstand verbinden, aufbereitet in Farbbildern, die den Meister fotografischer Technik verraten. Alfons Rudolph hat in den Jahren 1972 bis 1981 die interessantesten Barockkrippen, vorwiegend aus dem schwäbischen Oberland, fotografiert und für Dia-Vorträge zusammengestellt. Der Auszug von 114 Aufnahmen in dem prächtig ausgestatteten Buch zeigt ein volkstümliches Kunstvermögen, das hohen Rang beanspruchen darf. Vor allem die Nahaufnahmen, die vielen Details und die besondere Sicht des Fotografen öffnen dem Betrachter kaum geahnte Reichtümer. Wenn hier Orte wie Gutenzell, Kellenried, Ottobeuren, Hettingen, Ravensburg, Ellwangen, Bonladen, Rottenburg, Rottweil, Sigmaringen-Heddingen, Lauterbach, Epfendorf und Stuttgart auftauchen, dann ist ein bunter Anblick zu erwarten.

Rundfunkpfarrer Josef Anselm Graf Adelmann hat zu den Bildern einen Text verfaßt, der über den hinführenden Charakter hinaus die religiöse Atmosphäre der Barockzeit mitschwingen läßt. Der Liebhaber ergänzt den Kenner, der Kenner führt hinein in religiöse Betrachtungen, die sich nahe am Bildnis halten und so auch den breitangelegten Geschmack barocker Fülle den Augen anbieten. Barocke Zitate geben den einzelnen Abschnitten Farbe und Diktion. Liedhaft führen sie den Leser durch die Krippenwelt, ohne die theologische Dimension zu vernachlässigen. Ein Hausbuch für alle, die in einer religiös so reich gesegneten Landschaft wohnen.

*Alois Keck*

BAROCK IN SCHWÄBISCH GMÜND. Aufsätze zur Geschichte einer Reichsstadt im 18. Jahrhundert. Zusammengestellt von Klaus-Jürgen Herrmann. Schwäbisch Gmünd: Stadtarchiv (i. V. m. Einhorn Verlag, Aalen) 1981. 252 S. 52 z. T. farbige Abb. Ln.

Das Barockjahr (1981) hat vielfältige Früchte hervorgebracht. Eine jener Früchte ist die Sammlung verschiedener Arbeiten und Aufsätze, die lokale Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte hervorgebracht hat. Reichsstädtisches Bewußtsein scheint sich nochmals zu repräsentieren, auch wenn dabei festgestellt

werden muß, daß Barock das Zeitalter der Bürokratisierung der Verwaltung sei und die Bürgerschaft weitgehend politisch entmachtet war. Die Objektivationen absolutistischen Denkens üben über die Zeiten eine beherrliche Faszination aus, die wenigstens bei der Rezeption soziale Schranken durchbricht. Klaus-Jürgen Herrmann, Oberarchivar am Stadtarchiv in Schwäbisch Gmünd und Herausgeber des Sammelbandes beschreibt das Schicksal der Reichsstadt im Kontext der »Geschichte Ostwürttembergs im 18. Jahrhundert« (S. 7–20), d. h. im Vergleich zur Entwicklung der Fürstpropstei Ellwangen und der mehr auf den agrarischen Sektor ausgerichteten Reichsstadt Aalen. Daß der Bodensatz des Gmünder Gewerbes und Handels grundsolid war, zeigte sich im 18. Jahrhundert, da die kulturelle Blüte in der regen Bautätigkeit einen Niederschlag fand. Kurt Seidel beschreibt »Das barocke Gmünd« (S. 21–49). Träger der barocken Stadtkultur, die in Gmünd ein wenig »verspätet« einzieht, waren in erster Linie die Klöster. Die maßgeblichen Familien folgten dem Beispiel der Klöster. Ein Bild von der bürgerlichen Baukultur entwirft Helmut Mende in seinem Aufsatz »Barocke Formen an Gmünder Bauten« (S. 134–149). Eine Liste »Gmünder Barockhäuser aus dem 18. Jahrhundert« (S. 243–250) haben Karl-Jürgen Herrmann und Klaus Graf zusammengestellt. Als ein Beispiel klösterlichen Lebens im Zeitalter des Barock ist der Beitrag »Die Kapuziner in Gmünd« (S. 159–192) zu werten, den der Autor, Bürgermeister H. H. Dieterich, zugleich einen Beitrag zur barocken Volksfrömmigkeit in der Reichsstadt nennt. »Die St. Leonhards-Kapelle in Schwäbisch Gmünd im Zeitalter des Barocks« von Josef Seehofer (S. 150–158) ist ein Beispiel für die barocke Umgestaltung eines Kirchenraumes.

Eine Reihe der Aufsätze befaßt sich mehr mit der »Innenseite« des Barock in Gmünd. Michael Schwarz stellt »Barocke Bestände des Städtischen Museums« (S. 39–49) vor. Dabei beschränkt er sich auf jene Gegenstände, die der ständigen Ausstellung eingegliedert sind und die aus der Julius Erherd'schen Sammlung stammen. Herrmann Kießling unternimmt einen Rekonstruktionsversuch »Der Hochaltar des Gmünder Münsters 1670–1801 und der Gmünder Frühbarock« (S. 50–67). Der Altar ist den Bilderstürmern der Aufklärung zum Opfer gefallen. Kießling ist davon überzeugt, daß es sich bei diesem verlorenen Hochaltar um ein großes Werk gehandelt hat. Er ist in der Lage, die Namen der beteiligten Künstler und Handwerker zu nennen. Edelbert Pauser beschäftigt sich mit der »Kirchenmusik am Heilig-Kreuz-Münster im Zeitalter des Barocks« (S. 68–89). Auch in Gmünd waren die Höhepunkte musikalischen Schaffens die Aufführungen, die neben der eigentlichen Liturgie herliefen (z. B. Passionsmusiken) oder den offiziellen Gottesdienst als Rahmen subjektiver Entfaltung gebrauchten. Wenn Heribert Hummel die »Gmünder Bibliotheken im Zeitalter der Säkularisation« (S. 90–124) beschreibt und den Untertitel hinzufügt »Zur Geschichte der Bibliotheken der Augustiner und der Dominikaner, des Kollegiatstifts und der Priesterbruderschaft im frühen 19. Jahrhundert«, so versucht er von der Säkularisation her den Bestand Gmünder Bibliotheken zu rekonstruieren. Daß dies möglich ist, ist ein Beweis dafür, daß die württembergische Bibliothekspolitik nach der Säkularisation besser war als ihr Ruf. Mit einer barocken Eigentümlichkeit gibt sich Klaus Graf ab: »Ein barockes Wort-Zahl-Spiel: Chronogramme in Schwäbisch Gmünd« (S. 125–133).

Als Überraschung unter den sonst herkömmlichen Barock-Themen ist der Beitrag von Klaus Graf »Die Geschichtsschreibung der Reichsstadt Schwäbisch Gmünd im 17. und 18. Jahrhundert« (S. 193–242) zu werten. Hier wird noch einmal das Selbstbewußtsein der Reichsstadt faßbar. Verdienstvoll sind die biographischen Daten einzelner Chronisten, die Beschreibung der chronikalen Überlieferung im Stadtarchiv und eine Zusammenstellung der Handschriften zur Stadtgeschichte in und außerhalb Schwäbisch Gmünds.

*Joachim Köhler*

KARL KOLB: Vom Heiligen Blut. Eine Bilddokumentation der Wallfahrt und Verehrung. Würzburg: Echter 1980. 206 S. Zahlr. Ill. Pbd. DM 48,-.

Das Werk bietet mehr als sein Titel besagt. Es gliedert sich in sechs große Abschnitte: Das kostbare Blut Christi (Brügge, Fécamp, Colmar, Weingarten; Heilig Blut in Schwaben und am Bodensee mit Jettingen, Weißenau, Bad Wurzach, Reichenau, Günsterstal; Heilig Blut in Süddeutschland; Heilig-Blut-Verehrung im Norden Deutschlands: die Heilig-Blut-Reliquie in Einbeck; Heilig Blut im übrigen Europa) – Heiliges Blut aus verletzten Kultbildern (Beirut, Konstantinopel, Heiligenblut in Kärnten) – Die blutende Gottesmutter (Neukirchen bei Heiligenblut, Madonna de Ré) – Blutende Hostien (die eucharistische Heilig-Blut-Verehrung, die Hostienmühle, Gregoriusmesse, Christus erscheint bei der Wandlung, die drei

heiligen Hostien auf dem »Heiligen Berg« von Andechs, Wilsnack, Creglingen, Grab Christi, das Blutwunder von Münster/Müstair, die Hirtenlegenden, St. Salvator in Passau-Ilzstadt) – Verschütteter Wein wird zu Blut (Bolsena und Orvieto, Blutwallfahrt nach Walldürn) – Der blutende Heiland (Willisau, Iphofen, Bärnstatt, Erding, Christus in der Kelter, der Gegeißelte Heiland in der Wies).

Eine Menge von einzelnen bestehenden wie abgegangenen Wallfahrtsstätten werden aufgeführt und eine Fülle von Illustration wird geboten, die im großen und ganzen wegen Farbigkeit und Vielseitigkeit, aber wegen der Schärfe und des Kleinformats bisweilen weniger anspricht, zum Beispiel bei Bad Wurzach, Weingarten und Erding. Schade ist auch, daß das farbige Titelbild von Erding u. a. im Buch selbst nicht so geboten wird wie im Umschlag. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis läßt auf jeden Fall weiter forschen, allerdings ist der Stand bis 1980 nicht vollständig (vgl. Gebhard Spahr: Kreuz und Blut Christi in der Kunst Weingartens. Weingarten–Konstanz 1963). Das weitumspannende Werk hätte sicher gewonnen, wenn auch ein entsprechendes Register beigegeben worden wäre, obwohl die Aufteilung des Stoffes klar zur Geltung kommt.

Hinsichtlich der Heilig-Blut-Reliquie von Weingarten dürfte die Forschung in den letzten Jahren vor allem weiter gelangt sein. Denn selten wird, vor allem beim Asam-Fresko im Westen der Basilika, hervorgehoben, daß der wundentragende, am Kreuz verstorbene und nun auferstandene Herr Spender jener Gnade ist, die in einem Blutstrahl auf die Reliquie am Fuß des Kreuzes und in einem anderen auf das Auge von Longinus fließt. Damit wird die Person Christi und sein Leiden in den Mittelpunkt gestellt. Selten wurde bekannt, daß auch die große Gabler-Orgel im Westen der Basilika u. a. zu Ehren des Leibes und Blutes Christi geweiht sein soll, wie dies auch noch im ikonographischen Gehalt des Querschiffs dergestalt zur Geltung kommt, daß Leib und Blut Christi auf der gleichen Ebene stehen. Seit 1931 möchte die Heilig-Blut-Reliquie im Heilig-Blut-Altar von Weingarten hinweisen auf das Blut Christi in der hl. Wandlung der Eucharistie, des hl. Meßopfers, demnach u. a. auch symbolisch wirken. Vielleicht ist dem Verfasser Alto von Altomünster unbekannt geblieben, der ja auch auf dem Hochaltar Weingartens als Verehrer der Eucharistie dargestellt wird, wenn ihm Christus als Kind aus dem Kelch bei der hl. Wandlung erscheint. An Erding erinnert zu Obermarchtal der leidende Heiland mit blutauffangenden Engeln (Seitenaltar auf der Nordseite, östlich).

Kolb (S. 28) sieht Longinus nicht als Heiligen an. Franz von Sales Doyé (Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche... Bd. 1. Leipzig 1929, S. 695) hingegen führt ihn als solchen auf, aber unterscheidet zwischen dem Mann, der die Lanze hält und der bei Augenleiden von Schmieden (wegen des Speers) und im Longinussegen angerufen wird zur Stillung des Blutes, und dem, der die Gottheit Christi bekannte. Nun ging Georg Wagner (Sächsische Missionskirche und Reliquienverehrung. Karl der Große, Papst Leo III. und ein Reliquienfund im Jahre 804, in: Theologie und Glaube 70 [1980] 353–360) im Zusammenhang mit der Reliquie von Weingarten neuerdings ebenfalls auf Longinus ein. Bei der Auffindung 804 in Mantua mag Leo III. besonderes Interesse an Longinus gehabt haben, da der Papst Jahre zuvor bei einem Aufstand römischer Bürger an den Augen verletzt worden war.

Das Werk von Kolb spricht nicht bloß den strengen Wissenschaftler und Volkskundler an, sondern auch den legendenhungrigen Leser. Darum gleich auf S. 4 ein Zitat von Charles Péguy: »Man sollte alle Katholiken verprügeln, wenn sie anfangen, ihre Legenden profan und wissenschaftlich zu zerpfücken«.

*Gebhard Spahr OSB*

MORAND WERNER: Verborgene Schätze. Christliche Kunst aus 10 Jahrhunderten im Tauber-, Jagst- und Kochertal. Fotos von Günter Besserer. 3. Aufl. Bad Mergentheim: Katholische Kurseelsorge (Selbstverlag) 1979. 252 S. 351 Abb. Ln. DM 29,50.

DERS.: Bilder der Bibel. Gotische Fresken und moderne Glasfenster im Tauber-, Jagst- und Kochertal. Unter Mitarbeit von P. Osmund M. Gräff und Günter Besserer (Fotos). Bad Mergentheim: Katholische Kurseelsorge (Selbstverlag) 1980. 204 S. mit 70 Abb. Ln. DM 39,50.

DERS.: Sehen und Entdecken. Ausflüge im Tauber-, Jagst-, Kocher- und Maintal. Bad Mergentheim: Katholische Kurseelsorge (Selbstverlag) 1981. 132 S. Brosch. DM 6,-.

Örtlich und regional orientierte Kunstführer verlaufen sich oft in einer kaum faßbaren Datenfülle. Geschichtlicher Atem erstickt in Einzelheiten. P. Morand Werner erschließt in seinen Veröffentlichungen nicht nur die Kunstbestände der Landschaft, sondern er versucht mit ihnen, »Größe und Tragik, Glück und Leid der abendländischen Geschichte« (Vorwort) zu entdecken, sie dem Nachdenken anzubieten.

Der Band »Verborgene Schätze« umfaßt ein Gebiet, das im Zirkelschlag vierzig Kilometer um Bad Mergentheim mißt, das kunstreiche Gebiet im alten fränkischen Kernland, das bis in die Barockzeit hinein von den Würzburger Traditionen stark beeinflusst war. Kurze Überblicke über Baukunst, Bilderei, Malerei und Volksfrömmigkeit werden ergänzt durch eine Skizze der Ereignisse aus Welt- und Kirchengeschichte. Die Bildfolgen halten sich an thematische Leitfäden: Christusbild, Mariendarstellungen, Heiligenverehrung, Bildstöcke, religiöse Orden als Träger der Kultur, die Kirchenburg und das Leben im Dorf, schließlich auch die Juden als eine Minderheit in Stadt und Land. Topographische und alphabetisch geordnete Übersichten erschließen das Buch auch jenem Leser, der es auf Kunstfahrten benützen möchte. Das Schwergewicht liegt auf den zahlreichen Fotos, die einen kaum geahnten Reichtum vor den Augen des Lesers ausbreiten.

Der Band »Bilder der Bibel« deckt sich topographisch mit dem Buch »Verborgene Schätze«. Nur geht es dem Verfasser diesmal nicht um Gesamteindrücke, um Bauformen, Bauplastik, Denkmäler und Kunstwerke verschiedener Machart. »Bilder der Bibel« führt zu Fresken der alten und zu Glasfenstern neuerer Zeit. Das Mittelalter mit seinen unbekanntenen ländlichen Künstlern steht neben Glasmalern wie Klaus Arnold, Sepp Biehler, Franz Dewald, Peter Valentin Feuerstein, Wilhelm Geyer, Maria Gruner, Jo Karl Huber, Josef de Ponte, Hans Günther Schmidt und Emil Wachter. Das mittelalterliche Oberschüpf mit seiner erzählfreudigen Bildfolge vom Alten zum Neuen Testament schiebt sich unter die modernen Entwürfe Wachters in Tauberbischofsheim und Geyers in Bad Mergentheim. Das restaurierte Feld (u. a. Bächlingen, Kocherstetten, Grünsfeld-Hausen, Wölchingen, Oberwittighausen) und die Kunst unserer Tage binden sich in ihren ikonographischen Mustern zu einem Programm, das mit dem Untertitel »Gott der Herr des Heiles« biblisch gekennzeichnet wird. Auch dieser Bildband, der von Texten der Heiligen Schrift gestützt wird, will den Betrachter »vor Ort« durch die Heilsgeschichte führen, wie sie in den Darstellungen der Kunst zum Ausdruck kommt.

Das dritte Werk von P. Morand Werner, »Sehen und Entdecken«, ist als Führer für Ausflüge gedacht. Es faßt die Daten der beiden ersten Bände zusammen in eine handliche Form, erleichtert das Aufsuchen, schlägt Reiserouten vor und versäumt es nicht, den Kunstfreund mit dem notwendigen historischen Material zu versorgen.

Pater Morand ist Kapuziner und Kurseelsorger in Bad Mergentheim. Daß er seinen Kurgästen immer wieder die Anstrengung der Kunst zumutet, gehört zur Absicht seiner seelsorglichen Bemühungen. Denn Seelsorge kann auf heilsgeschichtliche Stationen nicht verzichten. Alois Keck

EGON RIEBLE: Sehen und Entdecken im Kreis Rottweil. Mit Fotos von Rainer Knubben und Sepp Mayer. Stuttgart: Theiss 1980. 416 S. 850 Fotos. Ln. DM 58,-.

Der Landkreis Rottweil ist in seiner heutigen Verfassung erst das Ergebnis der baden-württembergischen Kommunalreform des vergangenen Jahrzehnts. Der vorliegende Band will »Wegzeiger« setzen und »Blickhilfen« geben für »eigenes Sehen und Entdecken« (S. 7) von Kunstdenkmälern (einschließlich Volkskunst), Naturbesonderheiten, Brauchtum und Erholungsmöglichkeiten innerhalb der Kreisgrenzen. Er erreicht weit mehr als sein bescheiden formuliertes Ziel. Den im Ganzen und im Detail ebenso kenntnisreichen wie anregenden Text von Egon Rieble, dem Kulturreferenten des Landkreises, ergänzen die Beiträge der Fotoautoren kongenial. Der Zusammengang von Text und Fotografie besticht, Plattitüden sind selten, Werbeprospekthaftes rar. Ein Buch, das auch seinem Verlag alle Ehre macht. Der Preis ist dank öffentlicher Subvention günstig.

Nach einer ausführlichen Beschreibung der Kreisstadt Rottweil selbst – vornehmlich ihre Geschichte, Bauwerke und Kunstgegenstände werden im gemeinsamen Kontext vorgestellt –, führen die Autoren auf zehn Routen durch die insgesamt 50 Ortschaften des Landkreises. Das Hauptinteresse gilt den Zeugnissen der architektonischen, plastischen und bildlichen Kunst aller Epochen. Gewollt oder ungewollt wird dokumentiert, daß die Mehrzahl der Objekte der Funktion bzw. Gegenständlichkeit nach der sakralen Kunst zugehörig ist. Der Herkunft nach sind es noch mehr, wenn man nur an die einstens säkularisierten oder an profanierte Bauwerke denkt. Von manchen Orten läßt sich außer dem Kirchengebäude und seinen Kunstwerken nichts Nennenswertes aufbieten. Die Kunstgeschichte dieses Gebiets läuft bis heute zu einem guten Teil seiner kirchlichen Geschichte parallel und umgekehrt.

Konsequent setzen die Autoren ihr Programm um, »die Einzeldarstellungen nicht nach dem Bekannt-

heitsgrad, sondern dem Echtheitsgrad, der Substanz des jeweiligen Objekts« auszuwählen (S. 7). So findet auch weniger Beachtetes und weniger Gepflegtes seinen Platz. Überraschungen können die Richtigkeit des Verfahrens nur unterstreichen. Die Vorliebe gilt keinem bestimmten Stil, keiner bestimmten Epoche der Kunstgeschichte. Maßgebend ist die Authentizität der Objekte innerhalb ihres Typs. So erfahren beispielsweise die Neugotik, der Neoklassizismus und andere historisierende Stilrichtungen nicht die übliche Abfuhr, sondern kritisch-sympathische Würdigung (Beispiele S. 23–28, 144, 233 u. a. m.). Die Moderne ist erstaunlich reich vertreten und wird dem Leser bzw. Beschauer – manchem vielleicht zum erstenmal – in überzeugender Weise als »Kunst« nahegebracht. Einige Kurzporträts von zeitgenössischen Künstlern, die mit ihren Werken in und außerhalb der Region bekannt geworden sind, bringen persönliche Farbe ins Bild. Diesen Längsschnitten fügen sich drei Querschnitte über lokales Brauchtum und seine Kunstformen an, von denen der erste, über Weihnachtskrippen, ein Kapitel kirchlicher Volkskunst darstellt (S. 387–396).

Der »Kunstraum Rottweil« (S. 9) ist aber keineswegs so einheitlich, wie dieser Begriff nahezu legen scheint. Weil sich sein kulturelles Gemenge am ehesten aus der unterschiedlichen historischen Entwicklung seiner Sprengel erklären und verstehen läßt, vermißt man wenigstens eine zusammenhängende Skizze über die Verteilung ehemals reichsstädtischer und -stiftischer, vorderösterreichischer, württembergischer, badischer, hohenzollerischer, klösterlicher, ritterschaftlicher usw., und nicht zuletzt: katholischer und evangelischer Territorien und ihres Zusammenwachsens zu einem einzigen politischen Gebilde. Die Aufnahme eines derartigen Überblicks möchte man dem schönen Band neben der Korrektur einzelner Ungenauigkeiten für weitere Auflagen gern wünschen. Eine bessere Übersicht innerhalb der zehn Routen könnte durch die Auswertung der Ortsnamen am Rand geschaffen werden. *Abraham Peter Kustermann*

### 9. Ortsgeschichte

LAUPHEIM. Hrsg. von der Stadt Laupheim in Rückschau auf 1200 Jahre Laupheimer Geschichte 778–1978. Redaktion: Kurt Diemer. Weißenhorn: Konrad 1979. 492 S. mit 209 Abb. Ln. DM 45.–.

Es scheint, als wolle sich die Stadt Laupheim mit diesem Buch zu ihrer 1200jährigen Geschichte nicht so leicht übertreffen lassen. Knapp 500 Seiten, dazu mehr als 200 teils farbige Abbildungen, ein Team von mehrteils überregional bekannten Autoren, eine weit überdurchschnittliche Buchgestaltung und schließlich ein relativ bescheidener Kaufpreis. Man ist fast geneigt zu sagen, mehr kann man fürs Geld nicht erwarten und auch nicht so leicht bekommen. Viele Großstädte wären froh, ihre Geschichte so opulent präsentieren zu können. Die Fülle macht aber auch nachdenklich. Ist das überhaupt noch ein Buch für die Hand des Laupheimer Bürgers? Für die Hand des Neuzugezogenen, der sich über die Geschichte seiner neuen Heimat informieren möchte? Wohl kaum. Fänden sich am Schluß nicht die für »Heimatbücher« obligatorischen Beilagen mit Zusammenstellungen von Betrieben und Vereinen, mit Listen der Stadt- und Ortschaftsräte und der Gefallenen, mit Tabellen zur Bevölkerungs- und Investitionsentwicklung und dergleichen mehr, fände sich all das nicht, dann würde nur noch der abschließende Beitrag von Bürgermeister Otmar Schick zu »Laupheim. Gestern – Heute – Morgen« an eine »Heimatgeschichte« alten Stils erinnern.

So haben wir es mit einem fast durch und durch wissenschaftlichen Werk zu tun, in zahlreiche Einzelabschnitte gegliedert, von ebenso zahlreichen und überaus fachkundigen Autoren bearbeitet, von Kurt Diemer (Kreisoberarchivrat in Biberach) vorzüglich redigiert. Es ist wohl nicht zuviel behauptet, daß man in dem fast noch zum Jubiläum rechtzeitig vorgelegten Buch nicht zuletzt die gestaltende Hand des Verlegers Anton H. Konrad erkennt.

Auch Laupheim hat durch die Gemeindereform dazugewonnen. Und so finden sich auch kurze Ortsgeschichten für Baustetten, Bihlafingen (mit seinem »Hergöttle«) und Untersulmtingen. Es finden sich – in dem Umfang nicht erwartet – Einzeldarstellungen zu den Herren von Ellerbach zu Laupheim (Horst Gaiser) und zu den Herren von Welden (Gerhart Nebinger).

Den Einstieg ins Gesamtthema vermittelt der lokale Grenzen übersteigende Beitrag von Hannsmartin Decker-Hauff zur Rolle Laupheims durch die Jahrhunderte unter dem in der Stadt wohl gern vernommenen Titel »In der Mitte der Geschichte«. (Es dürfte sich wohl um den Festvortrag vom 20. Januar 1978 handeln.) Wie erwartet, finden sich dann Beiträge zu Naturraum und Siedlungsbild (Franz Wenk) und zur Besiedlung

in vor- und frühgeschichtlicher Zeit (Siegwart Schiek). Die profane Geschichte der Laupheimer Region bis zum Übergang an Österreich (778–1331) behandelt Hans Peter Köpf, die Kirchengeschichte Hermann Tüchle. Beide Beiträge sind von weit überlokaler Bedeutung, indem sie die örtliche Geschichte in das Umfeld Oberschwabens stellen. Gerhart Nebinger behandelt dann die Marktgemeinde Laupheim zur Zeit der Welden (1582–1840), Hans Eugen Specker die Geschichte vom Übergang an Württemberg (1806) bis 1945. Dazwischen liegen Beiträge von Kurt Diemer zum Neubau der Laupheimer Pfarrkirche (1623–1661), von Hermann Grees zur Entwicklung von Siedlung und Sozialstruktur und von Peter Blickle zu Gemeinde und Gemeindeverfassung. Kurze Aufsätze zur neueren Kirchengeschichte der katholischen bzw. evangelischen Gemeinde stammen von Alfons Betting bzw. Georg Schenk und Jürgen Ostermann. Georg Schenk behandelt auch die Schicksale der jüdischen Gemeinde.

Mit Adolf Schahl fand die Laupheimer Bau- und Kunstgeschichte ihre genaue, neue Erkenntnisse vermittelnde Darstellung. Josef Braun informiert über das Heimatmuseum, seine Geschichte und Bestände. Ein vorzügliches Register erschließt den stattlichen Band, den man nicht nur in die Hand der Laupheimer Bevölkerung wünschen möchte.

*Heribert Hummel*

900 JAHRE ASSMANNSHARDT – 700 JAHRE PFARREI ST. MICHAEL. Rückblick und Gegenwartsaufnahme. Mit Beiträgen von Dr. Kurt Diemer, Franz Siegl und Fritz Weiler. Hrsg. von der Ortsverwaltung Aßmannshardt (Krs. Biberach). Biberach: Biberacher Verlagsdruckerei 1980. 147 S. 120 Abb. Brosch. DM. 15,-.

Anlässlich des Doppeljubiläums, das die Aßmannshardter 1980 begangen haben, ist vorliegendes, mit 120 Abbildungen ausgestattetes Festbuch erschienen. In ihm ergänzen mehrere Autoren aus eher lokaler Sicht, was der Historiker Dr. Siegfried Krezdorn, der Kunstgeschichtler Dr. Adolf Schahl und der Fotograf Otto Kasper in der Schemmerhofen-Monographie (Sigmaringen: Thorbecke 1980) erarbeitet haben. Auch wenn die auf Aßmannshardt bezogene Jahreszahl 1080 nach wie vor fragwürdig bleibt (bei der Hirsauer Schenkungsurkunde handelte es sich durchweg um Ortschaften im Unterland) – hochmittelalterlichen Ursprungs ist das unverwechselbar erst im Liber decimationis auftauchende Bauerndorf auf jeden Fall. Und es steht auch fest, daß hier anno 1275 schon ein Pfarrer, der aber noch eine zweite Pfründe besaß, seines Amtes waltete. Der Erzengel als Kirchenpatron läßt sich erst von 1506 an urkundlich nachweisen.

Dessen ungeachtet bietet die Jubiläumsschrift viel Zusätzliches und Wissenwertes. Zunächst gilt das im Hinblick auf die Ortsgeschichte, hallstattzeitliche Funde begriffen, die Herrschaftsverhältnisse, die kirchliche Vergangenheit und den Übergang an Württemberg. Die politische und pfarrliche Verwaltung werden vorgestellt, also Bürgermeister, Geistliche und deren Gremien wie Ortschaftsrat, Pfarrgemeinderat, Kirchenchor. Das Schulwesen kommt zur Sprache, wobei die wiedergegebenen Klassenfotos bereits heute von dokumentarischem Wert sind. Nicht zu vergessen die verschiedenen Vereine: Feuerwehr, Sportgruppen, Jugendbünde, Gartenfreunde. Hinzu kommen Landwirtschaft, Handel und Gewerbe. Auch hervorragende Persönlichkeiten – etwa mehrere hier beheimatete Priester – und denkwürdige Ereignisse während der vergangenen 200 Jahre fehlen nicht.

Auf einigen Seiten ist darüber hinaus von örtlichen Festtagen und Bräuchen die Rede: Funkensonntag, Palmenbinden, Öschprozession, Fronleichnamfeier, Theaterspielen. Die beigefügten Bilder veranschaulichen das Gesagte eindrucksvoll, allerdings mitunter auch angesichts dessen, daß das Dorf manches Unwiederbringliche verloren hat. Zu guter Letzt wird von der Partnerschaft mit der Voralberger Dorfgemeinde Alberschwende berichtet. Alles in allem ein »Heimatbuch«, wie man es auch anderen Orten – vom Bodensee bis zum Taubergrund – wünschen möchte.

*Otto Beck*

SIEGFRIED KREZDORN und ADOLF SCHAHL: Schemmerhofen. Sigmaringen: Thorbecke 1980. 158 S. mit 55 Abb. nach Aufnahmen von Otto Kasper. Ln. DM 34,-.

Der vorliegende Band, der sich wohlthuend von zahlreichen sonstigen »Heimatbüchern« unterscheidet, ist der 1972 im Rahmen der baden-württembergischen Gebietsreform neu entstandenen Gemeinde Schemmerhofen gewidmet. In ihr sind die bis dahin kommunal selbständig gewesenen Ortschaften Alberweiler, Altheim, Aßmannshardt, Aufhofen, Ingerkingen, Langenschemmern und Schemmerberg zu einer politi-

schen Einheit zusammengefaßt worden. Kirchlich besitzen die Pfarreien Altheim, Aßmannshardt, Ingerkingen und Langenschemmern bislang noch einen eigenen Seelsorger, während Alberweiler, Aufhofen und Schemmerberg von Nachbargeistlichen mitversorgt werden. Angesichts des sich ständig vergrößernden Priestermangels dürfte es in Zukunft aber weitere pastorale Zusammenschlüsse geben.

Die Geschichte dieser sieben Ortsteile, der Dr. Siegfried Krezdorn als erfahrener Historiograph im ersten Buchteil (S. 11–92) nachgeht, weist in der Vor- und Frühzeit viel Gemeinsames auf, ist aber vom hohen und späten Mittelalter an mitunter auch sehr unterschiedlich verlaufen. Besonders deutlich wird das angesichts der bis 1806 geltenden territorialen Zugehörigkeiten: zur Reichsstadt Biberach, zum Zisterzienserkloster Salem und zu den Herrschaften Warthausen-Österreich und Stadion. Der Autor hat dazu eine ganze Reihe bisher unbeachteter Quellen ausgeschöpft und vor allem im Hinblick auf die Vergangenheit Warthausens und Stadions manches Unbekannte zutage gefördert. Seine Ausführungen zur Siedlungsgeschichte, über die Grundbesitzverhältnisse und das örtliche Kirchenwesen erhellen häufig auch historisches Dunkel.

Der Kunsthistoriker Dr. Adolf Schahl wendet sich anschließend den Denkmalen des Gemeindegebiets – namentlich den Pfarrkirchen und deren architektonischen und künstlerischen Besonderheiten – zu (S. 93–114). Obwohl die sieben katholischen Gotteshäuser baugeschichtlich vielen anderen Landkirchen Oberschwabens ähneln, besitzt eine jede doch Ausstattungstücke von hohem Rang – entweder biberachischer, ulmischer oder fränkischer Provenienz. Dabei konnte Schahl wiederholt auch bislang unbekannte Künstler namhaft machen: die Bildhauer Hans Ulrich Dehne aus Biberach und Hans Georg Weßner aus Schemmerberg. Nicht zu vergessen sind neue Erkenntnisse über hervorragende Meisterstücke von Goldschmiedern aus Augsburg. Einige davon sind im Bildteil des Singener Fotografen Otto Kasper (S. 115–158) auch in Schwarzweiß oder Farbe wiedergegeben, nicht anders als sonstige Spitzenwerke heimatlicher Sakralkunst.

Das großartige »Heimatbuch« könnte und sollte andern politischen und kirchlichen Gemeinden, die ihre Geschichte erforschen und darstellen wollen, als nachahmenswertes Beispiel empfohlen werden.

Otto Beck

WOLF-DIETER HEPACH: *Ulm im Königreich Württemberg 1810–1848. Wirtschaftliche, soziale und politische Aspekte* (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 16). Stuttgart: Kohlhammer 1980. 223 S. Kart. DM 32,–.

Mit der vorliegenden (erweiterten) Untersuchung, die 1973 von der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen wurde, will der Verfasser »die wichtigsten Aspekte des Neubeginns im württembergischen Staat und des Hineinwachsens in das problemgeladene 19. Jahrhundert« (S. 10) darstellen. Hierfür konnte Hepach umfangreiche ungedruckte Quellen, vor allem aus dem Stadtarchiv Ulm, heranziehen.

Nach einem kurzen Überblick über die sieben Jahre (1802–1810), da die ehemalige freie Reichsstadt Ulm dem Königreich Bayern angehörte (seit 1808 Hauptort eines der 15 Kreise dieses Staats), beleuchtet der Autor in einem zweiten Teil den wirtschaftlichen und sozialen Hintergrund der Jahre 1810 bis 1848 (S. 17–81). Nachdem die Stadt 1810 an Württemberg gefallen war, fühlte sich der Ulmer Handelsstand dazu berufen, auch zu den anstehenden politischen Fragen der Schuldentilgung, Bürgeraufnahme und Kreisregierung (erst 1817 wurde eine der vier württembergischen Kreisregierungen in Ulm errichtet) Stellung zu nehmen. Ferner spielten in Ulm, wie in vergleichbaren Städten, die Zünfte bis 1830 immer noch eine wesentliche Rolle; vor 1848 wurden die »Möglichkeiten einer konzessionierten Betriebsgründung mit Fertigungsmethoden, die von der zünftischen Tradition abwichen«, kaum genutzt (S. 35). »Größere Betriebe fanden sich im vormärzlichen Ulm mit gewissen Einschränkungen in der traditionellen Leinenweberei, ausgeprägt in der Tabak- oder Zunderfabrikation und zukunftsfruchtig in der langsam einsetzenden Umwandlung schon bestehender Handwerksbetriebe« (S. 37); hier sind die Namen Schwenk, Wieland, Mayer, Magirus und Eberhardt zu erwähnen. Bestimmend für die wirtschaftliche und soziale Situation der Stadt in diesem Zeitraum blieben jedoch die etwa 1400 Handel- und Gewerbetreibenden. Auch die »von 1810 bis 1848 relativ geschlossene Sozialeinheit Ulms hielt bis in die Revolutionsjahre hinein in Theorie und Praxis am ständischen Sozialkonzept fest« (S. 73). Die seit 1842 zuziehenden Festungsarbeiter des preußischen Ingenieur-Majors Moritz von Prittwitz und Gaffron – 1841/42 war die Errichtung der

Bundesfestungen Rastatt und Ulm beschlossen worden – waren »als eigene Einheit durch eine lückenlose Organisation abgesichert« (S. 71).

Im 3. Teil (S. 82–124), »Politik und Verwaltung (1815–1848)«, schildert der Verfasser zunächst die konservativen »Bemühungen Ulms um den Erhalt der alten Verfassung« (S. 85), d. i. des auf dem Tübinger Vertrag von 1514 gründenden altwürttembergischen Ständetums, in den Auseinandersetzungen der Jahre 1815 bis 1819; die eigene (verklärte) reichsstädtische Vergangenheit stand dabei im Hintergrund. Schließlich stimmte der Magistrat doch dem königlichen Verfassungsentwurf zu, der vom Landtag abgelehnt worden war. Im zweiten Abschnitt steht die Rivalität zwischen der »etablierten Verwaltungskörperschaft des Magistrats« und dem »durch das freie Zutrauen der Bürgerschaft« (S. 102) gewählten Bürgerausschuß im Mittelpunkt; die Mitglieder beider Gremien wurden von denselben Bürgern gewählt. Einer der Obmänner des Bürgerausschusses war der (politisch) liberale Oberjustizprokurator Andreas Alois Wiest (1796–1861), ein Vorkämpfer der »Kirchlichen Bewegung« in der Diözese Rottenburg. Ein dritter Abschnitt befaßt sich mit der liberalen Bewegung in Ulm seit 1830.

In drei »Kreise« teilt Hepach die das städtische Leben seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts bestimmenden Gesellschaften und Vereine ein (4. Teil, S. 125–144). Der Mittwochsgesellschaft, der Freimaurerloge *Astraea* zu den drei Ulmen, der Ulmischen Lesegesellschaft und dem Ulmer Gesellschaftsgarten gemeinsam war das »Anliegen, einem genau abgegrenzten Kreis von Mitgliedern die Möglichkeit zu bieten, mit Gleichgesinnten gesellschaftlichen Kontakt zu pflegen« (S. 131 f.) – städtische Honoratioren und einstige Patrizier. Die »Stossenburg« und die »Hundskomödie« des gehobenen Mittelstands entsprechen dagegen »vielleicht am reinsten dem bürgerlichen Freizeitideal« (S. 133) und nahmen »zwischen den aufklärerisch-intellektuellen Gesellschaften und den geselligen Vereinen eine Mittelstellung ein« (S. 135). Den dritten Kreis bilden die Singvereine, die auch dem kleineren Handwerker oder Gesellen offenstanden. Unter den anderen Vereinen (insgesamt dürften es mehr als 80 gewesen sein) sei der von Andreas Wiest, dem »Vorkämpfer der oberschwäbischen bäuerlichen Bevölkerung« (S. 144), im Jahr 1840 gegründete Oberschwäbische Landwirtschaftliche Verein erwähnt.

»Gesellschaftliche Organisationen in der politischen Willensbildung« (5. Teil, S. 145–169) waren politische Vereine, wie etwa die von Wiest mitbegründete dritte »Bürgergesellschaft«, deren Hauptinteresse »dem gewerblichen Fortschritt und dem damit verbundenen bürgerlichen Wohlergehen« galten (S. 145). Innerhalb der liberalen, demokratischen und republikanischen Gruppierungen spielten eine besondere Rolle die Ulmer Deutschkatholiken, die schon am 13. April 1845 ihre Gründung bekanntgaben und nachhaltige Förderung seitens der (protestantischen) Bevölkerung und der städtischen Behörden erfuhren. Im September dieses Jahres predigte der suspendierte und exkommunizierte ehemalige Kaplan Johannes Ronge, einer der Gründer der Bewegung, vor beinahe 15 000 (!) Zuhörern im Ulmer Münster. Obwohl die Katholiken bis zur Jahrhundertmitte nur eine geringe Minderheit ausmachten, war »die Stadt trotzdem dem vormärzlichen politischen Katholizismus eng verbunden« (S. 164) in der Person des großdeutsch gesinnten Wiest. Dieser hatte bereits 1833 vergeblich um eine Konzession für die Herausgabe einer katholischen Zeitung nachgesucht; erst 1840 konnte dann sein »Donaubote« in Ulm erscheinen, im selben Jahr, da Wiest auch den Oberschwäbischen Landwirtschaftlichen Verein gründete. Mitarbeiter an diesem ultramontane und politisch liberale Ideen vertretenden Blatt war u. a. der ehemalige Tübinger Neutestamentler und Moraltheologe Martin Joseph Mack (1805–1885), der 1840 wegen seines streitbaren Vorgehens in Sachen der konfessionsverschiedenen Ehen von der württembergischen Regierung seines Amtes als Professor und Rektor der Universität enthoben worden war. Die Anliegen des »Donauboten« waren »einmal der mit großem Einsatz und Geschick geführte Kampf um die Aufhebung der noch bestehenden bäuerlichen Feudallasten, zum anderen das rückhaltlose Eintreten für die katholischen Belange« (S. 177). Der zugleich liberale und ultramontane »Donaubote« spielte eine durchaus beachtliche Rolle unter den Ulmer Zeitungen zwischen 1840 und 1850 (vgl. 6. Teil: Die Funktion der Presse im Prozeß der Meinungsbildung, S. 170–180). »Möglichkeiten der politischen Repräsentation« und »Die Jahre 1845–1848. Hoffnung und Krise« sind die beiden letzten Teile der Abhandlung überschrieben.

»Über die aufgezählten Einzelaspekte hinaus war es ... Anliegen dieser Arbeit, eine Geschichte der Stadt Ulm von 1810 bis 1848 zu versuchen« (S. 11). Der Untertitel des Buches scheint demgegenüber präziser zu sein. Kurzbiographien mit Literaturhinweisen hätten die Brauchbarkeit der sorgfältigen und verdienstvollen Arbeit erhöht.

*Karl Brechenmacher*

CLAUS ANSHOFF: Boll – Dürnau – Gammelshausen. Drei Dörfer – eine Kirchengemeinde. Die historische Entwicklung der katholischen Gemeinde. O. O. 1981. 55 S.

Die Pfarrei Boll, Dürnau und Gammelshausen (bei Göppingen) konnte 1981 ein Gemeindezentrum einweihen. Aus diesem Anlaß schrieb ein Mitglied der Gemeinde eine Kirchengeschichte der drei Dörfer. Dabei konnten nur wenige Aspekte und Episoden herausgegriffen werden. Hier einige Beispiele: In Boll lebte lange noch die Erinnerung an Berta, eine Tochter Herzog Friedrichs I., weiter. Sie war eine Wohltäterin des einfachen Volkes gewesen und hatte das dortige Kollegiatstift gegründet. Nach ihrem Tod wurde sie als Heilige verehrt; mit großer Wahrscheinlichkeit kam im vergangenen Jahrhundert (vor dem Hochaltar der Stiftskirche) ihr Grab zum Vorschein. – In einem kürzlich aufgefundenen Verzeichnis der Pilgerbruderschaft von St. Matthias vor Trier aus dem 12. Jahrhundert begegnen, neben 40 Namen aus Esslingen und 18 aus Tübingen, 27 Pilger aus Boll und Gammelshausen, welche die weite Reise an die Mosel auf sich genommen hatten, um am einzigen Apostelgrab nördlich der Alpen zu beten. Eine interessante Nachricht aus einer Zeit, für die wir so wenig vom »religiösen« Leben der »Basis« wissen. – Das Chorherren-Stift St. Cyriacus in Boll, von der bereits genannten Gräfin Berta um 1135 gegründet, hatte keine große Geschichte. Die Pfründen sanken rasch zu Sinekuren für Geistliche herab, die anderwärts residierten. 1463 wurde die Propstei mit dem Stift Oberhofen vereinigt, um dessen Dotierung zu stärken. – Die drei Dörfer wurden in der Reformation evangelisch; trotzdem blühte die Marien-Wallfahrt auf dem Lotenberg noch lange Zeit. Erst im 18. Jahrhundert kam die Kirche herab; so mußte man sie 1814 abbrechen. Das Gnadenbild war vier Jahre zuvor mit drei anderen Holzskulpturen in die Pfarrkirche von Reichenbach im Täle verkauft worden. – 1684 kamen Dürnau und Gammelshausen an Kurbayern. Schon wenige Jahre später entstand in Dürnau eine Kapuzinermission. Die junge katholische Gemeinde war nie bedeutend; doch konnte in der Pfarrkirche ein Simultaneum eingerichtet und vertraglich (1770) abgesichert werden. Beim Einströmen der Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen die Katholiken das Simultaneum regelmäßig in Anspruch; dies führte zu einem wenig schönen Streit. Die Weihe einer eigenen Kirche (1964) brachte eine friedliche Lösung; die Katholiken nahmen beim Umzug »ihren« Seitenaltar samt den Heiligenfiguren mit.

Das Büchlein ist anschaulich geschrieben und entsprechend bebildert. Die Pfarrgemeinde kann für diese Einführung in ihre Geschichte froh und dankbar sein.

*Rudolf Reinhardt*

JOSEF SEEHOFER: Stadt Weißenstein und Gemeinde Nenningen (seit 1. Januar 1974 Stadt Lauterstein) in Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. von der Stadt Lauterstein. Schwäbisch Gmünd: Einhorn 1981. 244 S.

Der Verfasser, geboren 1896 in Nenningen, lebt seit seiner Pensionierung als Pfarrer in Schwäbisch Gmünd. In den letzten Jahren konnte er einige Heimatbücher vorlegen, welche die Geschichte der näheren Umgebung seines Geburtsortes und des jetzigen Wohnsitzes schildern: Baargau (1975), Herlikofen, Hussenhofen, Zimmern (1977), Degenfeld und die Bernhardus-Wallfahrt (1978). Das vorliegende Buch ist ein erneuter Beweis für den unermüdlichen Eifer des Verfassers. Es ist ein Heimatbuch im besten Sinne des Wortes: anschaulich geschrieben und instruktiv bebildert. Geschildert werden alle Lebensbereiche eines Gemeinwesens. Besonders ausführlich kommt die Geschichte zu Wort. Zwar muß der Verfasser immer wieder eingestehen, daß die Überlieferung große Lücken aufweist, wo die Quellen aber sprechen, läßt er sie ausgiebig zu Wort kommen. Erleichtert wurde die historische Schilderung, da beide Ortschaften, die 1974 zu einer neuen Stadt »Lauterstein« vereinigt wurden, politisch das gleiche Schicksal hatten. Bis 1810 waren sie reichbergisch, dann kamen sie an Württemberg. Auch kirchlich bestanden oft enge Beziehungen; die beiden Orte waren in einem wechselseitigen Hin und Her voneinander abhängig. Bei der Pfarrei Nenningen deutet das Patrozinium vom hl. Martin auf ein hohes Alter. Das jüngere Weißenstein erhielt erst 1472 eine eigene Pfarrei. Die Pfarrstelle in Nenningen scheint im 16. Jahrhundert so weit heruntergekommen zu sein, daß sie im Jahre 1600 erneut errichtet und gestiftet werden mußte. 1635 starb der damalige Pfarrer an der Pest. Die Pfarrei konnte nicht mehr besetzt werden, sondern wurde von Weißenstein aus betreut. Erst 1769 kam es zur erneuten Errichtung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle, die den Grafen von Rechberg als Patronats- und Landesherren bei diesen Errichtungsakten zukam. Der weltliche Herr war die entscheidende Instanz; der Bischof von Konstanz konnte jeweils nur noch bestätigen.

Ein eigener Abschnitt ist der berühmten Pietà in der Friedhofskapelle zu Nenningen gewidmet. Sie wurde 1774 vom bayerischen Hofbildhauer Ignaz Günther geschaffen. 1960 lehnte die Gemeinde die Bitte Kardinal Wendels ab, die Statue auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München auszustellen; dies ist ein Zeichen, daß die Nenninger um den Wert ihrer Pietà wissen.

Kuno Klaus steuerte zu dem Band genealogische Untersuchungen für die Zeit zwischen 1600 und 1700 bei. Bei den Vornamen wäre eine chronologische Auffächerung nicht uninteressant gewesen. Deutlich wird aber, daß man damals am Herkömmlichen festgehalten hat. Die typisch gegenreformatorisch-katholischen Vornamen (Josef, Ignaz, Alois) tauchen nicht oder erst spät und vereinzelt auf. Das häufige Vorkommen sogenannter »alpiner« Familiennamen sind ein Hinweis auf die Zuwanderung vor allem aus Tirol und der Schweiz, die eine Folge der großen Bevölkerungsverluste infolge des Dreißigjährigen Krieges waren. Das Verzeichnis der Familiennamen in beiden Ortschaften gibt auswärtigen Genealogen die Möglichkeit, verlorene Spuren neu aufzugreifen.

Verschiedene Namenslisten (Pfarrer, Landesherren, Zuwanderer, Gefallene) machen das Buch auch zu einer wertvollen Dokumentation.  
*Rudolf Reinhardt*

### 10. Festschriften – Sammelbände – Zeitschriften

KIRCHE AM OBERRHEIN. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg. Hrsg. von Remigius Bäumer, Karl Suso Frank u. Hugo Ott. Freiburg: Herder 1980. 596 S. 8 S. Ill. Ln. DM 78,- (zugleich: Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 100).

Der Kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg ehrt seinen Vorsitzenden Wolfgang Müller zu dessen 75. Geburtstag mit der Festschrift »Kirche am Oberrhein«. Die Herausgeber umreißen damit den geographischen und geschichtlichen Raum, dem der Geehrte durch seine Herkunft und in seiner reichen wissenschaftlichen Arbeit sein Leben lang verbunden geblieben ist. Naturgemäß nimmt dabei die Beschäftigung mit der alten Diözese Konstanz einen breiten Raum ein. Angesichts der Fülle der lesenswerten Beiträge kann hier nur auf einen Teil hingewiesen werden.

Der Konstanzer Stadtarchivar H. Maurer untersucht die Sonderstellung der Konstanzer Bischofshöri, jenes geschlossenen Grundherrschaftskomplexes vor den Toren der Stadt Konstanz im Thurgau. Der Verfasser hält es nicht für abwegig, den Besitz als die alte *Dos* des Bistums Konstanz anzusehen, die ihren besonderen rechtlichen Charakter bis zum Ende des Mittelalters bewahrt hat (S. 9–25). K. Schmid (S. 25–58) und J. Wollasch (S. 59–78) geben in ihren Beiträgen Einblick in die Organisation des Konstanzer Klerus in der Karolingerzeit und die Anfänge der liturgischen Memorialüberlieferung der Klöster St. Gallen und Reichenau. Wertvolle Hinweise zur Entwicklung der Verehrung des hl. Konrad im Mittelalter gibt E. Hillenbrand (S. 79–108). K. S. Bader geht der Geschichte des alten Dekanates Wurmlingen-Geisingen nach, das 1808 zu existieren aufgehört hat (S. 129–141). Beachtung verdienen die Ausführungen von D. Kauß über das kirchliche Leben im Mittelalter in Göppingen. In der armen Stadt hat sich kein Kloster niedergelassen. Erst 1448 ist an der Oberhofenkirche (St. Martin) ein Chorherrenstift errichtet worden (S. 142–160). Dem Formelbuch von 1478, das aus der Hand des Notars Johannes Buntz stammt, entnimmt H. Zapp interessante Einzelheiten zur Durchführung der Konstanzer Bischofswahlen (S. 223–234).

Von den Beiträgen, die sich Themen der Neuzeit widmen, seien folgende erwähnt. R. Bäumer berichtet über den schwachen Besuch des Trienter Konzils aus der Diözese Konstanz. Nach langem Zögern reiste 1551 Bischof Christoph Metzler nach Trient. In der letzten Konzilsperiode repräsentierte Kardinallegat Mark Sittich von Hohenems für kurze Zeit das Bistum. Die Äbte waren nie vertreten (S. 254–276). Auf die Bedeutung des Religionsgesprächs als Mittel der Gegenreformation im Wirken des Konstanzer Generalvikars Johann Pistorius verweist O. Scheib. Seinen größten Erfolg errang Pistorius, als Markgraf Jakob III. von Baden 1590 konvertierte (S. 277–288). Gregorius Nicolaius († 1632) aus Laupheim hat Th. Kurrus entdeckt – einen originellen Schriftsteller, Lehrer und Poeten im Dienste der katholischen Reform (S. 289–322). F. Quarthal führt uns in die kleine Welt der geistlichen Wahlstaaten. Am Beispiel des kaiserlichen Regierungspräsidenten Thaddäus von Summeraw, der 1793 in Kempten und 1794 beim Basler Domkapitel in Freiburg als kaiserlicher Wahlkommissar an der Abts- bzw. Bischofswahl teilgenommen hat, zeigt Quarthal, wie groß kurz vor der Säkularisation der Einfluß des Kaisers gewesen ist und wie wenig die Kapitulare der beiden Stifte die Gefahren der Zeit erkannt haben (S. 351–377). K. S. Frank legt die

Mißstände offen, die 1782 zur Aufhebung der Freiburger Karthause geführt haben. Die Kommunität hat in gefährlicher Weise mit der Selbstauflösung gespielt (S. 378–401). Den Zustand des Freiburger Generalseminars im letzten Jahr seines Bestehens beschreibt E. Will (S. 412–450). F. A. Graf berichtet über Ignaz Demeter, einen Schul- und Studienkollegen von Wessenberg (S. 451–459); H. J. Münk publiziert die Korrespondenz des Freiburger Moraltheologen F. G. Wanker mit Wessenberg (S. 460–486). Die Bedeutung des Missionsauftrags des jungen J. B. Hirscher von 1825 unterstreicht E. Keller (S. 501–514). Wichtige Aspekte der Volksfrömmigkeit (u. a. Bildstöcke, Wallfahrtskapellen) erhellen Kl. Welker u. L. Strüber in ihrem Beitrag (S. 542–566).

Festschriften begegnet man des öfteren mit gewissen Vorbehalten. Die Festschrift »Kirche am Oberrhein« dagegen kann dem Leser empfohlen werden. Die Beiträge dokumentieren die hohe Wertschätzung, die der Mensch und Historiker Wolfgang Müller weit über die Grenzen seiner badischen Heimat hinaus genießt.

*Konstantin Maier*

Die PFALZGRAFEN VON TÜBINGEN. Städtepolitik – Pfalzgrafenamt – Adels Herrschaft im Breisgau. Hrsg. von Hansmartin Decker-Hauff, Franz Quarthal und Wilfried Setzler. Sigmaringen: Thorbecke 1981. 128 S. 37 Abb. Ln. DM 34,-.

Das auch äußerlich ansprechende Bändchen ist die Frucht eines im November 1978 von der Eberhard-Karls-Universität unter der wissenschaftlichen Leitung von Prof. Dr. Hansmartin Decker-Hauff veranstalteten Symposiums anlässlich der 900-Jahr-Feier der Universitätsstadt Tübingen. Es ist folgerichtig von der Universität der Stadt gewidmet worden.

Es ist eine schon öfters beklagte Tatsache, daß das 1853 erschienene Werk Ludwig Schmidts über die Pfalzgrafen von Tübingen die weitere Forschung – ähnlich wie bei den Zollern-Hohenberg – über annähernd ein Jahrhundert hinweg gleichsam blockiert hat. In der jüngeren Vergangenheit hat es zwar nicht an neuen Forschungsansätzen gefehlt – wobei das Werk von Hans Jänichen allerdings unvollendet bleiben mußte –, doch behandelten diese eher regionale Probleme. Die gegenwärtig im Vordergrund stehende Frage nach den Inhalten und materiellen Grundlagen des Pfalzgrafenamtes blieb unerörtert. Die Einleitung von Franz Quarthal zeigt in der Tat auf beeindruckende Weise das Auseinanderklaffen zwischen der hohen Bedeutung der Pfalzgrafen von Tübingen in der historischen Wirklichkeit und der Unzulänglichkeit ihrer Darstellung in der wissenschaftlichen Literatur. Daher verfolgen Symposium und Druckwerk erklärtermaßen das Ziel, »der Forschung neue Impulse zu vermitteln.«

Von den gedruckten sechs Vorträgen des Symposiums – der einleitende Lichtbildvortrag Hansmartin Decker-Hauffs hätte als solcher den Rahmen der Publikation gesprengt – befassen sich vier mit der Städtepolitik der Pfalzgrafen. Karl Heinz Burmeister behandelt die »Städtegründungen in Österreich und in der Schweiz« (d. h. zu beiden Seiten des Alpenrheins) durch die Linien von Montfort und von Werdenberg. Die Städte der Grafen von Montfort im nördlich anschließenden Oberschwaben sind das Thema von Peter Eitel, der sich mit dem weiten Gebiet zwischen Langenargen, Immendorf (bei Kempten), Langenau und Sigmaringen befaßt. Die im Kerngebiet der Tübinger »um den Schönbuch« gelegenen Städte Sindelfingen, Böblingen und Herrenberg untersucht Hermann Weisert. Seine Analyse der Anfänge städtischen Wesens leitet über zu dem Beitrag »Das Stadtrecht in den Gründungen der Pfalzgrafen« von Jürgen Sydow, der die Ergebnisse seiner langjährigen Beschäftigung mit diesem Problemkreis zusammenfassend darstellt. Hansmartin Decker-Hauff weist mit seiner Untersuchung »Verkauf der Pfalzgrafenwürde? Neue Betrachtungen zum Ende des Pfalzgrafenamtes« nochmals eindringlich auf die Forschungsdefizite hin; gleichzeitig gelingt es ihm, durch den Nachweis zweier gleichnamiger Pfalzgrafen bzw. Grafen Rudolf, die bisher nicht unterschieden werden konnten, die Genealogie der Tübinger wesentlich zu bereichern. Die Geschichte der Grafen von Tübingen in ihrer Spätzeit als Herren von Lichtneck (1356–1634), bisher in besonderem Maße vernachlässigt, stellt Wilfried Setzler erstmals umfassend dar.

So ist dieser Band nicht nur geeignet, die Aufmerksamkeit auf die Pfalzgrafen von Tübingen – eine der bedeutendsten Adelsfamilien zwischen Hoch- und Spätmittelalter – zu lenken, sondern er trägt auch selbst zu ihrer Erforschung bei, indem er wertvolle Bausteine zum Gesamtbild der schwäbischen Pfalzgrafschaft und der Grafenfamilie liefert. Eine weitere Bereicherung erfährt der Band durch einen umfangreichen Abbildungsteil mit historischen Ansichten sowie Darstellungen von Kunstwerken und Siegeln. Das Personen- und Ortsregister erschließt ihn zu einem willkommenen Hilfsmittel wissenschaftlicher Arbeit.

*Gerhard Kittelberger*

MARCHTALER LEHRER-AKADEMIE. Festschrift zur Eröffnung der Kirchlichen Akademie der Lehrerfortbildung Obermarchtal. Hrsg. von Max Müller. Obermarchtal 1978. 235 S. mit zahlr. Abb. Ln. DM 27,-.

Der Untertitel verrät den Anlaß zur Veröffentlichung dieser Festschrift mit Beiträgen von sieben Autoren. Nachdem am 1. Juli 1973 das Bistum Rottenburg die Klosteranlage der ehemaligen Prämonstratenserabtei Marchtal vom Hause Thurn und Taxis erworben hatte, dem das Kloster 1802 zugesprochen worden war, wurde fünf Jahre später in den renovierten Baulichkeiten die Kirchliche Lehrer-Akademie des Bistums Rottenburg-Stuttgart eingerichtet. Nach wie vor (seit 1920) unterhalten hier Salesianerinnen eine staatlich anerkannte Mädchenrealschule.

Die Festschrift verfolgt offensichtlich einen doppelten Zweck: In einem ersten Teil (S. 29-150) werden Fragen zum katholischen Schul- und Bildungswesen abgehandelt, beginnend mit der »Erklärung über die christliche Erziehung« des Vaticanums II und mit Aufsätzen von Helmut Kasper zur Frage »Ist christliche Erziehung heute noch möglich?« und von Walter Fürst über den »Beitrag J. B. Hirschers zur Theorie der Katechese«, der sich als »Einleitung in die christliche Freiheit« versteht. Der Beitrag von Fürst weist weit über den Tag hinaus, wenn er etwa zu der abschließenden Formulierung findet: »Eines jedoch ist mit Sicherheit nicht möglich: Die Trennung des Unterrichts in der christlichen Wahrheit von der Erziehung zur christlichen Freiheit« (S. 150). Worum es dem Beitrag geht, zeigen auch einige Zwischentitel: Kritik am theologischen Traditionalismus, Ohnmächtige »Verstandes- und Gedächtnistheologie«, Glaube »auf bloße Auctorität hin«, Wider die »moralischen Schwätzer« u. a. Es könnte schon sein, daß dieser Aufsatz, der die Überlegungen des großen Tübinger Theologen Johann Baptist Hirscher (1788-1865) zur Katechetik so glanzvoll ausbreitet, nicht nur begeisterte Aufnahme findet.

In einem zweiten Teil werden auf Obermarchtal bezogene Themen zur Kloster-, Kunst- und Geistesgeschichte abgehandelt. Neben einem liebevollen Portrait des berühmten Marchtaler Poeten und Chronisten Sebastian Sailer (1714-1777) von Thomas Hermann interessiert vor allem der Beitrag von Hermann Tüchle zu »Obermarchtal - Kloster und Reichsstift« (S. 164-186). Einmal mehr versteht es hier Tüchle, eine lebendige, nur wenig Vorkenntnisse fordernde Klostersgeschichte zu schreiben, die gleichwohl ihre wichtigsten Aussagen quellenmäßig belegt. Unter dem Gesamttitel »Barock jubilierendes Marchtal« behandelt Herbert Karl Kraft die Bau- und Kunstgeschichte des Klosters (S. 188-201). Der knappe Beitrag, unterstützt durch Abbildungen recht unterschiedlicher Qualität, will nicht mehr bieten, als eine Fülle von Veröffentlichungen (vgl. Literaturübersicht S. 201) oft schon ausführlicher dargetan hat. Eine Liste der 36 Pröpste (1171-1440) und der 24 Äbte (1440-1802) beschließt den geschichtlichen Teil. Unter dem Titel »Neues Leben für Obermarchtal« berichtet Johannes Weißbarth etwas überraschend über die Renovierungsmaßnahmen nach 1973. Der Bericht ist allerdings so knapp gehalten (S. 228-232), daß er für die Nachwelt kaum Aufschlüsse über Einzelmaßnahmen bereithalten kann.

In einer Zeit, in der die Buchkultur zusehends verflacht, sei eine Bemerkung zur Buchgestaltung erlaubt, die den Wert des vom Schulreferenten beim Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Domkapitular Max Müller, herausgegebenen Bandes nicht schmälern will. Abgesehen vom Dokumentationsteil mit der Erklärung des Vaticanums II (S. 29-52; auf senfgelbem Papier gedruckt!) macht sich ein wohl als modisch zu verstehender Satzspiegel breit. Breit, im Sinne des Wortes: die Innen- und Außenränder messen kaum einen Zentimeter, nicht sehr viel reichlicher fällt der Unterrand aus. Dafür beansprucht der freie Oberrand knapp ein Drittel der Seite. Ob ein solch modisches (?) Lay-out dem Inhalt angemessen ist? Es ist durchaus aus Kostengründen verständlich, daß die Bilder nicht in den Text eingestreut, sondern zusammengefaßt wurden. Nicht ganz verständlich ist aber, warum etwa die Vermächtnisurkunde des Pfalzgrafen Hugo von Tübingen (1171) nicht den geschichtlichen Beitrag von Tüchle eröffnet, sondern - vor grauen Grund gedruckt - sich 14 Seiten zuvor findet und vom geschichtlichen Beitrag durch einen umfänglichen Bildblock getrennt wird. Optisch gehört sie so als Abschluß zum katechetischen Beitrag Fürsts. *Heribert Hummel*

JAHRBUCH FÜR VOLKSKUNDE 1981. Neue Folge Bd. 4. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Wolfgang Brückner und Nikolaus Grass. Würzburg: Echter; Innsbruck: Tyrolia; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag. 243 S. Brosch. DM 32,-.

Eingeleitet wird der Band mit erfrischenden Aphorismen »Duzen ohne Du. Zur Anrede, vornehmlich im Deutschen.« Der Verfasser, Thomas Finkenstaedt, ist Ordinarius für englische Sprachwissenschaft an der Universität Augsburg. Er hat sich 1959 mit der Arbeit »You and Thou. Studien zur Anrede im Englischen«

(Berlin 1963) habilitiert und seither, beruflich und außerberuflich, den Wandel in der Anrede aufmerksam verfolgt. Dabei fiel ein Doppelpes auf: In der Studentenschaft wurde das Duzen, eine Folge der »Revolte« von 1968, zur Regel. Es war und ist Zeichen der Solidarität und Symbol der Zusammengehörigkeit. An manchen Universitäten hat sich auch das Duzen zwischen Professoren und Studenten durchgesetzt; dieses Phänomen verdient, schon im Hinblick auf die Qualität der betroffenen Hochschulen, gesonderte Beachtung. Zeitlich etwas versetzt hat sich auch die Verweigerung des Titels in der Anrede weithin eingebürgert (»Herr Carstens«). Dazu steuert der Verfasser zwei interessante Beobachtungen bei: Vor allem solche Schichten verweigern den Titel, die selbst noch kaum Leistungen erbracht haben und ihr eigenes Können erst noch unter Beweis stellen müssen (Schüler); die Titel-Verweigerung scheint hier als Leistungersatz und Mutprobe zu gelten. Zum anderen werden bei der Titel-Verweigerung vor allem Ärzte ausgenommen. Da man nie weiß, wann man deren Hilfe in Anspruch nehmen muß, wagen es nur wenige, sich mit ihnen auf diesem sublimen Weg anzulegen. – Christine Burckhardt-Seebass beschäftigt sich mit der noch wenig erforschten Erinnerungsgraphik zur Firmung (S. 31–59). Die Verfasserin zeigt, daß gerade das 19. Jahrhundert einen beachtlichen »Aufschwung« gebracht hat. Aus schlichten und einfachen Zetteln zum amtlichen Gebrauch (Personalien des Firmlings) entstand eine aufwendige Graphik, die belehrende und erzieherische Funktionen hatte. Ohne Zweifel ist dies eine Folge der intensivierten Volkspastoral und der Aufwertung der Firmung als Sakrament. Hemmend bei diesen Forschungen war der weitgehende Ausfall der Quellen; meist wird die Firmungsgraphik in der zweiten Generation als wertlos weggeworfen. Nur wenige Stücke finden Aufnahme in öffentlichen Sammlungen. Ergänzend dazu untersucht Karl-August Wirth die Entwicklung der Firmungsmedaillen (S. 60–100). Der Aufsatz ist eine Vorarbeit für den entsprechenden Artikel im Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte. Solche Firmungsmedaillen sind typisch für das 19. Jahrhundert. Die meist sehr sorgfältig gearbeiteten Stücke aus Edelmetall sollten wohl das übliche Geldgeschenk des Paten ersetzen. Wieder fällt eine belehrende und erinnernde Funktion auf. Ungeklärt ist noch, weshalb es an der Wende zum 20. Jahrhundert zu einem völligen Verschwinden der Firmungsmedaillen gekommen ist.

Fünf Beiträge des Bandes (Referate der Sektion für Volkskunde auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft 1980 in Aachen) schildern die Verehrung heiliger Leiber. Hans-Jakob Achermann, der 1979 eine ausführliche Untersuchung »Die Katakomben-Heiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz« (Beiträge zur Geschichte Nidwaldens 38, Stans 1979) vorgelegt hat, schildert allgemein die »Translationen heiliger Leiber als barockes Phänomen« (S. 101–111). Die »angeblichen« Katakomben-Heiligen, auch heute noch in Barockkirchen nicht zu übersehen, waren ein wichtiges Element der Heiligen-Verehrung des 18. Jahrhunderts. Welch hohe Bedeutung sie für die Volksfrömmigkeit und die Pastoral hatten, zeigt Fritz Markmiller: »Die Übertragung zweier Katakombenheiliger nach Niederbayern im 18. Jahrhundert« (S. 127–159). Die beiden Beispiele, zwar willkürlich gewählt (Frontenhausen 1708, Dingolfing 1770), sind typisch. Dabei interessieren den Leser weniger die Unterschiede in der Art, wie die beiden »Martyrer« empfangen, geehrt und gefeiert wurden; schon die Lektüre der beiden Berichte macht deutlich, in welcher Weise sich hier eine Frömmigkeitsform verselbständigt hatte und durch eine hypertrophe Entfaltung die spätere Kritik förmlich provozierte. Beate Plück: »Der Kult des Katakombenheiligen Donatus von Münsterfeil« (S. 112–126) schildert die Translation und die Verehrung eines anderen Katakombenheiligen des 18. Jahrhunderts. Im Gegensatz zu Süddeutschland, Österreich und der Schweiz, die zahlreiche Translationen erlebt haben, läßt sich für das Rheinland nur dieser einzige Fall nachweisen. Eine Erklärung bietet das Wiederaufblühen der »einheimischen Heiligenkulte« im Zeitalter der Gegenreformation und des Barock. Mit anderen Worten: Da man »eigene« Martyrer hatte (zum Beispiel die 11 000 Jungfrauen der hl. Ursula; den hl. Gereon und die Thebäische Legion), war man nicht auf »Importe« aus Rom angewiesen.

Edgar Krausen schildert »Schicksale römischer Katakombenheiliger zwischen 1800 und 1980« (S. 160–167). Das Material, das sich noch beliebig vermehren ließe, stammt vorwiegend aus dem bayerischen Gebiet. Deutlich wird, daß Säkularisation und Aufklärung wenig pietätvoll mit den Reliquien umgingen, wenngleich das »Volk« sie nicht selten gerettet hat. Nach Jahrzehnten der Beruhigung führte die »Liturgiereform« nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Kirchen nicht nur zur Bilderstürmerei, sondern in Verbindung damit oft auch zur erneuten Beseitigung solcher Reliquien.

Dem Band sind drei Forschungsberichte über Osteuropa beigegeben: Lukas Walczyk: »Die Verehrung des heiligen Florian in Polen« (S. 185–192); Éva Gulyás: »Die Verehrung des heiligen Wendelin in Ungarn« (S. 197–206); Gabor Tüskés: »Religiöse Volkskunst in Ungarn. Literaturbericht und Problemaufriß« (S. 207–224).

Insgesamt bietet der Band interessante Nachrichten und Analysen. Die Beiträge sind erfreulich informativ und unkompliziert, das heißt, die Dinge nicht komplizierend. Die Sprache ist verständlich, auf Ideologie wird verzichtet. Man muß den Herausgebern, dem Verlag und der Görres-Gesellschaft dankbar sein, daß sie die Zeitschrift vor einigen Jahren neu belebt haben.

*Rudolf Reinhardt*

## Vereinschronik 1979–1982

1978 feierte die Diözese Rottenburg-Stuttgart ihr 150jähriges Bestehen. Dies gab Anlaß, auch in die Geschichte zurückzublicken. Doch mangelte dem Ganzen eine gewisse Koordination. So tauchte (wieder einmal) der Gedanke auf, einen eigenen Geschichtsverein zu gründen. Dies schien um so mehr angebracht zu sein, da alle benachbarten Diözesen entweder allein (z. B. Augsburg, Freiburg) oder im Verbund (z. B. die Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte für Trier, Mainz, Speyer und Limburg) solche Vereine haben. Nach einigen Gesprächen, die vor allem der damalige Rottenburger Generalvikar Dr. Karl Knaupp führte, kam man überein, interessierte Persönlichkeiten auf den 28. November 1979 in die Katholische Akademie (Stuttgart-Hohenheim) einzuladen, um eine Vereinsgründung zu beraten und gegebenenfalls die notwendigen Schritte einzuleiten.

Der Einladung von Herrn Generalvikar Dr. Karl Knaupp folgten 33 Damen und Herren. Nach eingehender Diskussion der Frage, ob die Gründung eines solchen Geschichtsvereins überhaupt tunlich und möglich sei, bejahten die Anwesenden einstimmig das Bedürfnis. Das organisatorische Zusammengehen mit einem bereits bestehenden Verein wurde zum damaligen Zeitpunkt als inpraktikabel betrachtet. Ebenso waren die Anwesenden der Meinung, daß ein künftiger Verein seine Aufgaben nur mit Hilfe eines eigenen Publikationsorgans (Zeitschrift) sinnvoll erfüllen könne. Nachdem ein grundsätzlicher Konsens über die Gründung erreicht war, wurde der Entwurf einer Satzung durchgesprochen. Einige Abschnitte waren zu ändern oder neu zu fassen. Eine abschließende Befragung ergab die Annahme ohne Gegenstimme.

28 Personen unterzeichneten die Satzung, die dadurch errichtet wurde. In der anschließenden Versammlung kamen die Mitglieder überein, einen geschäftsführenden Vorstand zu wählen, dessen wesentliche Aufgabe es sein sollte, den Verein in das Vereinsregister eintragen zu lassen und beim Finanzamt einen Antrag auf Zuerkennung der Gemeinnützigkeit zu stellen, vor allem aber die erste öffentliche Veranstaltung vorzubereiten.

Am 4. Oktober 1980 stellte sich der Verein in einer festlichen Akademie der Öffentlichkeit vor. Der Vorsitzende, Professor Dr. theol. Rudolf Reinhardt (Tübingen), begrüßte Mitglieder und Gäste. Den Festvortrag übernahm Professor Dr. theol. Hermann Tüchle (München): »Barocke Christusfrömmigkeit in Schwaben«. Für die befreundeten Vereine sprachen Grußworte Professor DDr. Wolfgang Müller (Kirchengeschichtlicher Verein des Erzbistums Freiburg) und Professor Dr. Rainer Joß (Verein für württembergische Kirchengeschichte).

Am 23. Juni 1980 hatte das Gründungsmitglied Professor Dr. Dr. h. c. Joseph Vogt (Tübingen) seinen 85. Geburtstag gefeiert. Am 2. Juli beschloß der Vorstand, Herrn Professor Vogt die Ehrenmitgliedschaft anzutragen. Im Rahmen der Festakademie am 4. Oktober überreichte der Vorsitzende des Vereins die Urkunde mit der Laudatio: *Herr Professor Vogt, der weltweit anerkannte Erforscher der Antike und hochgeschätzte akademische Lehrer, hat als Freund der Geschichte seiner Heimat und als waches Glied der Kirche die Gründung unseres Vereins mitgetragen und gefördert.*

Im Anschluß an die Akademie lud der Protektor des Vereins, Herr Bischof Dr. Georg Moser, zu einem Empfang ein.

Die Mitgliederversammlung am gleichen Tage brachte unter anderem die Bestätigung des bisherigen Vorstandes, der nun bis 1985 die Geschäfte führen wird.

Im Verlauf des Jahres 1981 traf sich der Vorstand mehrere Male (10. März, 6. Mai, 7. Juli, 18. November). Folgende Fragen waren vor allem zu besprechen: Name der künftigen Zeitschrift; Wahl eines Verlags; Abschluß eines Verlagsvertrags; Gestaltung der Zeitschrift; Vertrag mit dem Wilhelmsstift in

Tübingen über die Verwaltung der Vereinsbibliothek; Tauschverkehr mit anderen Vereinen und Zeitschriften; Vorbereitung der Werkwoche in Weingarten.

Nach langer Diskussion wurde auf Vorschlag von Frau Dr. Ingrid Bátori die Zeitschrift »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« benannt. Dieser Name setzt einerseits einen deutlichen territorialen Akzent; andererseits ist er so weit, daß sich auch die Geschichte der Vorgänger-Diözesen (Konstanz, Augsburg, Speyer, Worms, Würzburg) und alle anderen Aspekte der kirchlichen Entwicklung einbeziehen lassen. Besondere Aufmerksamkeit soll den Rezensionen geschenkt werden, um dem Leser einen Überblick über die laufende Forschung und die Ergebnisse der Geschichtsschreibung zu vermitteln. Die Betreuung der Zeitschrift übernahm der Jan Thorbecke Verlag (Sigmaringen). Der Vertrag wurde am 11./13. Dezember 1981 geschlossen und am 16. Dezember des gleichen Jahres vom Bischöflichen Ordinariat genehmigt.

Die erste Werkwoche, die der Verein in Zusammenarbeit mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 26. bis 31. Juli 1981 in Weingarten veranstaltete, war ein schöner Anfang und Erfolg (vergleiche den folgenden Bericht).

Im Mittelpunkt der Mitgliederversammlung vom 18. November 1981 (wieder in der Diözesan-Akademie in Stuttgart-Hohenheim) stand aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstags von Staatspräsident Dr. Eugen Bolz der Vortrag von Professor Dr. Joachim Köhler: »Eugen Bolz, 1881–1945. Politiker aus Leidenschaft.« Eine Ehre und Freude war es für uns, daß die Tochter des Staatspräsidenten, Frau Dr. Ruf-Bolz, anwesend war.

Zwei neue Ehrenmitglieder erhielten am 18. November die Urkunden. Der ehemalige Generalvikar der Diözese Rottenburg, Dr. Karl Knaupp, war an der Gründung des Vereins beteiligt gewesen; in einigen schwierigen Fragen hatte er Wege einer Lösung gezeigt. Überdies hat er zweimal das Diözesanrecht gesammelt, geordnet und im Druck vorgelegt und so künftigen Generationen die Erforschung der Diözesangeschichte erleichtert. Die Urkunde lautet: *Herr Prälat Dr. Knaupp hat das Recht der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammengestellt und in der »Ordnung der kirchlichen Dienste« eine für die historische Forschung wie für die Seelsorge bedeutsame Quellensammlung geschaffen. Er hat als Generalvikar der Diözese die Gründung unseres Vereins angeregt, auch maßgeblich mitgetragen und gefördert.*

Superior Monsignore Franz Zierlein (Ellwangen), ein Landsmann des berühmten Tübinger Theologen und Kirchenhistorikers Johann Adam Möhler, hatte sich während seiner ganzen seelsorgerlichen Tätigkeit immer von neuem die Zeit genommen, historischen Fragen nachzugehen. Über 400 Publikationen – Bücher, Zeitschriftenaufsätze, Zeitungsartikel – konnte er veröffentlichen. Der Vorsitzende schloß seine Würdigung: »Dieses vielseitige und vielschichtige Schaffen Franz Zierleins verdient unseren vollen Respekt und alle Anerkennung. Wir bitten die junge Generation, ihn als Vorbild und Beispiel zu nehmen.« Die Urkunde lautet: *Die Auszeichnung gilt dem Seelsorger, der die christliche Botschaft auf dem Boden der Heimat über Jahrzehnte hinweg vermittelt hat. Durch sein vielfältiges literarisches Wirken hat er in der geschichtlichen Vergangenheit die Wurzeln der Gegenwart aufgezeigt.*

Das Schlußwort sprach wieder der Protektor des Vereins, Bischof Dr. Georg Moser. Er dankte für die geleistete Arbeit und forderte die Mitglieder auf, weiterzumachen wie bisher. Dann überreichte er Herrn Professor Dr. Hermann Tüchle die Martinus-Medaille, und zwar als Anerkennung für sein reiches kirchenhistorisches Forschen und Arbeiten. Ausdrücklich verwies der Bischof auf das neueste Buch »Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart« (Ostfildern 1981). Dieser Band, Fortsetzung und Abschluß der »Kirchengeschichte Schwabens« (1950, 1954), ging inzwischen allen Mitgliedern als Jahrgabe 1981 zu.

Die Werkwoche 1982 steht unter dem Thema »Kirche und Nationalsozialismus«. Sie findet vom 10. bis 14. Oktober statt, und zwar im Gebäude der Diözesan-Akademie in Weingarten.

Die Mitgliederversammlung 1982 ist auf den Buß- und Betttag (17. November) angesetzt (Ort: Stuttgart-Hohenheim). Pfarrer Dr. Otto Beck (Otterswang) wird über »Die schwäbischen Prämonstratenser« sprechen. Herr Bischof Dr. Georg Moser hat sein Kommen zugesagt.

In den drei Jahren seit der Gründung des Vereins nahm die Zahl der Mitglieder langsam, aber stetig zu. Eine breite soziale Streuung fällt auf. Erfreulich ist die rege Beteiligung vor allem der Studenten. Am 19. Mai 1982 meldete sich das 500. Mitglied an, übrigens eine Studentin aus Ravensburg.

Rudolf Reinhardt

## Tagung »Schwäbischer Barock. Geschichte – Literatur – Kunst« vom 26. bis 31. Juli 1981 in Weingarten

Auf der Studientagung »Schwäbischer Barock. Geschichte – Literatur – Kunst«, die gemeinsam vom Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 26. bis 31. Juli 1981 in der Außenstelle der Akademie in Weingarten veranstaltet wurde, wurde der Versuch unternommen, durch ein fächerübergreifendes Angebot verschiedenen Zielgruppen von Teilnehmern den barocken Kosmos der südwestdeutschen Region lebendig zu machen.

Im Hinblick auf die stolze Teilnehmerzahl von 80 Personen und auf deren unerschöpfliche Aufnahmebereitschaft können die Veranstalter feststellen, daß ihre Intention und Motivation ohne Zweifel dem wachsenden Interesse an der Vergangenheit in unserem Lande entgegengekommen sind und daß sie mit ihrer Tagung die Bildung eines neuen Heimat- und Geschichtsbewußtseins gefördert haben. Die wissenschaftliche Leitung der Tagung lag in den Händen von Privatdozent *Dr. Joachim Köhler*, Tübingen, für den Geschichtsverein. Und anstelle der erkrankten Leiterin der Außenstelle der Akademie, Frau *Dr. Roswitha Thuma*, hatte Akademiedirektor *Heinz Tiefenbacher*, Stuttgart, die Verantwortung seitens der Akademie übernommen.

In den Geist und die Geschichte Weingartens führte zum Beginn der Tagung *P. Dr. Gebhard Spahr OSB*, Weingarten, ein. Das grundlegende Referat der Tagung, das Horizonte aufreißen sollte und in dem die folgenden Referate ihre Fundierung fanden, hielt *Prof. Dr. Rudolf Reinhardt*, über »Kirchliche Voraussetzungen des Barocks in Südwestdeutschland«. *Heribert Hummel*, Studentenpfarrer in Stuttgart, stellte »Die barocke Bibliothek als Kosmos der Wissenschaften« vor. Der Akademische Oberrat *Dr. Klaus Welker*, Wittnau bei Freiburg i. Br., erörterte anhand von Lichtbildern »Die Wallfahrt als Ausdruck barocker Frömmigkeit«. Den musiktheoretischen Part hatte der Organist des Klosters Neresheim, *P. Hugo Weiermüller OSB*, übernommen. Die »Künstlerischen Betrachtungen eines Klosterorganisten« waren deshalb so plastisch und einprägsam, weil er sich als Nachfolger des Barockorganisten im Kloster Neresheim fühlte und deshalb sich mit dieser Musik völlig identifizieren konnte. Die Möglichkeit zur Identifikation mit einer Epoche, wie sie *P. Weiermüller* überzeugend vollzogen hatte, wurde den Teilnehmern am Abend durch die Darbietungen des *Consortium Brigantium* (*Gertraud Malchow*, Querflöte – *Frieder Rohn*, Cello – *Esther Schindler*, Cembalo) gegeben. Es wurden Werke von *Georg Philipp Telemann*, *Domenico della Bella* und *Johann Sebastian Bach* aufgeführt.

Das Hauptreferat des zweiten Tages »Vater Staat und Mutter Natur. Ein Versuch, die Barockepoche von der Aufklärung her zu bestimmen« von *Prof. Dr. Conrad Wiedemann*, Gießen, war ohne Zweifel ein Höhepunkt der Studientagung. Hilfreich war der Standpunkt der Aufklärung, den *Wiedemann* gewählt hatte – heutigen Denkweisen und Positionen nicht unähnlich. Wissenschaftlicher Assistent *Dr. Helmut Kiesel*, Tübingen, referierte über das »Jesuitentheater im oberdeutschen Raum« und bot in einem zweiten Teil Lesehilfen für die Lektüre von *Jakob Bidermann*, *Cenodoxus* in der deutschen Übersetzung von *Joachim Meichel* (1635) an. Der Lichtbildervortrag von *Dr. Otto Beck*, Pfarrer in Otterswang, war insofern eine Abrundung des literarischen Themas, da er versuchte, den Menschen im Zeitalter des Barock, also Weltanschauung, Lebensgefühl und Lebensumstände darzustellen. Der Literaturtag wurde mit einer szenischen Aufführung von *Sebastian Sailer*s Schwäbischer Schöpfung durch eine Laienspielgruppe der Franziskanerinnen *Bonlanden* unter Leitung von *Sr. Augustina* beschlossen.

Der dritte Tag war nochmals geschichtlichen Themen gewidmet. *Dr. Peter Schmidt*, Rom-Freiburg, behandelte in seinem Referat die »Priesterausbildung in der Diözese Konstanz«. »Die Inhalte der Theologie in Studium und Praxis« erläuterte anschließend Universitätsdozent *Dr. Joachim Köhler*, Tübingen. Die Bautätigkeit oberschwäbischer Klöster, die der Landschaft ihr Gepräge gaben, ist ohne die Besitz-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte kaum zu verstehen. An den Frauenklöstern von Urspring und Heggbach hat der Wissenschaftliche Assistent *Dr. Immo Eberl M. A.*, Tübingen, die grundlegenden Faktoren der Entwicklung aufgezeigt. Um Studenten wenigstens die Arbeitsmöglichkeiten zur schwäbischen Klostergeschichte aufzuzeigen, behandelte *Dr. Kurt Diemer*, Kreisoberarchivar in Biberach, die »Überlieferung der Archivalien schwäbischer Klöster«. In einem zweiten und seminarartigen Teil zeigte er aufgrund einer kleinen Auswahl der Bestände des Klosters *Gutenzell*, die im Kreisarchiv *Biberach* lagen, Typen barocken Schrifttums und das Leben, das sich in Urkunden und Korrespondenzen verdichtet hat. Eine zusammenfassende Klammer in mehrfacher Hinsicht, die sich im Rahmen der Gesamtagung als hilfreich erwies, war der

Vortrag von Prof. *Dr. Volker Press*, Tübingen, über »Kaiser, Reich und der südwestdeutsche Raum«. Die ganztägige Exkursion, geleitet von *Dr. Stefan Kummer*, Wissenschaftlicher Assistent am Kunsthistorischen Institut der Universität Tübingen, sollte die typischen Bauformen der barocken Klosterlandschaft illustrieren. Steinhausen, Ochsenhausen, Reinstetten und Ottobeuren waren die Stationen der Exkursion.

Der letzte Tag begann mit dem feierlichen Konventamt, das von Abt *Adalbert Metzinger OSB* zelebriert wurde. Es war der 31. Juli, das Fest des hl. Ignatius von Loyola, dessen geistigen Söhne das oberschwäbische Land inspiriert haben.

Für das zusammenfassende Referat konnte der Landeskonservator *Dr. Volker Himmelein* gewonnen werden, der für die Ausstellung »Barock in Baden-Württemberg« verantwortlich zeichnete. In einem ersten Teil seiner Ausführungen setzte er sich mit dem Barock als Epochenbegriff auseinander. Mit Lichtbildern stellte er in einem zweiten Teil der Ausführungen nochmals die Barocklandschaft des Südwestens dar.

*Joachim Köhler*

## Satzung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart

### § 1 Name und Sitz

- (1) Der Verein führt den Namen »Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart e. V.«
- (2) Sitz des Vereins ist Rottenburg am Neckar.
- (3) Der Verein ist in das Vereinsregister einzutragen.

### § 2 Zweck und Aufgaben

- (1) Der Verein bezweckt die Erforschung der Kirchengeschichte im Bereich der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- (2) Im Rahmen dieser Zwecksetzung sucht der Verein insbesondere folgende Aufgaben zu erfüllen:
  1. Anregung, Förderung und Publizierung von wissenschaftlichen Arbeiten zur Geschichte der Diözese.
  2. Zusammenfassung der in der Erforschung der regionalen Kirchengeschichte tätigen Kräfte.
  3. Sorge um Monumente und Dokumente der Diözesangeschichte.
  4. Vertiefung der diözesangeschichtlichen Kenntnisse, vor allem durch Vorträge, Führungen, Studienfahrten und Tagungen.
  5. Förderung und Beteiligung an Vorhaben und Einrichtungen, die dem Vereinszweck dienen.

### § 3 Gemeinnützigkeit und Selbstlosigkeit

- (1) Der Verein verfolgt mit seiner Zwecksetzung und seinen Aufgaben ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige (wissenschaftliche) Zwecke im Sinne des Abschnitts »steuerbegünstigte Zwecke« der Abgabenordnung.
- (2) Der Verein ist selbstlos tätig; er verfolgt nicht in erster Linie eigenwirtschaftliche Zwecke. Die Mittel des Vereins dürfen nur für satzungsmäßige Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder des Vereins und der Vereinsorgane erhalten in ihrer Eigenschaft als solche keine Gewinnanteile und sonstigen Zuwendungen aus Mitteln des Vereins. Es darf keine Person durch Ausgaben, die dem Zweck des Vereins fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden. Ausscheidende Mitglieder haben keinen Anspruch an das Vereinsvermögen, etwa auf Rückzahlung geleisteter Einlagen oder Beiträge.

### § 4 Mitglieder

- (1) Mitglied des Vereins kann jede natürliche oder juristische Person werden, die die Ziele des Vereins unterstützt. Der Vorstand kann mit der Mehrheit von fünf Mitgliedern Ehrenmitglieder berufen.
- (2) Beitrittserklärungen sind schriftlich an den Vorstand oder die Geschäftsstelle zu richten.
- (3) Die Mitgliedschaft erlischt durch Tod, Austritt oder Ausschluß. Der Austritt kann nur durch schriftliche Erklärung gegenüber dem Vorstand jeweils zum Jahresende unter Einhaltung einer dreimonatigen Frist erklärt werden. Der Ausschluß eines Mitgliedes erfolgt durch den Vorstand bei Vorliegen von wichtigen Gründen.

## § 5 Organe

Organe des Vereins sind

- die Mitgliederversammlung,
- der Vorstand.

## § 6 Mitgliederversammlung

- (1) Die Mitgliederversammlung wird mindestens einmal im Jahr vom Vorstandsvorsitzenden, im Verhinderungsfalle vom 1. oder 2. stellvertretenden Vorstandsvorsitzenden unter Angabe der Tagesordnung eingeladen. Die Einladung der Mitglieder erfolgt schriftlich unter Einhaltung einer Frist von 4 Wochen.
- (2) Die Mitgliederversammlung ist zuständig für:
  1. Beratung und Beschlußfassung über die Grundzüge der Tätigkeit des Vereins,
  2. die Wahl des Vorstandes,
  3. die Entgegennahme und Verabschiedung des jährlichen Rechenschaftsberichts (Geschäfts- und Finanzberichts) des Vorstandes nach Prüfung durch zwei von der Mitgliederversammlung bestimmte Prüfer,
  4. die Entlastung des Vorstandes,
  5. die Festsetzung von Mitgliedsbeiträgen,
  6. die Änderung der Satzung,
  7. die Auflösung des Vereins.
- (3) Die Mitgliederversammlung ist ohne Rücksicht auf die Zahl der anwesenden Mitglieder beschlußfähig. Sie faßt ihre Beschlüsse mit der Mehrheit der anwesenden Mitglieder. Eine Beschlußfassung über die Änderung der Satzung oder die Auflösung des Vereins bedarf einer Mehrheit von  $\frac{2}{3}$  der anwesenden Vereinsmitglieder.
- (4) Den Vorsitz führt der Vorstandsvorsitzende, bei seiner Verhinderung der 1. oder 2. stellvertretende Vorstandsvorsitzende. Sind auch diese verhindert, so bestimmen die übrigen Vorstandsmitglieder, wer von ihnen den Vorsitz in der Mitgliederversammlung übernimmt.

## § 7 Vorstand

- (1) Dem Vorstand gehören 7 Vereinsmitglieder an.
- (2) Der Vorstand wird von der Mitgliederversammlung auf 5 Jahre gewählt. Wiederwahl ist möglich.
- (3) Der Vorstand wählt aus seiner Mitte einen Vorsitzenden, einen 1. und 2. stellvertretenden Vorsitzenden sowie einen Schriftführer. Der Vorstand kann auch einen Geschäftsführer bestellen, der nicht Vereinsmitglied und nicht Vorstandsmitglied sein muß; der Geschäftsführer nimmt beratend an den Sitzungen des Vorstandes und der Mitgliederversammlung teil.
- (4) Der Vorstand ist für alle Angelegenheiten des Vereins zuständig, bei denen nicht die Zuständigkeit der Mitgliederversammlung gegeben ist. Er führt die Vereinsgeschäfte im Rahmen der Beschlüsse der Mitgliederversammlung. Der Vorstand kann für die Vereinsarbeit Ausschüsse, insbesondere einen wissenschaftlichen Beirat, bilden, in die auch Nichtvereinsmitglieder berufen werden können.
- (5) Der Vorstand ist beschlußfähig, wenn sämtliche Mitglieder ordnungsgemäß eingeladen und mindestens die Hälfte der Mitglieder anwesend ist. Er faßt seine Beschlüsse mit der Mehrheit der anwesenden Mitglieder. Der Ausschluß von Mitgliedern bedarf einer Mehrheit von  $\frac{2}{3}$  der anwesenden Vorstandsmitglieder.
- (6) Die Einladungen zu den Vorstandssitzungen erfolgen durch den Vorstandsvorsitzenden, im Verhinderungsfalle durch den 1. oder 2. stellvertretenden Vorsitzenden, schriftlich mit Angabe der Tagesordnung unter Einhaltung einer Frist von 2 Wochen.

## § 8 Protektor

- (1) Protektor des Vereins ist der Bischof von Rottenburg-Stuttgart.
- (2) Dem Protektor steht die Befugnis zu, sich über alle Angelegenheiten des Vereins unterrichten zu lassen. Der jährliche Rechenschaftsbericht (Geschäfts- und Finanzbericht) ist ihm zur Einsichtnahme vorzulegen.
- (3) Beschlüsse der Mitgliederversammlung über eine Änderung von §§ 1, 2 Abs. 1, 8 und 11 sowie eine Auflösung des Vereins bedürfen des Einvernehmens mit dem Protektor.

### § 9 Gesetzliche Vertretung

- (1) Der Verein wird gerichtlich und außergerichtlich im Sinne des §26 BGB vertreten durch den Vorstand und zwar sind
  - der Vorstandsvorsitzende sowie der 1. und der 2. stellvertretende Vorstandsvorsitzende je einzeln,
  - die übrigen Vorstandsmitglieder gemeinschaftlich vertretungsberechtigt.
- (2) Für das Innenverhältnis wird bestimmt, daß der 1. stellvertretende Vorstandsvorsitzende nur bei Verhinderung des Vorstandsvorsitzenden, der 2. stellvertretende Vorstandsvorsitzende nur bei Verhinderung des Vorstandsvorsitzenden und des 1. stellvertretenden Vorstandsvorsitzenden sowie die übrigen Vorstandsmitglieder nur bei Verhinderung des Vorstandsvorsitzenden und des 1. und 2. stellvertretenden Vorstandsvorsitzenden vertretungsberechtigt sind.

### § 10 Niederschrift und Beurkundung von Beschlüssen

- (1) Der Schriftführer fertigt über jede Mitgliederversammlung und Vorstandssitzung eine Niederschrift, in der zumindest der Gang der Beratung und die Beratungsergebnisse festzuhalten sind.
- (2) Die Niederschrift wird vom Sitzungsleiter und vom Schriftführer unterzeichnet.
- (3) Die Beurkundung von Auszügen aus der Niederschrift, insbesondere von Beschlüssen, erfolgt durch den Schriftführer.

### § 11 Vermögensbindung

Bei Auflösung oder Aufhebung des Vereins fällt das Vereinsvermögen an die Diözese Rottenburg-Stuttgart, die es für steuerbegünstigte Zwecke, nach Möglichkeit im Sinne der Zwecksetzung des Vereins, zu verwenden hat.

Die Satzung wurde am 28. November 1979 in der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim von 28 Persönlichkeiten unterzeichnet und damit errichtet.

Der Verein wurde am 15. Februar 1980 in das Vereinsregister beim Amtsgericht Rottenburg a. N. eingetragen.

Das Finanzamt Tübingen hat am 3. Juli 1980 bescheinigt, daß der Geschichtsverein ausschließlich und unmittelbar kirchlichen Zwecken, insbesondere der Förderung der Kirchengeschichte dient und somit Spenden im Rahmen der gesetzlichen Höchstbeträge als Sonderausgaben steuerlich abzugsfähig sind.

## Dem Vorstand gehören an

Bistumsarchivar Adalbert Baur in Rottenburg  
 Präsident Dr. Eberhard Gönner in Stuttgart  
 Professor Dr. Joachim Köhler in Tübingen  
 Dekan Paul Kopf in Ludwigsburg  
 Professor Dr. Rudolf Reinhardt in Tübingen  
 Oberjustizrat Dr. Waldemar Teufel in Rottenburg  
 Professor Dr. Hermann Tüchle in München

## Die Redaktionsgeschäfte besorgen

Dr. Karl Brechenmacher, Pfarrer in Balingen  
 Heribert Hummel, Pfarrer in Stuttgart-Bad Cannstatt  
 Dr. Joachim Köhler, Professor in Tübingen  
 Abraham P. Kustermann, Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Tübingen  
 Dr. Rudolf Reinhardt, Professor in Tübingen  
 Georg Wieland, Wissenschaftlicher Mitarbeiter in Tübingen

## Abkürzungen

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
NDB	Neue Deutsche Biographie
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
HJ	Historisches Jahrbuch
REC	Regesta episcoporum Constantiensium
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
ZWLK	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
RG	Repertorium Germanicum

# Register

(Personen und Orte) zu den Aufsätzen, Quellen und Miscellen

Das Register wurde erstellt von Frau Gertrud Bäurle und Fräulein Barbara Deifel in Tübingen

- Aachen 208  
Aalen 15  
Abel, Karl von 208 ff., 236  
Adams, Dorothea 208  
Albert der Mesner 192  
Albertus Magnus 193  
Albrecht VI., Erzherzog v. Österreich 176, 192  
Altdorf (Weingarten) 43, 55  
Altingen (heute Gemeinde Ammerbuch, Lkr. Tübingen) 191  
Altshausen, Residenz des Landkomturs des Deutschen Ordens für Elsaß und Burgund 33  
Andechs (Oberbayern), Benediktinerkloster 40  
Ansbach, Synode 1841 237  
Aschaffenburg 219  
Augsburg 61, 65, 201 f., 208, 214, 228 f., 234  
– Augsburgs Postzeitung 208, 217, 228 f., 232–236  
– Reichstag 1548 247 f.  
Aura/Saale (bei Kissingen) 216, 239
- Bagnato, Giovanni Gaspare 33  
Balterzhofen (bei Leutkirch) 51  
Bamberg, Fürstbischöfe 34  
Basel 188, 201  
– Konzil 245  
Bauer, Clemens 211  
Bayern 63, 231, 236  
Bebenhausen (heute Tübingen), Zisterzienserkloster 175, 185  
Beckedorff, Ludolph 208  
Berlin 207  
Bern, Jakob 188  
Berthold der Tüwinger 191  
Biberach 15, 33  
Binsdorf (heute Geislingen) 189  
Birnau, Wallfahrtskirche 34  
Blarer, Ambrosius 188  
Blassenberg, Ladislaus de 243 ff.  
Blickle, Peter 211  
Blitzenreute (Lkr. Ravensburg) 55  
Bologna 251, 253 f.  
Bolz, Eugen 21–32  
Bondorf, Otto von 183  
Bonn, Residenz der Kurfürsten v. Köln 34  
Brentano, Clemens von 216
- Brix, Hans Georg 182  
Bruchsal, Residenz der Fürstbischöfe v. Speyer 34  
Bruschius, Kaspar 248  
Buchhorn (heute Friedrichshafen) 33  
Buck, Hans 183  
Bühl (heute Tübingen) 196  
Burgeis (Oberer Vintschgau) 42  
Burgund 182, 202 f.  
Buzelin, Gabriel 38, 252
- Christian II., König v. Dänemark und Schweden 247  
Christoph, Herzog v. Württemberg 188  
Chur 210 f.  
Contzen, Martin Theodor 209
- Dettingen (Lkr. Tübingen) 196  
Deutschorden, siehe Altshausen, Landkomtur  
Dietrich, gen. Märheld v. Wurmlingen 191  
Dillingen, Grafen von 185, 189  
– Universität 35, 44, 58, 65, 67  
Ditzingen 203  
Doeberl, Anton 210  
Dressler, Franz 218 f.  
Drey, Johann Sebastian 71, 73–87, 94, 98 ff., 107, 110–114, 136–140  
Droste-Vischering, Clemens August von 207  
Dublin 231
- Eberlin, Johann 187  
Echter, Julius 144 ff., 161 f., 166 f.  
Ehingen/Donau, Konviktskirche 34  
– Landhaus der vorderösterreichischen Stände 33  
Ehingen-Rottenburg  
– Chorherrenstift St. Moriz 185–196  
– Friedhöfe, Nebenkirchen u. Kapellen 192–195  
– Kaplaneipfründe 191 f.  
– Kirchen-, Heiligenpflege 195  
– Pfarrkirche St. Remigius 185, 189–195  
Eicher, Johann 187  
Einsiedeln (Schweiz), Benediktinerabtei 34  
Eitelfriderich, Graf v. Zollern 177  
Ellwangen 41  
Elsaß 182  
Emmerich, Anna Katharina 216  
Ergenzing, Ulrich 192

- Ferdinand I., König 247f.  
 Ferdinand, Erzherzog v. Österreich 186f., 251  
 Feser, Joseph Alphons 47–57  
 Fichte, Johann Gottlieb 66, 113, 116, 120  
 Frankfurt 233  
 – Nationalversammlung 1848/49 207  
 Frankreich 208  
 Freiburg im Breisgau 251  
 – Universität 85, 110, 175–178, 184, 187  
 Friedrich III., deutscher Kaiser 176  
 Friedrich der Weise, Kurfürst v. Sachsen 40  
 Friesenhofen-Rimpach (Lkr. Ravensburg) 33  
 Frommenhausen (heute Rottenburg) 196  
 Fugger, Jakob 201  
 Fulda, Bischofskonferenz 11f., 15  
 – Benediktinerabtei 41f.
- Gageur, Oskar 218  
 Gießen 110, 113f.  
 Görres, Joseph 207  
 Gößlinger, Konrad 177  
 Goßmann, Johann 223  
 Graf, Anton 94, 108–113, 136–140  
 Greutter, Jakob 193  
 Gröber, Alfred 17f.  
 Grisar, Josef 211  
 Günther, Heinrich 248
- Hagen, August 211  
 Hagnau am Bodensee 55  
 Hans v. Sülchen 194  
 – Werner v. Schwarzenberg 245  
 Hechingen 186  
 Hedwig, Gemahlin Bertholds des Tüwinger 191  
 Hefele, Carl Joseph 137, 213, 216, 218, 220  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 113f., 117f., 125ff.  
 Henle, Werner 210  
 Herrenberg (Lkr. Böblingen) 178  
 – Anastasia von 244  
 – Lupus von 191  
 Herter, Johann 193  
 Hewen, Heinrich von 243  
 Hipp, Lorenz 188  
 Hirsau 199  
 Hirschau (heute Tübingen) 174, 184, 196  
 Hirscher, Johann Baptist 85–98, 101, 107, 111, 134–140  
 Hofen am Bodensee 44  
 Hohenasperg (bei Ludwigsburg) 215  
 Hohenberg, Grafschaft 175f., 178, 187; s. a. Eitelfriderich  
 – Grafen von 183, 185, 189, 190, 191  
 Hohenlandenbergr, Hugo von 251–254  
 Horb am Neckar 189
- Hornstein, August Freiherr von 222, 234  
 Hunger, Konrad 194  
 Huzel, Remigius 188
- Ingolstadt 63ff.  
 Innsbruck 188, 220  
 Isny 33  
 – Benediktinerabtei 43  
 – Klosterkirche 39, 44  
 Irland 231f., 234f.
- Jacobi, Friedrich Heinrich 65, 104, 113–121, 129, 139f.  
 Jaumann, Ignaz 213f., 221ff.  
 Julian, Kardinallegat für Deutschland 244f.  
 Jungmann, Joseph Andreas 38
- Kalkweil 185, 189  
 Kant, Immanuel 65ff., 113f., 116, 120, 140  
 Karl V., röm.-dt. Kaiser 187, 247, 251, 253f.  
 Keller, Andreas 187  
 – Johann Baptist 212  
 Kempten, Benediktinerabtei 34  
 Keppler, Paul Wilhelm 218  
 Kiebingen (heute Rottenburg) 174, 183f., 196  
 Kilchperg, Burkhard von 191  
 Kippenhausen (Bodenseekreis) 55  
 Kissingen 217, 234f., 239  
 Kißlegg, Schloß 33  
 Klaus Haas v. Rottenburg 185  
 Knöpfler, Alois 218  
 Köln, Kirchenstreit 207f., 210, 215, s. a. Clemens August von Droste-Vischering  
 Kolb, Franz Ignaz 47–57  
 Koler, Johann 188  
 Konrad Arnolt von Schorndorf 176  
 Konrad von Sülchen 194  
 Konstanz, Diözese 33, 174, 176f., 199, 201f., 205, s. a. Ignaz Heinrich von Wessenberg  
 – Archidiakon 174, 202  
 – Bischöfe, siehe Balthasar Merklin, Franz Schenk v. Stauffenberg, Heinrich v. Hewen, Hugo v. Hohenlandenbergr, Jakob Fugger, Johannes v. Lupfen, Johannes v. Weeze  
 – Domkapitel 247f., 251ff.  
 – Hochstift 33, 247, 251, 253  
 – Kathedrale 34, 200, 243, 247  
 Kreuzlingen (Schweiz), Augustinerstift 185, 189, 195  
 Krotzingen, Johannes von 245  
 Kuhn, Johannes Evangelista 113–132, 136–140  
 Kurz, Wendel 187
- Landsberg 64, 66  
 Landshut 65  
 Lang, Johann Jakob 230

- Laufenburg (Schweiz) 188  
 Laun, Friedrich 218f.  
 Leopold III., Herzog v. Österreich 175  
 Leutkirch 47–57  
 Lindau 33  
 Linsenmann, Franz Xaver 129–140  
 Lösch, Stephan 217–220  
 Longner, Ignaz 234  
 Lossen, Max 247  
 Loyola, Ignatius von 35  
 Ludwig I., König v. Bayern 208  
 Lützel, Heinrich 38  
 Lund (Schweden), siehe Johannes von Weeze  
 Lupfen, Johannes von 247, 251  
 Luther, Martin 18, 187
- Mack, Joseph Martin 113, 210, 216  
 Mainau, Komtureischloß 33  
 Mainz 161, 201  
 – Katholikentag 207  
 Marcus, Rektor der Universität Würzburg 209  
 Margareta von Nassau 191  
 – von Schwarzenberg 244  
 – von Thierstein 183  
 Maria-Steinbach, Wallfahrtskirche 34  
 Marienberg (Oberer Vintschgau), Benediktiner-  
 abtei 42  
 Markdorf 34, 252f.  
 Mattes, Wenzel 111f., 138  
 Maucler, Paul Friedrich Freiherr von 222f.  
 Maurer, Dietrich 179  
 Mayer, Martin 177  
 Mechthild, Erzherzogin v. Österreich 176, 184  
 Meersburg 34  
 Meißen, Fürstenschule St. Afra 207  
 Mergentheim, siehe Jakob Röser  
 – Landkapitel 144–171  
 Merklin, Balthasar 251–254  
 Mirgel, Jakob 200, 248  
 Möhler, Johann Adam 71, 73, 98–109, 136–139,  
 213, 216, 218ff.  
 Montfort, siehe Tettngang, Schloß  
 München 217, 225, 228f.  
 – Gesellenverein 208, s. a. Ernst Zander  
 – Gesellentag 1933 14  
 – Nuntiatür 212  
 Mutschelin, Konrad 176  
 Mutschelle, Sebastian 66
- Nassau, Margareta von 191  
 Neuenfels, Bertold von 244  
 Neustrelitz/Mecklenburg 207  
 Neu-Ulm 222  
 Niedernau (heute Rottenburg) 189, 196  
 Nufer, Berthold 195
- Obermarchtal, Prämonstratenserabtei 44  
 Oberschwaben 33–44  
 Ochsenhausen (Lkr. Biberach) 252f.  
 – Benediktinerabtei 34  
 O'Connell, Daniel 208, 231ff.  
 Österreich 33, 175, 177f., 185, 187f.  
 – Herzöge/Erzherzöge, siehe Albrecht VI., Ferdi-  
 nand, Mechthild, Leopold III., Sigismund  
 – Reichslandvogt in Oberschwaben 43  
 Ottobeuren, Benediktinerabtei 34, 41
- Pacelli, Eugenio 18f.  
 Päpste  
 – Bonifatius IX. 234ff.  
 – Clemens VII. 244, 253f.  
 – Gregor XVI. 217, 240  
 – Johannes XXII. 243  
 – Martin V. 252  
 – Paul II. 176  
 – Pius II. 243  
 – Pius IX. 217, 240  
 – Pius XI. 15, 18  
 – Pius XII. 18  
 Pelagius (Märtyrer) 199ff., 204f.  
 Pfahler, Georg 216, 218, 235  
 Pfell, Benz 192  
 Poltringen (heute Gemeinde Ammerbuch, Lkr.  
 Tübingen) 175, 210  
 Portugal 208  
 Precht, Johann Andreas 184  
 Preußen 208, 228  
 Purtscher, Konrad 56
- Ravensburg 15, 33  
 Rechberg, Alois Graf 209  
 Regensburg 208, 214  
 Reichenau 199, 203, 247  
 Remmingsheim (heute Gemeinde Neustetten bei  
 Rottenburg) 188, 196  
 Reublin, Wilhelm 188  
 Reutlingen 189  
 Rock, Konrad 192  
 Roeder, Elmar 208  
 Röser, Edmund 218ff.  
 – Familie 218f.  
 – Jakob 211, 214–217, 220f.  
 Rom 39, 61, 208, 213, 248, 253f.  
 – Kurie 252f.  
 Rosenberg, Alfred 14ff.  
 Roth, Rudolf 47  
 Rot an der Rot, Prämonstratenserabtei 34  
 Rotenburg, Herren von 175

- Rottenburg  
 – Bischöfe, siehe Carl Joseph Hefele, Joannes Baptista Sproll, Johann Baptist von Keller, Paul Wilhelm von Keppler  
 – Bischöfliches Ordinariat 214, 218f.  
 – Bruderschaften u. Kongregationen 186f.  
 – Diözesanbibliothek 219  
 – Diözese 12, 174, 217  
 – Domkapitel, siehe Franz Dossenberger, Franz Xaver Linsenmann, Friedrich Laun, Ignaz Jaumann  
 – Karmeliterkloster (heute Priesterseminar) 173  
 – Markt-, Stadt-, Domkirche 176f., 179f., 188  
 – Pfarreien/Pfarrkirchen, siehe Ehingen-Rottenburg, Sülchen-Rottenburg  
 – Schloß (heute Landesgefängnis) 173  
 – Spital 185f., 194  
 – Stadt 184, 188ff., 196  
 Rottweil 23, 200, 202, 204, 243  
 Ruff, Johann Jakob 192
- Säckingen 202  
 Sailer, Johann Michael 59–68  
 Salem, Zisterzienserabtei 34, 41, 200  
 St. Gallen (Schweiz), Benediktinerabtei 34, 200, 203f.  
 Salzburg 39, 208  
 Santa Croce, Prospero 248  
 Sattler, Michael 189  
 Saugau 252f.  
 Schadenweiler 189  
 Schedlin, Nikolaus 187  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 66, 113, 116f., 129, 139  
 Schlayer, Johannes von 210, 213ff., 221  
 Schleiermacher, Friedrich 70, 102, 104, 109, 140  
 Schnepf, Erhard 188  
 Schorndorf, Konrad Arnolt von 176  
 Schmöger, Karl Erhard 216, 234  
 – Georg 237  
 Schott, Franz 215  
 Schuhmacher, Jörg 189  
 – Johann 187  
 Schulthais, Christoph 258  
 Schussenried, Prämonstratenserabtei 34  
 Schwaiger, Georg 207  
 Schwalldorf (heute Rottenburg) 196  
 Schwarzacher, Hans 179  
 Schwarzenberg, Hans Werner von 245  
 – Margaretha von 244  
 Schweiz, Eidgenossenschaft 33  
 Seeborn (heute Rottenburg) 174, 184  
 Sigismund, Herzog von Österreich 176  
 – röm.-dt. Kaiser 245  
 Sigk, Albrecht 193
- Solm-Braunfels, Friedrich Wilhelm Prinz von 207  
 Sproll, Joannes Baptista 11–19, 31, 218  
 Stälin, Christoph Friedrich von 247  
 Stahel, Karl 207  
 – Johann Konrad 207  
 Stahl, Georg Anton 209  
 Stahler, Konrad 179, 182f.  
 Stattler, Benedikt 63ff., 66  
 Stainmar, Berthold 179  
 Stams (Tirol), Zisterzienserabtei 51  
 Staudenmaier, Franz Anton 110f., 137ff.  
 Stauffenberg, Franz Schenk von 34  
 Steinhausen 34  
 Steinhausen an der Rottum, Wallfahrtskirche 34  
 Straßburg 189, 201f.  
 Strauß, David Friedrich 113, 123, 126  
 Strelitz/Mecklenburg 207  
 Stuttgart 15, 221f., 225, 229  
 Sülchen-Rottenburg  
 – Friedhof, Nebenkirchen und Kapellen 181ff.  
 – Kaplaneipfründe 178ff.  
 – Kirchen-, Heiligenpflege 181, 183f.  
 – Pfarrkirche St. Martin 173f., 176–180, 185  
 Sülchen, Hans von 194  
 – Konrad von 194  
 Sulz, Anna Gräfin von 244
- Tettmang 216, 234  
 – Schloß 33  
 Thierstein, Margareta von 183  
 Thumb, Michael 182  
 Trient, Konzil 51, 143, 153  
 Tübingen, Kath.-Theol. Fakultät, siehe Anton Graf, Carl Joseph Hefele, Franz Xaver Linsenmann, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher, Johann Jakob Lang, Johann Sebastian Drey, Johannes Evangelista Kuhn, Joseph Martin Mack, Stephan Lösch
- Ulm 200, 222  
 Ulmer, Johannes 245  
 Ulrich, Herzog v. Württemberg 188  
 Ungarn 182  
 Ursberg, Prämonstratenserabtei  
 Usenberg, Agatha von 244
- Viale-Prelà, Michele 230  
 Vorarlberg 43
- Wachendorf (heute Gemeinde Starzach, Lkr. Tübingen) 196  
 Wachendorfer, Konrad 187  
 Wächter, Karl Georg von 212  
 Wagner, Johann 182  
 Waldburg, Otto von 248

- Waldburg-Zeil, Konstantin Graf von 209ff., 222, 232  
 Waldburg-Zeil-Trauchburg, schwäbisches Adelsgeschlecht 43  
 Waldeck, Wolrad Graf von 248  
 Waldkirch (Lkr. Emmendingen) 243ff., 251  
 Waldshut 188  
 Walter, Ferdinand 230, 232  
 Wangen 15, 33  
 Weber, Josef 65f.  
 Wecklerin, Adelheid 190  
 Weeze, Johannes von 247f.  
 Weggental (bei Rottenburg) 182, 186  
 Weiler (heute Rottenburg) 189, 196  
 Weingarten 14f., 23, 252f.  
 – Benediktinerabtei 34, 37, 41–44  
 Weißbach, Werner 40  
 Weißenau, Prämonstratenserabtei 34, 200, 252f.  
 Weittenauer, Johann Evangelist 178, 181, 190, 195  
 Wendelsheim (heute Rottenburg) 174, 184  
 Wessenberg, Ignaz Heinrich von 214  
 Wiblingen, Benediktinerabtei 34  
 Wien 14, 208  
 Wilperg, Johann von 192  
 – Liutfried von 192  
 Worms, Edikt 187  
 Württemberg 178, 188, 196, 207–240  
 – Abgeordnetenkommission 213, 225; s. a. Karl Georg von Wächter, Franz Schott  
 – Herzöge, siehe Christoph, Ulrich  
 – Katholischer Kirchenrat, s. a. Franz Schott  
 – Kirchenkampf 210  
 – Königreich 209  
 – Landtag 22, 24, 210, 212, 215, 222f.  
 – Oberland 222, 231  
 – Regierung 214  
 Würzburg  
 – Diözese 144, 146, 201  
 – Fränkischer Courier 208–211, 214, 216f., 221–228  
 – Kath.-Theol. Fakultät, siehe Johann Jakob Lang, Martin Theodor Contzen  
 – Neue Würzburger Tageszeitung 207f.; s. a. Ernst Zander  
 – Residenz der Fürstbischöfe 34  
 Wurmlingen (heute Rottenburg) 173f., 184, 196  
 Wurzach 33  
 Zander, Ernst 207–240  
 – Familie 207f.  
 Zanger, Melchior 182, 186  
 Zeller, Johannes 243f.  
 Zimmer, Patriz Benedikt 65f.  
 Zürich (Schweiz) 188  
 Zwiefalten, Benediktinerabtei 34, 43

## Verzeichnis der Mitarbeiter

- ARTHUR ANGST, Oberstudienrat i. R., Ulmenweg 15, 7970 Leutkirch  
ADALBERT BAUR, Archivar, Postfach 9, 7407 Rottenburg a. N. 1  
Dr. INGRID BÁTORI, Wissenschaftliche Angestellte, Sebastian-Kneipp-Straße 35, 5414 Vallendar  
Dr. OTTO BECK, Pfarrer, Jakob-Emele-Platz 4, 7953 Schussenried-Otterswang  
Dr. KARL BRECHENMACHER, Pfarrer, Hindenburgstraße 6, 7460 Balingen  
Prof. Dr. GÜNTER CHRIST, Schulstraße 22, 5000 Köln 71  
OTTO DICKAU, Worringsstraße 92, 4300 Essen 17  
Dr. IMMO EBERL, M. A., Wissenschaftlicher Assistent, Hölderlinstraße 20, 7400 Tübingen 1  
Dr. WALTER FÜRST, Ferdinand-Christian-Baur-Straße 16, 7400 Tübingen 1  
KLAUS GRAF, Königsturmstraße 36, 7070 Schwäbisch-Gmünd  
HERIBERT HUMMEL, Pfarrer, Daimlerstraße 11/I, 7000 Stuttgart 50  
Dr. DIETER KAUSS, Stadtarchivar, Nördliche Ringstraße 149, 7320 Göppingen  
ALOIS KECK, Chefredakteur, Hohenheimer Straße 64, 7300 Esslingen  
Dr. GERHARD KITTELBERGER, Heimgartenstraße 3, 7404 Ofterdingen  
Dr. HANS-JOACHIM KÖHLER, Wissenschaftlicher Projektleiter, Haldenbachstraße 15, 7400 Tübingen 9  
Prof. Dr. JOACHIM KÖHLER, Stauffenbergstraße 38, 7400 Tübingen 1  
PAUL KOPF, Dekan, Landäckerstraße 13, 7140 Ludwigsburg 11 (Neckarweihingen)  
Dr. MAREN KUHN-REHFUS, Oberarchivarin, Staatsarchiv, Karlstraße 3, 7480 Sigmaringen  
ABRAHAM PETER M. KUSTERMANN, Derendinger Straße 99, 7400 Tübingen 1  
Dr. PETER THADDÄUS LANG, Wissenschaftlicher Projektleiter, Oberes Gäßle 7, 7408 Kusterdingen  
Lic. KONSTANTIN MAIER, Repetent, Collegiumsgasse 5, 7400 Tübingen 1  
Prof. Dr. WOLFGANG MÜLLER, Spitzackerstraße 7, 7800 Freiburg i. Br.  
HANS NAGEL, Pfarrer, Belthlestraße 40, 7400 Tübingen 1  
Prof. Dr. KARL PELLENS, Lindenstraße 2, 7981 Unterankenreute  
LUDWIG RAGG, Römerstraße 5, 7210 Rottweil  
PAUL RATHGEBER, Pfarrer, Kirchbergstraße 21, 7244 Waldachtal 1-Lützenhardt  
Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen 1  
Prof. Dr. PHILIPP SCHÄFER, Michaeligasse 13, 8390 Passau  
HELGA SCHNABEL-SCHÜLE, Wissenschaftliche Angestellte, Daimlerstraße 38, 7400 Tübingen 1  
P. Dr. GEBHARD SPAHR, OSB, Benediktinerabtei, Postfach 1228, 7987 Weingarten  
Prof. Dr. HERMANN TÜCHLE, Ascherbacherstraße 12, 8038 Gröbenzell  
Dr. ANDREAS ZIEGER, Oberstudienrat, Memelstraße 29, 7160 Gaildorf

Otto Beck

## Die Reichsabtei Heggbach *Kloster, Konvent, Ordensleben* *Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen*

684 Seiten mit 98 Abbildungen im Text und 133 Abbildungen, darunter eine farbige, auf 81 Bildtafeln. 17 × 24 cm. Leinen.

Das Buch veranschaulicht anhand bislang unausgeschöpfter Quellen die ereignisreiche Vergangenheit der in mehrfacher Hinsicht bedeutendsten salemitanischen Frauenzisterze. So erfährt z. B. der Historiker erstmals Einzelheiten über die sozialen Verhältnisse des Bauernanführers Ulrich Schmid aus Sulmingen kurz vor 1525. Indes geht es dem Autor in erster Linie um eine Gesamtdarstellung der Oberländer Klosterherrschaft und dabei besonders um das religiös-geistliche Leben der Nonnen. Schließlich ist die Frage nach der zisterziensischen Spiritualität, auf welche Weise in einer solchen Niederlassung einst die Kirchenfeste gefeiert und die Werktage gestaltet wurden, auch im Hinblick auf die Nachbarkonvente von Baint, Gutenzell, Heiligkreuztal, Neudingen, Rottenmünster und Wald bisher kaum beantwortet worden. Obwohl nach wissenschaftlichen Grundsätzen erarbeitet, liest sich das Heggbachwerk spannend. Es schließt eine landesgeschichtliche Lücke.

Ausgezeichnet mit dem Bodensee-Literaturpreis der Stadt Überlingen 1979

Arno Borst

## Mönche am Bodensee 610–1525

584 Seiten mit 89 Abbildungen, darunter 7 farbige.

Am Beispiel konkreter Lebensläufe von Mönchen und Nonnen am Bodensee entwirft das Buch zwei allgemeine Grundzüge der mittelalterlichen Geschichte: die stürmische Ausbreitung asketischer Gedanken und die tiefgreifende Verwandlung religiöser Verbände durch die Sozialformen der Laien, die von asketischer Weltabkehr zu aktiver Weltgestaltung drängten. Bei der Verbindung dieser doppelten Bewegung von religiösen Inhalten und sozialen Formen spielte die Bodenseelandschaft eine zentrale Rolle. 1982 erhielt Arno Borst den Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

## SANKT ELISABETH Fürstin · Dienerin · Heilige

*Sammelband mit Aufsatz- und Katalogteil zur Elisabeth-Ausstellung  
1981/82 in Marburg/L.*

606 Seiten mit 179 Abbildungen, darunter 12 Farbtafeln, und mit 7 Karten (3 in Tasche) und 3 Stammtafeln.

*Aus dem Inhalt des Aufsatzteils:* P. G. Schmidt: Die zeitgenössische Überlieferung zum Leben und zur Heiligsprechung der hl. Elisabeth; K. Elm: Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der hl. Elisabeth; F. Schwind: Die Landgrafschaft Thüringen und der landgräfliche Hof zur Zeit der Elisabeth; M. Werner: Die hl. Elisabeth und Konrad von Marburg; A. Patschovsky: Konrad von Marburg und die Ketzer seiner Zeit; O. G. Oexle: Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen; W. Moritz: Das Hospital der hl. Elisabeth in seinem Verhältnis zum Hospitalwesen des frühen 13. Jhs.; W. Brückner: Zu Heiligenkult und Wallfahrtswesen im 13. Jh. Einordnungsversuch der volksfrommen Elisabeth-Verehrung in Marburg; J. Leinweber: Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen; H. Boockmann: Die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg und die frühe Ordensgeschichte; H. Beumann: Kaiser Friedrich II. und die hl. Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236; T. Franke: Zur Geschichte der Elisabethreliquien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit; R. Kroos: Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die hl. Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte; M. Bierschenk: Elisabeth besucht Kranke – eine Szene aus dem Medaillonfenster der Elisabeth-Kirche in Marburg; R. Koch: Der Glasbecher der hl. Elisabeth in Coburg; L. von Wilckens: Seidengewebe in Zusammenhang mit der hl. Elisabeth; R. Rückert: Ein Augsburger Fingerreliquiar der hl. Elisabeth.



Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen



