

# Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Religiöse  
Frauengemeinschaften  
in Südwestdeutschland



# 2008

Geschichtsverein  
der Diözese  
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte  
Band 27 · 2008

# Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 27 · 2008

Herausgegeben vom Geschichtsverein  
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 by Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.thorbecke.de](http://www.thorbecke.de) · [info@thorbecke.de](mailto:info@thorbecke.de)

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.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier nach DIN-ISO 9706 hergestellt.

Satz: Dr. Gerald Maier, Böblingen

Abbildung auf dem Umschlag: Landesmedienzentrum Baden-Württemberg

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

Gesamtherstellung: Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6377-2

ISSN 0722-7531

# Inhalt

Einleitung .....	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Gisela Muschiol</i> Versorgung, Unterdrückung, Selbstbestimmung? Religiöse Frauengemeinschaften als Forschungsfeld .....	13
<i>Hedwig Röckelein</i> Regulierung und Differenzierung. Die »weibliche« Klosterlandschaft im alemannischen Raum .....	27
<i>Maria Magdalena Rückert</i> Regulierung und Differenzierung. Die »weibliche« Klosterlandschaft im deutschen Südwesten im Hochmittelalter .....	51
<i>Martina Wehrli-Johns</i> Augustinusregel, Konstitutionen und Drittordensregel. Zur Regulierung von Frauengemeinschaften im dominikanischen Umfeld vom 13. bis 15. Jahrhundert .....	71
<i>Carola Jäggi</i> Wie kam Kunst ins Kloster? Überlegungen zu Produktion und Import von Werken der Bildenden Kunst in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern der Teutonia .....	91
<i>Sigrid Schmitt</i> Verfolgung, Schutz und Vereinnahmung. Die Straßburger Beginen im 14. Jahrhundert .....	111
<i>Anne Conrad</i> Semireligiosentum und Laienspiritualität. Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit .....	137
<i>Ute Ströbele</i> Klösterliche Lebenswelten. Vorderösterreichische Franziskanerinnenkonvente im späten 18. Jahrhundert .....	153
<i>Wolfgang Zimmermann</i> Südwestdeutsche Frauengemeinschaften zwischen Reform, Aufhebung und Neuanfang (1780–1860) .....	167
<i>Dominik Burkard</i> Erzwungene Emanzipation oder angemäÙte Kompetenz? Laien als Gestalter von Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts .....	185

*Kristin Langos*

- »Wie eine Braut, welche in der Profession mit Christo Jesu, dem himmlischen Bräutigamb vermählet wirdt, sich verhalten, leben und Gott dienen soll«. Tugendadel und Christusbachfolge in Professpredigten des Weihbischofs Johann Adam Nieberlein für die Congrégation de Notre Dame in Eichstätt ..... 229

## II. ZEITZEUGENBERICHTE

- Weibliche Ordensgemeinschaften an der Schwelle zum 21. Jahrhundert ..... 239
- Maria E. Gründig*  
Ergebnisse der Podiumsdiskussion ..... 239
- Äbtissin Maria Regina Kuhn OSB*  
Die Benediktinerinnenabtei Kellenried am Beginn des 21. Jahrhunderts ..... 241

## III. ARBEITSBERICHTE

*Patrick Stauß*

- »In Stuttgart machen sie eher ein Konkordat mit dem Teufel als mit dem Papst« (Eugen Bolz). Das Scheitern der Pläne für ein württembergisches Landeskonkordat in der Weimarer Zeit, aus den württembergischen Quellen erarbeitet ..... 243

*Antonius Hamers*

- Die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in Württemberg zwischen 1919 und 1932 nach Lage der Akten in den Vatikanischen Archiven 265

## IV. KRITISCHE MISZELLE

*Thomas Bauer*

- Zwischen Tradition und Innovation. Herrschaftseinsetzungen im Licht aktueller Ritualforschung ..... 281

## V. BUCHBESPRECHUNGEN

## 1. Gesamtdarstellungen

- Alexander Men*, Der Menschensohn, hg. v. *Klaus Mertes* (Elke Kirsten) ..... 291
- Edward Norman*, Geschichte der katholischen Kirche. Von den Anfängen bis heute (Uwe Scharfenecker) ..... 292
- Georg Denzler*, *Clemens Jöckle*, Der Vatikan. Geschichte, Kunst, Bedeutung (Uwe Scharfenecker) ..... 293
- Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht (Christian Hermes) ..... 294
- Arnd Uhle*, Staat – Kirche – Kultur. – *Arnd Uhle*, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität (Christian Hermes) ..... 296
- Eine seltsame Gefährtin. Katzen, Religion, Theologie und Theologen, hg. v. *Rainer Kampling* (Dirk Kottke) ..... 297

## 2. Quellen und Hilfsmittel

<i>J. F. Böhmer</i> , Regesta Imperii, Teil III: Salisches Haus, Abt. 5: Papstregesten. – Teil VI : Lothar III. und ältere Staufer, Abt. 4: Papstregesten (Helmut Maurer) . . . . .	301
<i>Helmut Feld</i> , Conradi Summenhart Opera Omnia. Vol. I (Christoph Burger) . . . . .	302
Katholische Reform und Konfessionalisierung, hg. v. <i>Albrecht P. Luttenberger</i> (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit) (Klaus Unterburger) . . . . .	305
Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, Bd. 8, hg. v. <i>Karl Härter</i> und <i>Michael Stolleis</i> (Wolfgang Dobras) . . . . .	306
Die Landesordnung des Grafen Ulrich von Montfort und Rothenfels von 1574, hg. v. <i>Ulrich Kuhn</i> , bearb. v. <i>Barbara Mathys</i> (Dietmar Schiersner) . . . . .	307
Chronik des Klosters Bernstein, hg. v. <i>Bernhard Rüth</i> , bearb. v. <i>Casimir Bumiller</i> (Peter Th. Lang) . . . . .	308
Vorderösterreichische Regierung und Kammer 1753–1805, Bd. 7: Oberamt Stockach und Stadt Konstanz, bearb. v. <i>Peter Steuer</i> und <i>Konrad Krimm</i> . – Bd. 9: Oberämter Bregenz, Tettang, Winnweiler und Offenburg, bearb. v. <i>Konrad Krimm</i> , <i>Petra Schön</i> und <i>Peter Steuer</i> (Hans Eugen Specker) . . . . .	309
Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961, bearb. v. <i>Thomas Schulte-Umberg</i> (Jörg Seiler) . . . . .	310

## 3. Antike und Mittelalter

Rabanus Maurus. Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten, hg. v. <i>Hans-Jürgen Kotzur</i> (Helmut Maurer) . . . . .	314
<i>Tilman Struwe</i> , Salierzeit im Wandel. Zur Geschichte Heinrichs IV. und des Investiturstreits (Immo Eberl) . . . . .	314
Saladin und die Kreuzfahrer, hg. v. <i>Alfried Wiczorek</i> , <i>Mamoun Fansa</i> und <i>Harald Meller</i> (Peter Engels) . . . . .	315
<i>Korbinian Birnbacher OSB</i> , Die Erzbischöfe von Salzburg und das Mönchtum zur Zeit des Investiturstreites (1060–1164) (Wilfried Schöntag) . . . . .	317
<i>Manuela Beer</i> , Triumphkreuze des Mittelalters. Ein Beitrag zu Typus und Genese im 12. und 13. Jahrhundert (Wolfgang Schenkluhn) . . . . .	319
<i>Ralf Lützelshwab</i> , Flecat cardinales ad velle suum? Clemens VI. und sein Kardinalskolleg. Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jahrhunderts (Andreas Meyer) . . . . .	320
<i>Tobias A. Kemper</i> , Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstrakaten des Spätmittelalters (Andreas Bihrer) . . . . .	321
<i>Pavlina Rychterová</i> , Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden. Eine Untersuchung zur alttschechischen Übersetzung des Thomas von Štítné (um 1330–um 1409) (Andreas Bihrer) . . . . .	322
<i>Jiri Kejř</i> , Die Causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche (Klaus Unterburger) . . . . .	323
<i>Rainald Becker</i> , Wege auf den Bischofsthron. Geistliche Karrieren in der Kirchenprovinz Salzburg in Spätmittelalter, Humanismus und konfessionellem Zeitalter (1448–1648) (Norbert Haag) . . . . .	324
Der württembergische Hof im 15. Jahrhundert, hg. v. <i>Peter Rückert</i> (Bernhard Neidiger) . . . . .	326

## 4. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Gudrun Litz</i> Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten (Wolfgang Dobras) . . . . .	327
Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen (Dieter Stievermann) . . . . .	328
<i>Helmut Feld</i> , Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens (Klaus Unterburger) . . . . .	329
Konfessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe, hg. v. <i>Fred van Lieburg</i> (Norbert Haag) . . . . .	330
<i>Dietmar Schiersner</i> , Politik, Konfession und Kommunikation. Studien zur katholischen Konfessionalisierung der Markgrafschaft Burgau 1550–1650 (Paul Warmbrunn) . . . . .	332

<i>Sebastian Schmidt</i> , Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683) (Dietmar Schiersner) . . . . .	334
<i>Meinrad von Engelberg</i> , Renovatio Ecclesiae. Die ›Barockisierung‹ mittelalterlicher Kirchen (Hannes Roser) . . . . .	335
<i>Sylvia Schraut</i> , Das Haus Schönborn – eine Familienbiographie. Katholischer Reichsadel 1640–1840 (Josef Johannes Schmid) . . . . .	337
<i>Norbert Börste, Jörg Ernesti</i> , Friedensfürst und Guter Hirte. Ferdinand von Fürstenberg, Fürstbischof von Paderborn und Münster (Norbert Haag) . . . . .	338

### 5. 19. und 20. Jahrhundert

<i>Matthias Martin</i> , Staat, Recht und Kirche. Der Weg der katholischen Kirche in Mitteleuropa bis ins 19. Jahrhundert (Christian Hermes) . . . . .	340
<i>Johann Sebastian Drey</i> , Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System (Tübingen 1819). Nachgelassene Schriften, Bd. 3 (Elke Pahud de Mortanges) . . . . .	341
<i>Henning Pahl</i> , Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts (Maria E. Gründig) . . . . .	342
<i>Walter Brandmüller</i> , Briefe um das I. Vatikanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (Franz Xaver Bischof) . . . . .	343
<i>Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963)</i> . Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), hg. v. <i>Michel Grunewald</i> und <i>Uwe Puschner</i> (Otto Weiß) . . . . .	344
<i>Claus Arnold</i> , Kleine Geschichte des Modernismus (Jan Dirk Busemann) . . . . .	346
<i>Herman Schell</i> , Die neue Zeit und der alte Glaube. Vier theologische Programmschriften, hg. v. <i>Thomas Franz</i> . – <i>Paul-Werner Scheele</i> , Herman Schell im Dialog. Beiträge zum Werk und zur Wirkung von Herman Schell (Otto Weiß) . . . . .	347
<i>Robert Curtis Ayers</i> , Baroness of the Ripetta: Letters of Augusta von Eichthal to Franz Xaver Kraus (Otto Weiß) . . . . .	348
<i>Alfred Missong</i> , Christentum und Politik in Österreich. Ausgewählte Schriften 1924–1950 (Otto Weiß) . . . . .	349
<i>Katholische Theologie im Nationalsozialismus</i> . Bd.1/1, hg. v. <i>Dominik Burkard</i> und <i>Wolfgang Weiß</i> (Elke Pahud de Mortanges) . . . . .	351
<i>Streitfall Galen</i> . Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus, hg. v. <i>Joachim Kuropka</i> (Klaus Unterburger) . . . . .	353
<i>Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945</i> . Herrschaftsaltag in Milieu und Diaspora, hg. v. <i>Michael Hirschfeld</i> und <i>Maria Anna Zumholz</i> (Christoph Holzapfel) . . . . .	355
<i>Antonius Liedhegener</i> , Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960 (Stefan Voges) . . . . .	356
<i>Reinhard Grütz</i> , Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990 (Jörg Seiler) . . . . .	358

### 6. Orden, Klöster und Stifte

<i>Christina Lutter</i> , Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (Martina Wehrli-Johns) . . . . .	360
<i>Hendrik Weingarten</i> , Herrschaft und Landnutzung. Zur mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte Kloster Zwiefaltens (Kurt Andermann) . . . . .	361
<i>Kloster Paulinzella und die Hirsauer Reform</i> (Wolfgang Schenkluhn) . . . . .	361
<i>Thomas Kreuzer</i> , Verblichener Glanz. Adel und Reform in der Abtei Reichenau im Spätmittelalter (Bernhard Neidiger) . . . . .	362
<i>Petra Weigel</i> , Ordensreform und Konziliarismus. Der Franziskanerprovinzial Matthias Döring (1427–1461) (Martina Wehrli-Johns) . . . . .	363
<i>Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende</i> . Abt Martin Riffinck (1498–1506) zum 500. Todesjahr, hg. v. <i>Wolfgang Riedel</i> (Peter Engels) . . . . .	364
<i>Nikolaus Heutger</i> , Die Tempelherren einst und heute (Jörg Seiler) . . . . .	366



### 7. Stadt- und Landesgeschichte

<i>Gerold Gutmann</i> , Entstehung und Entwicklung der Kirchensteuer in der Diözese Rottenburg (Uwe Scharfenecker) . . . . .	367
St. Michael in Schwäbisch Hall (Thomas Kreuzer) . . . . .	368
Dorfleben hinter Stadtmauern. 600 Jahre Stadt Hettingen 1407–2007 (Peter Thaddäus Lang)	369
Johann Esaias von Seidel (1758–1827). Zum 250. Geburtstag eines bayerischen Verlegers, hg. v. <i>Markus Lommer</i> (Manfred Eder) . . . . .	370
<i>Hermann Wax</i> , Etymologie des Schwäbischen. Geschichte von mehr als 6.000 schwäbischen Wörtern (Walter Frei) . . . . .	371
Schwabenspiegel. Literatur vom Neckar bis zum Bodensee 1800–1950 (Hermann Wax) . . . .	372

### 8. Kunstgeschichte

<i>Hans-Peter Banholzer</i> , Die Goldschmiededynastie Banholzer in Rottweil (Günther Sanwald) .	373
Das ehemalige Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg (1019–1803). Geschichte, Kultur, Kunst, hg. v. <i>Gernot M. Müller</i> (Hannes Roser) . . . . .	374
<i>Julius Fekete</i> , Kunst- und Kulturdenkmale im Landkreis Böblingen (Hannes Roser) . . . . .	375
<i>Franz Xaver Schmid</i> , Verkündigung durch die Kunst im sakralen Raum. Kerygmatischer Auftrag der Kunst neben der Wortverkündigung (Winfried Hecht) . . . . .	376

IV. MITTEILUNGEN DER REDAKTION . . . . .	379
------------------------------------------	-----

V. VEREINSNACHRICHTEN . . . . .	385
---------------------------------	-----

VI. ORTS- UND PERSONENREGISTER . . . . .	393
------------------------------------------	-----



# Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert in seinem Themenschwerpunkt die Studientagung des Jahres 2006, die unter dem Titel »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland zwischen Frühmittelalter und Säkularisation« gemeinsam von Geschichtsverein (Dr. Wolfgang Zimmermann) und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dieter R. Bauer) in Weingarten durchgeführt wurde (vgl. den ausführlichen Tagungsbericht, in: RJKG 26, 2007, 392–399). Ordensgeschichtliche Themen haben auf den Weingartner Studientagungen eine lange Tradition: Die Tagungen 1984 (»Die Zisterzienser«, vgl. RJKG 4 / 1985), 1989 (»Die Benediktiner«, vgl. RJKG 9 / 1990), 1996 (»Der Dominikanerorden«, vgl. RJKG 17 / 1998) und 2001 (»Die Prämonstratenser«, vgl. RJKG 22 / 2003) waren einzelnen Gemeinschaften gewidmet. Das vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart herausgegebene »Württembergische Klosterbuch« (Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag 2003) bietet erstmals einen vollständigen Überblick über das Ordenswesen in diesem Raum.

*Gisela Muschiol* gibt in ihrem einleitenden Beitrag (»Versorgung, Unterdrückung, Selbstbestimmung? Religiöse Frauengemeinschaften als Forschungsfeld«) einen Überblick über den Forschungsstand und formuliert zugleich offene Fragen. Neben der Diskussion zahlreicher, als Topoi verfestigter Begriffe (z.B. »Norm und Normierung«, »Verfall und Reform«) hält sie die Beschäftigung mit dem Selbstverständnis wie auch der Fremdwahrnehmung der Klosterfrauen für wichtig. Regionalstudien könnten ein differenziertes Bild über die Entwicklung von Frauengemeinschaften erarbeiten, das verschiedene Faktoren (z.B. Herrschaft, Wirtschaft, Raum) berücksichtigt.

*Hedwig Röckelein* (»Religiöse Frauengemeinschaften des früheren Mittelalters im alemannischen Raum«) und *Maria Magdalena Rückert* (»Regulierung und Differenzierung. Die »weibliche« Klosterlandschaft im deutschen Südwesten im Hochmittelalter«) beschreiben und analysieren die Ausbreitung von Frauengemeinschaften in Früh- und Hochmittelalter. Hedwig Röckelein arbeitet drei Phasen für die Ausbreitung von Frauenklöstern bis in die Zeit um 1200 heraus. Maria Magdalena Rückert betont die Bedeutung des Salemer Zisterzienserabts Eberhard von Rohrdorf und des Würzburger Bischofs Hermann von Lobdeburg für die Ausbreitung von Frauenzisterzen in Oberschwaben bzw. im hohenlohischen Raum. Beide Autorinnen problematisieren in ihren Beiträgen den Begriff der »Klosterlandschaft« und verweisen darauf, dass bei der Umschreibung des Betrachtungsraums verschiedene Faktoren zu berücksichtigen sind, die jeweils aus dem zeitgenössischen Kontext heraus zu entwickeln wären.

*Martina Wehrli-Johns* (»Augustinusregel, Konstitutionen und Drittordensregel. Zur Regulierung von Frauengemeinschaften im dominikanischen Umfeld vom 13. bis 15. Jahrhundert«) untersucht, nach welchen Regeln religiöse Frauengemeinschaften im Umfeld der Bettelorden, besonders der Dominikaner, lebten. Sie kann dabei unterschiedliche Formen der »Regulierung« von Frauenkonventen nachweisen. *Carola Jäggi* (»Wie kam Kunst ins Kloster? Überlegungen zu Produktion und Import von Werken der Bildenden Kunst in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern der Teutonia«) untersucht, wie Kunstwerke in Frauenklöster gelangten. Neben Stiftungen adliger Personen wurden einzelne Stücke auch durch die Klosterfrauen selbst in Auftrag gegeben. Die Produktion von Kunstgegenständen in den Klöstern der Klarissen und Dominikanerinnen ist bisher noch kaum erforscht. Jäggi warnt vor der Übernahme stereotyper

Erklärungsmuster, die zumeist – ausgehend von vagen Stilcharakteristika – den Nonnen kaum künstlerisch hochwertige Objekte »zutrauen«. *Sigrid Schmitt* (»Verfolgung, Schutz und Vereinnahmung. Die Straßburger Beginnen im 14. Jahrhundert«) zeichnet den grundlegenden Wandel nach, dem das Beginnenwesen in Straßburg im Spätmittelalter unterworfen war. Nicht zuletzt ausgelöst durch die Beginnenverfolgungen von 1317 wurden die Gemeinschaften unter dem Verdacht der Häresie unter die geistliche Aufsicht – zumeist der Franziskaner – gestellt. Die anfangs offene, variable Lebensform wurde durch einen festen, institutionell regulierten Rahmen verdrängt.

Drei Beiträge beschäftigen sich mit der frühneuzeitlichen Entwicklung. *Anne Conrad* (»Semireligiosentum und Laienspiritualität. Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit«) stellt neue Frauengemeinschaften vor, die sich im jesuitisch geprägten Umfeld konstituierten; prominentestes Beispiel sind die von Mary Ward begründeten »Englischen Fräulein«. Die Geschichte der zahlreichen frühneuzeitlichen Franziskanerinnenkonvente ist nicht nur für Vorderösterreich bisher kaum erforscht. *Ute Ströbele* (»Klösterliche Lebenswelten. Vorderösterreichische Franziskanerinnenkonvente im späten 18. Jahrhundert«) kann auf der Basis des umfangreichen Schriftguts, das im Kontext der Klosteraufhebungen durch Kaiser Joseph II. 1782 entstanden ist, ein sehr präzises Bild über die Klöster entwerfen, wobei sie nicht nur die soziale und regionale Herkunft der Schwestern ermitteln kann, sondern auch zahlreiche Hinweise auf das Selbstverständnis der Klosterfrauen zusammenträgt. *Wolfgang Zimmermann* (»Südwestdeutsche Frauengemeinschaften zwischen Reform, Aufhebung und Neuanfang (1780–1860)«) ordnet die Säkularisation der Frauenklöster von 1803 in den längerfristigen Transformationsprozess von Kirche und Gesellschaft zwischen 1750 und 1850 ein. Dadurch werden Kontinuitäten, aber auch Wandlungen zwischen der Zeit vor und nach der Zäsur des Jahres 1802/03 deutlich. In der Rubrik »Zeitzeugenberichte« fasst *Maria E. Gründig* knapp die Podiumsdiskussion zusammen, in der am Ende der Tagung Perspektiven für das weibliche Ordenswesen am Beginn des 21. Jahrhunderts diskutiert wurden. *Äbtissin Maria Regina Kubn OSB* beschreibt aus der Sicht der Benediktinerinnenabtei Kellenried mögliche Wege in die Zukunft.

Weitere Beiträge runden den Band ab. Besonders hervorzuheben ist der umfangreiche Artikel von *Dominik Burkard* (»Erzwungene Emanzipation oder angemessene Kompetenz?«), der die Rolle der Laien bei der Neugestaltung der Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts untersucht. Der Beitrag von *Kristin Langos* (»Wie eine Braut, welche in der Profession mit Christo Jesu, dem himmlischen Bräutigamb vermählet wirdt, sich verhalten, leben und Gott dienen soll«. Tugendadel und Christusnachfolge in Professpredigten des Weihbischofs Johann Adam Nieberlein«) ist dem Eichstätter Kirchenhistoriker und Vorstandsmitglied des Geschichtsvereins, Professor Dr. Konstantin Maier, zu dessen 60. Geburtstag gewidmet.

*Patrick Stauß* und *Antonius Hamers* stellen ihre Diplomarbeiten vor, die sich mit dem gescheiterten württembergischen Konkordat in der Spätphase der Weimarer Zeit beschäftigen und für die sie mit dem Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis 2007 ausgezeichnet wurden.

Ein umfangreicher Rezensionsteil, der Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vorstellt, beschließt den Band.

*Wolfgang Zimmermann*

GISELA MUSCHIOL

## Versorgung, Unterdrückung, Selbstbestimmung? Religiöse Frauengemeinschaften als Forschungsfeld

### 1. Verortung

Ein Blick in das Literaturverzeichnis des Katalogs zu »Krone und Schleier« bringt es schnell an den Tag: Es gibt kaum ein Thema im Forschungsfeld »Religiöse Frauengemeinschaften«, zu dem in den letzten zwanzig Jahren nicht geforscht worden wäre. Es gibt Untersuchungen über Schrift und Schriftlichkeit in Frauengemeinschaften, über Architektur der Klosterkirchen, über Netzwerke verschiedenster Art – Netzwerke mit Familien, mit der Stadtbevölkerung, Netzwerke durch Ordensbeziehungen, durch Reliquien, durch Briefe –, es gibt Untersuchungen über Kunstwerke und ihre Herstellung, über Liturgie, über die Normen des Frauenklosterlebens, über mystische Texte aus Frauengemeinschaften und vieles mehr. Gibt es tatsächlich noch Forschungsbedarf zu Frauenklöstern?<sup>1</sup>

Selbstverständlich ist diese Frage rhetorisch. Denn es gilt: Auch wenn tatsächlich die letzten zwanzig, fünfundzwanzig Jahre eine Fülle an Forschungsergebnissen hervorgebracht haben, gibt es weiterhin weiße Flecken in der Forschungslandschaft. Die Weingartener Tagung hatte sich als Aufgabe gestellt, einen solchen »weißen Fleck« farbig werden zu lassen: Über »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland«, damit über Frauengemeinschaften in einem geographisch wie auch immer definierten Raum, ist bislang kaum gearbeitet worden – das gilt nicht allein für Südwestdeutschland, sondern das gilt grundsätzlich in landesgeschichtlicher Perspektive. Auf solcherart regional orientierte Forschung wird noch einzugehen sein.

Gleichzeitig ist festzuhalten: Trotz zahlreicher differenzierter Untersuchungen in den letzten beiden Jahrzehnten ist die Rezeption dieser Arbeiten offensichtlich noch nicht gelungen. Selbst in manchen Aufsätzen des insgesamt hervorragenden und einen Meilenstein der Forschung bildenden Katalogs zur Ausstellung »Krone und Schleier« feiert die inzwischen überzeugend in Frage gestellte Hochadeligkeit der Frauenkonvente fröhliche Urständ<sup>2</sup>, werden wirtschaftliche Tätigkeiten im Frauenkloster als »kleinere

1 Der vorliegende Beitrag versteht sich als Skizze und als Anregung zur Diskussion, als solcher war er von der Tagungsleitung angefragt worden. Insofern sind weder die Erörterung des Themas noch die Anmerkungen umfassend, sie verstehen sich als exemplarisch. Die gemeinsame Diskussion mit Kolleginnen und Kollegen hat inzwischen zum Forschungsprojekt »Geistliche Frauen im europäischen Mittelalter« geführt, das im TransCoop-Programm der Alexander-von-Humboldt-Stiftung finanziell gefördert wird. Eine erste internationale Tagung zur Frage der Identitäten in Frauengemeinschaften hat bereits im März 2008 stattgefunden, vgl. <http://www.agfem.org>.

2 Vgl. Werner RÖSENER, Haushalt und Gebet – Frauenklöster des Mittelalters als Wirtschaftsorganismen, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Katalog zur Ausstellung in Essen und Bonn 2005, München 2005, 78–87, hier: 83. Vgl. dazu Franz J. FELTEN, Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?

Arbeiten hauptsächlich zur Vermeidung von Müßiggang<sup>3</sup> verstanden. Ebenso führt die redaktionelle Lektüre zahlreicher Beiträge zum derzeit entstehenden »Nordrheinischen Klosterbuch«<sup>4</sup> zu der Frage, in welcher Form aktuelle Untersuchungen rezipiert werden – so häufig müssen in den Artikeln über Frauengemeinschaften undifferenziert Begriffe wie »Verfall« oder »Versorgung« korrigiert werden. Nun ist es nicht Aufgabe der Forschung, für ihre eigene Rezeption zu sorgen, aber es scheint offensichtlich zu sein, dass insbesondere im Hinblick auf Frauengemeinschaften wissenschaftliche Vorurteile eine außerordentlich lange Haltbarkeit haben. Welche Schlussfolgerungen nun daraus zu ziehen sind, wäre zu diskutieren, aber es ist vermutlich nicht falsch, in dem Faktum mangelnder Rezeption eine gewisse Marginalisierung des Forschungsfeldes zu sehen.

Abgesehen von dieser durchaus nicht unwichtigen Frage nach der Bedeutung eines Forschungsgebietes scheint es, bei kritischer Lektüre der jüngeren Veröffentlichungen, mehrere Bereiche zu geben, in denen grundlegende analytische Untersuchungen für die gesamte Forschung erhebliche Fortschritte brächten. Vorläufig sollen diese Bereiche mit drei Chiffren bezeichnet werden: Begriffe, Identitäten, Regionen – es ist keinesfalls sicher, ob sie sich fein säuberlich trennen lassen.

## 2. Begriffe

Im Grunde ist es eine banale Forderung: Begriffe sollten eindeutig definiert sein, um einen historischen Erkenntniswert zu haben. Dennoch gibt es im Forschungsfeld »religiöse Frauengemeinschaften« eine Vielzahl von Begriffen, die weder eine eindeutige Definition haben noch in eindeutiger Weise gebraucht werden, die möglicherweise deswegen nicht eindeutig gebraucht werden können, weil sie in historischen Zusammenhängen bereits in unterschiedlichen semantischen Formationen verwendet werden.

Ein erster Begriff und seine Verwendung: »Norm« oder »Normierung« geschieht im Kloster oder in einer religiösen Gemeinschaft zumeist durch eine Regel. Aber Regeln sind keine überzeitlichen Werke, sondern ein je gleicher Text ist auf seine unterschiedliche Wahrnehmung, Auslegung und Normierungsfunktion hin chronologisch zu differenzieren. Die Aachener Regel für Kanonikerinnen von 816/817 ist vermutlich eines der interessantesten Objekte dieser historisch differierenden Lesarten<sup>5</sup>. Aus der geschriebenen Regel lassen sich beispielsweise längere Abwesenheitszeiten der *sanctimoniales* nicht unmittelbar ableiten, während solche zeitweilige Abwesenheit in der frühen Neuzeit durchaus als noch regelgetreue Lebensart verstanden wurde. Die wissenschaftlich nivellierende Wirkung der Untersuchung Karl Heinrich Schäfers aus dem Jahr 1907<sup>6</sup> macht sich im Hinblick auf das Verständnis dieser Regel und ihrer höchst unterschiedlichen

in: Studien zum Kanonissenstift, hg. v. Irene CRUSTUS (Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, 39–128.

3 RÖSENER, Haushalt und Gebet (wie Anm. 2), 80.

4 Vgl. <http://www.lvr.de/kultur/regionalgeschichte/klosterbuch/> – Der erste Band des Nordrheinischen Klosterbuches befindet sich inzwischen im Druck und wird 2009 erscheinen.

5 Grundlegend zur Aachener Regel vgl. Thomas SCHILP, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Mittelalter. Die *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (Studien zur Germania Sacra 21), Göttingen 1998.

6 Vgl. Karl Heinrich SCHÄFER, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum (Kirchenrechtliche Abhandlungen 43/44), Stuttgart 1907.

Interpretation tatsächlich bis in den »Krone und Schleier«-Katalog des Jahres 2005 bemerkbar<sup>7</sup>. Auch gleichlautende Normen stehen jeweils in zu unterscheidenden semantischen Funktionen und Ordnungssystemen – und werden ungleich verstanden, produzieren also ungleiche Wirklichkeiten und wirken sich damit wiederum auf die Normierung aus. Ebenso ist zu bedenken, dass neue Regeln sich auf alte Regeln durchaus berufen, dass Regelwerke historisch wachsen und ihre Normierungen in diesem Prozess einen historischen Wandel durchlaufen<sup>8</sup>.

»Versorgung« ist ebenfalls einer jener Begriffe, für den allerdings nicht allein eine Differenzierung angebracht wäre, sondern an dessen Abschaffung intensiv zu arbeiten wäre. Susan Marti und Jan Gerchow haben in ihrem grundlegenden Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Frauengemeinschaften aufgezeigt, wie deutlich ein begrenztes System in einer begrenzten Zeit, nämlich die Lebensform der Damenstifte in der frühen Neuzeit, den Begriff der »Versorgung« allgemein negativ geprägt hat und damit zur Projektionsfläche moderner Vorstellungen zu Frauenklöstern und Frauengemeinschaften schlechthin wurde<sup>9</sup>. Irene Crusius hat für die königlichen Frauenstifte des frühen und hohen Mittelalters ihre Funktion zur Stabilisierung der Königsherrschaft aufgezeigt und jegliche Versorgungsfunktion negiert<sup>10</sup>. Ute Küppers-Braun hat die Damenstifte der frühen Neuzeit als Bestandteil adeliger Netzwerke vorgestellt, die u.a. die standesgemäße Heirat von Söhnen und Brüdern der Kanonikerinnen legitimieren konnten: Versorgung wäre also in diesem Fall zu definieren als die standesgemäße Unterbringung der Männer in angemessenen Eheverhältnissen<sup>11</sup>.

Doch statt dieses erweiterten Versorgungsbegriffs wird ein weiblich konnotierter und negativer Versorgungsbegriff spätestens seit dem 18. Jahrhundert<sup>12</sup> bis in die Gegenwart hinein für nahezu alle Frauengemeinschaften angewandt, mögen sie für die Zeit des 8. oder des 15. Jahrhunderts untersucht werden. In dieser Form gebraucht, impli-

7 Vgl. Gabriela SIGNORI, Wanderer zwischen den »Welten« – Besucher, Briefe, Vermächnisse und Geschenke als Kommunikationsmedien im Austausch zwischen Kloster und Welt, in: Krone und Schleier (wie Anm. 2), 131–141, hier: 132 (mit unkommentiertem Verweis auf Schäfer): »Stiftsdamen hatten das Recht, für mehrere Wochen, zum Teil auch Monate, ihre Verwandten zu besuchen.«

8 Vgl. in diesem Zusammenhang die ersten sechs Kapitel der Aachener Regel für Sanctimonialen, die bewusst und explizit die einschlägige Kirchenväterliteratur zitieren. Die normierende Funktion dieser Zitate in der Karolingerzeit ist bislang nicht untersucht, vgl. Gisela MUSCHIOL, *Hoc dixit Ieronimus*. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert, in: Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 109–125.

9 Vgl. Jan GERCHOW/Susan MARTI, »Nonnenmalereien«, »Versorgungsanstalten« und »Frauenbewegungen« – Bausteine einer Rezeptionsgeschichte der mittelalterlichen Religiösen in der Moderne, in: Krone und Schleier (wie Anm. 2), 142–154, hier: 149.

10 Vgl. Irene CRUSIUS, Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und -klöstern, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21.–23. September 2005 in Frauenchiemsee, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER u. Ingrid GARDILL (Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, 59–77, hier: 76.

11 Vgl. Ute KÜPPERS-BRAUN, Macht in Frauenhand. 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen, Essen 2002, 54ff.

12 Vgl. dazu Edeltraud KLUETING, *Damenstifter sind Zufluchtsörter, wo sich Fräuleins von adel schicklich aufhalten können*. Zur Säkularisation von Frauengemeinschaften in Westfalen und im Rheinland 1773–1812, in: Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifter in Krisenzeiten, hg. v. Thomas SCHILP, Essen 2004, 177–200.

ziert der Begriff selbstverständlich eine Fülle von Vorurteilen – aber er führt auch, hat man diese Vorurteile einmal durchschaut, zu zahlreichen Fragen, die für zukünftige Forschung fruchtbar sein dürften. Wenn Versorgung die Unterbringung derjenigen Frauen im Kloster meint, die auf dem Heiratsmarkt chancenlos waren oder sich auf diesem Markt erst gar nicht einfinden wollten<sup>13</sup>, was sagt das dann über Heiratsmarkt und Heiratsmöglichkeiten aus, über Ehe als vermeintlich einziges gesellschaftlich zulässiges Modell weiblicher Existenz? Wäre dies ein typisch lutherisch geprägtes Frauenbild – damit per se unanwendbar für die vorlutherische Zeit? Oder wäre es nicht sogar eher das Frauenbild einer Gruppe (protestantischer?) Historiker des 19. Jahrhunderts? Und was sagt der geschlechterdifferenz benutzte Begriff der Versorgung eigentlich über Kanoniker in Kollegiatstiften und Domkapiteln, bzw. was bedeutet die außerordentlich seltene Nutzung dieses Begriffs für männliche Gemeinschaften?<sup>14</sup> Und nicht zuletzt fragt die Begriffspaarung Versorgung/Heirat nach der Universalität von Frauenbildern, jenseits der aktuellen Lebensform. Der Begriff der Versorgung wird auch im Zusammenhang mit der Frage nach Identität im Konzept weiblichen Klosterlebens noch einmal aufzugreifen sein.

Dass das Begriffspaar »Verfall« und »Reform« und die damit verbundenen Dichotomien dringend auf den Prüfstand gehören, ist wohl inzwischen Konsens der Forschung. Ob ein Ersatz des Wortes »Verfall« durch das Wort »Krise« zu einer Begriffsklärung führt, sei dahingestellt. Verbunden mit »Verfall« und »Reform« sind Wortpaare wie »weltlich-geistlich«, die nicht als neutrale Begriffe benutzt werden, sondern um Werturteile abzugeben. Wenn jedoch ein privates Gebetbuch im »Buch der Reformacio Predigerordens« als weltlich gilt, weil nur die gemeinschaftlichen Gebetbücher den Ansprüchen Johannes Meyers und der Observanz zu genügen scheinen und in rechter Form »geistliche« Bücher sind<sup>15</sup>, dann wird deutlich, wie quellenkritisch mit jeglicher Form von Reformsemantik umzugehen ist.

»Bildung« ist letztlich ein moderner Begriff. Doch was bedeutet es für Frauengemeinschaften im 7. oder im 11. oder im 15. Jahrhundert, Bücher zu besitzen? Was bedeutet es für die Mitglieder der Konvente, lesen und schreiben zu können und diese Fähigkeiten auch anzuwenden? Martin Kintzinger zeigt in seinem anregenden Buch »Wissen wird Macht« jene Entwicklung von Bildung auf, die in der monastischen Kultur wurzelt – doch der geschilderte Zusammenhang von Bildung, Gelehrsamkeit, Wissen, Bibliotheken ist auch im Erscheinungsjahr des Buches, 2003, ein rein männlicher Kontext<sup>16</sup>. Welchen Wert Tradierung von Bildung in Frauenkonventen hatte, wie die Veränderungen der Bildungslandschaft im 12. und 13. Jahrhundert auf die Frauengemeinschaften wirkten, ob beispielsweise Mystik in Frauengemeinschaften eine Alterna-

13 Letzteres ist übrigens eine wissenschaftliche Option, die erst das späte 20. Jahrhundert entdeckt hat – dies nur als Randbemerkung zum Verhältnis von Erkenntnis und Interesse.

14 Grundlegend zu den Themen der Stiftsforschung vgl.: Studien zum weltlichen Kollegiatstift, hg. v. Irene CRUSIUS (Studien zur Germania Sacra 18), Göttingen 1995.

15 Vgl. SIGNORI, Wanderer zwischen den Welten (wie Anm. 7), 140. Zur Notwendigkeit der differenzierten Wahrnehmung von Reformkontexten vgl. Martina BACKES/Barbara FLEITH, Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes, in: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung »Krone und Schleier«, hg. v. Jeffrey F. HAMBURGER, Carola JÄGGI, Susan MARTI u. Hedwig RÖCKELEIN, Turnholz 2007, 165–175.

16 Vgl. Martin KINTZINGER, Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2003.



tive zur wissenschaftlichen Theologie sein wollte oder konnte<sup>17</sup> – Bildung wird kaum als geschlechterdifferentes Thema erkannt<sup>18</sup>. Zudem bleibt der Bildungsbegriff weitgehend eingeschränkt: Bildung ist, was Männerklöster und Domschulen tradierten. In dieser begrifflichen Bestimmung scheint es dann sogar folgerichtig, dass im 15. Jahrhundert »das im Kloster vermittelte Wissen primär eines [blieb], das der sittlichen und religiösen Erziehung der Mädchen diene«<sup>19</sup>. Aus einem solchen Satz muss zweierlei geschlossen werden: Zum einen scheint sittliche und religiöse Erziehung keine Bildung zu sein, zum anderen ist offensichtlich die Rekonstruktion von Klosterbibliotheken in Frauenklöstern noch immer nicht sehr weit präsent, denn die vorhandenen Untersuchungen dazu werden übersehen<sup>20</sup>.

Nicht zuletzt scheint »Klausur« ein ähnlich schillernder Schlüsselbegriff zu sein, dessen reale, ideelle und mentale Anteile herauszufiltern wären. Kann Klausur einerseits die totale Abschließung eines Konvents mit Mauern, Gittern, Vorhängen und Drehklappen bedeuten, einschließlich der Kleidung somit ein »Netz von Klausuren« bilden, so meint sie in anderen Fällen die Entscheidung der Äbtissin darüber, welche Schwester das Kloster in welcher wirtschaftlichen Angelegenheit verlassen darf<sup>21</sup>. Und mehr noch: Klausur kann nicht nur Realitäten benennen, sondern steht als Symbol für Ordnungskonzepte, als Symbol für Reformen, wird benutzt in Diskursen zur Begründung von Weiblichkeitskonzepten<sup>22</sup>. Schwestern eines westfälischen Zisterzienserinnenklosters übrigens wehren sich im 15. Jahrhundert vehement gegen strenge Klausurierung dadurch, dass sie auf ihre angestammten Traditionen und die von ihnen immer eingehaltene *clausura honestatis* verweisen – welche Klausur auch immer sich hinter diesem Begriff verbergen mag<sup>23</sup>.

17 Vgl. Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, hg. v. Béatrice W. ACKLIN ZIMMERMANN (Dokimion 15) Freiburg/Schweiz 1994.

18 Einige (nicht konsequent durchgeführte) Ansätze dafür inzwischen in: Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. v. Nathalie KRUPPA u. Jürgen WILKE (Studien zur Germania Sacra 28), Göttingen 2006. Grundlegend und differenziert zum Thema vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagebuchs« einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004; sowie Christina LUTTER, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 43), München 2005; spezifisch zu Zisterzienserinnen vgl. Nigel F. PALMER, Daughters of Salem. The Literary Culture of Cistercian Nuns in South West Germany, in: Frauen – Kloster – Kunst (wie Anm. 15), 85–97.

19 Vgl. SIGNORI, Wanderer zwischen den Welten (wie Anm. 7), 133.

20 Vgl. Alison BEACH, Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria, Cambridge 2004. – Katrinette BODARWÉ, Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg, Münster 2004. – Marie-Luise EHRENSCHWENDTNER, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60), Stuttgart 2004. – Anne WINSTON-ALLEN, Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages, Pennsylvania 2004.

21 Vgl. Gisela MUSCHIOL, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, Habilitationsschrift, Münster 2000, erscheint 2009.

22 Vgl. zu Ordnungskonzepten Idung von Prüfening MUSCHIOL, *Hoc dixit Ieronimus* (wie Anm. 8), 120–123.

23 Vgl. Manfred WOLF, Art. Gravenhorst – Zisterzienserinnen, in: Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Bd. 1, hg. v. Karl HENGST, Münster 1992, 370–375.

Es gäbe eine Vielzahl weiterer Begriffe, die einer historisch-semantischen Untersuchung bedürften. Martina Wehrli-Johns hat mit ihrem Aufsatz über Herbert Grundmann und den Begriff der »religiösen Bewegung« einen Versuch unternommen, auf Begriffsverstrickungen aufmerksam zu machen<sup>24</sup>. Weitere Desiderate wären Untersuchungen zum Gebrauch solcher Begriffe wie »Frömmigkeit«, *virginitas*<sup>25</sup>, »Keuschheit«, *honor*<sup>26</sup> und vieler mehr. Nicht Eindeutigkeit der Begriffe wäre also anzustreben, sondern historisch differenzierte Mehrdeutigkeit in ihrem jeweilig zeitgenössischen Diskurs – vermutlich nähme diese Differenzierung manchem Begriff seine negative Spitze und würde nicht zuletzt der methodischen Überprüfung eigener Vorstellungen dienen.

### 3. Identitäten

Mit der Frage nach Identitäten im weiblichen religiösen Gemeinschaftsleben wird ein Fragenkomplex angesprochen, der angesichts vorhandener, bekannter und ausgewerteter Quellen nicht unproblematisch ist. Doch mit der Titeltrias »Versorgung – Unterdrückung – Selbstbestimmung« ist just jene Frage nach Selbstverständnis und Fremdbild, nach Identität und Identitäten angesprochen. Herkömmlicherweise wurden diese drei Begriffe übrigens bestimmten Gemeinschaften zugesprochen: Frauenstifte standen für Versorgung, klausurierte Klöster für Unterdrückung und Beginen für Selbstbestimmung. Von Teilen dieser Zuordnung hat sich die Literatur zwar inzwischen verabschiedet, aber zumindest die Beginen bleiben weiterhin Projektionsfläche moderner Wünsche, sie haben den Schritt in das 21. Jahrhundert als Prototyp selbstbestimmter Frauenwohngemeinschaften geschafft<sup>27</sup>.

Identität lebt von einer Fülle von Kontexten: Die soziale Situation und die Herkunft spielen eine Rolle, die wirtschaftliche Grundlage und die Bibliotheksausstattung einer Gemeinschaft, Kontakt und Kommunikation zur Familie, zur näheren oder weiteren Umgebung, nicht zuletzt die Rolle, die eine geistliche Leitung innerhalb eines Klosters spielen kann. Eine geistliche Identität war nicht unbedingt Voraussetzung eines Eintritts, sondern konnte durch Leben und Bildung im Konvent geformt werden – wie sonst wäre die gerade in Frauengemeinschaften nicht unbedeutende Rolle der Oblation

24 Vgl. Martina WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns »Religiösen Bewegungen«, in: *MIÖG* 104, 1996, 286–309.

25 Seit John BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague 1975, ist keine grundlegende Studie über Jungfräulichkeit und ihr Verständnis im Mittelalter mehr erschienen. Einige Überlegungen bei Eva SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Übergangsriten. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der Alten Orden, in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 43–55. Es gibt allerdings eine Fülle von Beiträgen zu Wandel und Funktion von Jungfräulichkeit in der Antike, vgl. jüngst Kate COOPER, *The Virgin as Social Icon. Perspectives from Late Antiquity*, in: *Saints, Scholars, and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies*. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her sixty-fifth Birthday, hg. v. Mathilde van Dijk, Turnhout 2005, 9–24.

26 Dank gilt Sigrid Schmitt, Trier, für den Hinweis auf den zentralen Begriff *honor* in klösterlichen Zusammenhängen und für anregende Diskussionen.

27 Vgl. beispielsweise den Netzauftritt <http://www.dachverband-der-beginen.de>; zur Realität beginalen Lebens vgl. Letha BÖHRINGER, Kölner Beginen im Spätmittelalter. Leben zwischen Kloster und Welt, in: *Geschichte in Köln* 53, 2006, 7–34.

zu verstehen<sup>28</sup>. Identitätsfindung war aber auch ein konventueller Prozess, der auf Traditionen und Bilder zurückgriff, die seit der Spätantike zum gesamtmonastischen Kontext gehörten<sup>29</sup>. Insbesondere für das spätere Mittelalter scheint Identität auch, zumindest in Reformkonventen, einen höheren Anteil an persönlicher Reflexion hinzuzugewinnen, doch ist selbstverständlich nicht heutige Individualität das Ziel der Frage nach Identität. Eva Schlottheuber hat mit »Klostereintritt und Bildung« zwei zentrale Aspekte von Identitätsbildung in Konventen des Spätmittelalters hervorgehoben<sup>30</sup>.

Identitäten gerade in Frauengemeinschaften erhalten durch eine bestimmte Gattung von Texten auch einen normativen Aspekt. Die ersten Kapitel der Aachener Regel entwerfen auf der Grundlage ausgewählter Kirchenvätertexte ein Modell für geistliche Identität, dessen eventuelle Wirkung ebenso wenig untersucht worden ist wie die Rezeption und Umdeutung dieser Kompilation im hohen Mittelalter. Geistliche Schriften z.B. des 12. Jahrhunderts, etwa die Briefe Osberts von Clare an Nonnen des Klosters Barking, Abaelards Brief 7 an Heloisa, das *Speculum virginum* oder bestimmte Briefe Hildegards von Bingen, sie alle entwerfen weibliche Idealbilder und fordern zum Eintritt in diese Bilder auf<sup>31</sup>. Es sind Bilder, die allgemeine weibliche Lebensformen aufgreifen und sie spirituell umdeuten: Die geistlichen Frauen werden als Jungfrauen und Bräute Christi, als Mutter des Erlösers in der Nachfolge Mariens, ja sogar als Witwen Christi angesprochen<sup>32</sup>. Welchen Einfluss insgesamt solche geistlichen Rollenmodelle auf religiöse Identitäten ausgeübt haben, wie sie religiöses Selbstverständnis geformt haben und in welchem Verhältnis ein solches Selbstverständnis zu anderen Anteilen von Identität gestanden hat, scheint mir eine der spannendsten, aber aufgrund der Quellenlage sicher auch schwierigsten Fragen zu sein. Unmittelbar in diesen Zusammenhang gehört gleichfalls die Frage nach dem Zusammenhang von geistlicher Leitung und Geschlecht in einer weiblichen Gemeinschaft<sup>33</sup>.

Bei kritischer Lektüre entdeckt man, dass viele Quellen und der größere Teil der Literatur jenen Männern, die in eine religiöse Gemeinschaft eintreten, fast ungefragt spirituelle und religiöse Gründe unterstellen, während für Frauen fast ebenso selbstverständlich vor allem Versorgungsabsichten angenommen werden<sup>34</sup>. Den Zusammenhang

28 Vgl. Mayke DE JONG, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden 1996. – Maria LAHAYE-GEUSEN, Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im hohen Mittelalter (Münsteraner Theologische Abhandlungen 13), Altenberge 1991. – Gisela MUSCHIOL, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (BGAM 41), Münster 1994, 300–312. Zu Eintrittsriten im späten Mittelalter vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung (wie Anm. 18), 121–174, zur Oblation ebd., 175–267.

29 Vgl. Karl BRUNNER, »Quae est ista, quae ascendit per desertum«. Aspekte des Selbstverständnisses geistlicher Frauen im 12. Jahrhundert, in: MIOG 107, 1999, 271–310.

30 Vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung (wie Anm. 18), 90–103.

31 Vgl. Guidance for Women in Twelfth-Century Convents, hg. v. Vera MORTON u. Jocelyn WOGAN-BROWNE, Woodbridge 2003, 15–49, 121–138 zu Osbert. – MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 21) Kap. 3 zu Abaelard und Heloisa, Kap. 5 zu Hildegard. – *Speculum virginum*, Jutta SEYFARTH (ed.), (CCM 5), Turnholt 1990.

32 Zu einigen dieser Rollenmodelle vgl. LUTTER, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 18), 126–166.

33 Vgl. Fiona GRIFFITHS, Men's Duty to Provide for Women's Needs: Abelard, Heloise, and their Negotiation of the *Cura Monialium*, in: Journal of Medieval History 30, 2004, 1–24. – DIES., The Cross and the *Cura Monialium*: Robert of Abrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform, in: Speculum 83, 2008, 303–330. Die Bedeutung der Äbtissin für ihren Konvent, der Bedeutungswandel dieser Leitungsfunktion und ihre etwaige Leitungskonkurrenz gehören zu den deutlichen Desideraten der Frauenklosterforschung.

34 Mit solchen Zuschreibungen arbeitet selbst Karl Leyser, dessen Forschungen für die sächsi-

von geistlichem Selbstverständnis und »Versorgung«, von spiritueller und wirtschaftlicher Grundlage klösterlicher Frauen zu untersuchen, scheint mir ein besonderes Desiderat zu sein. Es gibt eine Vielzahl wirtschaftsgeschichtlicher Dissertationen aus den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die zur Interpretation religiöser Zusammenhänge bislang so gut wie nicht herangezogen worden sind<sup>35</sup>. Wenn die Hypothese richtig ist, dass Frauengemeinschaften in der Regel wirtschaftlich schlechter gestellt waren als Männergemeinschaften gleichen Ranges, dann wäre auch der »Verfallstopos« zu differenzieren – geistliches Leben mit leerem Bauch dürfte seine eigenen Probleme mit sich gebracht haben<sup>36</sup>.

Nicht zuletzt gehören Identitäten und Ordenszugehörigkeit in den zukünftigen Fragehorizont. Für Männergemeinschaften liegt, so suggeriert es die Forschung, hier ein zentraler Punkt der Differenzierung. Schaut man dagegen auf die Untersuchungen zu Frauengemeinschaften, so bleibt das Bild diffus. Ordenshistoriker haben, insofern sie meist Männer waren, eher zu Männergemeinschaften denn zu den weiblichen Zweigen gearbeitet – die Quellen und Studien zur Geschichte des Dominikanerordens beispielsweise enthalten seit Erscheinungsbeginn Anfang des 20. Jahrhunderts gerade eben vier Bände, die sich mit Dominikanerinnen beschäftigen<sup>37</sup>. Während Männerkommunitäten immer gesondert im Hinblick auf ihre Ordenszugehörigkeit untersucht werden, werden Frauengemeinschaften zumeist summarisch behandelt. Die Artikel im Württembergischen Klosterbuch bilden dafür übrigens ein sprechendes Beispiel<sup>38</sup>. Zu fragen ist, ob tatsächlich die Frauengemeinschaften qua Geschlecht größere Gemeinsamkeiten aufweisen, als sich Unterschiede durch die Ordenszugehörigkeit zeigen. Ist die Benediktinerin der Dominikanerterziarin in ihrer Lebensform näher als dem Benediktiner – und für welchen Zeitraum gelten solche Übereinstimmungen oder Differenzen – und wer beschreibt diese mit welcher Absicht? Nicht zuletzt ist zu fragen, welche Rolle die Stifter und Stifterinnen eines Konventes bei der Wahl der Ordenszugehörigkeit spielten und ob diese Wahl etwa geschlechterspezifisch erfolgt ist<sup>39</sup>. Schließlich ist die Frage nach Ordenszugehörigkeit und Architektur auch für Frauengemeinschaften zu stellen, ganz einfach dürfte sie nicht zu beantworten sein, wenn man gleichermaßen normative, erzählende, kunsthistorische und archäologische Quellen zu berücksichtigen hat<sup>40</sup>.

schen Frauenkonvente die Grundlagen schlechthin liefern: Karl J. LEYSER, *Herrschaft und Konflikt. König und Adel im ottonischen Sachsen* (VMPIG 76), Göttingen 1984, 106–110.

35 Beispielhaft sei eine Studie zu einem Frauenkonvent genannt, daneben wären zahlreiche Arbeiten zu Männerklöstern vergleichend heranzuziehen: Anneliese MÜLLER, *Studien zur Besitz- und Sozialgeschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharinental bei Dießenhofen*, Diss. phil. Tübingen 1971.

36 Vgl. dazu das Projekt »Ökonomie und Heiligkeit« des Lehrstuhls für Mittelalterliche Geschichte der Universität Mannheim (Annette Kehnel, Sabine von Heusinger, Maria Magdalena Rückert) sowie Gertrud THOMA, *Ökonomie und Verwaltung in mittelalterlichen Frauenkonventen Süddeutschlands*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 297–313.

37 Vgl. dazu die »Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland« mit den Bänden der Alten Reihe 11, 24, 31, 34, hinzu kommt die Edition von »Johannes Meyers Buch der Reformatio Predigerordens« in den Bänden 2 und 3 der Reihe.

38 Vgl. *Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart*, hg. v. Wolfgang ZIMMERMANN u. Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

39 Vgl. Gabriele SCHLÜTER-SCHINDLER, *Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 105–122.

40 Vgl. Carola JÄGGI, *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006.

Einige weitere Aspekte, auf die nicht mehr ausführlich eingegangen werden kann: Dass symbolische und soziale Ordnungen einer Gesellschaft für die Identität von Personen und Personengruppen von Bedeutung sind, ist Allgemeingut. Wie jedoch solche Ordnungsmodelle grundsätzlich auf geistlich-klösterliche (weibliche) Identitäten einwirkten, ist bislang nicht untersucht. Ebenso grundsätzlich ist der Kontext von Identität und Sprache in geistlichen Gemeinschaften: In den Veränderungen des 15. Jahrhunderts steht Latein für Reform und Observanz, aber welche Rolle wird in diesem Zusammenhang der Muttersprache zugewiesen?<sup>41</sup> Welche Funktion übernimmt das Lateinische – steht es für den liturgischen Alltag oder ist mit ihm auch die Kenntnis theologischer oder klassischer Texte verbunden? Die Nonnen von Admont beherrschen im 12. Jahrhundert Latein als Sprache für den theologischen Gebrauch, indem sie Predigten mit-schreiben und exegetische Werke notieren<sup>42</sup>. Was aber bewirkt dieser Zusammenhang von Sprache und Theologie für ihre geistliche Identität?

Nicht zuletzt, sondern vielmehr an entscheidender Stelle geht es in Klöstern um den Zusammenhang von Liturgie und Identität. Mit Sicherheit ist *memoria* das zentrale Stichwort<sup>43</sup>, doch welche Entfaltung gewinnt Identität durch die Feier der Liturgie, durch die Abschrift und die Präsenz liturgischer Bücher und liturgischer Geräte, durch die Anfertigung und Benutzung liturgischer Textilien? Liturgie ist dabei gerade kein frauenfernere Thema, schon die frühen Regeln zeigen liturgische Möglichkeiten weiblicher Amtsträger, frühe Viten bestätigen und erweitern solche Möglichkeiten in deutlichem Maß. Eintrittsriten im 15. Jahrhundert und Aufgabenbücher für die Sakristanin aus dem gleichen Zeitraum zeigen Optionen und Grenzen liturgischen Handelns an<sup>44</sup>. Einige der Beiträge zur Ausstellungstagung im Zusammenhang mit »Krone und Schleier« haben für den Kontext von Liturgie und Identität hochinteressante Verbindungen aufgezeigt, die zu systematisieren wären<sup>45</sup>.

41 Die Vielzahl germanistischer Arbeiten scheint überwiegend nur an Texten orientiert zu sein, eher weniger an Fragen der Rolle und Funktion der im Kloster gesprochenen Sprachen, grundlegend jedoch Anne WINSTON-ALLEN, *Convent Chronicles* (wie Anm. 20); vgl. auch Katrinette BODARWÉ, *Schadet Grammatik der Frauenfrömmigkeit?* in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 63–73.

42 Vgl. BEACH, *Women as Scribes* (wie Anm. 20), 65–103.

43 Vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 28), 178–191. – DIES., *Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen*, in: *Krone und Schleier* (wie Anm. 2), 40–51; jüngst dazu Gabriela SIGNORI, *Totenrotel und andere Medien klösterlicher memoria im Austausch zwischen spätmittelalterlichen Frauenklöstern und -stiften*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 281–296.

44 Vgl. SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt und Bildung* (wie Anm. 18). – Gerhard WEILANDT, *Alltag einer Küsterin. Die Ausstattung und liturgische Nutzung von Chor und Nonnenempore der Nürnberger Dominikanerinnenkirche nach dem unbekanntem »Notel der Küsterin« (1436)*, in: *Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters – ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung*, hg. v. Anna MORAHT-FROMM, *Ostfildern 2003*, 159–187.

45 Zu nennen sind besonders: Barbara EGGERT, *Textile Strategien der Grenzüberschreitung. Der Gösser Ornat der Äbtissin Kunegunde II. (amt. 1239–1269)*, in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 281–288. – Gordon BLENNEMANN, *Raumkonzept und liturgische Nutzung. Eine Spurensuche zur Frühgeschichte der Metzger Frauenklöster Sainte-Glossinde und Saint-Pierre-aux-Nonnains*, in: ebd., 319–326. – Claudia MOHN, *Beichte und Kommunion in mittelalterlichen Frauenklöstern. Liturgische und bauliche Besonderheiten am Beispiel fränkischer Frauenzisterzen*, in: ebd., 327–335. – Stefanie SEEBERG, *Spuren der Nonnen in den Illustrationen der Admonter Predighandschriften*, in: ebd., 403–412.

Schließlich sei, nicht von ungefähr im Anschluss an das Thema Liturgie, an Fragen nach Körper und Identität erinnert. Was kann für eine Nonne des 15. Jahrhunderts die Altarsetzung bei ihrer Profess bedeuten, wenn gleichzeitig der Altar zumindest in den Texten, aber wohl auch in der Wirklichkeit, verbotenes Territorium für Frauen qua Geschlecht war?

#### 4. Regionen

Neue Aufmerksamkeit verdient m. E. auch eine geographisch-historische Perspektive, wie sie die Tagung in Weingarten versucht hat. Wie auch immer zwischen Landesgeschichte oder Regionalgeschichte eventuelle Unterschiede definiert werden, entscheidend ist, dass offenbar unterschiedliche regionale Herrschaftsstrukturen auch stilbildend waren für klösterliche Entwicklungen. Bemerkenswertes Ergebnis einer solchen Fragestellung mit regionaler Perspektive ist der schon mehrfach zitierte Band zu religiösen Frauengemeinschaften in Süddeutschland<sup>46</sup>. Insgesamt kann am Anfang solcher Untersuchungen sehr wohl eine bloße Erfassung von Gemeinschaften stehen, wie das »Westfälische Klosterbuch«<sup>47</sup> oder das »Württembergische Klosterbuch«<sup>48</sup> es versucht haben und wie im Gefolge dieser Erfassung weitere Klosterbücher in Arbeit sind: für Thüringen<sup>49</sup> und Brandenburg<sup>50</sup> beispielsweise, aber auch für die nicht historisch gewachsene, aber gegenwärtig bestehende Region »Nordrhein«, die sich schlicht über den Verwaltungsbezirk des Landschaftsverbands Rheinland innerhalb Nordrhein-Westfalens definiert – ob ein solcher Zugang konstruiert sein mag oder nicht<sup>51</sup>. Er dient in erster Linie regionaler Erfassung und könnte in einem weiteren Schritt zur Diskussion sogenannter »Klosterlandschaften« führen.

Im Jahr 2004 veranstaltete das Institut für Landesgeschichte der Universität Mainz eine Tagung zu »Klosterlandschaften«. Trotz historisch bemerkenswerter Erkenntnisse ist der Begriff »Klosterlandschaft« weiterhin etwas unscharf geblieben. Doch könnte dieser Ansatz durchaus vielversprechend sein, wenn man ihn denn nicht nur regional, sondern auch zeitlich differenziert und dabei weiterhin Geschlecht als maßgebende Differenzkategorie beibehält: Die Rolle der sächsischen Frauenklöster, die Karl Leyser erstmals betont hat und die im Vergleich durch Hedwig Röckelein aufgenommen worden ist<sup>52</sup>, scheint immer noch nicht zureichend ausgelotet. Was bedeutet es beispielsweise für ein neugegründetes Bistum wie das münstersche, dass dort über ca. 300 Jahre lang, abgesehen vom Domstift, nur Frauengemeinschaften gegründet wurden?<sup>53</sup> Welcher

46 Vgl. Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 10).

47 Vgl. Karl HENGST, Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, 2 Bde., Münster 1992/1994, Bd. 3: Institutionen und Spiritualität, Münster 2003.

48 Vgl. Württ. Klosterbuch.

49 Vgl. <http://www.uni-erfurt.de/monasticon/ingang.htm>.

50 Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Stifte, Klöster und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., hg. v. Heinz-Dieter HEIMANN, Klaus NEITMANN u. Winfried SCHICH, Berlin 2007.

51 Vgl. Anm. 4.

52 Vgl. Anm. 34 sowie jüngst dazu im Vergleich Hedwig RÖCKELEIN, Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100), in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 10), 23–55.

53 Vgl. Wilhelm DAMBERG/Gisela MUSCHIOL, Das Bistum Münster. Eine illustrierte Geschichte

Kontext beispielsweise von Frauenkloster und Christianisierung lässt sich erschließen? Ist die Existenz von Schwesternsammlungen und von Terziarinnengemeinschaften ein typisches Kennzeichen des südwestdeutschen Raumes? Beginen scheinen eine regional eindeutig zuzuordnende Gruppe zu sein, aber sagt ihre intensive Verbreitung in wirtschaftlich prosperierenden Gebieten etwas über die religiösen Ideen der Frauen? Gibt es spezifische soziale Ordnungen, die für diese Frauen relevant sind – jenseits jener immer noch durch die Literatur geisternden spinnenden und webenden Beginen, wie sie von Johannes Asen stilisiert worden sind?<sup>54</sup> Oder werden Klosterlandschaften für Frauengemeinschaften ganz anders konstituiert? Filiationen oder Reformübernahmen, wie sie beispielsweise für Admont überliefert sind, konfigurieren ein geistliches Netzwerk womöglich intensiver, als es eine regionale Herrschaft vermag. Zu fragen ist also auch beispielsweise nach den Wechselwirkungen von regionaler Struktur und Reformkonzept, wie es Sigrid Schmitt für Straßburg und die dortigen Dominikanerinnen getan hat<sup>55</sup>. Und nicht zuletzt sind regionale Strukturen immer auch wirtschaftliche Strukturen, Abhängigkeiten und Verpflichtungen der geistlichen Frauen sind nicht losgelöst von den wirtschaftlichen Strukturen ihrer Nachbarn. Auch hier wäre ein landesgeschichtlicher Zugang außerordentlich vielversprechend.

## 5. Weitere Forschungsfelder

Zum Abschluss dieser Skizze seien noch einige grundsätzliche Forschungsbereiche genannt, die das bisher zugrunde gelegte Schema von Begriff – Identität – Region übersteigen. Die Untersuchung des musikalischen Schaffens in Frauenklöstern hat erstaunlicherweise soeben erst begonnen, angesichts der zentralen Bedeutung der Musik für die tägliche Liturgie ein erstaunliches Phänomen. In diesem Kontext bleibt noch eine Fülle von Themen zu bearbeiten<sup>56</sup>.

Auffällig ist, dass zwei historische Perioden der Existenz von Frauengemeinschaften in eher geringem Umfang erforscht sind. Dabei handelt es sich um die Zeit der Reformation und um die Zeit der Säkularisation geistlichen Besitzes nach 1803, damit um zwei Krisenperioden klösterlichen Lebens. Zwar gibt es beispielsweise gerade für Württemberg das schon 1884 erschienene und nicht nur im Titel hochapologetische Werk Konrad Rothenhäuslers »Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Reformationszeitalter«, zwar ist für den badischen Bereich 1980 ein Überblicksband

805–2005, Münster 2005, 33–42. – Edeltraud BALZER, Adel – Kirche – Stiftung. Studien zur Geschichte des Bistums Münster im 11. Jahrhundert (Westfalia Sacra 15), Münster 2006.

54 Vgl. Letha BÖHRINGER, Johannes Asen und die Erforschung der Kölner Semireligiosen, in: AHVN 206, 2003, 33–49. – DIES., Beginen als Konkurrentinnen von Zunftgenossen? Kritische Bemerkungen am Beispiel Kölner Quellen des späten Mittelalters, in: Vielfalt der Geschichte. Lernen, Lehren und Erforschen vergangener Zeiten. Festgabe für Ingrid Heidrich zum 65. Geburtstag, hg. v. Sabine HAPP, Ulrich NONN u. Matthias BECHER, Berlin 2004, 182–197.

55 Vgl. Sigrid SCHMITT, Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Straßburg im Spätmittelalter (1250–1525), Habilitationsschrift Mainz 2001.

56 Vgl. Linda Maria KOLDAU, Musik in den Frauenklöstern des Alten Reichs, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 91, 2007, 7–24. – DIES., Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit, Köln 2005 (mit Ausblicken in die Zeit des Mittelalters in Teil III: Musik in Frauenklöstern und religiösen Frauengemeinschaften, 583–964).

zur Säkularisation der Klöster in Baden<sup>57</sup> vorgelegt worden, jedoch fehlen weithin neuere Forschungen, die die speziellen Probleme geistlicher Frauen angesichts der Auflösung ihrer Konvente beschreiben. In den letzten Jahren sind insgesamt drei Bände erschienen, die die Situation der alten und neuen Orden im Reich während des 16. und 17. Jahrhunderts handbuchartig zu erfassen versuchen<sup>58</sup>.

Insbesondere für die Frauenorden jedoch ergibt sich die Schwierigkeit, weder auf ausreichend erschlossene Quellen noch überhaupt auf Literatur zu den fraglichen Perioden zurückgreifen zu können<sup>59</sup>. Gleichzeitig gibt es eine Vielzahl hochinteressanter Quellen – die Durchsicht protestantischer Visitationsberichte des 16. Jahrhunderts für weiterexistierende katholische Frauenklöster in den Bistümern Halberstadt und Magdeburg zeigt außerordentlich selbstbewusste Nonnen, die die Visitatoren mit deren eigener Begrifflichkeit schlugen, wenn sie ihnen mitteilen, sie hätten die Gnade zum Übertritt zur neuen Lehre noch nicht empfangen und wollten wohl um diese Gnade beten, wüssten aber nicht, ob sie würdig seien<sup>60</sup>. Um 1610 ist einem Zisterzienserinnenkonvent die Doppelnutzung seiner Klosterkirche zusammen mit der protestantischen Ortsgemeinde derartig lästig, dass die wirtschaftlich offenbar gut situierten Frauen für die Protestanten im Dorf eine eigene Kirche bauen lassen<sup>61</sup>. Gleichzeitig ist aus anderen Regionen des Reiches die Vergeblichkeit weiblichen Widerstands gegen die Auflösung des eigenen Klosters hinlänglich bekannt, man denke nur an die wohl bekannteste Gegnerin der Reformation, Caritas Pirckheimer, und ihren Konvent in Nürnberg<sup>62</sup>.

Ein ähnliches Forschungsdefizit gilt für das Ereignis der Säkularisation: Der Bamberger Katalog zur Säkularisationsausstellung ist kein Einzelfall, wenn er intensiv die Existenz von Männerklöstern im 18. Jahrhundert und deren Auflösung im Gefolge des Reichsdeputationshauptschlusses beschreibt, den beiden Bamberger Frauenklöstern aber insgesamt nicht mehr als zehn Seiten eines 530seitigen Bandes widmet, von einem Beitrag über die spezifischen Probleme der Frauenkonvente ganz zu schweigen<sup>63</sup>.

Grundlegend für die weitere Forschung scheint mir auch die schon unter dem Stichwort Identität angesprochene Überlegung, ob Frauenklöster qua Geschlecht mehr Gemeinsamkeiten haben, als ihre Zuordnung qua Orden aufweisen kann. Gibt es überhaupt schon eine ausreichende Zahl von Untersuchungen, die Vergleiche ermöglichen, um eine solche Feststellung treffen zu können? Was für die Architektur im Spätmittelalter anscheinend gilt, dass nämlich ordensübergreifende Gemeinsamkeiten bei Frauen-

57 Vgl. Hermann SCHMID, *Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811*, Überlingen 1980.

58 Vgl. *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform*, 3 Bde., hg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER (KlK 65/66/67) Münster 2005–2007.

59 Vgl. Gisela MUSCHIOL, *Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen: Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung*, in: *Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform*, hg. v. Anne CONRAD (KlK 59), Münster 1999, 172–198.

60 Vgl. *Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561–1651. Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten*, hg. v. Franz SCHRADER (RST 99), Münster 1969, 99–101.

61 Vgl. Franz SCHRADER, *Die ehemalige Zisterzienserinnenabtei Marienstuhl vor Egel. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen und der nachreformatorischen Restbestände des Katholizismus im ehemaligen Herzogtum Magdeburg* (Erfurter Theologische Studien 16), Leipzig 1965, 62–64.

62 Vgl. *Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer*, hg. v. Frumentius RENNER, St. Ottilien 1982.

63 Vgl. *Bamberg wird bayerisch. Die Säkularisation des Hochstifts Bamberg 1802/1803. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung*, hg. v. Renate BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, Bamberg 2003, 37, 169, 173–177, 186, 188, 315.



gemeinschaften überwiegen<sup>64</sup>, muss für Konvente des 12. Jahrhunderts nicht notwendigerweise ebenso gelten. Falls Ordenszugehörigkeiten für Frauengemeinschaften weniger wichtig sein sollten, bleibt die Frage, warum die Differenzierung des männlichen Ordenswesens überhaupt auch für die Frauengemeinschaften attraktiv war. Warum gründeten sich Frauengemeinschaften als Dominikanerinnen und nicht als Klarissen? Warum wählten in Westfalen bestimmte Schwesterngemeinschaften, als sie reguliert werden sollten, nahezu geschlossen die Nähe zu den Augustinereremiten? Zu erfragen wäre beispielsweise in diesem Zusammenhang, ob für Frauen mehr Ordenswechsel nachzuweisen sind als für Männer und welche Begründungen für diese Entscheidung angeführt werden.

Nicht zuletzt bleibt es eine forschungsgeschichtlich noch nicht bearbeitete Frage, wie es zu bestimmten Negativbildern und Verzeichnungen einer jahrhundertlang anerkannten Lebensform kommen konnte. War es die aufklärerische Vorstellung von weiblicher Frömmigkeit, die die historischen Urteile des 19. Jahrhunderts bestimmte? War es die im 19. Jahrhundert sich formierende Frauenbewegung, deren Erscheinung so bedrohlich wirkte, dass auch in historischer Perspektive alle eher eigenständig agierenden Frauen bedrohlich wurden und daher abgewertet werden mussten?<sup>65</sup>

Letztlich muss auch für die Erforschung religiöser Frauengemeinschaften immer wieder die Frage der universalen Zuschreibung eines weiblichen Wesens thematisiert werden: Auch vermeintlich überzeitliche Frauenbilder sind nicht ahistorisch, sondern haben ihren Kontext und sind historisch zu lesen. »Die« überzeitliche, universale geistliche Frau gibt es nicht – höchstens in der Phantasie gewisser (nicht nur) geistlicher Männer.

64 Vgl. JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 40).

65 Vgl. Karl BÜCHER, Die Frauenfrage im Mittelalter, Tübingen <sup>2</sup>1910; vgl. dagegen Relinde MEIWES, Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (GuG 30), Frankfurt 2000, die in der Arbeit der Religiosenkongregationen in bestimmter Hinsicht ein Vorgängermodell weiblicher Berufstätigkeit entdecken kann.



HEDWIG RÖCKELEIN

## Religiöse Frauengemeinschaften des früheren Mittelalters im alemannischen Raum

### I. Die Frauenklosterlandschaft im früheren Mittelalter: »südwestdeutsch« oder »alemannisch«?

Die in Südwestdeutschland gelegenen, historischen Frauenklöster wurden bislang in den Grenzen des aktuellen Bundeslandes Baden-Württemberg<sup>1</sup> und des Königreichs Württemberg<sup>2</sup> behandelt. Diese auf modernen und administrativen Grundlagen beruhenden Länder bieten aber keine geeignete Folie, um eine Frauenklosterlandschaft für das frühere Mittelalter, die Zeit zwischen dem 6. Jahrhundert und ca. 1100, zu rekonstruieren. Dies muss auf dem Hintergrund der politischen Herrschaftsräume, der kulturellen Landschaften und der kirchenpolitischen Einheiten des frühen und hohen Mittelalters geschehen<sup>3</sup>.

Kartiert man die Frauenklöster, die bis um 1100 gegründet wurden (vgl. Karte S. 28), so entsteht eine Klosterlandschaft, die die heutigen Landes- und Staatsgrenzen weit überschreitet. Sie erstreckt sich im Süden bis Zürich (Alemannien) und Schänis (Churrätien). Im Westen bezieht sie das Elsass mit ein und geht nahtlos in die lothringische Frauenklosterlandschaft über<sup>4</sup>. Die Konzentration der Klöster erhöht sich zwar um den Hochrhein

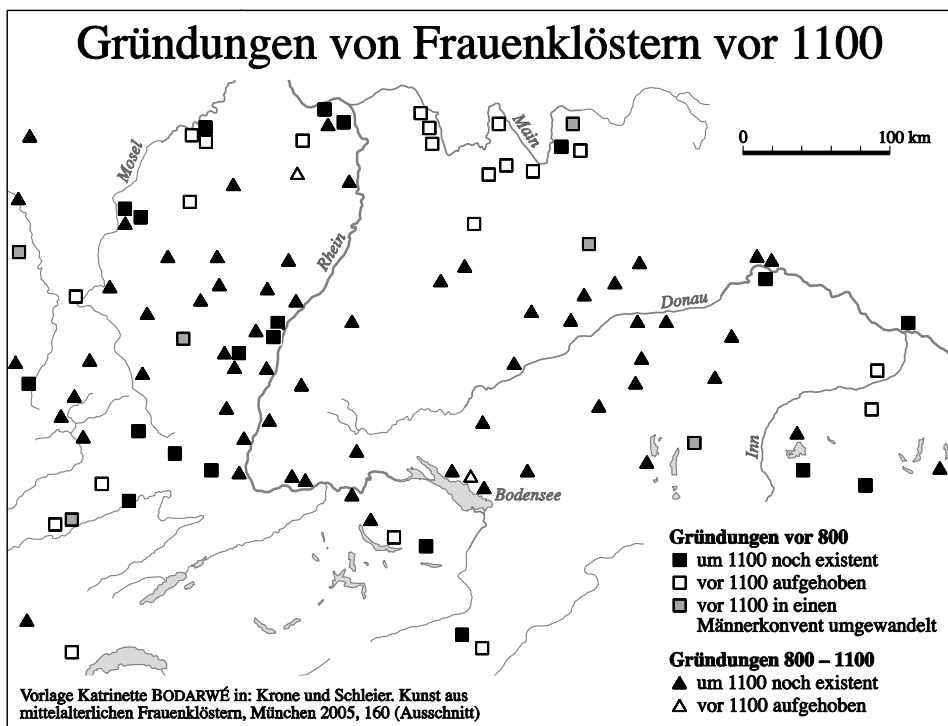
1 Vgl. Elmar BLESSING, Frauenklöster nach der Regel des Hl. Benedikts in Baden-Württemberg (735–1981), in: ZWLG 41, 1982, Karte, 239. – Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, hg. v. Franz QUARTHAL (GermBen 5), Augsburg 1975, geht nur punktuell auf die Frauenklöster ein. Die Frauenstifte behandelt er gar nicht.

2 Gisela MUSCHOL, Die Gleichheit und die Differenz: Klösterliche Lebensformen für Frauen im Hoch- und im Spätmittelalter, in: Württ. Klosterbuch, 65–76.

3 Urban KÜSTERS, Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991, Bd. 2: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, hg. v. Klaus SCHREINER, Stuttgart 1991, 195–220, bezieht neben den in Baden und Württemberg gelegenen auch die in Bayern und Österreich situieren, von Hirsau abhängigen Reformkonvente mit ein.

4 Zu den in der Schweiz gelegenen Gebieten Alemanniens und zu Churrätien vgl. Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, red. v. Elsanne GILOMEN-SCHENKEL (HS III: Die Orden mit Benediktinerregel, Bd. 1,1–3), Bern 1986. Zum Elsass vgl. Michel PARISSÉ, Le »monaschisme« féminin en Alsace. Des origines au 12<sup>e</sup> siècle, in: Le codex Guta-Sintram, ms. 37 de la bibliothèque du Grand Séminaire de Strasbourg, hg. v. Béatrice WEIS, Luzern/Straßburg 1983, 31–36. Zu Lothringen vgl. Michèle GAILLARD, Les fondations d'abbayes féminines dans le nord et l'est de la Gaule, de la fin du VI<sup>e</sup> à la fin du X<sup>e</sup> siècle, in: Revue de l'histoire de l'Église de France 77/200, 1990, 5–20, und Michel PARISSÉ, Der Anteil der lothringischen Benediktinerinnen an der monastischen Bewegung des 10. und 11. Jahrhunderts, in: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, hg. v. Peter DINZELBACHER u. Dieter R. BAUER (AKG, Beiheft 28), Köln u.a. 1988, 83–97.

mit dem Bodensee und um den Oberrhein, aber sie sind nicht auf diese Gewässer beschränkt. Eine den als »Bodenseeklöster« titultierten Männerklöstern vergleichbare Gruppe von Frauenkonventen lässt sich folglich nicht abgrenzen. Die Frauenklosterlandschaft scheint vielmehr deckungsgleich mit den politischen Einheiten zu sein, zunächst mit den Grafschaften Alemanniens, später mit dem alemannischen und dem elsässischen Dukat. Daher scheint mir für das frühere Mittelalter der Terminus »alemannische Frauenklosterlandschaft« treffender als »südwestdeutsche Klosterlandschaft«. Die Frauenklöster konzentrieren sich auf die mittelalterlichen Diözesen Konstanz und Basel. In den Randbereichen – und hier könnte man diskutieren, ob diese Konvente überhaupt noch der alemannischen Klosterlandschaft zuzuordnen sind – fallen sie in die Zuständigkeit der Bischöfe von Augsburg (Südosten), Würzburg (Nordosten) und Speyer (Nordwesten).



Schichtet man die Entstehungshorizonte der Frauenklöster in der Zeit bis 1100 weiter, so zerfällt diese Epoche in zwei Gründungsphasen (vgl. Karte). Auf eine erste Phase spärlicher Gründungen vor 800 folgt eine zweite Phase intensiverer Gründungsaktivitäten in der Zeit zwischen 800 und 1100. In der zweiten Phase besaßen diese Konvente gute Überlebenschancen auf Dauer. Hierin gleicht die alemannische Frauenklosterlandschaft der östlich anschließenden bairisch-österreichischen; sie hebt sich umso deutlicher

ab von der durch kurzlebige Konvente charakterisierten mainfränkischen Frauenklosterlandschaft<sup>5</sup>.

In der Reformzeit zwischen 1100 und 1200 verdichtete sich die alemannische Frauenklosterlandschaft enorm durch die Gründung zahlreicher Frauen- und Doppelklöster. Als Regel nahmen die Konvente in dieser Zeit die des hl. Benedikt oder des hl. Augustinus an<sup>6</sup>.

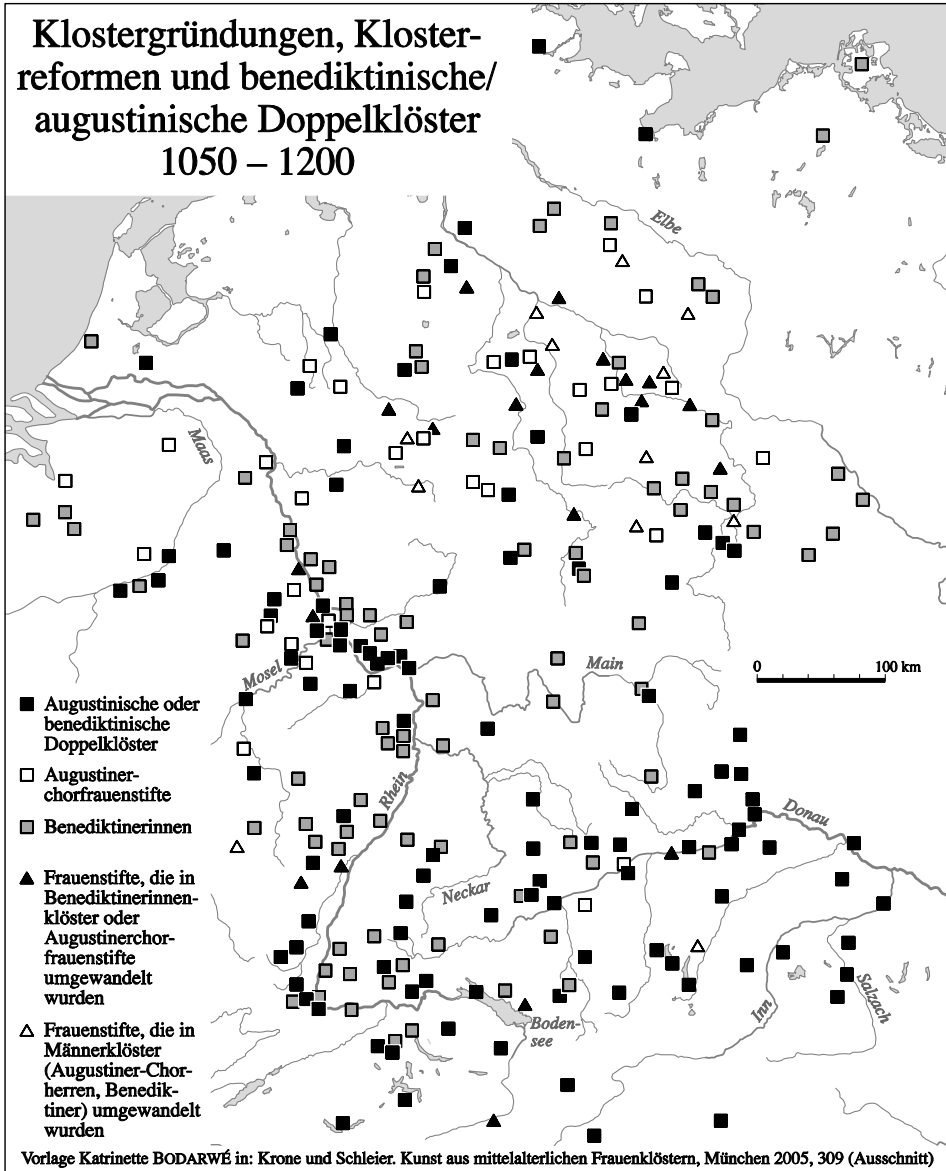
Die drei Phasen der »alemannischen Frauenklosterlandschaft« des früheren Mittelalters lassen sich spezifischen politisch-kulturellen Kontexten zuordnen:

1. der Phase der Christianisierung und der politischen Integration Alemanniens in das Frankenreich vom 6. bis zum 9. Jahrhundert,
2. der Phase der herzoglichen und königlichen Inanspruchnahme der Klöster im 10. Jahrhundert bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts,
3. der Phase der monastischen Reform von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis 1200.

5 Zur mainfränkischen und bairischen Frauenklosterlandschaft im frühen und hohen Mittelalter vgl. Hedwig RÖCKELEIN, Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100), in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER u.a. (Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, 23–55.

6 Ich gehe hier nur auf die Reform bestehender Benediktinerinnenklöster, die Gründung neuer Doppelklöster und die Neugründung oder Umwandlung von Frauenstiften in Augustinerchorfrauenstifte ein. Die Zisterzienserinnen und Prämonstratenserinnen werden von Maria Magdalena Rückert in einem eigenen Beitrag behandelt.

## Klostergründungen, Klosterreformen und benediktinische/ augustinische Doppelklöster 1050 – 1200





## II. Die Entwicklungsphasen der »alemannischen Frauenklosterlandschaft«

Wer errichtete, dotierte und förderte die Frauenklöster zu welchem Zweck? Nach welcher Regel lebten die geistlichen Frauen? In welchem Verhältnis standen sie zu den Männerklöstern? Diese fundamentalen Fragen sollen im Folgenden für die drei Entwicklungsphasen separat geklärt werden, um das Typische der »alemannischen Frauenklosterlandschaft« herauszuarbeiten.

### 1. Mission und karolingische Politik

Die Klostergründungen im Rahmen der Missionierung und Frankisierung Alemanniens waren fast ausschließlich Mönchen vorbehalten. Zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert wurden in Alemannien nur sehr wenige Frauenklöster errichtet.

Das Kloster Säckinglen geht – so will es die Vita des hl. Fridolin aus dem 10. Jahrhundert – auf eine Eremitenzelle zurück, die der aus Aquitanien (Poitiers) stammende Wandermissionar während der Herrschaft der merowingischen Frankenkönige am Hochrhein errichtete<sup>7</sup>. In Ermangelung früher Schriftquellen wissen wir weder, wann die Zelle gegründet wurde, noch seit wann sich dort religiöse Frauen niederließen. Es gibt Anhaltspunkte dafür, dass hier anfangs ein Doppelkloster existierte oder ein Frauenkonvent mit einigen Kanonikern<sup>8</sup>.

Die irischen Wandermönche aus dem Umfeld des hl. Columban trugen im 7. Jahrhundert<sup>9</sup> ebenso wenig zur Vermehrung der Frauenklöster bei wie die Foundationen und Klosterreformen des hl. Pirmin († 755) in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts<sup>10</sup>.

7 Der Zeitraum ist zwischen 500 und der Mitte des 7. Jahrhunderts anzusiedeln. Balther, Vita Fridolini (2. H. 10. Jh.), MGH SS rer. mer. III, 354–369. Margrit KOCH, Sankt Fridolin und sein Biograph Balther. Irische Heilige in der literarischen Darstellung des Mittelalters (Geist und Werk der Zeiten 3), Diss. Zürich 1959. Der Autor ist Bischof Balderich von Speyer (970–987). Zum angeblichen Gründer vgl. HS III/1,1, 328.

8 Hilarius als Kathedralpatron und Hl. Kreuz als Patrozinium des Klosters der hl. Radegund liefern Indizien für einen Zusammenhang mit Poitiers (vgl. HS III/1,1, 325) und ein Doppelkloster. »Unsicher ist, ob Säckinglen ursprünglich ein Doppelkloster war oder eher, wie das Fraumünster in Zürich, eine Frauenabtei mit Klerikern, die die priesterlichen Funktionen wahrzunehmen hatten.« (HS IV/2, 391).

9 Die Mönche gründeten im Oberrheintal und an den Ufern des Bodensees Eremitenzellen, aus denen später mächtige Abteien wie St. Gallen und vielleicht auch Mehrerau hervorgingen. Vgl. Arno BORST, Mönche am Bodensee 610–1525. Sigmaringen 1978, 29–31. In Lothringen lässt sich Remiremont als irische Gründung identifizieren.

10 Zu den Gründungen (Reichenau, Murbach, Hornbach, Gengenbach (?), Schuttern (?)) und Reformen (Neuweiler, Honau, Weißenburg, Marmoutier und Schwarzach) Pirmins, dessen Identität umstritten ist, vgl. Richard ANTONI, Leben und Taten des Bischofs Pirmin. Die karolingische Vita, Stuttgart 2002. – Josef SEMMLER, Pirminius, in: Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 87, 1989, 91–114. In dieselbe Zeit fällt die Gründung des Frauenklosters Tauberbischofsheim (1. H. 8. Jh.) durch Lioba, eine Verwandte und Begleiterin des angelsächsischen Missionars Bonifatius. Da Tauberbischofsheim in Baden-Württemberg liegt, wird es von BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 233, angeführt. Tauberbischofsheim gehört aber sowohl von seinem angelsächsischen Gründungshintergrund wie von seiner Kurzlebigkeit her nicht zur alemannischen Frauenklosterlandschaft, sondern zur mainfränkischen [vgl. Karte 2] und wird daher im Folgenden vernachlässigt.



In den 740er Jahren kam es erstmals zu kleineren Ansammlungen gottgeweihter Frauen in der Alemannia. Im Jahr 741 dotierte Beata, die Tochter des Rachinbert und der Ata, mit ihrem Ehemann Landold das Kloster auf der Insel Lützelau im südlichen Zürichsee großzügig mit ihren Erbgütern in verschiedenen Orten am Zürichsee<sup>11</sup>. Beata lebte selbst in diesem Konvent. Spirituell und institutionell wurden die Frauen auf der Lützelau möglicherweise vom Kanonissenkonvent Säckingen unterstützt<sup>12</sup>. Beata und ihr Gemahl Landolf verkauften das Kloster Lützelau und eine Vielzahl weiterer Erbgüter um den Zürichsee am 9. November 744 an das Kloster St. Gallen, um mit dem Erlös eine Pilgerreise nach Rom unternehmen zu können<sup>13</sup>, von der sie nicht mehr zurückkehrten. Andere Grundbesitzerinnen, deren Vermögen für eine eigene Klostergründung vielleicht nicht ausreichte, lebten als Gottgeweihte einzeln in Privathäusern oder schlossen sich als Reklusen der Mönchsgemeinschaft von St. Gallen an<sup>14</sup>. Die kleinen Frauen-

11 Traditionsurkunde der Beata vom 29. November 741 (UB St. Gallen I Nr. 7, 7f.): *Sacrosancta ecclesia sanctae Mariae, sancti Petri, sancti Martini, sancti Leudagarii, sanctae Petronellae ceterorumque sanctorum, qui est constructa in insola minore [Lützelau], quae juxta Hupinauia [Ufenau] est, ubi Hatta et Beata cum reliquis ancillas Dei degere videntur*. Die Urkunde wurde im Kloster Benken vom Mönch Hiring in Anwesenheit des Grafen Bebo und des Reichenauer Abtes Arnefrid ausgestellt. In der Traditionsurkunde vom 9. November 744 (UB St. Gallen I Nr. 10, 11f.) gibt Beata an, dass die Güter aus dem väterlichen und mütterlichen Erbgut stammten. Nach HS III/1,1, 273, kam die Familie nicht aus der Region, sondern aus dem Unterelsass (bei Weißenburg) und gehörte zur antifränkischen Partei in Alemannien. Die Patrozinien der Lützelau (UB St. Gallen I Nr. 7, 7: Maria, Petrus, Martin, Leudegar, Petronella), insbesondere Martin und Leudegar weisen aber auf frühe Verbindungen der Familie zu den Franken hin. Zur Lützelau vgl. HS III/1,1, 272–277. Auf der der Lützelau benachbarten Insel Ufnau befand sich eine Pfarrkirche, die vermutlich ebenfalls von der Beata-Sippe errichtet worden war. Vgl. dazu Rudolf HENGGELE, Zur Frühgeschichte der Ufnau, in: Ufnau, die Klosterinsel im Zürichsee, hg. v. Ulrich GUT u. Peter ZIEGLER, Stäfa (Zürich) 1971, 33–36. Es ist nicht auszuschließen, dass die Patrozinien, die 741 zur Lützelau genannt werden, sich teilweise auf die Pfarrkirche auf der Ufenau beziehen. In einer Kirchenliste von ca. 970 (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 29) wird auf der Ufenau eine *Basilica s. Martini* und eine *Basilica s. Petri apostoli* genannt (vgl. Paul KLÄUI, Zur Frühgeschichte der Ufenau und der Kirchen am oberen Zürichsee, in: Peter KLÄUI, Ausgewählte Schriften. Zürich 1964, 30–45, hier: 40, und Peter ZIEGLER, Die ältesten Kirchenbauten, in: Ufnau (wie oben), 41. – KLÄUI, ebd. 41, geht aber davon aus, dass zunächst nur eine Martinskirche auf der Ufenau bestand, die Petruskirche erst von der Herzogin Reginlind zwischen 926 und 958 errichtet worden sei. Gegen diese These spricht, dass die Kirche St. Peter und Paul aus dem 10. Jahrhundert auf frühmittelalterlichen Mauerresten steht, die wiederum über einem gallorömischen Tempel errichtet wurden (vgl. ebd., 41).

12 Die Kirche in Ufenau ging ganz in den Besitz von Säckingen über. Auf der Ufenau verbrachte die leprakranke Herzogin Reginlind ihre letzten Lebensjahre, vgl. dazu unten S. 42f.

13 UB St. Gallen I Nr. 10, 11f., 744 Nov. 9: *Cella [...] in loco Luzilunouva, quod est juxta Ubinauvia [...] trado [...], et accipimus ab hac ecclesiam et abbate Otmario vel ejus monachis precium adtaxatum, hoc est auro et argento solidos LXX et cavallos V cum saumas et rutias et filtros, cum stradura sua ad nostrum iter ad Romam ambulandum*. Vgl. dazu HS III/1,1, 273.

14 Die beiden gottgeweihten Frauen Cotaniwi (WUB I Nr. 11, 11f., 769 Sept. 25: Die *ancilla dei* Cotaniwi übergibt ihren Besitz in Lauterbach und Beffendorf mitsamt den Hörigen an das Kloster St. Gallen) und Ata (WUB I Nr. 49, 797 November 17, 52: Die *deo sacrata* Ata, die Tochter der Gaersind und Enkelin des Ascarius, übergibt ihre Güter in Seedorf im Dukat Alemannien an das Kloster St. Gallen zu lebenslänglicher Nutzung), die Güter an das Kloster St. Gallen übergaben, hat BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 240, als Angehörige des Klosters Lauterbach interpretiert. Dafür geben die Traditionsurkunden jedoch keinen Anhaltspunkt. Beide Frauen werden ausdrücklich nicht als Sanctimonialen bezeichnet, so dass sie genauso gut in einem Privathaushalt gelebt haben können oder – ähnlich wie Wiborada – als Reklusen in einer Zelle beim Kloster St. Gallen.

gemeinschaften lassen sich mit vermögenden Grundbesitzern in Verbindung bringen, die sich wie die Klöster Säckingen und St. Gallen gegen die fränkische Expansion in Alemannien zur Wehr setzten. Nach der Unterwerfung der Alemannen auf dem Gericht von Cannstatt 746 wurden die Güter dieser Opponenten konfisziert und dem Grafen Rudhart überwiesen.

In den folgenden Jahrzehnten ging die Initiative zur Gründung von Frauenklöstern in der Region von den fränkischen Grafen, deren Ehefrauen und Schwestern aus<sup>15</sup>, wobei umstritten ist, ob diese Amtsträger ursprünglich westfränkischer oder alemannischer Herkunft waren<sup>16</sup>.

Hiltisnot, die Schwester des Grafen Maorlach, gründete auf ihrem Allod in (Baum-) Erlenbach (bei Öhringen) im Brettachgau ein Frauenkloster. Sie schenkte es mit Zustimmung ihres Bruders zusammen mit umfangreichen Gütern in anderen Orten am 7. Juni 788 an das Kloster Lorsch unter der Auflage präkarischer Leihe und lebenslangen Nießbrauchs<sup>17</sup>. Graf Warin, der in der *centena* Eritgau amtierte<sup>18</sup>, und seine Gemahlin, die (sog. »ältere«) Adelindis, Tochter des *dux* Hildebrand von Spoleto, gründeten um 770 das Frauenkloster Buchau am Federsee<sup>19</sup>. Graf Hunfrid<sup>20</sup>, der von 807 bis 823 den

15 Zu Zürich, Schänis, Lindau und Buchau vgl. Friedrich PRINZ, Das Mönchtum in fränkischer Zeit. Klöster als Träger der Mission und Bildung, in: Württ. Klosterbuch, 8.

16 Während die ältere Forschung dazu tendierte, in den alemannischen Grafen Landfremde zu sehen, neigt die neuere Forschung dazu, den Grafen churrätische und alemannische Herkunft zuzuschreiben.

17 Donation vom 7. Juni 788, Codex Laureshamensis, bearb. u. hg. v. Karl GLÖCKNER, Bd. 1. Darmstadt 1929, Nr. 13, 291f. Die bei BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 234 u. 241, angegebene Jahreszahl »787« ist unzutreffend.

18 Michael BORGOLTE, Die Grafen Alemanniens in merowingischer und karolingischer Zeit. Eine Prosopographie (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland 2), Sigmaringen 1986, 286. Die von Fleckenstein angenommene Herkunft der Grafen Ruthard und Warin aus dem Maas-Moselfränkischen Raum bezweifelt Wolfgang HARTUNG, Die Herkunft der Welfen aus Alamannien, in: Die Welfen. Landesgeschichtliche Aspekte ihrer Herrschaft, hg. v. Karl-Ludwig AY, Lorenz MAIER u. Joachim JAHN (Forum Suevicum. Beiträge zur Geschichte Ostschwabens und der benachbarten Regionen 2), Konstanz 1998, 23–55, hier: 54f.: »Der Versuch Fleckensteins, das Herkunftsgebiet Graf Rudhards mit Hilfe einer Traditionsnotiz von Gorze aus der Zeit um 771 auf den Maas-Moselraum, genauer den Gau Charpeigne einzuengen, scheitert an den namenkundlichen Rekonstruktionsversuchen, welche grundlegende Regeln der genealogisch-besitzgeschichtlichen Methoden nicht beachten. Die Theorie der fränkischen Herkunft von Warin und Rudhard und ihren Helfern kann daher nicht mehr aufrecht erhalten werden. Damit ist auch Fleckensteins These von der Herkunft der Welfen aus dem Frankenreich zurückzuweisen. Im Laufe unserer Untersuchung fanden wir Adelsgruppen mit dem für die Rudhard-Gruppe typischen Namenmaterial schon vor Graf Rudhards Eingreifen in Alamannien. Das gilt übrigens auch für Warin.« Warins Bruder Ruthard gründete das Männerkloster Schwarzach im Rheintal; das Kloster Gengenbach geht auf eine Gründung von deren Vater Ruthard zurück.

19 Bernhard THEIL, Das (freiweltliche) Damenstift Buchau am Federsee (GS N.F. 32: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Konstanz 4), Berlin u.a. 1994, 43 u. 49. Hermann der Lahme von der Reichenau kolportiert (Hermannus Contractus, Chronicon, ad a. 902, MGH SS V, 111), Adelinde habe das Stift Buchau zu Ehren der Heiligen Cyprian und Cornelius gegründet. Nach einer Legende sollte damit der Tod der drei Brüder Adelindis' d. J. gesühnt werden, die bei dem Versuch, ihre Schwester aus dem Kloster zu entführen, um sie in die Ehe zu zwingen, ums Leben gekommen waren. In der Erzählung Hermanns, in der Buchauer Historiographie und in der schwäbischen Chronik des 16. Jahrhunderts sind drei historische Frauen namens Adelinde miteinander verwoben worden: erstens die Gründerin Adelinde, die vor 795 geboren sein muss

Komitat in Rätien innehatte, gründete wohl nach 814 und vor 823 in Schänis ein Frauenkloster<sup>21</sup>. Der »Udalrichinger« Ruadbert (II)<sup>22</sup>, Graf im Argen- und Linzgau, errichtete 810 einen Frauenkonvent in Nonnenhorn am Bodensee<sup>23</sup>, angeblich zur Erfüllung eines Gelübdes nach Rettung aus einem Seesturm, und um 810/820 zusammen mit Adelbert<sup>24</sup>, dem Sohn des Grafen Hunfrid, ein Frauenkloster in Lindau am Bodensee<sup>25</sup>.

Die Comites waren nicht durch autochthone Herrschaft legitimiert, sondern als Amtsträger der fränkischen Könige. Sie dotierten die Klöster teils mit ererbtem Eigenbesitz (Allodium), teils mit erworbenem Gut, teils mit Lehensgut, teils mit Fiskalgut, das sie für den König verwalteten. Wie vereinzelt aus den Traditionsurkunden zu ersehen ist, brachten die Gründerinnen Besitz aus ihrem väterlichen Erbe ein. Die Ehefrauen brachten möglicherweise ihre dos (Brautgabe) in die Gründung ein, vor allem dort, wenn die Töchter als Äbtissinnen eingesetzt wurden.

Die Aufgaben dieser Klosterfrauen waren vielfältiger Art. Zum einen sollten sie die Gräber der Gründerfamilien bewachen, ihrer Wohltäter gedenken und für deren Seelenheil beten. Den Sanctimonialen von Schänis war außerdem aufgetragen worden, eine Reliquie des Blutes Christi zu hüten und zu verehren, die der Klostergründer, Graf Hunfrid, als Gegengabe für treue Dienste von Karl dem Großen empfangen hatte<sup>26</sup>. Das

und deren Jahrtag am 28. August begangen wurde; zweitens die Babenbergerin Adelinde, seit 870/75 mit dem Welfen Ato verheiratet, die 902, nach dem Tod ihrer Söhne eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternahm und um 915 in Buchau starb; drittens deren gleichnamige Tochter, um 880 geboren, die in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts in Buchau als Äbtissin amtierte. Zur Identität der drei Adelinden vgl. Hansmartin DECKER-HAUFF, Die Ottonen und Schwaben, in: ZWLG 14, 1955, 233–371, hier: VII. (351–367) »Adallinde und die Anfänge von Buchau«. Die Urkunde Ludwigs d.Fr. 819 Juli 22 (RI<sup>2</sup> 695; WUB I 82) für Buchau mit den Güterschenkungen, der Verleihung der Immunität und der Rechte des Klostersvogtes ist eine Fälschung des 12. Jahrhunderts auf der Basis Reichenauer Musterfälschungen (vgl. dazu Hans JÄNICHEN, Zur Herkunft der Reichenauer Fälscher des 12. Jahrhunderts, in: Die Abtei Reichenau, hg. v. Helmut MAURER, Sigmaringen 1974, 277–287, bes. 279). Die Güterschenkung ist – außer der Pertinenzformel – im Wesentlichen echt. Vgl. jetzt auch: Die Urkunden des Stifts Buchau. Regesten 819–1500, bearb. v. Rudolf SEIGEL, Eugen STEMMLER u. Bernhard THEIL (Inventar der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg 36), Stuttgart 2009, Nr.1.

20 Zu Hunfrid, comes Curiensis et dux super Redicam vgl. Karl SCHMID, Von Hunfrid zu Burkard. Bemerkungen zur rätschen Geschichte aus der Sicht von Gedenkbucheinträgen, in: Geschichte und Kultur Churrätien. Festschrift für Pater Iso MÜLLER O.S.B. zu seinem 85. Geburtstag, hg. v. Ursus BRUNOLD u. Lothar DEPLAZES, Disentis 1986, 181–209, hier: 197–200. Elisabeth MEYER-MARTHALER, in: LexMA 2, 1983, 2060, geht auf der Basis ihrer Dissertation: Elisabeth MEYER-MARTHALER, Rätien im frühen Mittelalter. Eine verfassungsgeschichtliche Studie (Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, Beiheft 7), Zürich 1948, davon aus, dass Hunfrid nicht aus Rätien, sondern vielleicht aus dem Frankenreich stammte.

21 Vgl. dazu Elisabeth MEYER-MARTHALER u. Werner KUNDERT, Schänis, in: HS IV/4,2, 434.

22 Zu ihm vgl. BORGOLTE, Grafen (wie Anm. 18), 220–224. Nach Borgolte war Ruadbert alemannischer Abstammung.

23 Dieter GÖPFERT, Orden und Klöster im Schwarzwald und am Bodensee, Freiburg 1978, 110. Der Hinweis auf das Votum findet sich in der Chronik von Gattnau (bei Kressbronn). Dort wird aber nicht Ruadbert für die Gründung verantwortlich gemacht, sondern die Grafen Eckbert, Mangold und Wortbich. Auch die Angliederung an das Damenstift Lindau dürfte spekulativ sein.

24 Zu ihm BORGOLTE, Grafen (wie Anm. 18), 18–20.

25 Zum gefälschten Privileg Ludwigs d.Fr. für Lindau (RI<sup>2</sup> 992) vgl. BORGOLTE, Grafen (wie Anm. 18), 19, und unten Anm. 55.

26 *De pretioso sanguine domini nostri* nach der Handschrift Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. LXXXIV (69.VII.18) (Mitte 10. Jh.), ed. bei Theodor KLÜPPEL, Reichenauer Ha-

hl. Blut, das zusammen mit einem Partikel vom Kreuz Christi in einem kreuzförmigen Reliquiar verwahrt wurde, blieb allerdings nicht auf Dauer in Schänis<sup>27</sup>. Denn die Gründer betrachteten die Reliquien als Privateigentum und vererbten sie in der Familie weiter<sup>28</sup>. Schließlich wurden die Heiligtümer von Swanahild und Walter, deren Tochter Ulrich einen Nachfahren Hunfrids geheiratet hatte, 923 oder 925 dem Kloster Reichenau übergeben, wo sie bis heute verehrt werden<sup>29</sup>.

Zum anderen boten die Frauenkonvente ihren Insassinnen, ihren Dienstleuten und der örtlichen Bevölkerung Schutz. Teilweise wurde die Sicherheit durch fortifikatorische Anlagen gewährleistet, wie im Falle Buchaus, das auf einem älteren Burgareal errichtet worden war<sup>30</sup>. Die Konvente Buchau im Federsee, Lindau im Bodensee und Lützelau im Zürichsee waren durch die natürliche Insellage geschützt<sup>31</sup>.

Nach der militärischen Niederlage der Alemannen in der Schlacht bei Cannstatt im Jahr 746 geriet die antifränkische Opposition ins Hintertreffen und die profränkischen Grafen übernahmen in Alemannien die Macht. Die Karolinger förderten die Fundationen der Grafen und gestatteten ihren Amtleuten, die Klöster mit Lehen- und Fiskalgut zu dotieren.

Der Einfluss fränkischer Herrscher wuchs in Alemannien seit 819, als Ludwig der Fromme in zweiter Ehe die Welfin Judith heiratete. Denn Judiths Familie und Verwandte waren politisch und ökonomisch im alemannischen Raum verankert<sup>32</sup>. Karl der

geographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen 1980, 152–164. Hunfrid empfing auf eigenen Wunsch als Gegenleistung vom Kaiser ein Kreuz, in das das Blut Christi eingeschlossen war. Cod. Aug. LXXXIV (69.VII.18), 129<sup>v</sup>, KLÜPPEL, ebd., 157: *Ideoque nihil aliud mercedis desidero, illam tantummodo cruciculam, qua Christi sanguis inclusus habetur*. Zu deren Aufbewahrung errichtete er das Kloster Schänis (KLÜPPEL, ebd., 157f.: *constructo monasterio in loco qui vocabulum est skennies. Nam eo tempore Reciam Curiensem tenebat, in laudem videlicet dei et honorem crucis et sanguinis Christi, simulque ob remedium saepe dicti imperatoris Karoli pariterque ob mercedem suae ipsius animae consequendam sacratissimam cruciculam in templo dei honorabiliter, ut dignum erat, collocavit. Collectaque inibi sanctimonialium catervula preciosissimas reliquias assiduis laudibus quoad viveret celebrari fecit. Ipso vero temporali vita decedente, Adalbertus filius eius eandem cruciculam cum ceteris quoque rebus patris hereditare coepit.*)

27 HS IV/2, 435, nimmt zwar ein ursprüngliches Patrozinium *Sanctae Crucis* an, das scheint aber aufgrund des Wechsels von Generation zu Generation nicht plausibel. Das Kloster stand spätestens seit der Herrschaft der Lenzburger Grafen unter dem Patronat des hl. Sebastian: *monsterium quod Skennines dicitur a parentibus suis et a se fundotenus constructum, in honore quoque sancti Sebastiani martyris dedicatum* (D H III 130, Zürich, 1045 Januar 30, MGH Urkunden Heinrichs III., 1957, 162).

28 Die Abfolge der Besitzer wie das weitere Schicksal der Reliquie wird ausführlich in *De pretioso sanguine domini nostri* berichtet (Cod. Aug. LXXXIV (69.VII.18), 129<sup>v</sup>–131<sup>v</sup>, KLÜPPEL, Reichenauer Hagiographie (wie Anm. 26), 157–160).

29 Das Reliquiar ist seit dem 18. Jahrhundert an zentraler Stelle einer Monstranz montiert. Das Blut wurde in ein sekundär verwendetes, byzantinisches Kreuz aus dem 9./10. Jahrhundert eingearbeitet; möglicherweise ist es identisch mit der Fassung, die bereits in Schänis verwendet wurde. Vgl. Werner HILLER-KÖNIG u. Carla Th. MUELLER, Die Schatzkammer im Reichenauer Münster, Königstein i.T. 2003, 6–10.

30 Vgl. THEIL, Damenstift Buchau (wie Anm. 19), 49f.

31 Zur Lage der Lützelau und Ufenau im südlichen Zürichsee vgl. die Karte bei Helmut MAURER, Der Herzog von Schwaben. Grundlagen, Wirkungen und Wesen seiner Herrschaft in ottonischer, salischer und staufischer Zeit, Sigmaringen 1978, 74.

32 Gegen Josef FLECKENSTEIN, Über die Herkunft der Welfen und ihre Anfänge in Süddeutschland, in: Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels, hg. v. Gerd TELLENBACH (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 4), Freiburg 1957,

Kahle, der Sohn Ludwigs und der Judith, errichtete in Alemannien eine Art *regnum*<sup>33</sup>. Seit den 820er Jahren und bis zum Ende des Jahrhunderts setzten die Karolinger ihre Töchter und Ehefrauen als Laienabtissinnen in die gräflichen Klöster ein und nutzten diese als Apanage.

Die *quadam abbatissa Heilwiga nomine*, die die Zelle des Einsiedlers Meginhard südlich des Zürichsees besucht haben soll<sup>34</sup>, könnte die Welfin Heilwig gewesen sein, die zwischen 825 und 835 dem Kloster Chelles in der Champagne vorstand. Heilwig war die Mutter der Kaiserin Judith und der Königin Hemma, der Gemahlin Ludwigs des Deutschen. Man hat aufgrund dieser Nachricht vermutet, dass Heilwig während der Kämpfe zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen 829 nach Rätien geflohen sei und sich als Äbtissin im Frauenkloster Schänis oder in Säckingen aufgehalten habe, bis sie 834 durch die Kämpfe in Rätien erneut vertrieben worden sei<sup>35</sup>. In den politischen und militärischen Auseinandersetzungen zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen, die in den Jahren 831 bis 833 ihren Höhepunkt erreichten, verdrängte Ludwig der Deutsche Judiths Sohn Karl den Kahlen aus Alemannien. Seinem Sohn Karl III., gen. der Dicke, übergab Ludwig bereits 859 die Verantwortung für Alemannien und stärkte dessen Position durch die Heirat mit Richgard, der Tochter des elsässischen Grafen Erchanger. 876 folgte Karl III. seinem verstorbenen Vater im *regnum Alemanniae* nach.

Während die Anwesenheit Heilwigs in Alemannien in den späten 820er und frühen 830er Jahren Vermutung bleibt, betreten wir mit den Aktivitäten Ludwigs des Deutschen und seiner Töchter sicheren Boden. Ludwig gründete 853 in der königlichen Pfalz Zürich, am Sitz des alemannischen Grafen, einen Frauenkonvent<sup>36</sup>. Er dotierte den Konvent großzügig, verlieh ihm die Immunität<sup>37</sup> und setzte seine Tochter Hildegard zur Äbtissin ein<sup>38</sup>. Das Züricher Fraumünster fungierte als Verwaltungszentrum der königlichen Besitzungen im *ducatus Alemanniae* und sicherte die politischen Interessen des ostfränkischen Herrschers<sup>39</sup>. Daneben hatten die Sanctimonialien die Reliquien und den Kultus der Heiligen Felix und Regula zu pflegen<sup>40</sup>. Die Einkünfte der Abtei flossen in

71–136, der für die Welfen eine westfränkische Herkunft vermutete, geht HARTUNG, Herkunft (wie Anm. 18), 55, davon aus, dass die frühen Welfen und ihr Verwandtschaftskreis schon vor der Intensivierung der fränkischen Herrschaft um die Mitte des 8. Jahrhunderts östlich des Rheins bzw. südlich des Hochrheins verankert waren.

33 Vgl. dazu Alfons ZETTLER, Geschichte des Herzogtums Schwaben, Stuttgart 2003, 67ff.

34 Vita sive passio venerabilis Heremitaie Meginrati, MGH SS XV, 446. Die Vita Meinhardi entstand erst im 10. Jahrhundert. Bei der Zelle wurde im 10. Jahrhundert das Kloster Einsiedeln errichtet, vgl. dazu unten S. 43 Anm. 86.

35 Vgl. HS III/1,1, 335 u. HS IV/2, 448.

36 HS III/1,3, 1977f.: »Entgegen Behauptungen der früheren Literatur handelte es sich bei diesem Vorgang tatsächlich um eine Neugründung und nicht etwa um die Neudotierung eines seit längerer Zeit bereits bestehenden Klosters, was einerseits durch die sehr deutliche Sprache der erhaltenen urkundlichen Belege und andererseits durch die Ergebnisse der Ausgrabungen heute als erwiesen gelten kann.«

37 D LudD 67, Regensburg, 853 Juli 21, MGH Karol. I, 92–94.

38 Zum Abbatat der Hildegard vgl. HS III/1,3, 1994f.

39 Dieter GEUENICH, Aus den Anfängen der Fraumünsterabtei in Zürich, in: Geschichte und Kultur Churrätens (wie Anm. 20), 211–231, bes. 211–215. Aufgrund der Einträge von Sanctimonialien des Züricher Fraumünsters (*Nomina sororum de Turego*) im Reichenauer Verbrüderungsbuch pag. 8<sup>B</sup> vermutet GEUENICH, ebd., 222, dass sich Waldrada, die Friedel Kaiser Lothars II. längere Zeit im Züricher Konvent aufgehalten haben könnte.

40 D LudD 67, MGH Karol. I, 93: *ubi sanctus Felix et sancta Regula martyres Christi corpore*

die Dos der königlichen Töchter und die Apanage der königlichen Gemahlinnen<sup>41</sup>. Als Hildegard 856 starb, folgte ihr 857 die jüngere Schwester Berta als Äbtissin nach<sup>42</sup>. Nach dem Tod Bertas 877 verließ Karl III. 878 seiner Gemahlin Richgard das Kloster zu lebenslanger Nutzung<sup>43</sup>. Der Status als königliches Eigenkloster garantierte dem Züricher Fraumünster bis zu seiner Auflösung in der Reformation eine rechtliche Sonderstellung<sup>44</sup>. Die Äbtissinnen traten im Spätmittelalter dem Reichsfürstenstand bei und besaßen die Herrschaftsrechte über die Stadt Zürich<sup>45</sup>.

Durch den Laienabbatiat sicherte sich Ludwig der Deutsche nicht nur die Einflussnahme auf das Fraumünster in Zürich, sondern auch auf andere, bereits seit längerem existierende alemannische Frauenklöster. Seiner Tochter Berta, die seit 857 in Zürich amtierte, übertrug er 860 zusätzlich die Leitung des Klosters in Säkingen<sup>46</sup>. Nach ihrem Tod folgte ihr 878 in Zürich wie in Säkingen die Gemahlin Karls III., Richgard, nach<sup>47</sup>. Ludwig der Deutsche hatte eine dritte Tochter, Irmingard, in Buchau als Äbtissin eingesetzt (belegt 857)<sup>48</sup>. Mit Hilfe seiner Töchter sicherte Ludwig der Deutsche auf diese Weise Herrschafts- und Verwaltungspositionen in Alemannien, in Mainfranken und in Baiern. Denn Hildegard (bis 853) und Berta (bis 856) waren zunächst Äbtissinnen im mainfränkischen Schwarzach gewesen; Irmingard leitete nicht nur Buchau, sondern auch das Inselkloster Frauenchiemsee (dort gestorben 866)<sup>49</sup>.

Ziel dieses »Äbtissinensystems« war keineswegs die Sorge des Herrschers um die »Versorgung« seiner Töchter, wie Dopsch meint<sup>50</sup>. Ludwig entzog vielmehr seine Töchter absichtlich dem Heiratsmarkt, um die Macht nicht mit unliebsamen Schwieger-söhnen teilen zu müssen<sup>51</sup> und um sich in Alemannien, Mainfranken und Baiern poli-

*quiescunt. Ebd., 94: ut [...] libentius propter huius loci supplementum a nobis iam praedictis martyribus dediti dei famulatus illic exhibeatur.*

41 HS III/1,3, 1978.

42 Berta ist erst nach ihrem Tod in der Urkunde Karls III. von 878 Febr. 10 (DK III 7, MGH Karol. II, 11) für Säkingen und Zürich als vormalige Äbtissin belegt.

43 D K III 7, 878 Februar 10, MGH Karol. II, 11: Karl verleiht seiner Gemahlin Richgard die Klöster Säkingen und St. Felix und Regula in Zürich zu lebenslangem Nießbrauch. Zu Zürich vgl. HS III/1,3, 325 u. 1996.

44 Vgl. HS III/1,3, 1977–2019.

45 Judith STEINMANN, Die Benediktinerinnenabtei zum Fraumünster und ihr Verhältnis zur Stadt Zürich 853–1524 (SMGB, Ergänzungsband 23), St. Ottilien 1980.

46 So lässt sich Balthers Aussage in der Vita Fridolini, c. 31, deuten: *abbatissa quedam, cuiusdam regis filia, in eodem una cum suo patre maneret loco, contigit, ut regale in quo erant palacium incenderetur.* Zum Laienabbatiat Bertas in Säkingen vgl. HS III/1,1, 335.

47 Vgl. dazu oben Anm. 43. Zu Säkingen vgl. HS III/1,1, 325 u. 335f.

48 WUB I Nr. 127, Bodman, 857 April 28: König Ludwig bestätigt den Gütertausch zwischen seiner Tochter Irmingard, Äbtissin von Buchau, und dem Abt Folkwin von Reichenau. Vgl. dazu THEIL, Damenstift Buchau (wie Anm. 19), 217f.

49 Zur strategischen Platzierung der Töchter Ludwigs des Deutschen und seiner Ehefrau Emma in Frauenkonventen vgl. Heinz DOPSCH, Gründung und Frühgeschichte des Klosters Frauenchiemsee bis zum Tod der seligen Irmengard (866), in: Kloster Frauenchiemsee 782–2003. Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer altbayerischen Benediktinerinnenabtei, Weißenhorn 2003, 29–55, hier: 43 u. 45f. – Wilfried HARTMANN, Ludwig der Deutsche, Darmstadt 2002, 77f. Dass Ludwigs vierte Tochter Gisela verheiratet gewesen sei, bleibt in Ermangelung sicherer Quellen spekulativ.

50 DOPSCH, Gründung (wie Anm. 49), 46.

51 Diese Strategie hatte bereits Ludwigs Großvater, Karl der Große, verfolgt. Vgl. Silvia KONECNY, Die Frauen des karolingischen Königshauses. Die politische Bedeutung der Ehe und die Stellung der Frau in der fränkischen Herrscherfamilie vom 7. bis zum 10. Jahrhundert (Dissertationen der Universität Wien 132), Wien 1976. – Theodor SCHIEFFER, Karolingische Töchter, in:

tisch, verkehrs- und besitzstrategisch bedeutsame Orte zu sichern. Nicht nur Ludwig, sondern auch die Klöster profitierten von den Laienabtissinnen aus königlichem Hause durch die Gewährung von Immunitätsprivilegien und großzügigen Besitzschenkungen<sup>52</sup>.

Ludwigs Sohn und Nachfolger im ostfränkischen Reich, Karl III. (der Dicke), interessierte sich weniger für die politische und geostrategische Lage der Frauenkonvente als für deren wirtschaftliche Potenz. Seine Gemahlin Richgard, die er am 10. Februar 878 als Laienabtissin in Säckingen und Zürich einsetzte<sup>53</sup>, nutzte nur die Erträge der Abteien. Sie hielt sich dort genauso wenig auf wie in St. Martin in Pavia und in St. Verena in Zurzach, zwei Männerkonventen, die ihr ebenfalls als Apanage zugewiesen worden waren. Als Richgard nach 25-jähriger Ehe im Jahr 887 unter dem politisch motivierten Vorwurf des Ehebruchs mit dem Erzkanzler Liutward von Vercelli von Karl verstoßen wurde, zog sie sich nicht nach Zürich oder Säckingen zurück, sondern in das Benediktinerinnenkloster Andlau, das sie selbst um 880 in ihrer elsässischen Heimat auf väterlichem Erbgut gegründet und dotiert hatte<sup>54</sup>.

Von allen alemannischen Frauenklöstern scheint Lindau im 9. Jahrhundert am wenigsten in das politische und ökonomische Kalkül der Karolinger einbezogen gewesen zu sein. Jedenfalls fehlt es an Anhaltspunkten für engere Kontakte zur Herrscherfamilie<sup>55</sup>.

Nach welchen Gewohnheiten die geistlichen Frauen in Alemannien ihr tägliches Leben ausrichteten, ist in den meisten Fällen schwer zu sagen. Lediglich für das Züricher

Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich PRINZ zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Georg JENAL (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart 1993, 125–139, zur Heiratspolitik bes. 129f. Karl der Große duldete sexuelle Beziehungen seiner Töchter mit Hofleuten und Amtsträgern und die Geburt unehelicher Kinder, die er dann als Laienäbte oder Grafen einsetzte. Politische Connubia versuchte er aber nach Möglichkeit zu verhindern.

52 HARTMANN, Ludwig der Deutsche (wie Anm. 49), 78: »Wie günstig die Stellung einer Abtei war, von einer Angehörigen der Königsfamilie geleitet zu werden, können wir daraus erkennen, dass das Kloster St. Felix und Regula vom König auf Bitten seiner Gattin von der Gerichtsbarkeit des Grafen freigestellt wurde [D LuD 110 v. 863]. Und auch die Schenkung, die das Kloster noch 869 von Lothar II. erhielt, wurde ihm wohl nur zuteil, weil die Äbtissin eine Cousine des Schenkers war [D Lo II 34 v. 22. Jan. 869].«

53 MGH D K III Nr. 7, 11 (vgl. oben Anm. 42). Vgl. HS III/1,1, 325. Zum Züricher Abbatat vgl. HS III/1,3, 1996. Zum Säckinger Abbatat ebd., III/1,1, 335f.

54 Vgl. HS III/1,1, 335f. – Heinrich BÜTTNER, Kaiserin Richgard und die Abtei Andlau, in: *Archives de l'église d'Alsace* 23, 1956, 83–91. Richgard starb zwischen 894 und 896 und wurde in Andlau bestattet.

55 Es liegt nur ein Privileg Ludwigs des Frommen für Lindau von 839 April 21 (RI<sup>2</sup> 992) vor. Es handelt sich um eine Fälschung aus dem 12. Jahrhundert, hergestellt nach Reichenauer Muster ähnlich wie die Fälschung für Buchau (RI<sup>2</sup> 695, vgl. dazu oben Anm. 19). Ludwig der Fromme bestätigt darin Abgaben und Gerechtsame, die aus dem Erbgut des Stifters vom Fiskus beansprucht werden, die Immunität und die Rechte und Pflichten des Klostersvogts. Der Herrscher gewährt den Sanctimonialen die freie Wahl der Äbtissin. Die beiden Lindauer Buchdeckel liefern keine Indizien für die Beziehungen zum Herrscherhaus. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. Volker BIERBRAUER, Lindau (Lindauer Buchdeckel), in: RGA XVIII, 455–459. Denn der jüngere Buchdeckel aus der Hofschule Karls des Kahlen (um 870) schmückte den Rücken eines Evangeliiars, das in den 70er Jahren des 9. Jahrhunderts in St. Gallen geschrieben und ausgemalt wurde. Wann das Evangeliar von dort nach Lindau kam, ist völlig ungewiss. Der sog. ältere Lindauer Buchdeckel wurde entweder im alemannischen Raum, in einem klösterlichen oder bischöflichen Zentrum im Herrschaftsbereich Herzog Tassilo III. (Salzburg?) oder in St. Gallen hergestellt – umstritten ist der Zeitpunkt, die Vorschläge reichen von der 1. Hälfte des 8. bis zur 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts – und kam zu einem unbekanntem Zeitpunkt nach Lindau.

Fraumünster besitzen wir konkretere Anhaltspunkte. Das Privileg Ludwigs des Deutschen von 853 schrieb den geistlichen Frauen vor, nach der Mönchsregel zu leben<sup>56</sup>, womit wohl die Benediktsregel gemeint war. Dass in Zürich die Regula Benedicti und nicht die Kanonissenregel des Aachener Konzils von 816 eingeführt wurde<sup>57</sup>, könnte auf den Einfluss St. Gallens zurückzuführen sein, von wo aus im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert die Benediktsregel nördlich der Alpen verbreitet wurde<sup>58</sup>. Der Züricher Konvent wurde – wie bereits gesagt – im 9. Jahrhundert von Laienabtissinnen geführt. Richgard, die Gemahlin Karls III. wird als *praeposita* bezeichnet<sup>59</sup>. Zum Züricher Konvent gehörten von Anfang an einige Kanoniker, die der Äbtissin unterstanden. Sie lasen die Messen für die Nonnen wie für die Pfarrkinder<sup>60</sup>.

Nach welcher Regel die geistlichen Frauen in Säckingen<sup>61</sup>, Buchau<sup>62</sup> und Lindau<sup>63</sup> sowie in den Adelsklöstern Schänis<sup>64</sup>, Nonnenhorn und Lützelau<sup>65</sup> im 8. und 9. Jahrhundert ihr Leben gestalteten, wissen wir nicht. Neben der Benediktsregel und der *Constitutio sanctimonialium* von 816 könnte in Säckingen und auf der Lützelau die

56 D LuD 67, MGH Karol. I, 94: [...] *ut deinceps in posterum ibidem omni tempore sanctimonialium feminarum sub regulari norma degentium vita conversatioque monasterialis monachico cultu instituta caelebretur* [...].

57 Im hohen und späten Mittelalter nahmen sich die Frauen große Freiheiten; sie lebten eher wie Stiftsfrauen denn Nonnen. Vgl. dazu STEINMANN, HS III/1,3, 1982.

58 Regula Benedicti, »Textus purus«, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 914, und die Version mit althochdeutscher Interlinearübersetzung in Cod. 916 (Ende 8. Jh.). Cornelimünster/Inden bei Aachen und St. Gallen waren die wichtigsten Distributionszentren der Benediktsregel nördlich der Alpen.

59 D K III 7, MGH Karol. I, 11.

60 HS III/1,3, 1983.

61 Säckingen könnte als Anregung aus Poitiers die Regel des Caesarius von Arles übernommen haben. Diese Ansicht vertritt Heinrich FEURSTEIN, Zur ältesten Missions- und Patroziniumskunde im alemannischen Raum. Ihre Wechselwirkung zur Siedlungsgeschichte und Rechtssymbolik, in: ZGO 97, 1949, 1–55, hier: 23f. Vorstellbar wäre aber genauso – wie in Zürich – die Benediktsregel. Im 11. Jahrhundert gaben sich die Säckinger Sanctimonialen Statuten, die sich an die Augustinusregel anlehnten.

62 Zur Konstitution Buchaus vgl. THEIL, Damenstift Buchau (wie Anm. 19), 45–50. Borst und ihm folgend BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 234, nehmen zunächst die Benediktsregel und später den Wechsel zur Stiftsverfassung an. Konkrete Hinweise auf die Stiftsverfassung und die Anwesenheit von Kanonikern gibt es in Buchau erst seit dem 13. Jahrhundert (vgl. THEIL, Damenstift Buchau [wie Anm. 19], 52f. u. 118). Das Patrozinium des Papstes Cornelius kann sowohl als Argument für die Kanonissenregel wie für die anianische Reform und somit die Benediktsregel veranschlagt werden. Allerdings ist es erst seit 999 (D O III Nr. 313, 999 April 11: *sanctimoniales deo sanctisque martiribus Cornelio et Cipryano ibi famulantes in perpetuum*) gesichert, nicht für die Frühzeit (in der Urkunde Ludwigs des Frommen, 819 Juli 22, einer Fälschung des 12. Jahrhunderts, vgl. WUB I Nr. 82, 94: *in honore sanctorum Cornelii et Cypriani*). Das signifikante Doppelpatrozinium Cornelius und Cyprian führten auch die Frauenstifte in Metelen (gegr. 889) und Vilich (gegr. 980), die mit den Liudolfingern bzw. Ottonen in Verbindung standen.

63 Die Organisationsstruktur ist in Lindau erst seit dem 11. Jahrhundert erkennbar. Die Frauen wurden als Benediktinerinnen an Hirsau angeschlossen. 1256 nahmen sie die freiere Regel des hl. Augustinus an.

64 HS IV/2, 436: »Die spärlichen Quellen des Hochmittelalters erlauben keine sicheren Aussagen darüber, ob die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis von 816, eine Mischregel oder gar die Benediktinerregel in früher Zeit gegolten hat.« In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebten die Sanctimonialen nach der Kanonikerregel, vgl. D H III 130, Zürich, 1045 Januar 30, MGH Urkunden Heinrichs III., 1957, 162: *sanctimoniales inibi deo sub canonica regula servientes*.

65 HS III/1,1, 273 vermutet die irofränkische Mischregel und Elemente der Caesariusregel.



Caesariusregel benutzt worden sein. Blessing hat vermutet, dass sich das Eigenkloster Baumerlenbach an der Benediktsregel orientierte<sup>66</sup>.

Fassen wir die wichtigsten Erkenntnisse für die erste Phase der Gründung von Frauenklöstern in Alemannien zusammen. Die ersten Gründungen setzen mit Säckingen vielleicht schon in merowingischer Zeit ein. Sie sind und bleiben aber sowohl in der merowingischen wie der karolingischen Periode der Frankenherrschaft spärlich. Interesse an der Einrichtung von Frauenkonventen zeigten in dieser Periode die großen Grundbesitzer, der König und dessen Amtleute in der Funktion von Grafen. Die Bischöfe zeigten sich völlig desinteressiert. Weder als kirchliche Amtsträger noch als Eigenkirchenherren wurden sie aktiv.

Den Eigenklostergründungen vermögender Landbesitzer war im 8. Jahrhundert nur eine begrenzte Lebenszeit beschieden. Das Eigenkloster Baumerlenbach wurde schon 788 an das Kloster Lorsch geschenkt und ging vermutlich ein, nachdem das Nutznießungsrecht der Gründerin erloschen war. Das Eigenkloster auf der Lützelau im Zürichsee, 744 an das Kloster St. Gallen verkauft, erlebte vermutlich das Ende des 8. Jahrhunderts nicht<sup>67</sup>. Nonnenhorn fiel 926 den Ungarnüberfällen zum Opfer<sup>68</sup>. Geschenkt oder verkauft an die großen Reichsabteien Lorsch und St. Gallen verloren sie ihre materielle Substanz. Die Männerklöster, die sich seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in den Dienst des Reiches stellten, entzogen ihnen die Existenzgrundlage. Weniger begüterte Frauen verzichteten von vorne herein auf die Einrichtung eines eigenen Klosters und schlossen sich stattdessen den Männerkonventen als Reklusen an (Ata, Cotaniwi).

Von den Frauenklöstern, die in der ersten Phase gegründet wurden, überlebten Buchau, Lindau, Säckingen und Schänis, jene Konvente, die im 9. Jahrhundert in den Gesichtskreis der Karolinger gerieten. Zunächst als Grablege und Memorialorte der gräflichen Familien sowie als kultische Zentren gegründet, gewannen sie zusätzlich als militärische Stützpunkte und politische Machtzentren an Bedeutung. Hinzu trat als Herrschaftszentrum das 853 von Ludwig dem Deutschen ins Leben gerufene Frauenkloster in Zürich. Seit den 830er bis in die 870er Jahre wurden die bereits bestehenden Frauenklöster und das Züricher Fraumünster von den Königen, ihren Töchtern und Gemahlinnen ökonomisch und strategisch genutzt. Besonders unter Ludwig dem Deutschen bildeten sie eine wichtige Säule des politischen Systems, das der Herrscher über Bayern, Alemannien und Mainfranken legte.

## *2. Herzogliche und gräfliche Gründungen, königliche Privilegierungen und die Macht der Vögte (10. bis Mitte 11. Jahrhundert)*

Die zweite Phase der alemannischen Frauenklosterlandschaft reicht vom 10. Jahrhundert bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. Sie steht zunächst unter dem Eindruck der Ungarneinfälle, die auch die Frauenklöster nicht verschonten. Die Murbacher Annalen melden seit 899 fast jährlich Attacken auf das östliche Frankenreich, seit 909 in regelmäßiger Folge auch auf Alemannien<sup>69</sup>. Dramatisch wirkten sich die *incursiones Ungarorum* des Jahres 926 auf Alemannien aus. Die Ungarn überfielen das Kloster St. Gallen und

66 BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 234, schließt dies indirekt aus der Übergabe des Klosters an Lorsch. Schlüssig lässt sich das nicht beweisen.

67 HS III/1,1, 273.

68 Vgl. dazu unten S. 42.

69 Walter LENDI, Untersuchungen zur frühalemannischen Annalistik: Die Murbacher Annalen (Scrinium Friburgense 1). Freiburg i.Ü. 1971, 184–189; vgl. auch die Aufstellung bei ZETTLER, Schwaben (wie Anm. 33), 104.

ermordeten am 2. Mai die Inkluse Wiborada, die sich geweigert hatte, ihre Zelle zu verlassen und mit den Mönchen zu fliehen<sup>70</sup>. Sie zerstörten das Kloster Nonnenhorn unwiederbringlich. Es wurde nicht wieder aufgebaut, sondern nach Wasserburg am Bodensee verlegt<sup>71</sup>. Das Frauenkloster Buchau wurde in Mitleidenschaft gezogen, konnte sich aber regenerieren<sup>72</sup>. Allein der Säckinger Konvent widerstand dem Überfall dank des Eingreifens der Präposita und ihres Verwandten Hirminger<sup>73</sup>.

In der zweiten Phase nutzte der Herzog von Schwaben die Königsklöster Zürich und Säckingen sowie die adeligen Gründungen Schänis, Buchau und Lindau, die sich im Dienst des Königs bewährt hatten<sup>74</sup>. Weitere Frauenklöster, die auf Initiative königlicher Vasallen, der Herzöge und Grafen, gegründet wurden, nahmen die Ottonen in ihren Schutz und verfügten über sie.

An den Gründungen und der Nutzung der Klöster waren in dieser Phase vor allem zwei mächtige Familien beteiligt: die Burchardinger und die Welfen. Die Burchardinger, Nachfahren der hunfridingischen Grafen, hatten entscheidende Machtpositionen in Rätien, im Thurgau und im Aargau inne<sup>75</sup>. Seit 915 stellten sie den Herzog von Schwaben. Die zweite Gruppe, die unter dem Sammelnamen der »Welfen« gefasst wird<sup>76</sup>, besetzte Grafenämter im Zürichgau, im Aargau, in Rätien und im Schussengau (Oberschwaben). Schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts verbanden sich Welfen mit der karolingischen Königsfamilie: Die Welfin Judith heiratete Ludwig den Frommen, ihre Schwester Hemma Ludwig den Deutschen. Eine andere Linie der Welfen, die Familie der Rudolffinger, stellte im 10. Jahrhundert der König von Burgund.

In einem doppelten Connubium verheirateten Herzog Burchard I. (915–926) und seine Gemahlin Reginlind († nach? 958) ihre Kinder mit Abkömmlingen der Welfen<sup>77</sup>. Die Tochter Berta († 966) gaben sie König Rudolf II. von Hochburgund († 973) aus der burgundischen Linie der Welfen in die Ehe; den Sohn Burchard II. († 973) verheirateten sie mit Hadwig († 994), der Tochter der Welfin Judith und Herzog Heinrichs von Baiern.

Herzog Burchard I. und seine Gemahlin Reginlind stützten sich auf die alemannischen Königsklöster. Burchard hielt im Züricher Fraumünster Hoftage ab<sup>78</sup>. In Zürich

70 Ekkehard IV., *Casus S. Galli*, c. 54, ed. Hans F. HAEFELE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 10), Darmstadt 1980, 118.

71 GÖPFERT, *Orden* (wie Anm. 23), 110. Nach Wasserburg, das offenbar wegen seiner Insellage als sicher galt, hatte Abt Engilbert auch die Novizen und alten Mönche aus St. Gallen vor den Ungarn in Sicherheit bringen lassen (vgl. Ekkehard IV., *Casus S. Galli*, c. 51, [wie Anm. 70], 114: *Senes cum pueris in Wazzirburc tuitioni dedit*).

72 DECKER-HAUFF, *Ottonen* (wie Anm. 19), 366. – THEIL, *Damenstift Buchau* (wie Anm. 19), 52.

73 Hirminger, ein Verwandter der Praepostia Hirmingart, verteidigte das Kloster mit seinen Leuten gegen die Ungarn (vgl. HS III/1,1, 325). Zu dieser Verwandtengruppe vgl. Dieter GEUENICH, *Die Frauengemeinschaft des coenobium Sickingis im X. Jahrhundert*, in: *Frühe Kultur in Säckingen. Zehn Studien zu Literatur, Kunst und Geschichte*, hg. v. Walter BERSCHIN, Sigmaringen 1991, 62–65, und HS III/1,1, 337.

74 Zur königsgleichen Stellung des Herzogs von Schwaben in dieser Zeit vgl. ZETTLER, *Schwaben* (wie Anm. 33), 73ff.

75 SCHMID, *Hunfrid* (wie Anm. 20), warnt davor, aus der genealogischen Verbindung zwischen Hunfridingern und Burchardingern auf eine Vererbung der Machtpositionen zu schließen.

76 Zur komplexen Geschichte dieser Adelsfamilien vgl. Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Die Welfen. Herrschaft und Erinnerung (819–1252)*, Stuttgart 2000.

77 Ebd., 72ff.

78 Am 6. Januar 924 stellte Burchard I. (*Purchardus divina annuente gratia dux Alamannorum*) in Zürich mit Zustimmung und Erlaubnis König Heinrichs I. (*cum licencia Heinrichi regis scribere*

und Säckingen hatte er in Stellvertretung des Königs die Schirmvogtei inne, in beiden Konventen setzte er seine Gemahlin Reginlind zur Äbtissin ein (vor 929?– ca. 958?)<sup>79</sup>. Der Herzog und die Herzogin traten also in verschiedener Hinsicht die Stellung an, die die karolingischen Herrscher von der Mitte bis zum späten 9. Jahrhundert in Säckingen und Zürich innegehabt hatten.

Burchard I. und Reginlind gründeten darüber hinaus zwischen 918 und 926 ein Hauskloster für die Familie in Waldkirch (Elztal)<sup>80</sup>. Als Äbtissin setzten sie dort ihre Tochter Gisela ein und dotierten es mit Allodien und königlichem Fiskalgut im Kaiserstuhl<sup>81</sup>. An der Gründung sollen auch eine Gisela und eine Hadwig beteiligt gewesen sein (die Tochter und die Schwiegertochter Burchards und Reginlinds?), die vermutlich eher als *benefactores*, denn als Gründerinnen agierten. Neben den Memorialaspekten verband der Herzog mit dem Elztalkloster wahrscheinlich auch pekuniäre Interessen. Denn im benachbarten Glotter- und Suggental wurde zu dieser Zeit Silber abgebaut, unabdingbarer Rohstoff für die aufkommenden Märkte und Münzstätten<sup>82</sup>.

Wenn man von Äbtissin Gisela, die 970 starb und in der Waldkircher Klosterkirche bestattet wurde<sup>83</sup>, absieht, erfüllte der Frauenkonvent die intendierte Rolle als Familiengrablege der Burchardingern nicht<sup>84</sup>. Denn weder Giselas Eltern, Burchard I. und Reginlind, noch ihr Bruder Burchard II. und dessen Gemahlin Hadwig wurden in Waldkirch begraben<sup>85</sup>. In Ausstattung und Aufenthalt profitierten die Männerklöster Einsiedeln<sup>86</sup>, Reichenau<sup>87</sup> und Hohentwiel<sup>88</sup> weit mehr von den Burchardingern als die Frauenkonvente Waldkirch, Zürich Fraumünster und Säckingen.

*iussimus*) eine Urkunde zugunsten der Klosterfrauen aus und unterzeichnete sie (*Signum Purchardi ducis, qui hanc epistolam firmacionis fieri iussimus*, Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich, Reihe 1, Bd. 1: 741–1234, bearb. v. J. ESCHER u. P. SCHWEIZER, Zürich 1888 Nr. 188, 79f.)

79 HS III/1,3, 1997f. Der Abbatat Reginlinds in Säckingen ist nicht urkundlich bezeugt, sondern nur indirekt erschlossen aus dem Aufenthalt Reginlinds in Ufenau, einer Insel im Besitz Säckingens im Zürichsee. Vgl. HS III/1,1, 336. – MAURER, Herzog von Schwaben (wie Anm. 31), 73ff. – GEUENICH, Frauengemeinschaft (wie Anm. 39), 67f. – KLÄUI, Frühgeschichte (wie Anm. 11), 40ff.

80 H. ROTH, Der Gründer des Klosters Waldkirch, in: FDA 72, 1952, 54–73.

81 Vgl. ZETTLER, Schwaben (wie Anm. 33), 99.

82 Ebd.

83 Gisela wurde angeblich in einem Schrein hinter dem Jungfrauenaltar beigesetzt. Vgl. Dieter SPECK, in: <http://www.la-bw.de/kloester-bw> (eingesehen: 24.01.2008).

84 So MAURER, Herzog von Schwaben (wie Anm. 31), 164.

85 Die Grabstätte Burchards I., der 926 in Novara starb, ist unbekannt (ZETTLER, Schwaben [wie Anm. 33], 101).

86 Reginlind, die 958 oder wenig später starb, wählte das von ihr 934 gegründete Männerkloster Einsiedeln als Grablege (vgl. dazu Hagen KELLER, Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 13), Freiburg i.Br. 1964, 24f.). Reginlinds zweiter Ehemann, Herzog Hermann I. von Schwaben, und ihr Sohn Burchard II. aus erster Ehe hatten den Konvent reichlich dotiert (KELLER, ebd., 21). Reginlind war in hohem Alter an Lepre erkrankt und hatte die letzten Jahre ihres Lebens auf der Insel Ufenau im Zürichsee verbracht, die in dieser Zeit dem Kloster Säckingen gehörte. Zum Wohnhaus der Reginlind vgl. ZIEGLER, Ufenau (wie Anm. 11), 40. Otto I. schenkte die Ufenau und weitere Besitzungen am Zürichsee mitsamt den Kirchen und Zehnten auf Bitten seiner (zweiten) Gemahlin Adelheid, die mit Reginlind verwandt war, und aufgrund der Intervention Herzog Burchards II. an das Kloster Einsiedeln (D O I 276, Reichenau, 965 Januar 23, MGH Ottonen I, 392f.; bestätigt durch D O II, Erstein 975 Dezember 26). Die großzügige Schenkung war vermutlich die Gegenleistung für die Memorialverpflichtungen der Einsiedler Mönche zugunsten Reginlinds.

87 Herzog Burchard II. ließ sich auf der Reichenau bestatten.

88 Als sich das Ende der genealogischen Linie abzeichnete – Burchard II. und Hadwig blieben

Angesichts ihrer Kinderlosigkeit schenkten Burchard II. und Hadwig das Kloster Waldkirch unter dem Vorbehalt eigener lebenslänglicher Nutzung an Kaiser Otto I., den Onkel Hadwigs. Als die *ducissa* 994 starb, verließ Otto III. dem Frauenkloster am 22. Dezember die *libertas* nach dem Vorbild der Benediktiner auf der Reichenau und in Corvey<sup>89</sup>. Er schrieb den Nonnen die Liturgie von St. Alban in Mainz vor<sup>90</sup>. Die Waldkircher Benediktinerinnen gedachten seither der Toten der ottonischen Herrscherfamilie, nicht derer der burchardingischen Gründer.

Wie die Burchardinger so gründeten auch die Welfen im 10. Jahrhundert ein Hauskloster, jedenfalls nach der Version der welfischen Hausüberlieferung aus dem 12. Jahrhundert<sup>91</sup>. Angeblich errichtete Heinrich »mit dem goldenen Wagen«, der Vater Bischof Konrads von Konstanz, 934 in Altdorf ein Frauenkloster. Zum Kristallisationspunkt des Hauses, zum »festen Wohnsitz«, wurde das Ensemble von Burg und Kloster seit dem ausgehenden 10. Jahrhundert. Von Rudolf, dem Gatten der Ita von Öhningen, bis zu Heinrich dem Schwarzen und seiner Gemahlin Wulfhild wurden Generationen von Welfen in Altdorf begraben<sup>92</sup>.

Aus der Sicht der Frauenklöster wurde die welfische Gründung in Altdorf aber nicht zur Erfolgsgeschichte. Denn zunächst richteten Rudolf und seine Söhne Welf II. († 1030) und Heinrich um 1000 in Altdorf ein Klerikerstift ein<sup>93</sup>. Erst 1036 ersetzte die Witwe Welfs II., die Luxemburgerin Irmentrud/Imiza, die Kleriker durch Sanctimonialen<sup>94</sup>. 1053 brannte das Kloster nieder. Imiza und ihr Sohn Welf III. begannen, den Konvent an anderer Stelle, auf einer Anhöhe neben der älteren Pfarrkirche St. Martin, wieder aufzubauen und nannten ihn *Wingartin*. Zwei Jahre später, 1055, starb Welf III. unverheiratet und kinderlos. Sein ganzer Besitz fiel dem Frauenkloster Weingarten zu. Um zu verhindern, dass die Linie der Grafen von Altdorf und Ravensburg erlosch und die Familie das Amt verlor, setzte sich Imiza über die testamentarische Verfügung ihres Sohnes hinweg und bestellte 1056 den Sohn Kunizas, der Schwester Welfs III., zum Erben. Imiza baute dem vorhersehbaren Widerstand der Weingartener Nonnen vor, indem sie die geistlichen Frauen in das Welfenkloster Altomünster am Ammersee umsiedelte und stattdessen die Benediktiner aus Altomünster nach Weingarten holte<sup>95</sup>. Die Mönche erfüllten die Erwartungen, die Imiza in sie gesetzt hatte: Sie erfanden den Welfenmythos, schrieben die Geschichte der Familie und pflegten den Kult der Ahnen; sie schwiegen über den drohenden Abbruch der Welfengenealogie ebenso wie über die enttäuschten Nonnen, die um das beträchtliche Legat Welfs III. betrogen worden waren. Hätte nicht

kinderlos – gründete das Ehepaar auf dem Hohentwiel einen Mönchskonvent, in dem Hadwig ihre letzte Ruhe fand. Er wurde bald nach Stein am Rhein verlegt.

89 D O III 157, Sasbach 994 Dezember 22, MGH Ottonen II,2, 568f.: Otto begibt das durch Erbgang an ihn gefallene Kloster Waldkirch mit der Freiheit von Reichenau und Corvey, indem er ihm Immunität, das Recht die Äbtissin und den Vogt frei zu wählen und andere Rechte verleiht.

90 Vgl. MAURER, Herzog von Schwaben (wie Anm. 31), 164.

91 Otto Gerhard OEXLE, Bischof Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts, in: FDA 95, 1975, 7–40.

92 SCHNEIDMÜLLER, Welfen (wie Anm. 76), 116.

93 Zur Gründungsgeschichte von Altdorf/Weingarten vgl. ebd., 126–129, und Sönke LORENZ, Weingarten und die Welfen, in: Welf IV. Schlüsselfigur einer Wendezeit. Regionale und europäische Perspektiven, hg. v. Dieter R. BAUER u. Matthias BECHER, München 2004, 30–55.

94 Hermannus Contractus, Chronicon, ad a. 1036, MGH SS V, 122: *Sanctimonialia a domna Irmengarda, Welf comitis vidua, apud Altdorf pro clericis collectae sunt*.

95 Der Austausch der Konvente wird in der »Genealogia Welforum« nicht erwähnt. Nur der Emmeramer Mönch Otloh schreibt in der Vita Altonis (MGH SS XV/2, 1888, 845) aus der Sicht des Altomünsteraner Konvents darüber.

der Mönch Otloh von St. Emmeram darüber geschrieben, wüssten wir nicht, dass es in Altdorf/Weingarten jemals einen Frauenkonvent gegeben hat. Ohnehin blieb er nur ein kurzes Intermezzo von 20 Jahren.

Außer Waldkirch und Altdorf kamen im 10. und frühen 11. Jahrhundert in der Alemannia nur zwei Frauenklöster in Sulzburg im Markgräflerland (Bistum Konstanz) und in Oberstenfeld (Bistum Speyer) hinzu. Sie besaßen als Grablegen von Grafenfamilien aber nur lokale Bedeutung.

In Sulzburg stiftete Birchtilo (Berthold), der Graf im Breisgau, eine Kirche zu Ehren des hl. Cyriacus, die Kaiser Otto III. seinem Getreuen zuliebe 993 mit Grundbesitz ausstattete<sup>96</sup>. Birchtilo siedelte an der Basilika, die noch erhalten ist,<sup>97</sup> eine Klerikergemeinschaft an. Nachdem er sein Amt 1004 aufgegeben hatte, trat er dieser Gemeinschaft bei und starb 1005<sup>98</sup>. Im selben Jahr erteilte König Heinrich II. dem Kleriker Becelin, dem Sohn Birchtilos, aufgrund einer Intervention Bischof Adalberos von Basel die Erlaubnis, in »Rincka« im Breisgau einen Markt mit Zoll und Königsbann einzurichten, um den Kultus in der Cyriakuskirche zu finanzieren<sup>99</sup>. 1008 übertrug Becelin (Birchtilo) mit Zustimmung seines Bruders Gebhard den Konvent an den Basler Bischof Adalbero († 1025), den Bruder seines Vaters<sup>100</sup>. In der Urkunde von 1008 werden Kanoniker und eine Äbtissin erwähnt<sup>101</sup>. Becelin stand der geistlichen Gemeinschaft als Prior vor und war zugleich der Leutpriester der Laiengemeinde<sup>102</sup>. Die enge Bindung des Sulzburger Konvents, der auf dem Gebiet des Bistums Konstanz lag, an den Bischof von Basel ist durch die Verwandtschaft des Grafen und des Bischofs gegeben. Birchtilo d.Ä. hatte die Kirche auf königlichem Lehengut errichtet, das in der Familie wie ein Eigengut weiter tradiert wurde. Dass König Heinrich II. dies zuließ, erklärt List mit der politischen Lage Basels und des Königreichs Burgund kurz nach der Jahrtausendwende und den machtpolitischen Interessen Heinrichs II. an Burgund, aber auch mit den ertragreichen Erzgruben im Tal von Sulzburg<sup>103</sup>.

Das Frauenstift Oberstenfeld wurde 1016 durch den im oberen Bottwartal amtierenden Grafen Adelhard und dessen Sohn Heinrich gegründet und mit Gütern aus dem Besitz von Adelhards Gemahlin Adeltrud aus dem Geschlecht der Grafen von Calw dotiert<sup>104</sup>. In der Kirche, deren Krypta aus der Zeit um 1100 erhalten ist, fanden neben den

96 D O III 125, 993 Mai: *ego Pyrtilo [...] monasterium construxi*. Graf Birchtilo bittet den König um Zuwendungen an seine Stiftung in Sulzburg, die er mit Eigengütern im Breisgau ausstattet. Die Urkunde ist in der königlichen Klosterpfalz in Selz ausgestellt. D O III 129, Allstedt 993 Juni 22, MGH Ottonen II, 2, 540f.: Otto schenkt Birchtilo Königsgut in der *villa Solzbach*.

97 Zur Geschichte der Kirche vgl. Karl LIST, St. Cyriak in Sulzburg, 993–1964, Freiburg 1964, 23–40.

98 Alfons ZETTLER, Sulzburg, in: LexMA 8, 1997, 305; zum Todesdatum Birchtilos am 27. Februar 1005 vgl. LIST, Sulzburg (wie Anm. 97), 24 u. 37.

99 D H II 78, Straßburg 1004 Juni 25, MGH Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins, Hannover 1900–1903, 98f.

100 Joseph TROUILLAT, *Monuments de l'ancien évêché de Bâle*, Bd. 1, Porrentruy 1852, 149f.; deutsche Übersetzung bei LIST, Sulzburg (wie Anm. 97), 37.

101 Vgl. LIST, Sulzburg (wie Anm. 97), 37. Die Nonnenemporen wurden nachträglich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts eingebaut (zu den architektonischen Überresten vgl. ebd., 59–62). Daraus schließt LIST, ebd., 29f., dass die Kanonikergemeinschaft im Zusammenhang der Tradition der Kirche an den Basler Bischof durch Benediktinerinnen ersetzt wurde.

102 Ebd., 28.

103 Ebd., 26 u. 31.

104 Zur Gründungs- und Frühgeschichte des Klosters, die aufgrund der auf 1016 datierten Urkundenfälschungen des 12. und 13. Jahrhunderts (WUB I Nr. 211–212, 249–251) lange Zeit unklar

Stiftern die Grafen Otto, Eberhard und Heinrich ihre letzte Ruhestätte. Sie sind vermutlich alle mit den Gründern verwandt, ebenso der 1032 verstorbene und dort bestattete Ulrich, Kanzler Kaiser Heinrichs II. und Konrads II.

Weniger erfolgreich als die Grafen von Oberstenfeld waren die Grafen von Calw bei dem Versuch, ein Frauenkloster in Lauffen am Neckar als Grablege zu etablieren. Sie scheiterten daran, obwohl sie mit Bischof Heinrich von Würzburg einen hochrangigen Bittsteller zu Kaiser Heinrich II. gesandt hatten, der das Ansinnen auch unterstützte<sup>105</sup>. Die Willenserklärung führte jedoch nicht zur Umsetzung<sup>106</sup>.

Während es den Inhabern von Herzogs- und Grafenämtern in Waldkirch, Weingarten und Lauffen nicht gelang, Hausklöster zu etablieren, gewannen die älteren, am Hoch- und Oberrhein gelegenen Frauenkonvente für die ottonischen Herrscher an Bedeutung, denn sie bildeten die Brückenköpfe zwischen den ostfränkischen, burgundischen und italienischen Reichsteilen. Um ihre Funktionstüchtigkeit zu sichern, dotierten die Ottonen die Frauenklöster, gewährten sie ihnen Privilegien und stellten sie ihren Vasallen zur Verfügung. Am Oberrhein wandelte sich Waldkirch unter Otto III. 994 vom burchardingischen Hauskloster zum Königskloster<sup>107</sup>. Am Hochrhein war Säckingen bereits seit 878 in königlicher Hand<sup>108</sup>. Ausdruck der reichspolitischen Bedeutung Säckingens ist die Gebetsverbrüderung mit dem Kloster Remiremont in Lothringen, die für die Mitte des 10. Jahrhunderts bezeugt ist<sup>109</sup>. Das Züricher Fraumünster, von Beginn an unter königlicher Regie, bildete eine Etappenstation nach Italien. Da keine in Waldkirch, Säckingen oder Zürich ausgestellten Herrscherurkunden bekannt sind, steht zu vermuten, dass die Konvente nur von den königlichen Boten und Amtsträgern genutzt wurden, nicht von den Herrschern selbst<sup>110</sup>.

Gegen Ende der zweiten Gründungsphase wurden in Alemannien die Vögte als weitere Fundatorengruppe neben Königen, Herzögen und Grafen aktiv. Die Grafen von Lenzburg, die das Vogteiamt in Schänis, im Züricher Fraumünster und in Säckingen innehatten, nahmen nun Einfluss auf die königlichen Frauenklöster. In Säckingen förder-

war, vgl. Hermann EHMER, Das Stift Oberstenfeld von der Gründung bis zur Gegenwart, in: Geistliches Leben und standesgemäßes Auskommen. Adlige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, hg. v. Kurt ANDERMANN (Kraichtaler Kolloquien 1), Tübingen 1998, 59–89, bes. 62f. 1247 wurde die Frauengemeinschaft der Regel des hl. Augustinus unterstellt und durch Papst Innozenz IV. privilegiert: WUB IV Nr. 1098–1102, 160–164.

105 DH II 60, MGH Heinrich II., 74f., Pöhlde 1003 Dez. 25: Heinrich schenkt der bischöflichen Kirche zu Würzburg ein Gut zu Kirchheim am Neckar, mit der Bestimmung, dass Bischof Heinrich von Würzburg dasselbe zu Gunsten eines von ihm in der Burg Lauffen zu errichtenden Klosters verwende.

106 Vgl. dazu Hansmartin SCHWARZMEIER, Die Reginswindis-Tradition von Lauffen. Königliche Politik und adelige Herrschaft am mittleren Neckar, in: ZGO 131, 1983, 163–198, hier: 180–186.

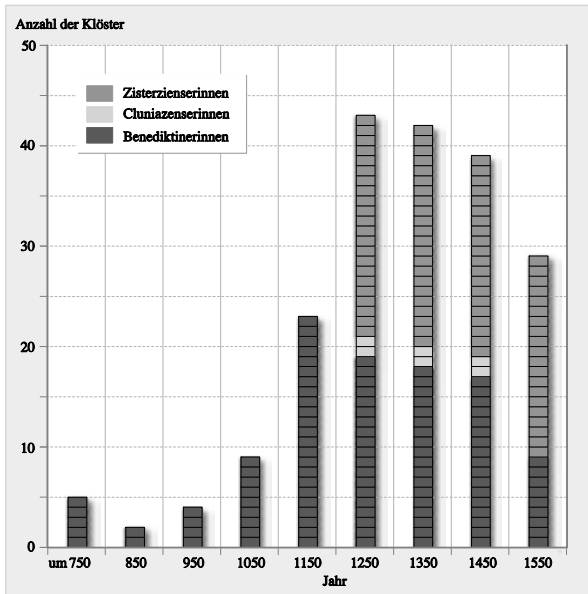
107 Siehe oben S. 43.

108 Zur verkehrspolitischen Bedeutung Säckingens vgl. HS IV/2, 391 u. III/1,1, 326.

109 Im *Liber memorialis Remaricensis* wurden Mitte des 10. Jahrhunderts 48 lebende und 12 verstorbene *sorores* sowie drei Männer (Kleriker oder Ehepartner von Wohltäterinnen?) aus Säckingen nachgetragen.

110 Otto III. hielt sich nur im elsässischen Frauenkloster auf, das sich Irmingard (gest. 851), die Etichonin und Gemahlin Kaiser Lothars I. 849/50 als Grablege errichtet hatte. Zum Herrscheraufenthalt Ottos III. vgl. Thomas ZOTZ, Die Gegenwart des Königs. Zur Herrschaftspraxis Ottos III. und Heinrichs II., in: Otto III. Heinrich II. Eine Wende?, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER, Sigmaringen 1997, 349–386, bes. Anhang der Itinerarorte 383–386, und ebd. zum Itinerar Ottos III. im Nov. u. Dez. 994 die Karte, 370.

ten sie seit der Mitte des 10. Jahrhunderts den Kult des hl. Fridolin<sup>111</sup>. Graf Ulrich der Reiche von Lenzburg kommandierte das adelige Eigenkloster Schänis 1045 König Heinrich III. Dieser gewährte dem Kloster im Gegenzug Schutz und *libertas* sowie die freie Wahl der Äbtissin<sup>112</sup>. Der vormalige Eigenkirchenherr beschränkte sich auf das Amt des Immunitätsvogtes, des Kastvogtes im Dienste des Königs<sup>113</sup>.



Entwicklung der Konvente der Benediktinerinnen, Cluniazenserinnen und Zisterzienserinnen im Raum von Baden-Württemberg, um 750–1550. Vorlage: BLESSING, Frauenklöster (wie Anm. 1), 238.

### 3. Die Periode der Reformen: Benediktinerinnenklöster und Augustinerchorfrauen (Mitte 11. Jahrhundert bis 1200)

Die dritte Periode in der Entwicklung der alemannischen Frauenklosterlandschaft reicht von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis um etwa 1200. Sie zeichnet sich durch eine immense Zahl von Neugründungen an Doppelklöstern, Benediktinerinnenkonventen und Augustinerchorfrauenstiften aus (vgl. Grafik)<sup>114</sup>. Die Gründungswelle wurde durch die

111 Vgl. GEUENICH, Frauengemeinschaft (wie Anm. 39), 68. Zu den Kultbemühungen gehört die Abfassung der Vita Fridolini durch Balther in der Mitte des 10. Jahrhunderts und die Einrichtung eines Offiziums für den Heiligen. Die Lenzburger Vögte ließen die Kirche neu errichten, eine Krypta bauen und den Chorbereich für die Pilger und die Wallfahrtsliturgie erweitern (vgl. HS IV/2, 391).

112 D H III 130, Zürich, 1045 Januar 30, MGH Urkunden Heinrichs III., 1957, 162f.

113 HS IV/2, 436. Im selben Jahr übertrug Ulrich dem König auch sein Stift Beromünster.

114 Auf die zahlreichen Neugründungen und Reformierungen kann ich hier nur summarisch eingehen. Eine mit Belegen untermauerte ausführliche Version bereite ich derzeit für den Druck vor: Hedwig RÖCKELEIN, Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts: Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg, erscheint in: *Female vita religiosa in Early Medieval Europe. Comparative Approaches towards Contents, Activities, Organisation, and Resources.*

Reformbemühungen im Zuge des sog. Investiturstreits ausgelöst. Seit den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts ergriff Cluny im Schwarzwald die Initiative zur Neugründung und zur Reform bestehender Frauenklöster, etwas später folgten die Reformzentren Einsiedeln, Hirsau und St. Blasien. Die Frauenkonvente wurden teils aus Mitteln der männlichen Reformklöster dotiert, teils aus dem Besitz des lokalen und regionalen Adels. Die Grafen- und Ministerialengeschlechter der Region trugen die Ausstattung und die Reform ganz maßgeblich mit.

Zunächst wurden Frauenklöster in unmittelbarer Nähe der Männerkonvente eingerichtet. Die »symbiotischen Konvente«<sup>115</sup> bewährten sich aber auf Dauer nicht. Seit 1100 gingen die Männerklöster dazu über, sich von den ihnen unterstehenden Frauenkonventen räumlich zu trennen, diese am Ort oder in einen anderen Ort zu verlagern. Neue Frauengründungen wurden von vorne herein in größerer Distanz angelegt. Gleich wie weit die Frauenkonvente von den Männerkonventen entfernt lagen, sie blieben als »assozierte Frauenklöster«<sup>116</sup> der Leitung und Kontrolle der Männerabtei unterstellt.

Seit Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden auch einige wenige Augustinerchorfrauenstifte. Für die Kanonikerregel des hl. Augustin entschieden sich ältere Frauenstifte, Eremitengemeinschaften (Inklusen), laikale Hospitalgemeinschaften und neu gegründete Gemeinschaften. Insgesamt war die Regel des hl. Augustin bei den geistlichen Frauen in Alemannien aber weit weniger populär als die Regel des hl. Benedikt.

### III. Ergebnisse

Die alemannische Frauenklosterlandschaft des früheren Mittelalters entstand in drei Phasen. Eine geringe Zahl von Frauenkonventen wurde vom 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts errichtet. Die monastische Landschaft wurde von Männerklöstern bestimmt, von den reichen und politisch einflussreichen Bodenseeklöster Reichenau und St. Gallen sowie dem elsässischen Weißenburg. Die Masse der Frauenklöster entstand erst in der Reformzeit von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis um 1200. Motive der Gründung und organisatorische Strukturen unterscheiden sich in den ersten beiden Phasen von der späteren Reformzeit. Anfangs gründeten lokale Grundbesitzer Eigenklöster in der Hoffnung, ihren Besitz auf diese Weise dem Zugriff der fränkischen Expansoren zu entziehen. Ihnen folgten Wohltäter und Fundatoren, die als Grafen und Herzöge im Dienst der karolingischen und ottonischen Herrscher deren Interessen in Alemannien vertraten. Die Konvente wurden aus Allodien, mit vasallitischem Gut und aus königlichen Fiskalgütern dotiert. Nicht immer lösten die Frauenkonvente die Erwartungen ein, Grablege und Gedächtnisort der Fundatorenfamilien zu werden und den Insassinnen wie der umliegenden Bevölkerung Schutz und Sicherheit zu bieten. Die Überlebenschancen der Eigenklöster waren gering, sofern sie selbständig blieben oder an die mächtigen Männerklöster der Region geschenkt und verkauft wurden. Dauerhaft überlebten nur diejenigen Frauenkonvente, die in spätkarolingischer und ottonischer Zeit in die Verfügung des Herzogs und des Königs übergingen und von diesen privilegiert wurden.

115 Zum Begriff vgl. Stephanie HAARLÄNDER, *Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte, in: Fromme Frauen – Unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, hg. v. Edeltraud KLUETING (Hildesheimer Forschungen 3), Hildesheim u.a. 2006, 27–44.

116 So der Terminus von Rolf DE KEGEL, *Vom »ordnungswidrigen Übelstand«? Zum Phänomen der Doppelklöster bei den Prämonstratensern und Benediktinern*, in: *RJKG* 22, 2003, 47–64, Michel PARISSÉ folgend.



Von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zum 11. Jahrhundert zeigten die Könige und ihre Stellvertreter großes Interesse an den Frauenklöstern in Zürich und Säkingen (geringer in Buchau, Lindau und Schänis) und nutzten sie als politische Stützpunkte ihrer Herrschaft, als ökonomische Ressource, als geostrategische Etappenorte in die italienischen und burgundischen Teile des Reiches oder erwarteten deren Gebetsleistungen für die Herrscherfamilie (Waldkirch).

Mit Ausnahme von Sulzburg spielen die Bischöfe in den beiden ersten Phasen überhaupt keine Rolle. Auch in der dritten Phase ist ihr Engagement auf die Augustinerchorfrauenstifte beschränkt. Das unterscheidet die alemannische Frauenklosterlandschaft signifikant von der sächsischen, in der die Bischöfe bereits im Frühmittelalter als Eigenklosterherren die Interessen ihrer weiblichen Verwandten vertraten, und es unterscheidet sie auch von der bairisch-österreichischen Klosterlandschaft, in der die Bischöfe nach anfänglicher Zurückhaltung die Reform der Frauenkonvente im Hochmittelalter massiv einforderten.

Die Neueinrichtung und die Reform bestehender Frauenklöster wurden in Alemannien nicht von den Bischöfen, sondern von den Männerklöstern unterstützt und vorangetrieben. Die Reformzentren von Hirsau, St. Georgen, St. Blasien und Einsiedeln übernahmen hier die Rolle, die in anderen Regionen den Bischöfen zukam.

Trotz des starken Anstiegs der Frauenkonvente während der hochmittelalterlichen Reformperiode blieb die »alemannische« Frauenklosterlandschaft im frühen und hohen Mittelalter vergleichsweise marginal. Wenn man irgendwo in den Kernlanden des Alten Reiches von einer Unterversorgung an Frauenklöstern sprechen kann, dann im alemannisch-schwäbischen Raum in der Zeit vor 1200.



MARIA MAGDALENA RÜCKERT

## Regulierung und Differenzierung

### Die »weibliche« Klosterlandschaft im deutschen Südwesten im Hochmittelalter

*In den selben Zeiten da komen siben ebt her von grawem orden und baten diese heiligen samenuung mite grozzer flehe, daz sie sich ergeben in irn orden, so wollten sie in grozze güet tun. Da sprach der stifter [Ulrich (II.) von Königstein] also: er wolt in sin niht gestatten, er wolt, daz sie gingen in frawelichen Gewande<sup>1</sup>.* Die Frauen erhielten 1244 die Augustinusregel und wurden vier Jahre später dem Dominikanerorden inkorporiert. Die Worte, mit denen Christine Ebner in ihrem *Büchlein von der Gnaden Überlast* die Anfänge des Dominikanerinnenkonvents Engelthal in der Nähe von Nürnberg schildert, suggerieren eine Rivalität zwischen Dominikanern und Zisterziensern in ihrem Bemühen um den Anschluss eines Beginnenkonvents an ihre Orden. Wenn die Aufzählung von sieben Zisterzienseräbten auch sicher übertrieben ist, so steht die Schilderung dennoch ganz im Widerspruch zu dem Bild, das wir von der ablehnenden Haltung der Reformorden gegenüber Sammlungen von Frauen haben, die ihnen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zustrebten, um ein reguliertes Ordensleben zu führen.

Aber noch ein anderes Beispiel aus Südwestdeutschland zeugt von einer Konkurrenz zwischen Dominikanern und Zisterziensern bei der Inkorporation eines Frauenklosters. Das 1242 erstmals urkundlich erwähnte Frauenkloster Wonnental wurde durch ein Privileg Papst Innozenz' IV. vom 5. September 1245 dem Dominikanerorden angeschlossen. Zwischen 1248 und 1256 treten die Konventualinnen als Zisterzienserinnen auf. Obwohl die Inkorporation in den Zisterzienserorden 1254 erfolgte, begegnen sie in den Jahren 1259 bis 1261 wieder als Dominikanerinnen, bevor sie auf wiederholte Anordnung Papst Alexanders IV. zum Zisterzienserorden zurückkehrten.

In der Forschung wurde der mehrfache Ordenswechsel mit der Vorliebe der Stifterfamilie der Üsenberger für den Zisterzienserorden, aber auch mit dessen restriktiver Haltung gegenüber den Frauen erklärt<sup>2</sup>. Von einer Konkurrenz wäre hier dann in negativer Form auszugehen, die Hinwendung der Frauen zum Dominikanerorden also die Reaktion auf die Zurückweisung durch die Zisterzienser. Seit den von Brigitte Degler-

1 Karl SCHRÖDER, *Der Nonnen von Engelthal Büchlein*, Tübingen 1871, 3. Vgl. Carola JÄGGI, *Architektur im Spannungsfeld zwischen Stiftern, Orden, Stadt und Bischof. Überlegungen zu den Bauformen der Klarissen und Dominikanerinnenkirchen in Nürnberg und Umgebung*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland*, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER u. Ingrid GARDILL (Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, 223–238, hier: 227–229.

2 Paul ZINSMAIER, *Zur Gründungsgeschichte von Tennenbach und Wonnental*, in: ZGO 98, 1950, 470–479, sowie Jürgen TREFFEISEN, *Das Zisterzienserkloster Wonnental*, in: *Die Geschichte der Stadt Kenzingen*, hg. v. J. Treffeisen, R. Hämmerle, G. A. Auer, Bd. 2, Kenzingen 1999. Dazu näher weiter unten.

Spengler in den 1980er Jahren angestoßenen Forschungen zur Haltung der Reformorden gegenüber den Frauen ist dies wohl differenzierter zu sehen<sup>3</sup>.

Das 12. und 13. Jahrhundert gelten als Zeit des allgemeinen religiösen Aufbruchs, in der nicht nur Männer, sondern auch zahlreiche Frauen aller Schichten danach strebten, ein Leben in apostolischer Armut und evangelischer Strenge zu führen. Höhepunkt dieser Entwicklung, die mit dem Schlagwort der »religiösen Frauenbewegung«<sup>4</sup> bezeichnet wird, war die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Viele Frauen schlossen sich unter Gelobung von Keuschheit, Armut, Gebet und Fasten zu frommen Beginngemeinschaften zusammen oder suchten Anschluss an die neuen Orden der Prämonstratenser, Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner.

Nach einer Zeit der spontanen und selbstverständlichen Begegnungen, so Degler-Spengler, zwischen Ordensleuten und religiösen Frauen im Geiste der neuen Frömmigkeit begann die Zeit der rechtlichen und institutionellen Ausformung der eingegangenen Beziehungen. In allen Orden entstanden erste Gesetzgebungen für Frauenklöster. Als einheitliches Organisationsmuster für Frauenkonvente wurde die Klausur festgelegt. Dies hatte den Nachteil, dass die Frauen in seelsorgerischer und wirtschaftlicher Hinsicht ein hohes Maß an Betreuung durch die Mönche benötigten. Ab 1220 vermehrten sich daher die Vorgaben der verschiedenen Orden, die den Ansturm der Frauen zurückdrängten<sup>5</sup>.

Dass es sich bei den Verboten zur weiteren Aufnahme von Frauen in den Zisterzienserorden nicht um deren völlige Ablehnung, sondern eher um Maßnahmen der Regulierung ihres übergroßen Ansturms handelte, leuchtet ein, da das Generalkapitel in Cîteaux gleichzeitig Regelungen für das Leben in den Frauenkonventen traf<sup>6</sup>. Die neuerdings wieder kontrovers geführte Diskussion über die Haltung der Zisterzienser zu den Frauen soll hier nicht aufgenommen werden<sup>7</sup>. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist vielmehr, dass sich gerade in der Zeit der vermeintlich »frauenfeindlichen« Ordensgesetzgebung im deutschen Südwesten mehrere Räume aufzeigen lassen, in denen es zu einer ausgesprochenen Verdichtung von Frauenklöstern kam. Man kann hier sogar von

3 Brigitte DEGLER-SPENGLER, »Zahlreich wie die Sterne des Himmels« Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: RJKG 4, 1985, 37–50, v.a. 42f.

4 DIES., Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginnen, in: RJKG 3, 1984, 75–88, hier: 86, schlägt vor, von der »religiösen Bewegung unter den Frauen« zu sprechen. Dazu zuletzt Franz J. FELTEN, Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte?, in: Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, hg. v. Gert MELVILLE u. Anne MÜLLER, Münster 2008, 1–51, hier: 17, der an der eingeführten Begrifflichkeit festhalten will.

5 Immer wieder angeführt werden die im folgenden zitierten Statuten: Joseph Maria CANIVEZ, Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 1–8 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 9–14B), Louvain 1933–1941; hier: 1220,4: *Inhibetur auctoritate Capituli generalis ne aliqua abbatia monialium de cetero Ordini incorporetur [...]*; 1228,16: *Nulla monasteria monialium de cetero sub nomine aut sub iurisdictione Ordinis nostri construantur, vel Ordini socientur [...]*.

6 CANIVEZ, Statuta (wie Anm. 5): 1233,12, zur Wahl der Beichtväter für die Frauen; ebd., 1235,3, zur einheitlichen Kleidung der Nonnen.

7 Zusammenfassend Franz J. FELTEN, Der Zisterzienserorden und die Frauen, in: Weltverachtung und Dynamik, hg. v. Harald SCHWILLUS u. Andreas HÖLSCHER (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 10), Berlin 2000, 34–135, der sich deutlich von den Thesen Degler-Spenglers absetzt.

der Entstehung »weiblicher« Klosterlandschaften sprechen, wobei ein deutliches Übergewicht zisterziensischer Gründungen zu verzeichnen ist.



In Württembergisch Franken bzw. dem hohenlohischen Raum wurden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts viele Niederlassungen von Zisterzienserinnen gestiftet, von denen sechs Bestand hatten. Die Frauenklöster Frauental, Seligental, Gnadental, Frauenzimmern, Lichtenstern und Billigheim standen in Beziehung zur Männerzisterze

Maulbronn oder waren deren Tochterklöstern Schöntal und Bronnbach unterstellt<sup>8</sup>. In Oberschwaben und am oberen Neckar entstanden ab 1212 in kurzer Folge sechs Frauenzisterzen, die von der mächtigen Abtei Salem abhängig waren. Auf Kloster Wald bei Sigmaringen folgten Rottenmünster bei Rottweil, Baint bei Ravensburg, Heiligkreuztal bei Riedlingen sowie Heggbach und Gutenzell bei Biberach<sup>9</sup>. Eine ähnliche Konzentration ist am Oberrhein zu verzeichnen, wo die Gründungen 1224 mit dem Tennenbach unterstellten Günterstal bei Freiburg einsetzten, auf das Wonntal bei Kenzingen (1248), Rheintal bei Müllheim (1260) und Marienau bei Breisach (1265) folgten. Bereits 1245 war Lichtenthal gegründet worden, die einzige Frauenzisterze im südwestdeutschen Raum, die die Säkularisation überlebte und bis heute Zisterzienserinnen beherbergt<sup>10</sup>. Ferner kam es seit den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts im heutigen Bayrisch Schwaben zu einer Gründungswelle von Frauenklöstern, die alle der Paternität der Abtei Kaisheim unterstellt wurden. Es sind dies in zeitlicher Reihenfolge die Klöster Seligenthal in Landshut (1232), Pielenhofen (1237), Niederschönenfeld (1240), Oberschönenfeld (um 1255), Zimmern im Ries (1240) und schließlich Kirchheim im Ries (1267)<sup>11</sup>.

Seligenthal bei Landshut war die erste Frauenzisterze im Herzogtum Bayern. Sie wurde von Ludmilla, der Witwe Ludwig des Kehlheimers gestiftet, die die Frauenzisterze wie folgt beschreibt: *conventus virginum sanctimonialium cisterciensis ordinis qui inter religiones ceteras quasi stella matutina fulgebat in medio nebulae et quasi sol domum domini sanctam videlicet ecclesiam illuminat*<sup>12</sup>. Die Stiftung der Wittelsbacherin lag im Trend der Zeit, wurden doch zwischen 1200 und 1250 im deutschen Sprachraum rund 250 Frauenklöster gegründet, die sich dem Zisterzienserorden zugehörig fühlten.

Um diese auffällige Ausbreitung gerade von Konventen zisterziensischer Observanz zu verstehen, ist zunächst die klösterliche Situation zu beleuchten, die die Frauen zur Ausübung eines monastischen Lebens in der Zeit von 1150 bis 1200 vorfanden. Danach ist die Gründungssituation der einzelnen Konvente in den Blick zu nehmen, wobei nach den Stiftern ebenso zu fragen ist wie nach den Frauen, die sich zu einem gemeinsamen Leben zusammenfanden. Das Schlagwort der Regulierung führt ferner zur Frage des rechtlichen Verhältnisses der Konvente zum Orden der Zisterzienser und nach dessen Präsenz in den Frauenklöstern. Eng verbunden mit dem Aspekt der Regulierung ist schließlich das Problem der Differenzierung der weiblichen Klosterlandschaft, zumal

8 Vgl. Hermann EHMER, Zisterziensische Frauenklöster im baden-württembergischen Franken, in: Unter Beobachtung der heiligen Regel. Zisterziensische Spiritualität und Kultur im baden-württembergischen Franken, hg. v. Dieter R. BAUER (Forschungen aus Württembergisch Franken 48), Stuttgart 2002, 49–58. – Maria Magdalena RÜCKERT, Zur Inkorporation südwestdeutscher Frauenklöster in den Zisterzienserorden. Untersuchungen zu Zisterzen der Maulbronner Filiation im 12. und 13. Jahrhundert, in: SMGB 111, 2000, 381–410. Weiter südlich kommt 1240 noch Rechentshofen dazu, vgl. Thomas FALTIN, Das Zisterzienserinnenkloster Rechentshofen. Seine Stellung gegenüber geistlicher und weltlicher Gewalt, in: ZWLG 55, 1996, 27–64.

9 Maren KUHN-REHFUS, Die Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien und die Rolle Abt Eberhards von Salem, in: ZWLG 49, 1990, 123–141.

10 Faszination eines Klosters. 750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichtenthal, hg. v. Harald SIEBENMORGEN, Sigmaringen 1995. – Andreas WILTS, Die südwestdeutschen Zisterzienserinnen und die religiöse Welt des 13. Jahrhunderts, in: ebd., 15–22.

11 Birgitt MAIER, Kloster Kaisheim. Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Zisterzienserabtei von der Gründung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Veröffentlichung der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft 1,25), Augsburg 1999, 166–177.

12 Zu Seligenthal bei Landshut vgl. Monumenta Boica 15, 443, Nr. 1; zu Ludmilla vgl. Gabriele SCHLÜTTER-SCHINDLER, Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 1), 105–122, hier: 110f.

auch die Bettelorden seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im deutschen Südwesten Fuß fassten und dort eine Anziehungskraft auf religiöse Frauengemeinschaften ausübten. Die folgenden Ausführungen werden sich auf zwei der aufgezeigten Verdichtungsräume konzentrieren, nämlich Hohenlohe und Oberschwaben, wo sich trotz unterschiedlicher Voraussetzungen eine Reihe von Parallelen bei der Ausbreitung der Zisterzienserinnen aufzeigen lassen. Andere Regionen wie das Oberrheingebiet und Bayerisch Schwaben werden ergänzend mit herangezogen.

## Die Klosterlandschaft in Oberschwaben und Hohenlohe zwischen 1150 und 1200

Ein erster Unterschied zwischen Oberschwaben und dem hohenlohischen Raum besteht im unterschiedlichen Grad der klösterlichen Erschließung der Räume durch benediktinische Gründungen und die Kanonissenstifte im Frühmittelalter. Da dies von Hedwig Röckelein im vorliegenden Band ausführlich beschrieben wird, kann hier der Focus auf den Gründungen der Reformorden liegen<sup>13</sup>. Mit der Gründung von Rot an der Rot im Jahr 1126 erfolgte die erste Niederlassung von Prämonstratensern im Bistum Konstanz, wenige Jahre später – 1134 – wurde die Zisterzienserabtei Salem gegründet. Im Bistum Würzburg finden wir mit Oberzell bereits 1126 Prämonstratenser, deren Einfluss nach Hohenlohe ausstrahlen sollte. Das 1132 gestiftete Ebrach gilt als erste Zisterze rechts des Rheins. Die Maulbronner Gründung Schöntal an der Jagst geht auf das Jahr 1157 zurück. Den Frauen standen in der Mitte des 12. Jahrhunderts im nördlichen Teil des heutigen Baden-Württemberg mit dem Stift Oberstenfeld und dem Kloster Lauffen äußerst beschränkte Möglichkeiten klösterlichen Daseins zur Verfügung. Im hohenlohischen Raum gab es die von den Reformbenediktinern eingerichteten Doppelklöster, die uns in Oberschwaben etwa mit Blaubeuren, Zwiefalten und Rohrdorf/Isny begegnen, nicht. Als Frauenklöster sind daneben in Oberschwaben noch Hofen (gegr. 1079/89) und Urspring (gegr. 1127) sowie das freiadlige Stift Buchau zu nennen<sup>14</sup>.

Was für die Doppelklöster der Benediktiner galt, die als geschlechterübergreifendes monastisches Konzept gestartet waren, das bald als problematisch empfunden wurde, sollte sich bei den Doppelklöstern der Prämonstratenser wiederholen<sup>15</sup>.

Bereits seit der Mitte des 12. Jahrhunderts schritt der sich konstituierende Prämonstratenserorden vereinzelt zur Aussiedlung der weiblichen Zweige und damit zur Auflösung der Doppelkonvente<sup>16</sup>.

13 Vgl. den Beitrag von Hedwig Röckelein im vorliegenden Band sowie DIES., Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100), in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 1), 23–55.

14 Vgl. dazu den Überblick in: Maria Magdalena RÜCKERT, Fromme Frauen, weltliche Stifter und geistliche Förderer – zur Verdichtung Württembergisch Frankens und Oberschwabens zu »Frauenklosterlandschaften«, in: Frauen – Kloster – Landschaften. Alzeyer Kolloquium, hg. v. Franz. J. FELTEN (im Druck).

15 Vgl. zur Problematik des Begriffs »Doppelkloster« Rolf de KEGEL, Vom ordnungswidrigen Übelstand, in: RJKG 22, 2003, 47–63, bes. 50.

16 Sönke LORENZ, Kirchenreform und kanonikale Lebensform, in: Württ. Klosterbuch, 22–35, hier: 29f., sowie demnächst die Habilitationsschrift von Stephanie HAARLÄNDER, Symbiotische Konvente männlicher und weiblicher Religiösen. Konzeption und Realität einer umstrittenen Lebensform im Mittelalter.

Die erste Prämonstratenserniederlassung in Oberschwaben, Rot an der Rot, wurde 1126 als Doppelkloster eingerichtet. Die Stiftung ging auf Hemma von Wolfertschwenden, Witwe eines Herrn von Wildenberg in Rätien, zurück. Das Nonnenkloster wurde bereits 1140 in das Haslachtal verlegt und blieb bis Mitte des 14. Jahrhunderts bestehen. 1145 war Rot an der Errichtung von Tochterkonventen zu Weißenau bei Ravensburg und in Obermarchtal beteiligt, die ebenso als Doppelklöster konzipiert waren<sup>17</sup>.

In Weißenau, der Stiftung des welfischen Ministerialen Gebizo von Ravensburg, wurde 1156 das Frauenkloster in 500 Metern Entfernung auf dem Gut Maisental errichtet. Es übte eine große Anziehungskraft auf die Frauen aus dem schwäbischen Adel aus und zählte um 1200 90 Schwestern, während im Männerkonvent 24 Chorherren und 60 Laienbrüder lebten. Allerdings erlosch auch dieses Frauenkloster offenbar aus Mangel an Nachwuchs in der Mitte des 14. Jahrhunderts, worauf noch zurückzukommen sein wird<sup>18</sup>.

In Marchtal, das 1171 auf Betreiben Pfalzgraf Hugos II. von Tübingen dem Prämonstratenserorden angetragen wurde, lebten 1204 20 Chorherren, 40 Chorfrauen und 20 Konversen. Obwohl 1255/65 noch neue Wohngebäude bei der Kirche der Frauen errichtet wurden, erließ man 1273 ein Aufnahmeverbot für Novizinnen, so dass der weibliche Konvent ausstarb. Immerhin bleibt festzuhalten, dass drei von vier in Oberschwaben gegründeten Prämonstratenserniederlassungen zunächst als Doppelklöster eingerichtet wurden und um 1200 noch als solche existierten, wenn sie auch bereits an Attraktivität für die Frauen verloren hatten<sup>19</sup>.

Im hohenlohischen Raum wurde 1144 Lochgarten als Gründung zweier Lorcher Kanoniker auf ihrem väterlichen Gut bei Weikersheim gestiftet. Allerdings wurde das Kloster mit Prämonstratenserinnen besetzt, die aus dem Doppelkloster Tüchelhausen bei Schweinfurt hatten ausziehen müssen. Wir finden also dasselbe Muster wie in Oberschwaben vor. Die Konflikte mit den Mönchen in Tüchelhausen um die Aufteilung des Besitzes zogen sich noch über Jahrzehnte hin. Anfang des 14. Jahrhunderts wurde Lochgarten dem Prämonstratenserinnenkonvent von Schäfersheim inkorporiert und ging kurz darauf unter.

Am 19. April 1172 hatte Friedrich Barbarossa die Gründung eines Klosters für nach der Regel des heiligen Augustinus lebende Frauen durch seinen 1167 verstorbenen Neffen, den Herzog Friedrich von Rothenburg, in Schäfersheim unweit der hohenlohischen Burg Weikersheim in seinen Schutz und Schirm genommen<sup>20</sup>. Der Kaiser erlaubte die Aufnahme von Angehörigen aus staufischen Ministerialenfamilien. Später traten auch Frauen aus verbürgerlichten Rittergeschlechtern aus Rothenburg und Würzburg, vor allem aber aus der hohenlohischen Ministerialität ein. Das Kloster wurde 1238 dem Abt des Klosters Oberzell zu Würzburg unterstellt.

1253 gelangte auch der Besitz des Anfang des 13. Jahrhunderts von Unbekannten errichteten Prämonstratenserinnenklosters Kreuzfeld bei Schrozberg durch Kauf an Schäfersheim. Die wenigen Kreuzfelder Nonnen fanden hier Aufnahme<sup>21</sup>. Das 1197 durch die Herren von Lauda gestiftete Gerlachsheim ist ab 1228 als Prämonstratenserinnenstift belegt<sup>22</sup>. 1202 schließlich erfolgte die Gründung einer weiteren Nieder-

17 Konstantin MAIER/Manuela OBERST, Rot an der Rot, in: Württ. Klosterbuch, 405–408.

18 Georg WIELAND, Weißenau, in: ebd., 506–509.

19 Wilfried SCHÖNTAG, Marchtal, in: ebd. 332–335. Nur das 1183 gegründete Schussenried war kein Doppelkloster.

20 Gerhard TADDEY, Schäfersheim, in: ebd., 433f.

21 DERS., Kreuzfeld, in: ebd., 316.

22 Zu Gerlachsheim, das auch Oberzell unterstellt war, vgl. Martin RITTER, Beiträge zur Ge-



lassung von Prämonstratenserinnen in der Nähe von Rot am See, die nach ihrem Gründer, dem fränkischen Dynasten Hartmann von Lobdeburg »Bruderhartmann« genannt wurde. Belegt sind in dem bis 1539 existierenden Konvent zwölf Meisterinnen und zwölf weitere Nonnen meist aus fränkischem Niederadel oder dem Patriziat der benachbarten Reichsstädte Rothenburg, Hall und Dinkelsbühl<sup>23</sup>.

Die Gründung von fünf Prämonstratenserinnenstiften in kurzer Abfolge macht den großen Bedarf an Frauenklöstern im hohenlohischen Raum deutlich, wo bis dahin eine regelrechte »Unterversorgung« an weiblichen Konventen herrschte.

In der Zeugenreihe der Barbarossa-Urkunde für Schäfersheim treten die fränkischen Adelsfamilien auf, die dem Kloster Zuwendungen machten und deren Töchter Aufnahme im Konvent fanden. Es sind dies z.B. die Bebenburg, die Boxberg, die Dürn, die Lobenhausen und die Hohenlohe<sup>24</sup>. Wir begegnen hier denselben Familien, die sich als Gründer oder Wohltäter der einzigen Männerzisterze im hohenlohischen Raum hervortaten. Schöntal an der Jagst<sup>25</sup> geht auf eine Stiftung der Herren von Bebenburg zurück, die sich durch besondere Nähe zu den Stauferherrschern Konrad III. und Friedrich Barbarossa auszeichneten. Von Schöntal gingen keine Tochtergründungen mehr aus, wohl aber sollte sich die Abtei im 13. Jahrhundert der *cura monialium* von in ihrer Nähe entstandenen Frauenzisterzen annehmen.

Eines dieser Klöster war das zwischen Schöntal und Mosbach gelegene Billigheim, das 1166 erstmals als Frauenkloster erwähnt wird und wohl schon um 1150 von den Edelfreien von Lauda gestiftet wurde. Doch hatten auch die Herren von Dürn enge Beziehungen hierher<sup>26</sup>. Während Billigheim früher als Benediktinerinnenkonvent galt, der nach einer Reform durch Bischof Hermann von Würzburg 1239 dem Zisterzienserorden inkorporiert wurde, sieht die neuere Forschung nicht zuletzt aufgrund baugeschichtlicher Untersuchungen in Billigheim eine frühe Niederlassung von Zisterzienserinnen<sup>27</sup>. Diese waren in der Diözese Würzburg ja mit Wechterswinkel bereits seit 1144 vertreten<sup>28</sup>. Die größere Popularität der Prämonstratenser in dieser Zeit ist aber wohl mit ihrer

schichte des Gerlachsheimer Prämonstratenserklosters – Einige das Kloster betreffende und bisher unbekannte Schriftstücke, in: FDA 122, 2002, 65–77.

23 Karl BORCHARDT, Bruderhartmann, in: Württ. Klosterbuch, 201–202. – DERS., Das Kloster der Prämonstratenserinnen zu Bruderhartmann und sein Gründer Hartmann von Lobdeburg, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 59, 1999, 37–56. Zu nennen sind etwa Anna und Margarethe von Wittstadt, Elisabeth von Crailsheim oder Anna von Kirchberg.

24 MGH DD F I, Nr. 588, 66 nennt u.a. Konrad von Boxberg, Konrad von Weikersheim, Rupert von Dürn, Wolfram von Bebenburg, Kraft von Lobenhausen und einen *Cunradus pincerna*, wohl aus der Familie der Schenken von Limpurg bzw. von Schüpf.

25 Maria Magdalena RÜCKERT, Schöntal, in: Württ. Klosterbuch, 433–436. Vgl. zu den genannten Familien DIES., Von der frommen Adelsstiftung zur reichsunmittelbaren Abtei: Kloster Schöntal in den ersten 250 Jahren seines Bestehens, in: Unter Beobachtung der heiligen Regel (wie Anm. 8), 25–38.

26 Dies geht aus einem Nekrolog des 13. Jahrhunderts hervor. Vgl. dazu Karl Heinz MISTELE, Kalendar und Nekrolog des Klosters Billigheim, in: Cistercienser-Chronik 69, 1962, 55–68.

27 Dietrich LUTZ, Die Archäologie des Mittelalters in der Denkmalpflege dargestellt an einigen Beispielen aus dem Regierungsbezirk Karlsruhe, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg. Nachrichtenblatt des Landesdenkmalamtes 4,2, 1975, 67–77, 75. – RÜCKERT, Zur Inkorporation (wie Anm. 8), 392–394.

28 Vgl. die zusammengestellte Diskussion bei Helmut FLACHENECKER, Memoria und Herrschaftssicherung. Vom fränkischen Adel und von frommen Frauen zwischen Spessart und Thüringer Wald, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 1), 143–177, hier: 151. Die Nonnen in Wechterswinkel begegnen in den frühen Quellen als Benediktinerinnen, stellen aber den Gründungskonvent mehrerer Frauenzisterzen u.a. von Ichttershausen in Thüringen und von St.

zunächst offeneren Einstellung Frauen gegenüber zu erklären. An dieser Stelle sei festgehalten, dass wir bei den Gründungen von Billigheim und Schöntal sowie bei den Prämonstratenserinnenstiften Schäfersheim, Gerlachsheim und Bruderhartmann denselben Familien begegnen, die wenige Jahrzehnte später die Niederlassung von Zisterzienserinnen im hohenlohischen Raum entscheidend mittragen sollten.

## Die Gründung von Frauenzisterzen im Kontext adeliger Herrschaftsbildung

Die Frage nach den Klosterstiftern lenkt unseren Blick auf die Gründungssituation der Frauenklöster, die im frühen 13. Jahrhundert Anschluss an den Zisterzienserorden suchten. Regelrechte Gründungsurkunden gibt es nur in den seltensten Fällen wie z.B. für die Klöster Wald, Frauental und Kirchheim im Ries<sup>29</sup>. Meist muss die spärliche Urkundenüberlieferung mit der späteren Klosterchronistik in Einklang gebracht werden. Für das Kloster Lichtenthal bei Baden-Baden ist sogar eine zeitgenössische Gründungsgeschichte überliefert, in der die Klostergründerin Irmgard von Baden, ihre Motivation zur Errichtung einer Memoria für ihren verstorbenen Gatten Hermann, aber auch die Herkunft der ersten Lichtenthaler Konventualinnen und der Kloostervorsteherin aus Kloster Wald beschrieben werden<sup>30</sup>.

Weniger günstig ist die Quellenlage bei den hohenlohischen Gründungen. Vorauszuschicken ist, dass ihre Anfänge alle in die Amtszeit des Bischofs Hermann von Lobdeburg (1225 bis 1254) fallen, als in der Diözese Würzburg insgesamt zehn Zisterzienserinnenklöster gestiftet wurden<sup>31</sup>. Hermann, der darüber hinaus auch aktiv an der Inkorporation von Billigheim in den Zisterzienserorden mitwirkte, war der Sohn des Stifters des Prämonstratenserinnenkonvents zu Bruderhartmann<sup>32</sup>.

Im Jahr 1232 gründeten die beiden Brüder Gottfried und Konrad von Hohenlohe und ihre Gattinnen Richenza und Petrisa zu ihrer aller Seelenheil ein *monasterium feminarum Cisterciensis ordinis* auf einem Gut im Tal südlich ihrer Burg Brauneck, das sie Frauental nannten. Bezeugt wurde der Vorgang von Ulrich von Dürn und Wolfram von Krautheim, deren Familien als Förderer von Schöntal begegneten und wenig später

Theodor in Bamberg. Zur kontrovers diskutierten Frage der Haltung der Zisterzienser des 12. Jahrhunderts zu den Frauenklöstern vgl. DEGLER-SPENGLER, Zahlreich wie die Sterne des Himmels (wie Anm. 3), und FELTEN, Der Zisterzienserorden und die Frauen (wie Anm. 7), 55–68.

29 Gründungsurkunde von Kirchheim WUB 7, 112–113, Nr. 2172, von Wald: F. ZELL, Zur Geschichte des Klosters Wald, in: FDA 12, 1878, 179–188, hier: 187f.; von Frauental: Hohenlohisches Urkundenbuch, hg. v. Karl WELLER, 3 Bde., Stuttgart 1899–1912, Bd. 1, 72 Nr. 127.

30 M. Pia SCHINDELE, Exordium fundationis monasterii Lucidae vallis. Eine Historiographie des 13. Jahrhunderts über die Anfänge der Abtei Lichtenthal, in: Cistercienser Chronik 113, 2006, 45–58.

31 Wie die im Folgenden näher zu behandelnden Klöster gehörten auch die übrigen in dieser Zeit in der Diözese Würzburg entstandenen Frauenzisterzen zur Filiation von Morimond. Es sind dies Himmelsporten (1231), Frauenroth (1231), Maidbronn (1232), Heiligenthal (1234) und Mariaburghausen (1237). Vgl. dazu Ernst-Günter KRENIG, Mittelalterliche Frauenklöster nach den Konstitutionen von Cîteaux, unter besonderer Berücksichtigung fränkischer Nonnenkonvente, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 10, 1954, 1–105. – DERS., Rechtliche Voraussetzungen und Organisationsformen der Frauenklöster in Franken, in: Zisterzienser in Franken. Das alte Bistum Würzburg und seine einstigen Zisterzen, hg. v. W. BRÜCKNER u. J. LENSSEN, Würzburg 1991, 21–27.

32 Alfred WENDEHORST, Das Bistum Würzburg, Bd. 1, Die Bischofsreihe (GS N.F. 1.1), Berlin 1963, 211–226.

ebenfalls Frauenklöster stifteten, die nach den Gewohnheiten der Zisterzienser leben sollten. 1236 wurde Seligental in der Nähe von Schlierstadt durch Konrad und Mechthild von Dürn gestiftet. 1237 folgte Gnadental als Stiftung des Konrad von Krautheim und der Kunigunde von Eberstein in der heutigen Gemeinde Michelfeld bei Schwäbisch Hall. Im selben Jahr wird erstmals Kloster Mariental erwähnt, das offenbar zunächst in Lauterstein, danach in der heute abgegangenen Siedlung Altböckingen bei Heilbronn gesucht werden muss und dann in Zimmern in der Diözese Worms als Frauenzimmern nachzuweisen ist. An dieser Stiftung waren die Herren von Magenheim maßgeblich beteiligt. Schließlich ist noch Lichtenstern zu nennen, das 1242 offenbar durch Luitgart, Witwe des Engelhard von Weinsberg und geb. Schenkin von Limpurg, gestiftet wurde<sup>33</sup>.

Der Anschluss des Klosters Billigheim an den Zisterzienserorden im Jahr 1239 wurde schon erwähnt. Seine Inkorporation erfolgte auf Bitten König Konrads IV. und seiner Schwägerin Margarethe, der Witwe Heinrichs (VII.), der es bereits 1226 privilegiert hatte. Damit schließt sich der Kreis. Alle Klosterstifter standen nämlich in enger Beziehung zu den Staufern und gehörten durch verwandtschaftliche Beziehungen untereinander zu einem gemeinsamen Netzwerk. Wie Bischof Hermann von Lobdeburg waren alle – wenn auch auf verschiedenen Seiten – in die Auseinandersetzung Friedrichs II. mit seinem Sohn Heinrich verwickelt, die in Franken ausgetragen wurde<sup>34</sup>.

Die edelfreien Herren von Hohenlohe zeichneten sich in der Stauferzeit durch eine beträchtliche Königsnähe aus<sup>35</sup>. So waren Gottfried und Konrad von Hohenlohe-Braunegg als Grafen von Molise und der Romagna Stützen der staufischen Herrschaft in Italien. Im staufischen Vater-Sohn-Konflikt standen sie wie die Krautheimer, deren Burg sogar als zeitweiliger Aufbewahrungsort der Reichskleinodien angenommen wurde, auf Seiten des Kaisers.

Konrad von Dürn, der mit Mechthild von Lauffen verheiratet war und als der Erbauer der Wildenburg bei Walldürn gilt, dagegen war Parteigänger Heinrichs (VII.) und musste nach dessen Unterwerfung Nachteile hinnehmen<sup>36</sup>. Ähnlich erging es Schenk Walter von Schüpf, der auch in die Empörung des Staufersohnes verwickelt war. Die Schenken von Schüpf besaßen etwa ab 1230 die Limpurg unweit von Schwäbisch Hall. Bei ihnen wird die Königsnähe am deutlichsten, da sie seit den Zeiten König Konrads III. eines der vier Hofämter innehatten. Sie waren keine Edelfreien, sondern gehörten zu den Reichsministerialen, also der Personengruppe, auf die sich der König weitgehend stützte.

33 Vgl. RÜCKERT, *Fromme Frauen* (wie Anm. 14), mit Belegen sowie EHMER, *Zisterziensische Frauenklöster* (wie Anm. 8), 49–58.

34 Karl BORCHARDT, *Der sogenannte Aufstand Heinrichs (VII.) in Franken 1234/35*, in: *Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte*. Peter Herde zum 65. Geburtstag von Freunden, Schülern und Kollegen dargebracht, hg. v. Karl BORCHARDT u. ENNO BÜNZ (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 52), Würzburg 1998, 53–120, bes. 57–60. – DERS., *Die Förderung der Zisterzienser in Franken durch die Stauer und die Bischöfe von Würzburg*, in: *Unter Beobachtung der heiligen Regel* (wie Anm. 8), 39–47.

35 Vgl. EHMER, *Zisterziensische Frauenklöster* (wie Anm. 8), 50. Vgl. zur Problematik des Begriffs »Königsnähe« Gerhard LUBICH, *Der Aufstieg der Hohenlohe zu Territorialherren im Taubergrund. Die Herrschaftsbildung eines Edelfreiengeschlechts im 13. Jahrhundert*, in: *Hochmittelalterliche Adelsfamilien in Altbayern, Franken und Schwaben*, hg. v. Ferdinand KRAMER u. Wilhelm STÖRMER, München 2005, 563–589, hier: 579.

36 Helmut NEUMAIER, *Die Herren von Dürn*, in: ebd., 643–667, v.a. 649–655.

Wie weit die »Familienbande« dieser Geschlechter reichten und für die Gründung von Frauenzisterzen nutzbar gemacht wurden, lässt sich am eindrucksvollsten am Beispiel der Krautheimer zeigen. Richenza von Krautheim, deren Familie über ausgedehnte Besitzungen in Franken verfügte und das Kloster Gnadental dotierte, war mit Gottfried von Hohenlohe, einem der Gründer von Frauental verheiratet. Konrad von Krautheim, der Stifter von Gnadental, wird in einer liturgischen Handschrift dieser Zisterze sogar als *comes* bezeichnet. Seine Gemahlin war Kunigunde von Eberstein, Tochter der Kunigunde von Andechs, deren Familie Kloster Trebnitz in Schlesien stiftete<sup>37</sup>. Aber auch die Ebersteiner traten besonders durch die Förderung der Zisterzienser hervor. 1149 hatte Berthold von Eberstein die Männerzisterze Herrenalb im Nordschwarzwald gegründet. 1241 stifteten Eberhard von Eberstein und seine Gemahlin Adelheid von Sayn das Zisterzienserinnenkloster Rosenthal in der Pfalz<sup>38</sup>. Adelheid war die Schwester des Heinrich von Sayn, der zusammen mit seiner Frau Mechthild als Gründer von fünf Zisterzienserinnenklöstern gilt<sup>39</sup>. Otto I. von Eberstein war mit Beatrix von Krautheim vermählt, der Tochter des oben genannten Wolfrat von Krautheim. Ihre gemeinsame Tochter Kunigunde heiratete den Markgrafen Rudolf von Baden, den Sohn Irmingards, der Stifterin von Lichtenthal. Deren Schwester Agnes war mit Herzog Otto II. in Bayern verheiratet. Dass die Wittelsbacher als Gründer von Zisterzen hervortraten und Seligenthal bei Landshut als erste Niederlassung von Zisterzienserinnen in Bayern veranlassten, wurde schon betont<sup>40</sup>.

In einer 1239 in Hall ausgestellten Urkunde Konrads IV. treten fast alle hohenlohischen Klostergründer als Zeugen auf. Hinzu kommt noch Konrad von Winterstetten, der als eigentlicher Gründer der Zisterze Baint in Oberschwaben gilt. Der Prokurator Schwabens und Erzieher Heinrichs (VII.) hatte im Einvernehmen mit Friedrich II. und Konrad IV. 1240 den in Boos lebenden Schwestern Grundbesitz in Baint bei Ravensburg überlassen und damit ihren Umzug ermöglicht. Dies geht aus einem fast zeitgenössischen Stiftungsbericht hervor, der die Gründung aus der Perspektive des Stifters Konrad schildert<sup>41</sup>. In der Stiftungsurkunde tritt Burkhard von Weckenstein auf, der bereits 1212 als Stifter von Wald bei Sigmaringen begegnet. Auch er entstammt einer bedeutenden staufischen Ministerialenfamilie. In den Jahren 1230 bis 1241 tritt er vermehrt als Vermittler von Güterübertragungen an verschiedene Zisterzen, darunter Bebenhausen,

37 RÜCKERT, *Fromme Frauen* (wie Anm. 14); zu Trebnitz vgl. Przemyslaw WISZEWSKI, *Zwischen Chor und Krypta. Die schlesischen Herzöge, Zisterzienser und Zisterzienserinnen im 12.–14. Jahrhundert*, in: *Adlige – Stifter – Mönche. Zum Verhältnis zwischen Klöstern und mittelalterlichem Adel*, hg. v. Nathalie KRUPPA, (Studien zur Germania Sacra 30), Göttingen 2007, 225–260, hier: 242–250.

38 Vgl. 850 Jahre Kloster Herrenalb. Auf Spurensuche nach den Zisterziensern, hg. v. Peter RÜCKERT u. Hansmartin SCHWARZMAIER (Oberrheinische Studien 19), Stuttgart 2001, sowie Burkhard KEILMANN, *Zur Gründungsgeschichte des Zisterzienserinnenklosters Rosenthal*, in: *AMKG* 44, 1992, 41–51.

39 Es waren dies die Klöster St. Katharinen, Drolshagen, Sion, Herchen und Blankenberg, vgl. dazu Friederike WARNATSCH-GLEICH, *Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter* (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 21), Berlin 2005, 57, und Anja OSTROWITZKI, *Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln* (Rheinisches Archiv 131), Köln u.a. 1993, passim.

40 SCHINDELE, *Exordium foundationis* (wie Anm. 30), 51. Vgl. zu den Wittelsbachern als Klostergründern oben Anm. 12.

41 Otto BECK, *Baint – Hortus Floridus. Geschichte und Kunstwerke der frühen Zisterzienserinnen-Reichsabtei, München/Zürich* 1990, 17–23. Der Bericht stammt aus dem dritten Viertel des 13. Jahrhunderts. Vgl. zur Stiftung *WUB* 3, 380, Nr. 883 und *WUB* 4, 199, Nr. 1134.

Salem und Baidnt auf<sup>42</sup>. Offenbar liegt hier dasselbe Muster wie im hohenlohischen Raum vor: die Stiftungen von Frauenzisterzen wurden von Niederadligen oder Ministerialenfamilien vorgenommen, die ihre Königsnähe für ihre Klostergründungspläne einsetzten<sup>43</sup>.

In Parenthese zu erwähnen ist hier auch, dass die als Stifter oder Gönner von Frauenklöstern des Zisterzienserordens hervortretenden Familien die kulturtragende Schicht ihrer Zeit waren. Sie taten sich durch die Förderung von Literatur und Kunst hervor oder stellten sogar selbst Dichter und Minnesänger. Während Konrad von Winterstetten als Förderer der Tristanfortsetzung des Ulrich von Türkheim und des Willehalm von Orlens des Rudolf von Ems gilt, war sein Enkel Ulrich selbst Minnesänger. Auch die Limpurger brachten mit Konrad von Limpurg einen bedeutenden Minnesänger hervor. Die von Konrad von Dürn erbaute Wildenburg gilt als Vorbild der Munsalvasche im Parzival Wolframs von Eschenbach. Der Minnesänger und Kreuzfahrer Otto von Botenlauben stiftete das Kloster Frauenroth in der Diözese Würzburg. Nicht zu vergessen ist hier auch Gottfried von Neuffen, dessen Familie zwar keine Zisterze stiftete, aber als Gönner von Kloster Wald auftrat<sup>44</sup>.

Mit Wald wird der Reigen der Gründungen in Oberschwaben eröffnet, wo zwischen 1212 und 1240 sechs Frauenzisterzen entstanden, die alle der Abtei Salem unterstellt wurden. Zu dieser Zeit amtierte der bedeutende Abt Eberhard aus dem Geschlecht der Grafen von Rohrdorf. Er gehörte zu einem hochadligen Verband, der zur staufischen Partei in Schwaben zählte. Eberhard war an den Gründungen von Rottenmünster 1217, Heiligkreuztal 1227, Heggbach 1231 und wohl auch bei Gutenzell beteiligt, das 1237 von zwei Schwestern aus der Familie von Schlüsselberg gegründet worden sein soll. Da die frühen Gutenzeller Urkunden 1369 verbrannten, sind wir hier auf die Klosterchronistik verwiesen, nach der die Frauen anfänglich in einer geistlichen Gemeinschaft ohne Regel zusammengelebt hatten. Als Unordnung aufkam, hätten sie den Salemer Abt als Visitator erbeten, was ihnen gestattet wurde<sup>45</sup>.

Während die näheren Umstände bei Gutenzell offen bleiben müssen, ist bei Rottenmünster, Heggbach und Heiligkreuztal davon auszugehen, dass der Kern der Gründungen auf eine schon bestehende geistliche Gemeinschaft zurückging. Auch Baidnt scheint auf einer Sammlung von Frauen zu beruhen, die bereits seit den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts am Bodensee in Seefelden oder in Birnau lebten und dann nach Mengen und Boos sowie schließlich nach Baidnt umzogen, wo sie mit Unterstützung Konrads von Winterstetten eine dauernde Bleibe fanden.

Auffälligerweise ist im hohenlohischen Raum kein Konvent nachzuweisen, der aus einer Beginengemeinschaft hervorgegangen wäre. Dies muss überraschen, zumal auch in anderen Regionen beide Typen von Klostergründungen vorkommen. Im Bayerischen

42 Maren KUHN-REHFUS, *Das Zisterzienserinnenkloster Wald* (GS, NF 30), Berlin 1992, 72.

43 WUB 3, Nr. 934 von 1239 in Hall ausgestellte Urkunde, mit der der erwählte römische König das im Bau befindliche Frauenkloster des Ordens des heiligen Damian in Ulm (Söflingen) in seinen Schutz nimmt. Zeugen sind: *Godefridus de Hoenloch, Crafteo de Crutheim, Conradus pincerna de Wintherstet, Conradus de Smidenvelt, Waltherus pincerna de Limpurg, Walterus de Burcheim*.

44 Nigel F. PALMER, *Daughters of Salem. The Literary and visual culture of Cistercian Nuns in South-West Germany*, in: *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, hg. v. Jeffrey F. HAMBURGER, Carola JÄGGI, Susan MARTI u. Hedwig RÖCKELEIN, Turnhout 2007, 85–97, v. a. 87.

45 Otto BECK, *Art. Gutenzell*, in: *Württ. Klosterbuch*, 255–257. – KUHN-REHFUS, *Die Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien* (wie Anm. 9), 133f. – Andreas WILTS, *Beginnen im Bodenseeraum*, Sigmaringen 1995, 337; WUB 3, 421f., Nr. 919.

Schwaben z.B. ging Niederschönenfeld auf eine Beginnsammlung zu Burgheim zurück. Erst die Stiftung des Berthold von Lechsgemünd-Graisbach machte die Inkorporation der Nonnen in den Zisterzienserorden möglich. Da der Stifter aus demselben Geschlecht wie der Gründer von Kaisheim stammte, wird der Einfluss des mächtigen Mutterklosters hier nicht gering zu schätzen sein<sup>46</sup>.

Offenbar ist dieser Aspekt bisher für Hohenlohe nicht in der Forschung berücksichtigt worden. In einem Fall wie Frauenzimmern, wo der Konvent mehrfach umzog, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit entscheiden, ob die Magenheimer Stiftung den Startschuss zum Zusammenschluss von Frauen lieferte oder ob es nicht doch schon eine Sammlung von Frauen gab, die gerade durch die verschiedenen Schenkungen zu einem reguläreren Leben fand. Auch der Umzug der Nonnen von Hohebach nach Gnadental könnte als Maßnahme der Regulierung verstanden werden, da erst durch die Bauten in Gnadental die Voraussetzungen für die Klausur geschaffen wurden.

In der Mehrzahl der Fälle ist aber davon auszugehen, dass die Aspirantinnen aus dem Umkreis der Stifter kamen, da die frühen Urkunden von *moniales* oder *sanctimoniales*, *monasterium* oder *claustrum* sprechen und keine weitere Charakterisierung der Frauen bieten, die sich zu Chorgebet und Klausur zusammenfanden.

Liutgart von Weinsberg etwa trat selbst in ihre Gründung Lichternstern ein, wo sie bald versterben sollte. Kloster Wald wurde für die beiden Schwestern des Stifters eingerichtet. Judintha von Weckenstein wurde Äbtissin und Ita, die jüngere Schwester, übernahm das Amt der Priorin. Auch in Frauental und Gnadental haben die Töchter der Stifter die wichtigen Klosterämter inne und sind über Jahrzehnte als Mitglieder der Konvente präsent<sup>47</sup>. 1252 wurde Adelheid von Krautheim, die Zisterzienserin im von Hermann von Würzburg geförderten Konvent Himmelspforten gewesen war, als Äbtissin von Lichtenthal gewählt. Nach kurzer Zeit legte sie ihr Amt in dem Bewusstsein nieder, es durch weltliche Begünstigung erlangt zu haben. Sie war eine Tochter des Wolfart von Krautheim. Es ist daher zu vermuten, dass die Postulation Adelheids mit der oben geschilderten engen Verbindung der Familien von Krautheim, Eberstein und Baden zusammenhingen, war doch Adelheids Nichte die Schwiegertochter der Lichtenthaler Stifterin Irmingard<sup>48</sup>.

Die weiblichen Mitglieder der Stifterfamilien, die in die Konvente eintraten, waren eben die besten Garanten für die Pflege der Memoria. Die adeligen Familien schufen sich mit den Gründungen eine Familiengrablege, an der ihr Gebetsgedenken begangen wurde. Sie eiferten damit dem Vorbild der Klostergründer des 11. Jahrhunderts nach, die aus dem Hochadel gestammt hatten<sup>49</sup>. So ließ sich etwa Konrad von Krautheim in Gnadental, Konrad von Winterstetten in Baidt bestatten. Die Dürner nutzen Seligental als Grablege, die Grafen von Öttingen Kirchheim im Ries. Ein schönes Beispiel der Bestattung der Klosterstifter in ihrer Gründung ist das bis heute sichtbare Doppelgrabmal für Otto von Botenlauben und seine Gemahlin Beatrix von Courtenay in Frauenroth, das auch zu den von Hermann von Lobeburg geförderten Frauenzisterzen im Bistum Würzburg zählt. Auf die Rolle Lichtenthals als Grablege der Markgrafen von Baden

46 MAIER, Kloster Kaisheim (wie Anm. 11), 169ff.

47 RÜCKERT, Zur Inkorporation (wie Anm. 8), 391–405. – DIES., Fromme Frauen (wie Anm. 14).

48 SCHINDELE, Exordium foundationis (wie Anm. 30), 50, 57.

49 Grundsätzliche Überlegungen dazu jetzt von Jürgen DENDORFER, Verwandte, Freunde und Getreue – Adelige Gruppen in der klösterlichen Memoria des 12. Jahrhunderts in Bayern, in: Adelige – Stifter – Mönche (wie Anm. 37), 63–105, 102–105.

wurde schon hingewiesen. Auch Ludmilla ließ sich in ihrer Stiftung Seligenthal bei Landshut bestatten<sup>50</sup>.

Man kann sich in der Mehrzahl der geschilderten Fälle von Frauenklostergründungen den Beobachtungen Helmut Flacheneckers für die vom fränkischen Adel gegründeten Frauenzisterzen zwischen Spessart und Thüringer Wald anschließen, die er als »Symbiose zwischen monastisch inspirierter Spiritualität und adligem Selbstverständnis«<sup>51</sup> bezeichnet. Dennoch stellt sich die Frage, wieso der Adel gerade den Zisterzienserinnen den Vorrang einräumte und wer Interesse an der Regulierung der zahlreichen Gründungen im Sinne eines Anschlusses an den Zisterzienserorden hatte.

## Regulierung und Inkorporation

Bekanntlich setzte sich der mittelalterliche Zisterzienserorden aus selbstständigen Abteien zusammen, die durch den Grundsatz der Filiation miteinander verbunden waren. Der Abt eines Gründerklosters beaufsichtigte sein Tochterkloster, das durch die Entsendung von Mönchen selbst zum Mutterkloster wurde. Bei Frauenklöstern sah das Ordensrecht vor, sie der Paternität eines Männerklosters zuzuweisen. Das sog. Affiliationsverhältnis ergab sich dadurch nicht automatisch aus der Entsendung des ersten Konvents, sondern musste zunächst durch ein Aufnahmeverfahren geregelt werden<sup>52</sup>. Nur in wenigen Fällen ist hier die Herkunft der Schwestern bekannt bzw. kann auf den Mutterkonvent geschlossen werden. Nach der Gründungsgeschichte von Lichtenstern erbat Liutgart von Weinsberg einen Konvent von ihrer Schwester Burgsind, die Äbtissin der Zisterze Himmelthal in der Erzdiözese Mainz war. Längerfristige Beziehungen sind aber nicht belegt. Wald war offenbar 30 Jahre nach seiner Gründung zu so großer Bedeutung gelangt, dass es den Gründungskonvent nach Lichtenthal entsenden konnte<sup>53</sup>.

Bei Seligental wird aufgrund der Anwesenheit der Äbtissin Jutta von Heiligenthal bei der Klostergründung 1236 geschlossen, dass diese den ersten Konvent gestellt habe. Auch wenn hier von *ancillis Christi secundum regulam Benedicti domino iugiter serviatu*r gesprochen wird, bestätigte der Würzburger Bischof die Gründung Seligental drei Jahre später, indem er nun von *sanctimoniales* sprach, *qui regulam Sancti Benedicti secundum ordinem fratrum Cisterciensis oberservent*. Da für Seligental kein Inkorporationsstatut des Generalkapitels der Zisterzienser überliefert ist, galt es lange Zeit als nicht dem Orden voll angegliedert<sup>54</sup>.

Seitdem das Generalkapitel 1213 die alleinige Autorität über den Ordensanschluss an sich gezogen hatte, bildete das Inkorporationsstatut den formelhaften Abschluss des

50 Maria Magdalena RÜCKERT, Bestattungsverbot versus Stiftergrab – Südwestdeutsche Zisterzienserklöster als Begräbnisstätten, in: SMGB 116, 2005, 89–105, hier: 104.

51 FLACHENECKER, Memoria und Herrschaftssicherung (wie Anm. 28), 177. Ausführlich zur Motivation Adliger, gerade Frauenklöster zu stiften WARNATSCH-GLEICH, Herrschaft und Frömmigkeit (wie Anm. 39), 43–53.

52 OSTROWITZKI, Ausbreitung (wie Anm. 39), 97.

53 In der Lichtenthaler Klosterchronik heißt es dazu: *de domo Walden Ordinis Cisterciensis florente religione, causa devotionis et regularis disciplinae, sanctimoniales [...] vocavit*. vgl. SCHINDELE, Exordium foundationis (wie Anm. 30), 46.

54 Elmar WEISS, Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Seligental bei Osterburken, in: Die Zisterzienser im baden-württembergischen Franken, Sonderdruck aus Jahrbuch des Historischen Vereins für Württembergisch Franken 72, Schwäbisch Hall 1990, 85–104; anders RÜCKERT, Zur Inkorporation (wie Anm. 8), 405–408.

zentral geregelten Aufnahmeverfahrens. Die in Cîteaux versammelten Äbte beauftragten zwei Kloostervorsteher, die durch ihren persönlichen Besuch, die sog. *Inspectio*, die wirtschaftliche und disziplinarische Eignung der religiösen Gemeinschaft prüften, die um Aufnahme nachsuchte. Wesentlich war dabei, dass die bauliche Voraussetzung für die Einrichtung der Klausur gegeben war. Die Entscheidung über die Inkorporation fällt in der Regel die Äbtogemeinschaft des Folgejahres. In sog. *Sit-filia*-Vermerk wurde festgelegt, welche Abtei die Paternität übernahm.

Wie Brigitte Degler-Spengler herausgearbeitet hat, kann das Inkorporationsstatut jedoch nicht als alleiniges Kriterium für die Ordensaufnahme eines Frauenkonvents herangezogen werden, sondern muss vielmehr mit anderen Faktoren wie dem *Privilegium commune* des Papstes, dem Titel der Oberin, der Präsenz von Vateräbten und anderen Ordensangehörigen bei der *cura monialium* sowie der Exemtion der Frauenklöster aus der Diözesangewalt zusammen gesehen werden. Legt man dieses Instrumentarium zugrunde, so können alle hier in Hohenlohe und in Oberschwaben in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gegründeten Zisterzienserinnenklöster als dem Orden inkorporiert gelten, wenn auch etwa für Seligental, Frauenzimmern, Rottenmünster, Heggbach und Gutenzell das Inkorporationsstatut fehlt<sup>55</sup>.

Die oberschwäbischen Abteien waren der Abtei Salem unterstellt, die im Württembergischen Franken gelegenen Zisterzen gehörten zur Filiation von Maulbronn, d.h. sie waren wie Lichtenstern und Frauenzimmern Maulbronn, wie Frauental und Seligental dessen Tochter Bronnbach oder schließlich Schöntal (Billigheim, Gnadental) affiliert. Belegt wird dies u.a. durch die Präsenz von Äbten und Konventualen in den Frauenklöstern, sei es bei der Beurkundung von Rechtsgeschäften oder aber bei der Ausübung der *cura monialium*<sup>56</sup>.

Wie schwierig die Einschätzung des rechtlichen Verhältnisses der einzelnen Klöster zum Zisterzienserorden ist, lässt sich wiederum am Beispiel der Kaisheim unterstellten Frauenklöster zeigen. Hier verfügen wir neben der urkundlichen Überlieferung über Visitationsprotokolle aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die über 50 Jahre lang Einblick nicht nur in das Wirtschaftsgebaren der sechs Frauenklöster, sondern auch in die Wahrnehmung der Visitationspflichten durch den Vaterabt und damit in die praktische Ausgestaltung des Filiationsverhältnisses gewähren<sup>57</sup>. Anlässlich der Wahl einer

55 Brigitte DEGLER-SPENGLER, Vorwort zu: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die Reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz (HS Abt. III, Bd. 3,2), Bern 1982, 507–570, v. a. 534–556. Vgl. dazu KUHN-REHFUS, Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien (wie Anm. 9), 125–135. RÜCKERT, Zur Inkorporation (wie Anm. 8), 410. – OSTROWITZKI, Ausbreitung (wie Anm. 39), hat dies für das Rheinland gezeigt.

56 FELTEN, Der Zisterzienserorden und die Frauen (wie Anm. 7), 75ff., und Bruno Norbert HANNÖVER, Die rechtliche Stellung der Zisterzienserinnen im Orden und in der Kirche, in: Cistercienser Chronik 113, 2006, 177–188, bezweifeln, dass die Präsenz von Äbten und Brüdern etwas über den rechtlichen Status des Klosters aussagt.

57 StA Augsburg, Reichsstift Kaisheim, Archivum Spirituale Amtsbücher 7, (früher: Kloster Kaisheim MüB 266). Vgl. dazu Paulus WEISSENBERGER, Wirtschaftsgeschichtliche Nachrichten über einige bayrische Cist.-Frauenklöster aus dem 13./14. Jahrhundert, in: Cistercienserchronik 67, 1960, 1–10. Vgl. zur Überlieferungsgeschichte jetzt Bernhard LÜBBERS, Überlegungen zum Rechnungswesen der Zisterzienser im Mittelalter. Zugleich ein Versuch der Typologie spätmittelalterlicher Klosterrechnungen, dargelegt am Beispiel der Aldersbacher, Heilsbronner sowie Kaisheimer Rechnungen, in: Archiv für Diplomatik 53, 2007, 323–351, hier: 337–340. Edition und Auswertung der Quelle sind Gegenstand der an der Universität Mannheim entstehenden Dissertation von Julia Bruch.



Äbtissin erfolgte die Rechnungslegung besonders intensiv und umfasste auch Angaben über die Stärke eines Konvents und dessen Zusammensetzung. Hier muss überraschen, dass gerade in zwei Klöstern, die als dem Zisterzienserorden inkorporiert gelten, bei der Aufzählung ihrer Mitglieder neben den *moniales*, also den Chorschwestern, auch Beginen aufgezählt werden. So werden in Seligenthal bei Landshut, das 1246 dem Orden inkorporiert wurde, 1288 neben 60 *moniales* und 23 *conversi* auch zwölf *begine* genannt. In Kirchheim, das laut Generalkapitelsstatuten 1268 offiziell Anschluss an den Zisterzienserorden fand, lebten 1294 neben 50 Chorschwestern zehn Konversen und drei Beginen. Da die Inkorporation die strenge Klausur voraussetzte, sollte die Anwesenheit von Beginen eigentlich ausgeschlossen sein<sup>58</sup>.

Umgekehrt lässt sich, wenn in Gründungsurkunden explizit von einem *monasterium feminarum cisterciensis ordinis* die Rede ist, daraus nicht ohne Weiteres auf das rechtliche Verhältnis der Frauen zum Zisterzienserorden schließen. Dieses Problem der Selbstbezeichnung und der Fremdwahrnehmung wird vor allem an Formulierungen in für Frauen ausgestellten Urkunden der Päpste deutlich, die Interesse an einer Regulierung des klösterlichen Zusammenlebens hatten.

Auch aus anderen Regionen ist bekannt, dass den Päpsten daran lag, die sog. religiöse Frauenbewegung in die Orden einzubinden. Die Zisterzienser wehrten sich schließlich gegen die zahlreichen päpstlichen Inkorporationsverfügungen, so dass Innozenz IV. 1251 zusicherte, in Zukunft darauf zu verzichten<sup>59</sup>. Päpstliche Bitten an das Generalkapitel um Aufnahme der Frauen in den Zisterzienserorden finden sich in Oberschwaben 1217 bei Wald, 1222 bei Rottenmünster, 1231 bei Heiligkreuztal und bei Boos/Baindt 1236. Das *Privilegium commune* erhielten alle sechs Abteien, Heiligkreuztal und Boos/Baindt sogar bevor das Generalkapitel der Aufnahme in den Orden zugestimmt hatte<sup>60</sup>.

Ähnlich verhielt es sich in Württembergisch Franken. Während Frauental aufgrund der Eigeninitiative der Nonnen, unterstützt durch den Papst, ein Inkorporationsersuchen an das Generalkapitel stellte, setzt sich im Falle Billigheims König Konrad IV. für dessen Aufnahme ein. Über das große Ordensprivileg *Religiosam vitam eligentibus* verfügten wiederum nur Frauental, Gnadental und Lichtenstern, während es für das 1239 inkorporierte Billigheim fehlt<sup>61</sup>. Dafür ist es aber für Kloster Mariental/Frauenzimmern überliefert und damit das älteste Zeugnis für dessen Existenz.

Dass den Päpsten an der Regulierung der religiösen Frauenbewegung gelegen war, zeigt sich aber nicht zuletzt daran, dass sie sich dabei nicht auf den Zisterzienserorden beschränkten, sondern das große Ordensprivileg bekanntlich ebenso für Frauenklöster der Prämonstratenser und der Bettelorden ausstellten.

Damit es in den angesprochenen Regionen gerade zur Ausbreitung der Zisterzienserinnen kam, bedurfte es eines weiteren Faktors, nämlich besonderer geistlicher För-

58 MAIER, Kaisheim (wie Anm. 11), 167 u. 175. Staatsarchiv Augsburg, Reichsstift Kaisheim, Archivum Spirituale Amtsbücher 7. fol. 44v und 97r. – Regina HOLZINGER, Kloster Kirchheim am Ries, Hamburg 1997, 47, meint, dass der Begriff hier möglicherweise nur weibliche Konversen bezeichnen könnte. Allerdings erscheint ihre Anzahl angesichts der Menge der Chorschwestern als zu gering.

59 CANIVEZ, Statuta (wie Anm. 5), 1251,4: *Cum a Summo Pontifice nostro Ordine sit indultum, ne ad incorporationem abbatiarum monialium per litteras apostolicas teneamur, statuit et praecepit Capitulum generale ut nulla deinceps quacumque de causa nostro Ordini incorporetur.*

60 KUHN-REHFUS, Die Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien (wie Anm. 9), 125–135.

61 Vgl. RÜCKERT, Zur Inkorporation (wie Anm. 8), 394–396.

derer. Bei der Gründung von Zimmern im Ries, Niederschönenfeld und vermutlich auch Oberschönenfeld, die Kaisheim unterstellt wurden, spielte Bischof Siboto von Augsburg (1227–1247) eine herausragende Rolle. Nach seiner Resignation ist er zwischen 1252 und 1256 als Konstanzer Weihbischof belegt, bevor er erstmals am 4. Juli 1256 als Mönch in der Zisterze Kaisheim genannt wird<sup>62</sup>.

Als entscheidend für die Ausbreitung der Zisterzienserinnen in Württembergisch Franken ist die Klosterpolitik Bischof Hermanns von Würzburg anzusehen, der bei allen Gründungen in irgendeiner Form beteiligt war. Bei Frauental, Frauenzimmern, Seligental und Lichtenstern stellte er die Bestätigungsurkunden aus. Für Gnadental und Billigheim trat er als Bittsteller beim Generalkapitel auf. Bei einzelnen Gründungen reservierte er sich weitgehende Rechte, so etwa in Seligental, Frauenzimmern, und Lichtenstern und Billigheim das Recht über die Spiritualien und die Temporalien. In Frauenzimmern behielt er sich das Patronatsrecht vor, was mit seiner weltlichen Stellung als Herzog von Franken zu erklären sein wird. In Seligental nahm er gar die Einsetzung des Klosterseelsorgers und des Prokurators wahr, was sonst Aufgabe der Väteräbte war. Durch die Reservierung bischöflicher Rechte versuchte er nach der Schwächung in seinem Konflikt mit Friedrich II. seine territoriale Machtposition wieder auszubauen und die Diözesangrenzen zu sichern<sup>63</sup>.

Seinem Einfluss ist es zuzuschreiben, dass die adligen Klosterstifter, die mit ihren Stiftungen zur Sicherung ihres Seelenheils und ihrer Memoria dem Hochadel des 11. Jahrhunderts nachstrebten, sich für Frauenklöster des Zisterzienserordens entschieden. Die jährlich fast Schlag auf Schlag erfolgenden Stiftungen lassen den Eindruck eines Wettlaufs innerhalb des schon beschriebenen adeligen Netzwerkes entstehen, zu dem auch der Würzburger Bischof gehörte. Durch das Zusammenwirken der mächtigen Territorialherren und der Initiative Bischof Hermanns von Würzburg wurden die Widerstände des Ordens gegen die Übernahme von Frauenklöstern überwunden. Mit Maulbronn und seinen Töchtern Bronnbach und Schöntal waren Zisterzen, d.h. ausreichend männliches Personal in der Nähe vorhanden, um die *cura monialium* zu übernehmen. Dadurch konnte es zur Verdichtung des bisher »frauenklosterarmen« Württembergisch Franken zu einer »weiblichen« Klosterlandschaft kommen.

Seine Vorliebe für die Frauenklöster des Zisterzienserordens mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass Hermann von Würzburg seine Bischofsweihe von Konrad von Urach erhalten hatte. Dieser war seit 1217 Abt von Cîteaux und wurde 1219 zum Kardinalbischof von Porto und S. Rufina ernannt. Als päpstlicher Legat verfügte er über herausragenden Einfluss an der Kurie in Rom und hatte durch seine familiäre Herkunft ebenso Anteil an einem weitgespannten adeligen Netzwerk<sup>64</sup>. So war er auch ein entfernter Vetter Eberhards von Rohrdorf (1191–1240), des bedeutendsten Abtes von Kloster Salem im Mittelalter.

So wie Bischof Hermann von Würzburg in Franken, war es in Oberschwaben Eberhard von Salem, der sich um den Anschluss der neu gegründeten Frauengemeinschaften an den Zisterzienserorden bemühte. Bei den Niederlassungen in Wald, Rottenmünster,

62 Manfred WEITLAUFF, Siboto (Siegfried) von Seefeld († 1262), in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 2001, 7–9.

63 Karl BORCHARDT, Der sogenannte Aufstand Heinrichs (VII.) in Franken 1234/35, in: Forschungen zur bayerischen und fränkischen Geschichte (wie Anm. 34), 53–120, bes. 57ff. – DERS., Förderung der Zisterzienser (wie Anm. 8), 39–47.

64 Zu Konrad von Urach vgl. Falko NEININGER, Konrad von Urach († 1227). Zähringer, Zisterzienser, Kardinallegat (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 17), Paderborn u.a. 1994. – WENDEHORST, Bistum Würzburg (wie Anm. 32), 212.

Baindt und Heggbach war sein Einfluss so bedeutend, dass er sogar als Mitbegründer angesehen wird. Wie Kuhn-Rehfuß ausführlich dargestellt hat, nahm sich Abt Eberhard der Bedürfnisse bereits bestehender, aber nur locker gefügter religiöser Frauengemeinschaften an und führte diese dem Zisterzienserorden zu. In allen wichtigen Phasen der Entwicklung war er zugegen. So übernahm er die Betreuung und war darum bemüht, die für die künftige Aufnahme in den Orden unerlässlichen Voraussetzungen zu schaffen, wie die Bereitstellung eines geeigneten Bauplatzes, die nötige Erstausrüstung, die ordnungsgemäße Errichtung der Klostergebäude und schließlich für die Konstituierung eines förmlichen Konvents. Alle diese Frauenklöster wurden Salem als Mutterkloster unterstellt, sie gehörten also alle zum selben Verband, zur selben Filiation von Morimond. In keinem Fall lässt sich nachweisen, dass das Generalkapitel der Zisterzienser das Vorgehen des Salemer Abtes missbilligte oder der pleno-iure-Inkorporation und der Übertragung der Paternität auf Salem Schwierigkeiten gemacht hätte<sup>65</sup>.

Eberhard besaß eine einflussreiche Stellung bei Hof und tritt wiederholt in Diplomen sowohl Friedrichs II. als auch seines Sohnes Heinrich (VII.) auf. Trotz seiner entschiedenen Parteinahme für die Sache der Staufer gelang es ihm aber auch, das Vertrauen der Päpste Innozenz III. und Honorius III. zu erhalten, die seine klösterliche Erwerbspolitik und seine Förderung der Frauenzisterzen maßgeblich unterstützten.

Neben religiösen Motiven trug er durch die Förderung der Frauenklöster zur Verfestigung der staufischen Landesherrschaft im territorialisierten staufischen Herzogtum Schwaben bei, das seit dem Ende des 12. Jahrhunderts zu einem Territorium des Reichs umgeformt wurde. Entscheidend dafür war nicht zuletzt die geografische Lage der Frauenzisterzen, die sich alle in der Nähe staufischer Herrschaftszentren befanden<sup>66</sup>. Dafür spricht auch die Zusammenarbeit mit den Reichsministerialen Burckhard von Weckenstein und Konrad von Winterstetten bei der Gründung von Wald und Baindt. Gleichzeitig mehrte er die Macht von Salem durch die Unterstellung möglichst vieler Frauenklöster und baute damit die eigene Machtposition aus.

## Regulierung und Differenzierung

Dem Adel standen in Oberschwaben Buchau und Urspring noch offen, um ein klösterliches Dasein zu führen, während die weiblichen Zweige der Doppelklöster bereits im 13. Jahrhundert an Attraktivität verloren hatten und bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts ausstarben. Auch hierbei spielte die geografische Lage der Frauenzisterzen eine Rolle. Heggbach und Gutenzell liegen in unmittelbarer Nähe zu Ochsenhausen und Rot an der Rot. Baindt befindet sich unweit von Maisental. Die Nonnen von Zwiefalten standen der Konkurrenz der Zisterzienserinnen von Heiligkreuztal und den Dominikanerinnen in Marienberg gegenüber, die sich dort in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts etabliert hatten<sup>67</sup>.

65 KUHN-REHFUSS, Die Entstehung der oberschwäbischen Zisterzienserinnenabteien (wie Anm. 9), 135ff. auch im Folgenden.

66 Vgl. die Lage von Rottenmünster in der Nähe der staufischen Stadt Rottweil, Gutenzell und Heggbach bei Biberach, Heiligkreuztal nahe der Reichsburg Bussen und Wald bei der königlichen Stadt Pfullendorf. Dazu näher Maren KUHN-REHFUSS, Die soziale Zusammensetzung der Konvente in den oberschwäbischen Frauenzisterzen, in: ZWLG 41, 1982, 7–31, hier: 9f. – Anders WILTS, Bingen (wie Anm. 45), 72.

67 Herbert BURKARTH, Marienberg, in: Württ. Klosterbuch, 337ff.

Weitere Niederlassungen von Dominikanerinnen finden wir in Löwental nahe dem Benediktinerinnenkloster Hofen, das dann 1419 schließlich auch unterging. Löwental, eine Stiftung des wohlhabenden Ritters Johannes von Löwental vom Jahr 1250 – in der Nähe seiner Burg Buchhorn gelegen – begann als Übersiedlung einer Konstanzer Beginnensammlung. In den ersten 100 Jahren zählte die Gemeinschaft mit zeitweise über 100 Schwestern zu den größten Frauenklöstern Schwabens. Es war Grablege der Grafen von Montfort-Tettnang, die 1254 das kurzlebige Dominikanerinnenkloster Mengen (bis 1259) gestiftet hatten<sup>68</sup>. Zu nennen ist außerdem noch Sießen, eine Stiftung der Ministerialenfamilie von Strahlegg, die von einer Schwesternsammlung aus Saugau bevölkert wurde, und dann nach der Augustinusregel und den Gewohnheiten des Dominikanerordens lebte<sup>69</sup>.

Durch die Ausbreitung der Dominikanerinnen, die in Oberschwaben etwa zehn Jahre nach den Zisterzienserinnen vor sich ging, erfolgte hier eine weitere Verdichtung zur Frauenklosterlandschaft, aber es kam auch zur eingangs angesprochenen Konkurrenz. Ein Blick auf die Gründer und auf die Frauen, die dort eintraten, zeigt, dass es sich zu Beginn um denselben Personenkreis handelte wie bei den Zisterzienserinnen, eben vor allem Ministerialenfamilien. Die spannende Frage, warum die Entscheidung für den einen oder den anderen Reformorden fiel, ist in jedem Einzelfall zu prüfen und kann nicht allgemein beantwortet werden, zumal aus der Frühzeit Selbstzeugnisse der Nonnen fehlen. Das eingangs angeführte Beispiel des im Badischen gelegenen Wonnental, das in einem Zeitraum von nahezu 20 Jahren mehrfach zwischen dominikanischer und zisterziensischer Observanz schwankte, zeigt eindrucksvoll, wie schwer sich einzelne Frauengemeinschaften mit der Wahl taten. 1245 mit päpstlicher Anordnung dem Dominikanerorden einverleibt, treten die Konventualinnen 1248 bis 1256 als Zisterzienserinnen auf. Ihr Gönner Rudolf von Üsenberg bat den Papst, die Inkorporation in den Zisterzienserorden zu betreiben, weil die Schwestern dies wünschten. Da der Konvent aber unmittelbar nach dem Tod Rudolfs wieder der Augustinusregel folgte, sind Zweifel an seiner Aussage erlaubt. Eine Äußerung der Frauen selbst dazu liegt nicht vor. Allein 1259 bis 1261 begegnen sie dann wieder als Dominikanerinnen, bevor sie auf wiederholte päpstliche Anordnung zum Zisterzienserorden zurückkehren<sup>70</sup>.

Die Frauen waren stets auf männliche Seelsorger angewiesen. Der am nächsten gelegene Männerkonvent war für sie in der Regel der »attraktivste« Partner, nach dessen *Consuetudines* sie auch ihre Lebensweise ausrichteten. In einer früheren Phase war dieser Partner in Oberschwaben eindeutig die Zisterzienserabtei Salem<sup>71</sup>. Mir scheint es kein Zufall zu sein, dass dies mit dem Tod Eberhards von Rohrdorf 1240 aufhört. Erst danach sind in Oberschwaben Dominikanerinnen fassbar, die sich in aufstrebenden Reichsstädten wie Esslingen oder Schwäbisch Gmünd und in der Bischofsstadt Konstanz schon seit den 1230er Jahren niederließen<sup>72</sup>.

68 Georg WIELAND, Löwental, in: ebd., 325ff.

69 Martina WEHRLI-JOHNS, Sießen, in: ebd., 455ff. – A. STEHLE, Mengen, in: ebd., 344. Vgl. auch Maren KUHN-REHFUS, Frauenklöster in Hohenzollern, in: FDA 113, 1993, 106–127.

70 Vgl. Franz-Joseph MONE, Wonnentaler Urkunden des 13. Jahrhunderts, in: ZGO 8, 1857, 481–493, sowie MGH *Epistolae Saeculi XIII*, ed. Carolus Rodenberg, 3, 462–463 Nr. 501f.; vgl. auch Tilmann SCHMIDT, Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg 1198–1417, 1. Teil: 1198–1341 (*Index Actorum Romanorum Pontificum VI/1*), Città del Vaticano 1993, Nr. 369–371, 439, 440, 449 und 563. ZINSMAIER, Zur Gründungsgeschichte (wie Anm. 2), 474ff.

71 WILTS, Die südwestdeutschen Zisterzienserinnen (wie Anm. 10), 15–22, hier: 18. Im bayerischen Schwaben ist die Rolle der mächtigen Zisterzienserabtei Kaisheim vergleichbar.

72 Zu Esslingen vgl. Joachim J. HALBEKANN, Bruder- und Schwesternkonvent am Katharinen-

Auffälligerweise treten in Württembergisch Franken in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts weder Dominikanerinnen noch Klarissen auf. Dies gilt nicht nur für das Land, sondern auch für die angrenzenden Reichsstädte. Schwäbisch Hall, wo seit 1236 Franziskaner ansässig waren, weist keinen Konvent von Frauen der Bettelorden auf<sup>73</sup>. In Heilbronn sind Klarissen erst 1301 belegt. In Itzingen bei Heilbronn sind 1261 Dominikanerinnen nachgewiesen, die 1285 nach Lauffen zogen<sup>74</sup>. Allein in der Reichsstadt Rothenburg traten seit 1254 Dominikanerinnen auf<sup>75</sup>. Offenbar war durch die Gründungen der Zisterzienserinnen und der kurz zuvor erfolgten Niederlassung der Prämonstratenserinnen in Schäfersheim und Bruderhartmann der Bedarf an Frauenklöstern gesättigt. Ein Blick auf das nur spärlich überlieferte Namenmaterial zeigt, dass neben den Frauen niederadliger und ministerialer Herkunft auch das Patriziat der benachbarten Reichsstädte hier Aufnahme fand. So wurde die Krautheimer Gründung Gnadental bald zu einem vom Haller Patriziat dominierten Konvent<sup>76</sup>. Dies machte offenbar die Stiftung eines Frauenklosters der Bettelorden in der Reichsstadt überflüssig. Eine Differenzierung des Angebots an weiblichen Ordensniederlassungen fand bis zum Ende der Amtszeit Bischof Hermanns von Würzburg nicht statt, der sich sogar für die Angliederung des eingangs erwähnten Dominikanerinnenkonvents zu Engelthal an den Zisterzienserorden eingesetzt haben soll<sup>77</sup>.

## Fazit

Den vom religiösen Aufbruch erfassten frommen Frauen boten sich in Württembergisch Franken und in Oberschwaben aus unterschiedlichen Gründen kaum Möglichkeiten zur religiösen Betätigung. Während in Hohenlohe fast von einem Vakuum an Frauenklöstern gesprochen werden kann, war das Angebot in Oberschwaben wenig attraktiv. Nach einer Welle der Gründungen von Prämonstratenserstiften, die teilweise zusammengelegt wurden oder deren weiblicher Zweig ausstarb, bestand in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine akute Nachfrage nach neuen klösterlichen Niederlassungen, was sich im Bodenseeraum nicht zuletzt an der Vielzahl der unregulierten Sammlungen zeigt.

Durch die Persönlichkeiten des Würzburger Bischofs Hermann von Lobdeburg und des Salemer Abtes Eberhard von Rohrdorf wurden ideale Voraussetzungen zur Förderung der Zisterzienserinnen geschaffen. Sie bemühten sich um die Regulierung des Zusammenlebens von frommen Frauen, indem sie sich für deren Anschluss an den Zisterzienserorden einsetzten. Die geistlichen Förderer fanden in den zu ihren Netzwerken gehörenden Adelskreisen und der Reichsministerialität Stifterfamilien, die für den nöti-

hospital (um 1232–1533), in: Württ. Klosterbuch, 239. – DERS., Sirnau (1241–1525), in: ebd., 459f. – DERS., Weiler (1230–1553), in: ebd., 505f. – Gotteszell ist wohl um 1240 anzusetzen, vgl. dazu Klaus-Jürgen HERRMANN, Schwäbisch Gmünd. Dominikanerinnen, in: ebd., 448–450; zur besonderen Situation in Konstanz WILTS, Beginen (wie Anm. 45), 359–366.

73 Erst im 14. Jahrhundert gibt es hier Terziarinnen. Vgl. Andreas MAISCH, Schwäbisch Hall. Franziskaner-Terziarinnen, in: Württ. Klosterbuch, 455.

74 Simon M. HAAG, Heilbronn. Klarissen, in: ebd., 265. – RÜCKERT, Itzingen, in: ebd., 296.

75 Karl BORCHARDT, Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte R IX, 37,1), Neustadt/Aisch 1988, 151ff., 456ff. u. 538ff.

76 RÜCKERT, Gnadental, in: Württ. Klosterbuch, 248.

77 Gustav VOLT, Engelthal. Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum (Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft 26), Nürnberg 1977/78, 25.

gen Unterhalt der Nonnen sorgten. Die Frauenkonvente entstanden in der heißen Phase der Territorienbildung während der späten Stauferzeit, die mit der religiösen Frauenbewegung im 13. Jahrhundert zusammentraf. Die aus dem Umfeld der Staufer stammenden Klosterstifter nutzten die Gründungen zum Ausbau ihrer eigenen Territorien und zur Pflege der Memoria. Durch die Ausstattung der Klöster trugen sie dazu bei, dass die Zisterzienserinnen »hell wie der Morgenstern inmitten des Nebels leuchteten.«

Für eine Differenzierung ließ die konsequente Klosterpolitik weder des Salemer Abtes Eberhard noch des Würzburger Bischofs Hermann einen Raum. Die Ausbreitung von Frauenklöstern der Bettelorden fand in den genannten Regionen erst nach beider Amtszeit statt und fiel damit in die Umbruchszeit nach dem Untergang der Staufer. Erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts kam zur Regulierung der sog. religiösen Frauenbewegung der Aspekt der Differenzierung hinzu<sup>78</sup>, der zur weiteren Verdichtung der entstandenen »Frauenklosterlandschaften« führte.

78 Ob sich den Frauen in den Bettelordenskonventen, wo sie auch an die Klausur gebunden waren, tatsächliche Alternativen im täglichen Klosteralltag boten, bleibt noch zu untersuchen. Siehe dazu den programmatischen Artikel von Gisela MUSCHIOL, Die Gleichheit und die Differenz. Klösterliche Lebensformen für Frauen im Hoch- und im Spätmittelalter, in: Württ. Klosterbuch, 65–77. – Andrea LÖTHER, Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden, in: RJKG 11, 1992, 223–240.

MARTINA WEHRLI-JOHNS

## Augustinusregel, Konstitutionen und Drittordensregel Zur Regulierung von Frauengemeinschaften im dominikanischen Umfeld vom 13. bis 15. Jahrhundert

Wer sich mit religiösen Frauengemeinschaften des Spätmittelalters beschäftigt, wird immer wieder mit der Frage konfrontiert, welche kanonischrechtliche Stellung und welche Form der Anbindung an etablierte Ordensgemeinschaften im konkreten Fall quellenmäßig dingfest gemacht werden können. Diese Frage stellt sich vor allem bei den nicht inkorporierten Frauenklöstern unter Diözesanhoheit und ganz besonders bei den zahlreichen Klausen und Schwesternsammlungen. Nicht immer erlaubt der Dokumentationsstand eine eindeutige Entscheidung. Umso hilfreicher mag dann der Blick auf vergleichbare Verhältnisse andernorts sein wie auch eine genaue Kenntnis der allgemeinen Entwicklungslinien bei der Regulierung von Frauengemeinschaften. Die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner waren beide in gleichem Maße eingebunden in die Nonnen- und Beginenseelsorge. Sie sind jedoch bei der Regulierung dieser Gemeinschaften oftmals andere Wege gegangen und wegen ihrer unterschiedlichen Positionen in der Beginnenfrage auch nicht selten in Konflikt geraten, wie die Geschichte der Verfolgungen im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert zeigt. Diese Gegensätze können hier nur am Rande und nur insofern zur Sprache kommen, als sie zum Verständnis der dominikanischen Haltung gegenüber den institutionellen Problemen dieser Frauengemeinschaften notwendig sind. Das Hauptinteresse meiner Untersuchung gilt dem Gebrauch der Augustinusregel und der Drittordensregel im dominikanischen Umfeld, wobei der Terminus »Drittordensregel« im Dominikanerorden erst seit Mitte des 15. Jahrhunderts gebräuchlich wird. Um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, empfiehlt sich ein chronologisches Vorgehen. In einem ersten Schritt werde ich auf die Regelfrage bei den frühen Frauenklöstern unter dominikanischer Leitung eingehen. Zweitens sollen die Augustinerinnenklöster unter Diözesanhoheit in den Blick genommen und insbesondere der Gebrauch dieser Regel für den semireligiösen Bereich untersucht werden. Ein dritter Teil widmet sich der Entstehung und Verbreitung des 1405 approbierten Bußordens vom hl. Dominikus (*Ordo de poenitentia S. Dominici*) im Kontext der dominikanischen Observanzbewegung.

### I. Der Weg zur Inkorporation

Die Etablierung der beiden Bettelorden im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts hatte auch eine grundlegende Neuordnung des weiblichen Religiosentums nach sich gezogen. Daran beteiligt waren nicht so sehr die Ordensgründer selber als das Papsttum und die Kurie unter Innozenz III. (1198–1216) und seinen Nachfolgern Honorius III. (1216–1227) und Gregor IX. (1227–1241). Ziel war eine Vereinheitlichung des weiblichen Klosterwesens nach den Vorschriften des vierten Laterankonzils (1215), das in seiner 13.

Konstitution *Ne nimia religionum diversitas* ein generelles Verbot neuer Orden ausgesprochen hatte. Künftig musste sich jeder, der dem Ordensstand beitreten wollte (*ad religionem converti voluerit*), einem anerkannten Orden (*religio*) anschließen und jeder, der beabsichtigte, eine neue klösterliche Gemeinschaft zu begründen, Regel und Institution eines der approbierten Orden (*religionibus*) übernehmen<sup>1</sup>. Das Wort *Ordo* kommt in dieser Konstitution noch nicht vor, mit den Begriffen *regula et institutio* sind aber die beiden, einen Ordensverband seit Beginn des 12. Jahrhunderts charakterisierenden Elemente angesprochen, nämlich einerseits die Ordensregel und andererseits die in besonderen Konstitutionen (*constitutiones/institutiones*) oder Gewohnheiten (*consuetudines*) niedergelegten spezifischen Ordensziele und Ordensstrukturen<sup>2</sup>. Da die *institutiones* von den Orden mit beeinflusst werden konnten, eröffnete das Konzilsdekret trotz seiner einschränkenden Bestimmungen zugleich auch gewisse Gestaltungsmöglichkeiten für künftige Gründungen<sup>3</sup>.

Das lässt sich besonders gut am Beispiel des Dominikanerordens verfolgen. Der Ordensstifter Dominikus (um 1170–1221) hatte Innozenz III. bereits 1215 in Rom zur Zeit des Laterankonzils darum gebeten, seinen neuartigen Predigerorden (*ordinem, qui praedicatorum diceretur*) zu bestätigen. Innozenz III. und die Beschlüsse des Konzils veranlassten ihn dann 1216 zur Annahme der Augustinusregel, die ihm selber als Chorherr des regulierten Chorherrenstiftes Osma in Nordspanien bestens bekannt war. Gleichzeitig ergänzte er sie durch dem Vorbild der Prämonstratenser nachempfundene strengere Ausführungsbestimmungen<sup>4</sup>. Noch im Dezember gleichen Jahres erhielt er von Papst Honorius III. für seine neue Niederlassung in Toulouse die päpstliche Zusage, nach dem *ordo canonicus* gemäß der Regel des hl. Augustin leben zu dürfen, wenig später erfolgte am 21. Januar 1217 für diese Gemeinschaft auch die angestrebte päpstliche Bestätigung der Bezeichnung *praedicatores*. Der Name *Ordo fratrum Praedicatorum* findet sich schließlich in einem Empfehlungsschreiben des Papstes vom 11. Februar 1218, in dem Honorius die Bischöfe und den Klerus darum bittet, die Brüder dieses Ordens gut aufzunehmen<sup>5</sup>. Im Jahre 1220 gab sich der Orden auf seinem ersten Generalka-

1 *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, hg. v. Antonius GARCÍA Y GARCÍA (Monumenta iuris canonici, Series A: Corpus Glossatorum 2), Città del Vaticano 1981, 62: *Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniatur, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum de novo fundare, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbati [...]*. Zur Entstehung und Bedeutung dieser Konstitution im Rahmen der Kirchenpolitik von Papst Innozenz III. vgl. Michele MACCARRONE, La Costituzione *Ne nimia religionum* del IV concilio Lateranense, in: DERS., Studi su Innocenzo III (Italia Sacra 17), Padua 1972, 307–327. – DERS., Le Costituzione del IV concilio Lateranense sui religiosi, in: DERS., Nuovi studi su Innocenzo III, hg. v. Roberto LAMBERTINI (Nuovi Studi Storici 25), Rom 1995, 1–45, hier: 36–45. – Maria Pia ALBERZONI, Curia romana e regolamentazione delle Damianite e delle Dominicane, in: *Regulae – Consuetudines – Statuta*, hg. v. Christina ANDENNA u. Gert MELVILLE (Vita regularis 25), Münster 2005, 501–537, hier: 508ff.

2 Dazu Maria Pia ALBERZONI, Papato e nuovi Ordini religiosi femminili, in: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti* (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, NS 8), Spoleto 1998, 205–261, hier: 217f. – ALBERZONI, Curia romana (wie Anm. 1), 510.

3 Vgl. MACCARRONE, La Costituzione (wie Anm. 1), 317. – DERS., Costituzioni sui religiosi (wie Anm. 1), 41ff.

4 Zum Folgenden: Florent CYGLER, *Le ius particulare* dominicain au XIII<sup>e</sup> siècle: prise de vue, in: *Regulae* (wie Anm. 1), 445–459, hier: 445f.

5 Dazu zusammenfassend Florent CYGLER/Gert MELVILLE, Augustinusregel und dominikanische



pitel in Bologna neue Konstitutionen, die in den nachfolgenden Jahren laufend ergänzt wurden. Sie liegen in insgesamt drei Kodifikationen vor: (1) einer rekonstruierten Fassung der ersten Konstitutionen von 1220 (1216)–1236, (2) einer im Auftrag des Generalkapitels überarbeiteten und 1241 verabschiedeten Neufassung des dritten Ordensmeisters Raymund von Peñafort, sowie (3) der endgültigen Redaktion des fünften Ordensmeisters Humbert de Romanis von 1256, von der wiederum mehrere aktualisierte Fassungen im Umlauf waren<sup>6</sup>.

Weniger klar erweisen sich die rechtlichen Verhältnisse bei den frühen Frauenklöstern unter dominikanischer Leitung. Der ältesten Frauengemeinschaft in Prouille in der Diözese Toulouse, die Dominikus 1206 für bekehrte Anhängerinnen der Katharer gegründet hatte, war ein Brüderkonvent angegliedert, dem Honorius III. am 30 März 1218 die Annahme des *ordo canonicus* nach der Augustinusregel feierlich gestattete<sup>7</sup>. Es ist jedoch nicht bezeugt, dass die Schwesterngemeinschaft zu diesem Zeitpunkt gleichfalls nach der Augustinusregel und den ersten Konstitutionen des Dominikus lebte, wie die ältere Forschung annahm<sup>8</sup>. Die Unsicherheit hinsichtlich der Regulierung von Prouille vergrößert sich durch den Verlust der ursprünglichen Fassung der Konstitutionen des römischen Frauenklosters S. Sisto/St. Sixtus, die Dominikus nach dem Vorbild der (verlorenen) Konstitutionen von Prouille selber verfasst haben soll. Dieses Kloster verdankt seine Gründung einem Projekt Innozenz' III. aus dem Jahr 1207, das für die weitere Entwicklung des weiblichen Religiosentums richtungweisend sein sollte. Es sah vor, alle in Rom ansässigen religiösen Frauen in und außerhalb der Klöster in einem einzigen Frauenkloster (*coenobium universale monialium Romae*) unter Aufsicht des Papstes und mit strenger Klausur zu vereinigen<sup>9</sup>. Zu diesem Zweck wurde aus Mitteln des

Konstitutionen aus der Sicht Humberts de Romanis, in: *Regula Sancti Augustini*. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, hg. v. Gert MELVILLE u. Anne MÜLLER (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paris 2002, 419–454, hier: 418–422. – CYGLER, *ius particulare* (wie Anm. 4), 446f.

6 CYGLER/MELVILLE, Augustinusregel (wie Anm. 5), 423ff. – Gert MELVILLE, Die Rechtsordnung der Dominikaner in der Spanne von *constituciones* und *admonicione*. Ein Beitrag zum Vergleich mittelalterlicher Ordensverfassungen, in: *Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, hg. v. Richard H. HELMHOLZ u.a. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 91), Paderborn u.a. 2000, 579–604, hier: 583–589. – CYGLER, *ius particulare* (wie Anm. 4), 447–452. Edition der ältesten Konstitutionen: *De oudste constituties van den Dominicanen*, hg. v. A. H. THOMAS (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 42), Leuven 1965. Dazu jetzt auch mit Edition der *secunda distinctio*: Simon TUGWELL, The Evolution of Dominican Structures of Government. III: The Early Distinction of the Second Distinction of the Constitutions, in: *AFP* 71, 2001, 5–182. Die Konstitutionen des R. von Peñafort sind ediert von Raymond CREYTENS, *Les constitutions des frères prêcheurs dans la rédaction de Raymond de Peñafort*, in: *AFP* 18, 1948, 5–68; diejenigen von H. de Romans in: *Liber Constitutionum Ordinis Fratrum Praedicatorum*, in: *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 3, 1897/1898, 26–60, 98–122, 162–181, eine aktualisierte Fassung dieses Textes in: G. R. GALBRAITH, *The Constitution of the Dominican Order. 1216 to 1360* (Publications of the University of Manchester 170, Historical Series 44), Manchester 1925, 203, 253.

7 ALBERZONI, Papato (wie Anm. 2), 225.

8 Vgl. Othmar DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 31), Leipzig 1935, 38–46. Vorsichtiger das Urteil von Micheline de FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres* (Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France), Paris 1967, 92f. Dazu auch ALBERZONI, Papato (wie Anm. 2), 225f. Anm. 68.

9 Zur Gründung von Sisto: Vladimir J. KOUDELKA, »Le monasterium Tempuli« et la fondation

Hl. Stuhles bei der Basilika S. Sisto an der Via Appia ein neues Kloster erbaut, dessen Fertigstellung der Papst selber nicht mehr erlebte. S. Sisto sollte ursprünglich dem Orden der Gilbertiner von Sempringham unterstellt werden, wurde dann aber 1219 von Honorius III. Dominikus zur Reform übergeben. Dominikus ließ 1221 Schwestern aus Prouille nach Rom transferieren, um die Nonnen von S. Sisto in das Klosterleben nach den strengen Satzungen von Prouille einzuführen. Wie dort war dem Schwesternkonvent ein kleiner Bruderkonvent zur seelsorgerischen Betreuung beigegeben. Durch Fusion mit dem römischen Kloster S. Maria in Tempuli gelangte S. Sisto überdies in den Besitz eines der wichtigsten Kultbilder der Stadt, der »Madonna di S. Tempuli«. Die kleine byzantinische Marien-Ikone wurde dem Apostel Lukas zugeschrieben und zeigt die Gottesmutter in fürbittender Haltung<sup>10</sup>. Dominikus ließ sie in feierlicher Prozession nach San Sisto überführen<sup>11</sup>, wo sie künftig unter dem Namen »Madonna von San Sisto« als Patronin der Dominikanerinnen besondere Verehrung genoss.

Die Bedeutung von S. Sisto für die römische Kurie lässt sich daran ermesen, dass die Einführung der Reform von einem Kardinalskollegium unter Leitung des Kardinallegaten Hugolino von Ostia, des späteren Papstes Gregor IX., begleitet wurde. Maria Pia Alberzoni hat darauf hingewiesen, dass Gregor IX. nach seiner Wahl zum Papst das Kloster S. Sisto zum Ausgangspunkt einer umfassenden Neuordnung des weiblichen Klosterwesens unter dominikanischer Leitung bestimmt hatte<sup>12</sup>. Vorausgegangen waren Bemühungen des künftigen Papstes für die außerhalb Roms im Umfeld des Minoritenordens und seines 1228 kanonisierten Ordensstifters Franziskus entstandenen Frauengemeinschaften eine mit den Vorgaben des Konzils kompatible institutionelle Lösung zu finden. Sie nahmen ihren Ausgang bei der Reform der Gemeinschaft Claras von Assisi bei S. Damiano in Assisi und führten im Ergebnis zur Errichtung eines autonomen Frauenordens nach dem *ordo monasticus* mit Benediktsregel und einer von Kardinal Hugolino redigierten Lebensordnung (*forma vitae*) mit strikten Anweisungen zur Einhaltung der Klausur. Dieser *Ordo de S. Damiani* – die älteste Bezeichnung lautete *religio pauperum dominarum de Valle Spoleti sive Tuscia* – wurde 1227 von Gregor IX. der Aufsicht und Seelsorge des Franziskanerordens unterstellt und 1238 diesem als zweiter Orden angeschlossen, 1263 erhielt er von Papst Urban IV. unter gänzlich neuen Voraussetzungen den noch heute gebräuchlichen Namen Klarissen (*Ordo S. Clarae*) verliehen<sup>13</sup>.

Einen anderen Weg schlug der Papst hinsichtlich der Frauengemeinschaften im Umfeld des Dominikanerordens ein. Hier sah er keine Notwendigkeit für einen unab-

dominicaine de San Sisto, in: AFP 31, 1961, 41–81, hier: 43–54. – Michele MACCARRONE, Il progetto di un »universale coenobium« per le monache di Roma, in: MACCARRONE, Studi (wie Anm. 1), 272–278.

10 Dazu Gerhard WOLF, *Salus Populi Romani*. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter (Acta Humaniora), Weinheim 1990, 161–170.

11 KOUDELKA, *Monasterium Tempuli* (wie Anm. 8), 57.

12 ALBERZONI, *Papato* (wie Anm. 2), 234f., 241–246.

13 Maria Pia ALBERZONI, *Chiara e il papato*, Mailand 1995, 45–69. – ALBERZONI, *Papato* (wie Anm. 2), 235–244, 246–251. – ALBERZONI, *Curia romana* (wie Anm. 1), 512–518. – Christina ANDENNA, *Dalla religio pauperum de valle Spoleti all'Ordine Sancti Damiani*. Prima evoluzione delle esperienze istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII, in: *Die Bettelorden im Aufbau*. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. v. Gert MELVILLE u. Jörg OBERSTE (*Vita regularis* 11), Münster 1999, 429–492. Zur späteren Entwicklung unter Urban IV. vgl. Giancarlo ANDENNA, *Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse*, in: *Regulae* (wie Anm. 1), 539–568.

hängigen Frauenorden unter Leitung des Papsttums, sondern begnügte sich mit der Schaffung eines dem Dominikanerorden möglichst eng verbundenen weiblichen Zweiges nach dem *Ordo canonicus* mit Augustinusregel und Konstitutionen des Dominikanerordens<sup>14</sup>. Diese Aufgabe war S. Sisto zugefallen. Am 23. Oktober 1232 erteilte Gregor den Klöstern des 1227 approbierten Bußordens St. Maria Magdalena mit dem Brief *Exurgentes de pulvere* die Erlaubnis, die Regel des hl. Augustins und die Satzungen von San Sisto (*institutiones*) anzunehmen<sup>15</sup>. In dieser kanonischen Form wurde seit 1233 auch eine Anzahl von Frauengemeinschaften im Elsass und im süddeutsch/schweizerischen Raum, bei deren Gründung jeweils die Dominikaner mit beteiligt waren, dem *Ordo de Sancto Sixto in urbe* unterstellt<sup>16</sup>, wobei der Terminus *Ordo* im Sinne einer kirchlich anerkannten Klosterordnung, nicht im Sinne eines Ordensverbandes, zu verstehen ist<sup>17</sup>. Die *institutiones* von S. Sisto, die im Schreiben *Exurgentes de pulvere* nicht nur erstmals erwähnt, sondern auch im Wortlaut zitiert werden, wurden demnach von der Kurie als Normtext für die Regulierung von Frauenklöstern im dominikanischen Umfeld eingesetzt. Man ist immer davon ausgegangen, diesen Text, und damit möglicherweise auch die Konstitutionen von Prouille, wenigstens in der Fassung zu kennen, wie sie 1232 den Reuerinnen St. Maria Magdalena verliehen worden war. Leider muss auch diese Fassung als verloren gelten, denn die im Schreiben *Exurgentes de pulvere* aufgeführten Satzungen sind nach dem Verlust der Originalurkunde nur als Insert in einer Urkunde Papst Nikolaus' IV. vom 1291 überliefert, und dieser Text ist nach den jüngsten Untersuchungen von Guido Cariboni durch Interpolationen, die das aktuelle Interesse des Magdalenenordens an einer Wiederherstellung ihres Ordens zu legitimieren versuchen, stark verändert worden<sup>18</sup>. Immerhin hat Maria Pia Alberzoni anhand eines Vergleichs zwischen einer neu aufgefundenen Fassung der *forma vitae* des Kardinals Hugolino für S. Damiano (datiert 1221) einerseits und der interpolierten Fassung der Satzungen von S. Sisto andererseits interessante Parallelen ausmachen können, aus denen hervorgeht, dass die Kurie von Anfang an beide institutionellen Reformen, diejenige von S. Damiano und diejenige von S. Sisto, unter einheitlichen Gesichtspunkten nach den kanonischrechtlichen Vorschriften des vierten Laterankonzils durchzuführen beabsich-

14 ALBERZONI, Papato (wie Anm. 2), 232–242. – ALBERZONI, Curia romana (wie Anm. 1), 525f.

15 Zum Folgenden: Guido CARIBONI, Zur Datierung der Interpolationen in den *Institutiones Sancti Sixti de Urbe*. Die normative und institutionelle Entwicklung der *sorores penitentes* der heiligen Maria Magdalena in *Alamannia* im 13. Jahrhundert, in: *Regula Sancti Augustini* (wie Anm. 5), 389–418, hier: 389–400.

16 CARIBONI, Datierung (wie Anm. 15), 397ff. Belegt 1237 für St. Markus und St. Katharinen in Straßburg, Medard BARTH, Die Rolle des Dominikanerinnenklosters St. Marx zu Straßburg, in: *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* 7, 1932, 101–112, hier: 105, sowie für Oetenbach (Zürich), Martina WEHRLI-JOHNS/Wolfram SCHNEIDER-LASTIN, Dominikanerinnen – Zürich, Oetenbach, in: *HS IV/5: Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz*, red. v. Petra ZIMMER unter Mitarbeit v. Brigitte DEGLER-SPENGLER, Basel 1999, 1019–1053, hier: 1018ff.

17 ALBERZONI, Papato (wie Anm. 2), 245.

18 CARIBONI, Datierung (wie Anm. 15), 393–417. Zur älteren Forschung siehe André SIMON, *L'Ordre des Pénitentes de St<sup>e</sup> Marie-Madeleine en Allemagne au XIII<sup>me</sup> siècle*, Freiburg/Schweiz 1918, 29–46, mit Edition der *institutiones* von San Sisto nach der Bulle Nikolaus' IV., 142–153. Dazu Isnard W. FRANK, Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, in: *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, hg. v. Edeltraut KLUETING (Hildesheimer Forschungen 3), Hildesheim u.a. 2006, 105–125, hier: 108. Nach Frank, der hier noch der älteren Forschung folgt, sind weder die Konstitutionen von Prouille noch die ursprünglichen Satzungen von San Sisto erhalten, letztere jedoch in einer überarbeiteten Fassung für die Magdalenerinnen aus dem Jahr 1232.

tigt hatte, und das bedeutete, zusätzlich zur Annahme einer approbierten Regel, und dafür gab es nur die Alternative Benediktsregel oder Augustinusregel, einer päpstlich approbierten *institutio* beziehungsweise *forma vitae* unterstellt zu werden<sup>19</sup>.

Ein weiteres Problem stellen die Konstitutionen des Klosters Sankt Markus in Straßburg dar, die 1233 für Toess bei Winterthur, 1234 für Adelhausen bei Freiburg, 1236 für Klingental (Wehr), St. Martin in Trier, Mariental, 1241 für Kirchheim unter Teck und Sirnau sowie Karthariental bei Diessenhofen belegt sind<sup>20</sup>. St. Markus wird in einem Schreiben Gregors IX. vom Januar 1237 als *ordinis sancti Sixti de Urbe* bezeichnet<sup>21</sup>, es kann sich bei diesen Konstitutionen also nur um Ausführungsbestimmungen zu den Satzungen von S. Sisto handeln. Sie waren möglicherweise identisch mit den erhaltenen Konstitutionen des Magdalenenordens, die den ältesten Konstitutionen des Dominikanerordens nachgebildet und vermutlich von St. Markus in Straßburg übernommen worden waren<sup>22</sup>. Reste der verschollenen Konstitutionen von St. Markus hat Verena Sack in den Freiburger Bruchstücken von Regel und Konstitutionen für Dominikanerinnen in einer Handschrift der Universitätsbibliothek Freiburg entdeckt (datiert 1241/1242) und in das Kloster Kirchberg bei Sulz verortet<sup>23</sup>. Da dieser Text bereits eine Adaption der Konstitutionen Raymunds von Peñafort für Dominikanerinnen überliefert<sup>24</sup>, darf vermutet werden, dass die Konstitutionen von St. Markus offenbar laufend an die Konstitutionen der Dominikaner angepasst wurden. Gleichfalls von der Redaktion der Dominikanerkonstitutionen Raymunds von Peñafort abhängig waren die Konstitutionen des 1245 inkorporierten französischen Dominikanerinnenklosters Montargis. Aber auch in diesem Fall hat sich nur eine Fassung aus der Zeit nach der Inkorporation des Klosters in den Orden erhalten. Sie wurde später vom Ordensmeister Humbert de Romans für seine Revision der Konstitutionen für Dominikanerinnen herangezogen<sup>25</sup>.

So lässt sich nach dem jetzigen Stand der Dinge folgendes Fazit ziehen:

19 ALBERZONI, *Curia romana* (wie Anm. 1), 515–522, und den Textvergleich im Anhang, ebd., 527–537. Alberzoni, 534, schließt aufgrund der Tatsache, dass viele der Normen aus der *forma vitae* Hugolins auch in den Satzungen von Sisto anzutreffen sind, die Hypothese eines gemeinsamen Ursprungs beider Texte nicht aus. Ich gehe hier nicht ein auf ihre interessante Gegenüberstellung dieser Texte mit dem Brief des Dominikus zuhanden des Frauenklosters in Madrid von 1220.

20 Martina WEHRLI-JOHNS, *Dominikanerinnen – Toess*, in: HS IV/5 (wie Anm. 16), 901–934, hier 901f. – Brigitte DEGLER-SPENGLER/Dorothea A. CHRIST, *Dominikanerinnen – Basel, Klingental*, in: HS IV/5, 530–583, hier: 532. – Erwin EUGSTER/Verena BAUMER-MÜLLER, *Dominikanerinnen – St. Kathariental*, in: HS IV/5, 781–840, hier: 781. – BARTH, *St. Marx* (wie Anm. 16), 107. Vgl. zu diesen Konstitutionen Vera SACK, *Bruchstücke von Regel und Konstitutionen südwestdeutscher Dominikanerinnen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts* (um 1241/42), in: ZGO 123, 1975, 115–167, hier: 140f.

21 BARTH, *St. Marx* (wie Anm. 16), 105.

22 SACK, *Bruchstücke* (wie Anm. 20), 140. – TUGWELL, *Dominican structures* (wie Anm. 6), 8. Nach Tugwell erlauben die Konstitutionen der Magdalenerinnen, die ihm zufolge wohl gleichzeitig mit den Satzungen von Sisto eingeführt worden waren, Rückschlüsse auf die frühen Dominikanerkonstitutionen. Edition der Konstitutionen bei SIMON, *Pénitents* (wie Anm. 18), 154–169.

23 SACK, *Bruchstücke* (wie Anm. 20), 140, 147.

24 Ebd., 136f.

25 Ebd., 137–140. Edition bei Raymond CREYTENS, *Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis* (1250), in: AFP 17, 1947, 41–84. Sack, 140, vermutet, dass »auch das Kloster Montargis in seiner Frühzeit eine Regelform besessen haben (wird), die den Konstitutionen von Markus ähnelte oder glich«. Umgekehrt schließt sie nicht aus, dass neben diesen bekannten Konstitutionen noch andere im Gebrauch waren.

Deutlich erkennbar sind die Bestrebungen der Kurie unter Gregor IX., für Frauenklöster aus dem dominikanischen Umfeld eine einheitliche Form der Regulierung zu finden, die mit der Verpflichtung auf die Augustinusregel und dominikanisch geprägten Konstitutionen den Verhältnissen im Dominikanerorden möglichst nahe kam. Wie groß aber der dominikanische Anteil an den frühen Schwesternkonstitutionen war, lässt sich angesichts der angezeigten Verluste nicht mehr genau feststellen, bzw. muss auf der Basis der neu gewonnenen Erkenntnisse zu den Satzungen von San Sisto teilweise neu überdacht werden.

Die in den Jahren 1245–1250 von Papst Innozenz IV. angeordnete Inkorporation von Montargis und einer Anzahl weiterer Frauenklöster (darunter allein 32 in Oberdeutschland), die der Orden erst 1257–1259 nach den bekannten internen Auseinandersetzungen um die *cura monialium* akzeptierte, bereitete der Vielfalt der Konstitutionen ein Ende. Humbert de Romans erhielt 1257 den Auftrag, neue Konstitutionen für den weiblichen Ordenszweig zu redigieren, die 1259 vom Generalkapitel angenommen wurden und künftig für alle inkorporierten Dominikanerklöster verbindlich sein sollten<sup>26</sup>. Dieser Wandel drückt sich auch in der Wortwahl der Urkunden aus: Aus Klöstern, die wie Toess anfänglich *secundum regulam beati Augustini et constitutiones sororum sancti Marci in Argentina* lebten oder wie Oetenbach vormals als *ordinis Sancti Sixti de Urbe* bzw. *ordinis Sancti Augustini* bezeichnet wurden, werden jetzt (1274) einheitlich Konvente des Predigerordens (*conventus ordinis fratrum predicatorum*)<sup>27</sup>.

Der Schritt zur vollen »Inkorporierung«<sup>28</sup> eines weiblichen Ordenszweiges in den Dominikanerorden mit allen Konsequenzen nicht nur für die Seelsorge, sondern auch für den Bildungsanspruch der Schwestern und das sich in der künstlerischen Ausstattung der Frauenklöster niederschlagende Selbstverständnis des gemeinsamen »Ordens der Prediger«<sup>29</sup>, stellte nur die letzte Wegetappe einer Entwicklung dar, die unter Gregor IX. ihren Anfang genommen hatte. Im Unterschied zum Predigerorden, dessen Ordensstruktur ursprünglich keinen zweiten und, wie noch zu zeigen sein wird, auch keinen Dritten Orden kannte<sup>30</sup>, war der Franziskanerorden nach dem Willen des Papstes in drei Ordenszweige gegliedert. Diese dreifache Ordnung innerhalb der franziskanischen Familie kündigte sich schon bei der Kanonisation des Ordensstifters an. Sie wird durch Gregor IX. bestätigt in seinem bekannten Schreiben an Agnes von Böhmen vom 9. Mai 1238, in dem unter der Bezeichnung *collegia penitentium* erstmals auch der Dritte Orden der Büsser erwähnt wird<sup>31</sup>.

26 Vgl. dazu DECKER, Stellung (wie Anm. 8), 92–110. – FRANK, Dominikanerinnen (wie Anm. 18), 117–121. Edition des *Liber Constitutionum Sororum Ordinis Praedicatorum* nach dem heute im Generalarchiv des Predigerordens in Santa Sabina in Rom befindlichen *Codex prototypus* in: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 3, 1897/1898, 337–348.

27 WEHRLI-JOHNS, Toess (wie Anm. 20), 901. – WEHRLI-JOHNS/SCHNEIDER-LASTIN, Oetenbach (wie Anm. 16), 1019.

28 Zum sachlichen Inhalt des Begriffes *incorporatio* im Dominikanerorden vgl. FRANK, Dominikanerinnen (wie Anm. 18), 121f.

29 Vgl. Martina WEHRLI-JOHNS, Das Selbstverständnis des Predigerordens im Graduale von Katharinenthal. Ein Beitrag zur Deutung der Christus-Johannes-Gruppe, in: *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität, hg. v. Claudia BRINKER u.a., Bern u.a. 1995, 241–271.

30 Vgl. L. A. REDIGONDA, Domenicane, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rom 1974ff., Bd. 3, Sp. 780–793, hier: 780, 793f.

31 Zur Entstehung der Vorstellung, Franziskus habe drei Orden gegründet vgl. Giovanna CASAGRANDE, Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento, in: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, hg. v. Maria Pia ALBERZONI u.a., Turin 1997, 237–255, hier:

## II. Beginensammlungen und Augustinerinnenklöster unter Diözesanhoheit

Diese frühen Entscheidungen der päpstlichen Kurie unter Gregor IX. hatten weit reichende Auswirkungen auf die spätere Ausgestaltung des weiblichen Kloster- und Beginenwesens. Der belgische Dominikaner Gilles G. Meersseman hatte 1961 in einer bahnbrechenden Studie nachgewiesen, dass der franziskanische Dritte Orden nicht von Franziskus selber gegründet worden war, sondern unabhängig von den beiden Bettelorden<sup>32</sup>. Die Bezeichnung »Dritter Orden« bedeutete ihm zufolge ursprünglich nichts anderes als die unterste Stufe des christlichen Heilsweges<sup>33</sup>, gedacht für Laien beiderlei Geschlechts, die sich durch besondere Bußfertigkeit, Werke der Nächstenliebe und eine asketische Lebensweise von ihrer Umwelt unterscheiden wollten. Papst Innozenz III. hatte erstmals 1201 dem neu approbierten Humiliatenorden eine dreifache Ordensstruktur mit einem Dritten Orden für verheiratete Laien gegeben, die mit ihren Familien weiterhin in der Welt verblieben. Innozenz unterstellte sie deshalb keiner anerkannten Klosterregel, sondern lediglich einer Art Lebensregel (*proposita vitae*) mit Vorschriften, die teilweise den Bestimmungen des frühchristlichen Standes der Büsser entnommen waren. Wie Michele Maccarrone gezeigt hat, fielen diese Bußgemeinschaften später auch nicht unter das Verdikt des Konzilsdekret *Ne nimia religionum diversitas*, weil ihr kanonischrechtlicher Status als Büsser (*poenitentes*) von demjenigen der Mönche (*religiosi*) klar unterschieden wurde und die von Innozenz neu eingeführte Möglichkeit derartiger Lebensregeln (*propositum conversationis*) für Laien die kanonischrechtliche Gesetzgebung zur Regulierung des Mönchsstandes gar nicht betraf. Unter seinem Nachfolger Honorius III. formierten sich dann in einigen italienischen Städten auch Laien außerhalb des Humiliatenordens und anderer bekehrter Ketzergemeinschaften zu einem Bußorden<sup>34</sup>. Die älteste Lebensregel dieses italienischen *ordo de poenitentia*, das sogenannte *Memoriale propositum* von 1221/28, war vermutlich im Kreise der Kurie verfasst worden<sup>35</sup>. Die seelsorgerische Betreuung lag jeweils bei den Franziskanern und Dominikanern<sup>36</sup>. Das heißt, dass sich die Bezeichnung franziskanischer

242–245. – ALBERZONI, Papato (wie Anm. 1), 250f. – Marco BARTOLI, Gregorio IX. e il movimento penitenziale, in: La »Supra montem« di Niccolò IV (1289): Genesi e diffusione di una regola, hg. v. R. PAZZELI u. L. TEMPERINI (Atti del 5° Convegno di studi Francescani Ascoli Piceno, 26–27 ottobre 1987), Rom 1988, 47–60, hier: 57–60. Teiledition des Schreibens an Agnes von Prag vom 9. Mai 1238 bei Gilles Gérard MEERSSEMAN, Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle (Spicilegium Friburgense 7), Freiburg/Schweiz 2. Aufl. 1982, 52f.

32 Siehe MEERSSEMAN, Dossier (wie Anm. 31), 5ff. Das Werk war 1961 in erster Auflage erschienen und hatte eine große Kontroverse innerhalb der franziskanischen Historiographie ausgelöst, vgl. dazu CASAGRANDE, Ordine (wie Anm. 31), 246, 254f.

33 Dazu ausführlich Gilles Gérard MEERSSEMAN, Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo, 3 Bde. (Italia Sacra 24–26), Rom 1977, Bd.1, 217–245, 265–304.

34 Ebd., 298f. – Michele MACCARRONE, Le approvazioni di nuove congregazioni religiose, in: DERS., Studi (wie Anm. 1), 278–300, hier: 284–299. – Martina WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns »Religiösen Bewegungen«, in: MIÖG 104, 1996, 286–309. Zu den Humiliaten vgl. zuletzt Maria Pia ALBERZONI, Gli umiliati. Regole e interventi papali fino alla metà del XIII secolo, in: Regulae (wie Anm. 1), 331–371, hier: 332–338.

35 MEERSSEMAN, Dossier (wie Anm. 31), 8, Edition, 91–112. – BARTOLI, Gregorio IX. (wie Anm. 31), 51–54. – CASAGRANDE, Ordine (wie Anm. 30), 247.

36 MEERSSEMAN, Dossier (wie Anm. 31), 11–18.

Dritter Orden anfänglich nur auf die franziskanische Fraktion dieses Bußordens beziehen kann. Im Jahr 1289 erließ der Franziskanerpapst Nikolaus IV. jedoch mit der Bulle *Supra montem* (18. August 1289) eine Neubearbeitung des *Memoriale propositum*, die Franziskus ausdrücklich als Gründer dieses Ordens erwähnt und den gesamten Bußorden der Aufsicht des Franziskanerordens unterstellte<sup>37</sup>. Erst von diesem Zeitpunkt an verfügten die Franziskaner über eine anerkannte Drittordensregel, die sie dann auch für die Regulierung von Beginengemeinschaften einsetzten, was bei den Dominikanern vor 1405 nicht der Fall war.

Die Beginen zählten ebenfalls kirchenrechtlich zum Stand der Büsser und Büsserinnen. Anders als in Italien waren sie zunächst aber nicht in einem Bußorden für Verheiratete zusammengefasst, sondern führten ihr bußfertiges Leben als zur Keuschheit verpflichtete *virgines continentes* in »ihren eigenen Häusern« (*in domibus propriis*), wie der genaue Terminus für diese Form religiösen Lebens für Laien lautete. Unter Gregor IX. erhielt dann auch das Leben in Gemeinschaft unter der strengen Leitung (*disciplina*) einer Meisterin (*magistra*) päpstliche Anerkennung. Gleichzeitig verstärkte die Kurie die Aufsicht über die Beginen und stellte sie als »Bräute Christi« unter den speziellen Schutz der Kirche<sup>38</sup>.

Auf Seiten der Dominikaner verfolgte man seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine doppelte Politik gegenüber der rasch zunehmenden Zahl von Beginengemeinschaften. Auf der einen Seite war der Orden bereit, die disziplinarische Aufsicht über die Beginen wahrzunehmen, auf der anderen Seite vermied er jede jurisdiktionelle Gewalt und jede Form der Angliederung an den eigenen Ordensverband. In den südniederländischen Grafschaften von Flandern und Brabant entwickelten die Dominikaner seit den 40er Jahren zusammen mit den Landesherrinnen Johanna (1205–1244) und Margaretha von Konstantinopel (1244–1278) das Modell der Beginenhöfe, bei dem die Beginen einer Stadt auch räumlich in einem städtischen Immunitätsbezirk zusammengefasst und der Leitung einer Großmeisterin unterstellt waren<sup>39</sup>. Für die geistliche Betreuung war ein eigener Kaplan zuständig, dessen Ernennung jedoch von der Zustimmung der Prediger abhing<sup>40</sup>. Die ältesten Statuten des Beginenhofes von Gent, die auch in anderen Beginenhöfen im Gebrauch waren, wurden nach Meersseman von den Predigern verfasst und von der Landesherrin erlassen<sup>41</sup>. Eine einheitliche Aufsicht über die Beginen einer Stadt wurde anfänglich auch in Köln angestrebt. So erneuerte der Dominikaner Hugo von St. Cher in seiner Funktion als päpstlich beauftragter Kardinallegat im Jahre 1251 die Unterstellung der Beginen unter den Schutz des Propstes Heinrich

37 Edith PASZTOR, La »Supra montem« e la cancelleria pontifica al tempo di Niccolò IV, in: La »Supra montem« (wie Anm. 31), 65–92 (mit Edition). – Mariano D'ALATRI, Genesi della regola di Niccolò IV: Aspetti storici, in: Ebd., 93–107. – CASAGRANDE, Ordine (wie Anm. 31), 251f.

38 Zu den Anfängen der Beginen siehe Martina WEHRLI-JOHNS, Einleitung: Fromme Frauen oder Ketzerinnen, in: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, hg. v. Martina WEHRLI-JOHNS u. Claudia OPITZ (Herder Spektrum 4692), Freiburg 1998, 11–23, hier: 13ff., u. Martina WEHRLI-JOHNS, Das mittelalterliche Beginentum: Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik, in: Ebd., 25–51, hier: 48–51.

39 Vgl. Gilles Gérard MEERSSEMAN, Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII<sup>e</sup> S., in: AFP 18, 1948, 69–129, hier: 81–93. Dazu auch Walter SIMONS, The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment, in: Bulletin de l'Institut historique de Belge de Rome 59, 1989, 63–105, hier: 86–96. Ein Repertorium der Beginenhöfe und -konvente bietet Walter SIMONS, Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200–1565, Philadelphia 2001, Appendix I, 256–303.

40 MEERSSEMAN, Mouvement dévot (wie Anm. 39), 88.

41 Ebd., 85.

von St. Aposteln in Köln und verlangte von diesem in ultimativer Form, »dass er die ihm anvertrauten Beginen im Falle des Ungehorsams gegenüber den Meisterinnen korrigiere und den unverbesserlichen Rebellinnen ihr Beginengewand entziehe«<sup>42</sup>. Als Begründung für den kirchlichen Schutz der Beginen wird in der Arenga der Urkunde ausgeführt, dass eine *religio*, »die weder durch Klostermauern gesichert noch irgendeiner bestimmten Regel unterstellt sei, gleichsam wie in die Mitte des Meeres gestellt, von den mannigfaltigen gefährlichen Wogen der Versuchungen der gegenwärtigen Zeit erschüttert wird, wenn sie nicht in Christus wie als dem sicheren Hafen bewahrt wird«<sup>43</sup>. 1258–1260 ermahnte Erzbischof Konrad von Hochsteden alle Meisterinnen der Kölner Beginen, »wachsam ihren Aufsichtspflichten gegenüber den Beginen nachzukommen und aufmerksam die Ausgänge zu überwachen, damit der Ruf und der Status ihres heiligmäßigen Lebenswandels bewahrt bleibe und durch den täglichen Zuwachs an Tugenden andere Gläubige zur Nachahmung aufgefordert würden«<sup>44</sup>. Außerdem verfügte er, dass sich die Meisterinnen, gemäß dem Rat und der Anordnung des Priors und der Brüder des Kölner Predigerklosters, die er dazu bevollmächtigt habe<sup>45</sup>, mit Eifer dem Schutz und der Bestrafung der Beginen widmen sollten.

Parallel zu den Franziskanern förderten die Dominikaner seit Ende der 60er Jahre des 13. Jahrhunderts in einigen Städten auch gezielt die Ansiedlung von Beginen in unmittelbarer Umgebung ihrer Niederlassungen<sup>46</sup>. Während die Franziskaner aber seit Anfang des 14. Jahrhunderts anfangen, »ihre« Beginen und Begarden in einem franziskanischen Drittordensverband unter Leitung einer Großmeisterin oder eines Großmeisters zu organisieren<sup>47</sup>, so waren die Dominikaner darauf angewiesen, individuelle Lösungen für ihre Beginenklientel zu finden. Interessant sind hier die ältesten Statuten der in unmittelbarer Nähe zum Predigerkloster liegenden Straßburger Sammlungen zum Turm, zum Offenburg und zum Immenheim aus dem Jahr 1276, auf die schon der Göttinger

42 Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, hg. v. Leonard ENNEN u. Gottfried ECKERTZ, Bd. 2, Köln 1863, 306, Nr. 301: *Mandamus eciam, ut begginas inobedientes magistrabus suis rigide corrigas et si rebelles extiterint, habitum eisdem auferas begginarum, alias ipsas distictione ecclesiastica, sicut oportuerit, constringendo*. Siehe dazu auch Frank-Michael REICHSTEIN, Studien und Katalog zum Beginenwesen in Deutschland (Wissenschaftliche Schriftenreihe Geschichte 9), Berlin 2001, 93f. Dort, 99, die *mutatis mutandis* gleichlautende Urkunde in deutscher Übersetzung zuhanden der Koblenzer Beginen.

43 Vgl. die Arenga der Urkunde: *Licet sancta religio generaliter in omnibus christi fidelibus sit fovenda, illam fomento consolationis precipue credimus indigere, que nulla murorum claustralium munitur custodia nec certe alicuius regule subiaceat discipline, sed uelud in medio maris posita uariis et periculosis presentis seculi temptationum fluctibus conquassatur, nisi in christo religiosarum quasi in portu tutissimo conseruetur*. Übersetzung leicht verändert nach A. Fössel, zitiert bei REICHSTEIN, ebd., 93f., Anm. 469.

44 Quellen der Stadt Köln (wie Anm. 42), 445, Nr. 428: *quod custodie deuotarum filiarum Begginarum vigilanter insistitis et ad conseruandam ipsarum famam sancteque conversationis statum, uigiliarum debitarum excubias obseruatis, vt et ipse uirtutum cotidianis proficiant incrementis alii que fideles ad emulationem gratie uirtutis ipsarum cotidie provocentur exemplis*.

45 Ebd., 445: *quibus nos in huiusmodi plenarie committimus*.

46 Nachgewiesen für Köln, Straßburg und Zürich, vgl. Johannes ASEN, Die Beginen in Köln, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 111, 1927, 81–180, hier: 90f., 95f. – Dayton PHILLIPS, Beguines in Medieval Strasburg. A Study of the Social Aspect of Beguine Life, Stanford 1941, 70–91. – Martina WEHRLI-JOHNS, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, Zürich 1980, 104–142.

47 Vgl. ASEN, Beginen (wie Anm. 46), 93. – PHILLIPS, Beguines (wie Anm. 46), 177ff., 188–193. – Brigitte DEGLER-SPENGLER, Die Beginen in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 69/70, 1969/1970, 28ff., 45–48.



Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim, dem offenbar ein verlorener Kodex zu den Konstitutionen Straßburger Beginnen zur Verfügung stand, hingewiesen hat<sup>48</sup>. Aus ihnen geht hervor, dass die Vorsteherinnen dieser Häuser diese Statuten auf Rat und mit Zustimmung ihrer dominikanischen Beichtväter erlassen haben, um »jeglichen schädlichen Verdacht von den Frauen abzuweisen und sie einer löblichen Zucht zu unterwerfen (*ad disciplinam commendabilem coerceri*)«. Da sich die Dominikaner oftmals Hauseigentum zuhanden der Beginnen schenken oder übertragen ließen, verfügten sie selbstredend auch über die Hausgewalt über die Beginnen. Handelt es sich bei diesen Häusern um Stiftungen, so enthält der Stiftungsbrief neben der Verpflichtung zur Fürbitte meist auch nähere Angaben über die Zahl der Schwestern und die Wahl der Vorsteherinnen. Wünschte der Stifter ausdrücklich, dass die betreffende Sammlung von Dominikanern betreut und beaufsichtigt werden sollte – diesbezügliche Formeln lauten dann *sub gubernatione et regimine* der Prediger oder auf deutsch *die Bredier swestern sullent sin*<sup>49</sup>, so kann man davon ausgehen, dass Dominikaner bei der Abfassung der Urkunde beteiligt waren.

Interessant ist nun, dass ein Teil dieser Sammlungen unter dominikanischer Aufsicht schon sehr früh der Augustinusregel unterstellt wurde. Petra Zimmer hat in ihrer Einleitung zu den Dominikanerbänden der Helvetia Sacra darauf hingewiesen, dass die Diözesanvorsteher der Bistümer Chur und Konstanz seit 1257, also praktisch zeitgleich mit der Regelung der Inkorporationsfrage beim Predigerorden, dazu übergegangen waren, einzelnen Frauengemeinschaften die Annahme der Augustinusregel zu gestatten<sup>50</sup>. Diese Augustinerinnenklöster unter Diözesanhoheit unterstanden offenbar alle der Aufsicht und Seelsorge (*cura*) der Dominikaner. Papst Clemens IV. (1265–1268) hatte in der gleichen Bulle (6. Februar 1267), mit der er die Bulle Innozenz' IV. *Evangelice predicationis officium* vom 26. September 1252 zur Rücknahme der Cura-Aufgabe bei den inkorporierten Frauenklöstern des Ordens aufhob, dem Orden zusätzlich auch die Aufsicht über eine nicht genauer umschriebene Zahl von Augustinerinnenklöstern übertragen<sup>51</sup>. So wird St. Verena, die Sammlung der Schwestern von Konstanz in Zürich und Mittelpunkt des Beginnenquartiers bei den Predigern, 1266 als *ordinis sancti Augustini* und 1277 sogar als *ordinis fratrum predicatorum* bezeichnet, ohne je dem Orden inkorporiert zu sein<sup>52</sup>. Die Aufgabe der Dominikaner geht genauer hervor aus einem Schreiben, das Bischof Eberhard von Waldburg (1248–1274) am 1. August 1270 an die Priorinnen der Konvente richtete, die von ihm die Augustinusregel empfangen haben oder künftig empfangen werden<sup>53</sup>. Danach gestattete der Bischof diesen Klöstern,

48 C. SCHMIDT, Die Strassburger Beginenhäuser im Mittelalter, in: *Alsatia 1858–1861*, 149–248, hier: 189f., und Jo. Laurentii A MOSHEIM, *De Beghardis et Beguinabus Commentarius*, Leipzig 1790, 157–161. Die Übersetzung nach Schmidt.

49 Vgl. DEGLER-SPENGLER, Basel (wie Anm. 47), 103, 120–128 (Stiftungsbriefe der Häuser Rechtenberg und am Wege [1329]).

50 Petra ZIMMER, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, in: HS IV/5 (wie Anm. 16), 25–103, hier: 57ff.; dazu auch Andreas WILTS, *Beginnen im Bodensee-Raum* (Bodensee-Bibliothek 37), Sigmaringen 1994, 187–190.

51 ZIMMER, Dominikaner (wie Anm. 50), 45; vgl. Das Regest eines Vidimus, das der Provinzialprior Hermann (von Minden) am 25. Januar 1287 ausgestellt hat, in: *Urkundenbuch der Stadt Basel*, Bd. 1, bearb. v. Rudolf WACKERNAGEL u. Rudolf THOMMEN, Basel 1890, 344, Nr. 479.

52 Veronika FELLER-VEST/Cécile SOMMER-RAMER, Kanton Zürich, in: HS IX/2, *Die Beginnen und Begarden in der Schweiz*, red. v. Cécile SOMMER-RAMER, Basel/Frankfurt a.M. 1995, 737–797, hier: 776f. (Schwestern von Konstanz). – Agnes HOHL, *Dominikanerinnen – Zürich, St. Verena*, in: HS IV/5 (wie Anm. 16), 1054–1067.

53 ZIMMER, Dominikanerinnen, in: HS IV/5, 59. – *Chartularium Sangallense*, Bd. 4 (1266–1299), bearb. v. Otto P. CLAVADETSCHER, St. Gallen 1985, 68, Nr. 1870 (aus dem Klosterarchiv zu Wil

Schwestern zur Profess der feierlichen Gelübde aufzunehmen, und erteilt ihren Beichtvätern aus dem Predigerorden die Befugnis, die Schwestern im Fall von tätlichen Auseinandersetzungen untereinander zu absolvieren. Außerdem bestätigt der Bischof die Anordnungen (*ordinaciones*) der Brüder hinsichtlich Absolution und Einsetzung der Priorin. Ein Rundschreiben Bischof Gerhards von Bevar (1307-1318) an den Weltklerus seiner Diözese, das die Augustinerinnen vor den Auswirkungen der ersten Beginnenverfolgungen 1317–1319 schützen sollte, bestätigte und erneuerte die unter seinen Vorgängern erfolgte Unterstellung unter die Dominikaner, vorbehaltlich der Rechte des Pfarrklerus<sup>54</sup>.

Die *Helvetia Sacra* hat diese Augustinerinnenklöster in den Dominikanerbänden behandelt, mit der Begründung, dass diese Konvente alle Merkmale eines Dominikanerinnenklosters aufweisen würden. Ein Blick auf die urkundlichen Bezeichnungen zeigt aber, dass es sich dabei keineswegs um eine einheitliche Gruppe handelt. Die Wahl der Augustinusregel war geeignet, dem betreffenden Konvent den Status einer kirchlich anerkannten *religio* entsprechend der Konstitution 13 *Ne nimia religionum* des vierten Laterankonzils zu verleihen<sup>55</sup>. Entscheidend für die Frage, ob das Kloster als Dominikanerinnenkloster unter Diözesanhoheit zu gelten hat, sind jedoch nicht allein die Regel, sondern die Konstitutionen. Und hier begegnen wir wieder der gleichen Schwierigkeit wie bei den frühen Klöstern vor der Inkorporation in den Orden: (1) ist häufig nicht bekannt, welche Satzungen neben der Augustinusregel das Klosterleben bestimmen, und (2) kann man nicht davon ausgehen, dass ein einmal erreichter Stand der Regulierung auch von Dauer war, denn der rechtliche Status einer Gemeinschaft reflektierte immer auch seine soziale Zusammensetzung und wirtschaftliche Potenz, die naturgemäß Veränderungen unterworfen waren. Der Konvent der »Schwestern von Winterthur« beispielsweise hatte 1260 von Bischof Eberhard von Waldburg die Erlaubnis erhalten, nach der Augustinusregel und den bisher geltenden Gewohnheiten (*consuetudines*) zu leben und sich eine Priorin zu wählen<sup>56</sup>. Aber noch 1311 erließ der Rat von Winterthur für die Sammlung eine Ordnung, die mit den Konstitutionen für Dominikanerinnen nichts gemein hatte. Gleichzeitig unterstellte er sie aber der Aufsicht der Zürcher Prediger. 1336 erhielten die Schwestern von einer vermögenden Witwe, die dort als Pfründnerin zu leben wünschte, ein neues Haus geschenkt, mit der Auflage eine eigene Kapelle zu errichten, und wenig später wird die Sammlung in einer Papsturkunde als *monasterium Ordinis Sancti Augustini sub cura et secundum instituta fratrum ordinis Predicatorum* bezeichnet. Gleichwohl scheint die Sammlung aber immer noch nicht die strengen Kriterien für ein Dominikanerinnenkloster erfüllt zu haben, denn sie wird 1360–1370 als

(Kt. SG); Regest in: WUB 7, 141 (Nr. 2214). Eine ähnlich lautende Urkunde des Bischofs Friedrich von Chur für die geistlichen Frauen von St. Peter bei Bludenz, datiert vom 26. Juli 1286, in: Bündner Urkundenbuch, 3. Bd. (neu), 1273–1303, bearb. v. Otto P. CLAVADETSCHER u. Lothar DEPLAZES, Chur 1997, 163, Nr. 1391. Aus ihr geht deutlicher hervor, dass der Bischof den Predigern die Autorität zur Absolvierung der Schwestern und der Priorin übertragen hatte (*committimus presentibus [fratribus Predicatoribus] et auctoritatem damus [...]*).

54 ZIMMER, Dominikanerinnen (wie Anm. 53), 59. – Chartularium Sangallense, Bd. 5 (1300–1326), bearb. v. Otto P. CLAVADETSCHER, St. Gallen 1988, 1318f., Nr. 3024.

55 Dass dieses Ziel tatsächlich angestrebt wurde zeigt die Urkunde Eberhards von Waldburg, Chartularium Sangallense Bd. 4, (wie Anm. 53), Nr. 1870: *que pia bonorum proposita confovent in quiete regularem disciplinam [...]*.

56 Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich, bearb. v. J. ESCHER u. P. SCHWEIZER, 3. Bd., 1255–1264, Zürich 1894/95, 227f., Nr. 1130. Zum Folgenden: VELLER-FEST/SOMMER-RAMER, in: HS IX/2 (wie Anm. 52), 763–765 (Winterthur, Sammlung). – Urs AMMACHER, Dominikanerinnen – Winterthur, in: HS IV/5 (wie Anm. 16), 1006–1018.

*congregatio sororum non velatarum* [...] *sub cura Predicatorum*, d.h. als eine Gemeinschaft von Schwestern ohne feierliche Profess, bezeichnet<sup>57</sup>. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Sie zeigen, wie flexibel die Dominikaner die ihnen zur Verfügung stehenden Instrumente zur Regularisierung von Frauengemeinschaften einsetzten und auf diese Weise ein breites Spektrum semireligiöser Lebensformen abdecken konnten, ohne über eine eigene Drittordensregel zu verfügen. Sie blieben damit einer Linie treu, die ihnen durch das vierte Laterankonzil und die Politik der Päpste in den ersten vier Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts vorgezeichnet worden war. Die Beginen *in statu poenitentiae* erhielten keine Regel, sondern nur ein Art *disciplina* in Form von Statuten, deren Einhaltung den Vorsteherinnen vorbehalten blieb, über die die Prediger aber eine strenge Aufsicht ausübten. Den Auftrag dazu ließen sie sich auf dem Weg der *missio* von der Diözesanhoheit oder dem Stifter, beziehungsweise der weltlichen Obrigkeit erteilen. Diese Sammlungen *sub regimine Praedicatorum* sind aber noch nicht als dominikanische Drittordensgemeinschaften zu bezeichnen, wie dies in der älteren Literatur häufig geschieht. Mit dem gleichen Instrument der *missio* übertrug ihnen der Bischof auch die Aufsicht über die nicht inkorporierten Augustinerinnenklöster der Diözese. Die Annahme der Augustinusregel ohne die ergänzenden Konstitutionen für Dominikanerinnen war aber kirchenrechtlich nicht unproblematisch, da sie viele Gemeinschaften betraf, die aus wirtschaftlichen Gründen die strengen Kriterien der Klausur und der persönlichen Besitzlosigkeit gar nicht erfüllen konnten. Aufschlussreich ist dafür ein letztes Beispiel: eine theologische Sammelhandschrift der Universität Basel überliefert den Text einer für den Gebrauch von Laien adaptierten Augustinusregel, auf die mich Professor Alexander Patschovsky aufmerksam gemacht hat. Die zahlreichen Einschübe lassen erkennen, dass die Regel zu Beginn des Basler Beginnenstreites (1405–11) im Kreise der Beginnegegner Johannes Mulberg OP und seines Mitstreiters Johannes Pastoris kompiliert worden war<sup>58</sup>. Sie stellt den ungewöhnlichen Versuch dar, eine anerkannte Klosterregel durch Interpolationen und Auslassungen so zu verändern, dass sie auch für Laien mit einfachen Gelübden geeignet war, also genau für diese semireligiösen Gemeinschaften, die nach dem Verbot des *status beguinarum* im Gefolge der Beginnendekrete des Konzils von Vienne (1311/17) in Bedrängnis geraten waren. Die Regel wird später in der Inhaltsübersicht der Handschrift von Heinrich Schretz OP († 1471) relativierend als *expositio*, als Auslegung der Regel des hl. Augustinus, aufgeführt. Sie kam höchstwahrscheinlich auch nie zur Anwendung, da der Dominikanerorden kurz darauf eine eigene Drittordensregel erhielt.

### III. Entstehung und Verbreitung des dominikanischen Bußordens (*Ordo de poenitentia Sancti Dominici*)

Die dominikanische Drittordensregel wird in allen Handbüchern und Darstellungen als die Regel des spanischen Ordensmeisters Munio de Zamora aus dem Jahr 1285 angese-

57 Ebd., 1006f.

58 UB Basel, MA VIII 7, fol. 199r–203v. Zum Basler Beginnenstreit vgl. Sabine von HEUSINGER, Johannes Mulberg OP († 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginnenstreit (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 9), Berlin 2000. – Martina WEHRLI-JOHNS, Die Straßburger Beginnenverfolgungen (1317–1319) und ihre Nachwirkungen im Basler Beginnenstreit (1405–1411). Neue Texte von Johannes Mulberg OP zum Basler Inquisitionsprozess, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 2, Stuttgart 2008, 141–170.

hen, eine Meinung, die sich hauptsächlich auf die bereits genannten Studien von Gilles Gérard Meersseman über die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens stützt<sup>59</sup>. Meersseman vertrat nämlich die Auffassung, dass die Bulle *Supra montem* von 1289 nicht, wie heute festzustehen scheint, auf der alten Bußregel des *Memoriale propositi* von 1228 beruht, sondern auf einer Neuredaktion des Franziskanerkustoden Caro, dem 1284 die Büsser von Florenz unterstellt waren. Er ging davon aus, dass der Ordensmeister der Dominikaner, Munio de Zamora – er wurde 1291 von Papst Nikolaus IV. abgesetzt –, im Jahre 1285 im Gegenzug zur Regel von Caro eine dominikanische Bußregel verfasst habe, die nach Erlass der Bulle *Supra montem* in Vergessenheit geraten sei, bis sie von Innozenz VII. (1404–1406), dem Papst der römischen Obödienz, am 26. Juni 1405 feierlich approbiert wurde und in Kraft trat. Nachdem Meerssemans Theorie zur Caro-Regel durch neuere franziskanische Untersuchungen in Frage gestellt war<sup>60</sup>, lag es nahe, auch die sog. Munio-Regel einer genauen Prüfung zu unterziehen<sup>61</sup>. Sie hat im Ergebnis zur Erkenntnis geführt, dass es diese Munio-Regel tatsächlich nie gegeben hat, bzw. dass die von Meersseman als Munio-Regel bezeichnete Regel des *Ordo de poenitentia Sancti Dominici*, erst im Hinblick auf die päpstliche Approbation kompiliert worden war. Promotor des ganzen Unterfangens war der Dominikaner Tommaso Caffarini († vor 1437) aus Siena. Er gehörte früher zum engeren Kreis um Katharina von Siena († 1380) und stand nach ihrem Tod dem Ordensgeneral der römischen Obödienz, Raymund von Capua († 1399), nahe, von dem aus 1388 die Observanzbewegung ihren Ausgang genommen hatte. Katharina hatte sich in Siena einer Gemeinschaft von *mantellatae* angeschlossen, wie die dominikanischen Bußschwestern in Italien bezeichnet wurden<sup>62</sup>. Sie war aber keineswegs ein Mitglied des noch gar nicht existierenden dominikanischen Dritten Ordens, sondern wurde jetzt dank der Anstrengungen ihres Beichtvaters Raymund von Capua und Tommaso Caffarinis posthum zur Symbolfigur des neu zu schaffenden *ordo de poenitentia*. Das Verfahren zur Approbation kam erst nach dem Tod Raymunds in Gang, als Caffarini dem observanten Dominikanerkonvent von SS. Giovanni e Paolo in Venedig angehörte. Es ist genauestens dokumentiert in einem Werk Caffarinis, dem *Tractatus de Ordine fratrum et sororum de poenitentia s. Dominici*, in dem der Dominikaner zuhänden seiner Ordensbrüder Rechenschaft ablegt über seine

59 MEERSSEMAN, Dossier (wie Anm. 31), 23–30. Unter diesem Titel auch Edition der Regel von 1405, ebd., 143–156. Meersseman führte die Arbeiten von P. Mandonnet weiter, vgl. Pierre MANDONNET, Les origines de l'Ordo de poenitentia, Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques, Sciences historiques, Fribourg 1898, 187–215, und Pierre MANDONNET, Les règles historiques et le gouvernement de l'Ordo de poenitentia au XIIIe siècle, Paris 1902. An neueren Darstellungen sind zu nennen: William A. HINNEBUSCH, The History of the Dominican Order, II, Staten Island (NY) 1965, 400–404. – Marie-Humbert VICAIRE, Dominique et ses Prêcheurs (Studia Friburgensia NS 55), Freiburg/Schweiz 21979, 392–409. – Raymond CREYTENS, Costituzioni domenicane, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, Rom 1974ff., Bd. 3, Sp. 194–198.

60 Vgl. dazu D'ALATRI, La regola di Nicolò IV (wie Anm. 37), 93–107.

61 Zum Folgenden: Martina WEHRLI-JOHNS, L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla »regola di Munio« e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania, in: Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV, hg. v. Giorgio CHITTOLINI u. Kaspar ELM (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni 56), Bologna 2001, 287–329.

62 Der Name ist auch in Straßburg bezeugt, wo die Beginen in Florenz nach der Farbe ihrer Mäntel (*gräuer oder swartzer kleider*) den Franziskanern oder Dominikanern zugeordnet wurden. Der Ausdruck *domicella mantellata* scheint sich hier aber nur auf die Beginen in den Armenstiftungen zu beziehen, vgl. PHILLIPS, Beguines (wie Anm. 46), 131f., 209, 222. Zu Florenz siehe MEERSSEMAN, Dossier (wie Anm. 31), 16ff.

erfolgreichen Bemühungen zur Anerkennung einer dominikanischen Bußregel<sup>63</sup>. Der Traktat wurde kurz nach der Approbation an andere observante Konvente verschickt, darunter auch an den Nürnberger Predigerkonvent, der zu dieser Zeit neben Venedig ein weiteres Zentrum der dominikanischen Frühobservanz bildete<sup>64</sup>. Eine genaue Analyse dieses Quellenmaterials hat nun gezeigt, dass die sogenannte Munio-Regel nach 1401 von Caffarini selber zusammengestellt und anschließend von der päpstlichen Kanzlei überarbeitet worden war. Caffarini vertrat in diesem Traktat eine ähnliche Haltung in der Frage des franziskanischen Dritten Ordens wie Johannes Mulberg im Beginnenstreit, insofern er darauf bestand, dass die Angehörigen des Bußordens Laien seien und nicht Religiöse und deshalb die franziskanische Drittordensregel keine eigentliche Regel, sondern nur eine Art Lebensweise (*modus vivendi*) sei. Er bestritt auch, dass Franziskus der Gründer des Dritten Ordens war, und versuchte umgekehrt den Beweis für die Anciennität eines von Dominikus gegründeten Bußordens zu erbringen<sup>65</sup>. Die Kurie ist aber seinem Wunsch nach der Aufnahme einer mutatis mutandis gleichlautenden Formulierung wie in der franziskanischen Regel von Nikolaus IV. nicht nachgekommen. In einer der ältesten bildlichen Darstellungen der Regelverleihung, die sich in der noch von Caffarini selber überwachten Ausgabe seines *Tractatus* findet, wird aber gleichwohl Dominikus als Vater der gesamten dominikanischen Ordensfamilie abgebildet, während nach der Kanonisation Katharinas von Siena (1461) nunmehr die Siensische Heilige im Gewand des dominikanischen Dritten Ordens ihren Mitbrüdern und Schwestern von der Buße die Regel verleiht<sup>66</sup>.

Da die dominikanische Bußregel nur vom römischen Papst anerkannt worden war, musste nach Beendigung des Schismas die Approbation wiederholt werden, was in einer Bulle Martins V. vom 10. Oktober 1425 für den dominikanischen Bußorden in Irland geschah<sup>67</sup>. Man kann daraus schließen, dass die Regel mittlerweile in allen Provinzen des Ordens verbreitet worden war. Was die deutsche Ordensprovinz anbelangt, so hatte bereits Caffarini dafür gesorgt, dass kurz nach der Approbation eine beglaubigte Kopie der Konstitution Innozenz' VII. *Sedis apostolicae* mit der Regel nach Nürnberg gelangte. Das Transsumpt ist leider nicht mehr erhalten, nur eine undatierte mittelhochdeutsche Übersetzung aus dem ehemaligen Archiv der Nürnberger Prediger<sup>68</sup>. Wirklich eingeführt wurde die Regel in der Provinz Teutonia aber offenbar erst nach dem Konzil von Konstanz. Am 29. September 1420 ließ der Dominikaner Petrus von Gengenbach aus dem Straßburger Predigerkloster in seiner Eigenschaft als Magister der Brüder und

63 Zum Folgenden WEHRLI-JOHNS, L'osservanza (wie Anm. 61), 290–305. – *Tractatus de Ordine FF. de paenitentia Dominici* di F. Tommaso da Siena »Caffarini«, a cura di M.-H. LAURENT (Fontes vitae Catharinae Senensis Historici 21), Siena 1938.

64 WEHRLI-JOHNS, L'osservanza (wie Anm. 61), 306–309. – Nürnberg, Stadtbibliothek Cent. IV, 75, f. 199r–218r; vgl. die Beschreibung bei Karin SCHNEIDER, Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg, Bd. 2: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften, Teil 1: Theologische Handschriften, Wiesbaden 1967, 278–280. Es handelt sich vermutlich um eine der ältesten Handschriften des Traktats.

65 *Tractatus de Ordine* (wie Anm. 63), 44–52. – WEHRLI-JOHNS, L'osservanza (wie Anm. 61), 313ff.

66 Vgl. Lidia BIANCHI/Diega GIUNTA, Iconografia di Santa Caterina da Siena, Rom 1988, Tav. VII (Siena, Biblioteca Comunale, mB. VII. 5, f. 3r) sowie Tav. XVII (Cosimo Rosselli [1439–1507], Edinburgh, National Gallery of Scotland), 281f., Cat. 190. Zur früh einsetzenden Ikonographie Katharinas als Inkarnation des dominikanischen Bußordens, 69ff.

67 *Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*, ed. Thomas RIPOLL et Antonius BREMOND, 8 vol., Romae 1729–1740, vol. 2, 671.

68 Nürnberg, StadtA, A 1 (alte Signatur: Prediger Orden, Gelb L, Nr. 10). Der Urkunde wurde am Rand zu einem späteren Zeitpunkt die (falsche) Jahreszahl 1404 beigefügt.

Schwestern von der Buße des hl. Dominikus in der Straßburger Dominikanerkirche im Beisein des Provinzials der Teutonia, Giselbert von Vleydingen, und der Professoren Johannes Miltenberg und Johannes Ingold neun Briefe über die Drittordensregel vorlesen. Darunter befand sich neben dem bereits erwähnten Transsumpt der Approbationsbulle *Sedis apostolicae* auch seine Ernennung zum *Magister fratrum et sororum et signanter inclusarum de penitentia sancti Dominici provincie theutonie* durch den Ordensmeister Leonhard Dati. Die Umschreibung des Auftrags an Petrus von Gengenbach lässt darauf schließen, dass die Regel bei den zahlreichen Klausen unter dominikanischer Leitung eingesetzt werden sollte<sup>69</sup>. Nach Meersseman hatte Leonhard Dati am 22. Oktober 1420 den observanten Dominikanerinnenklöstern gestattet, Männer und Frauen des dominikanischen Bußordens aufzunehmen und ihnen Ämter und Aufgaben in der Klosterwirtschaft zu übertragen. Dieses Privileg überliefert das von Johannes Meyer (1422–1485) redigierte Regelbuch des reformierten Berner Inselklosters St. Michael<sup>70</sup>. Der bekannte Reformator und Historiograph der Observanz verwandte in seinen Schriften als einer der ersten die Bezeichnung »Dritte Regel«. In seinem *Buch der Reformacio Predigerordens* von 1468 zeigt er sich auch gut informiert über die Anfänge dieses Ordens in Italien und findet lobende Worte für den observanten Dominikaner Manfred von Vercelli<sup>71</sup>, der in den Jahren 1418–1423 auf seinen Predigtreisen viele Menschen für den dominikanischen Bußordens gewinnen konnte<sup>72</sup>. Meyer verfügte über eine Abschrift der Approbationsbulle Innozenz' VII.<sup>73</sup> und vermittelte die Kenntnis der

69 Gabriel M. LÖHR, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 19), Leipzig 1924, 180. Frankfurt, StadtA, Dominikanerhandschriften 19, 124, Nr. 94. Der betreffende Codex des Dominikaners Franc. Jacquin aus dem Frankfurter Predigerkloster wurde von Dr. Bernhard Neidiger eingesehen. Ich danke Herrn Dr. Neidiger an dieser Stelle sehr herzlich für die Überlassung seiner Unterlagen. Petrus von Gengenbach war auch mit der Reform der Reuerinnen befasst, möglicherweise war die Bußregel auch für sie bestimmt, vgl. dazu eine Bulle Eugens IV. zuhanden der Sorores de Poenitentia Dominici in Straßburg (4. Juli 1437), mit der Petrus von Gengenbach mit der Reform des dortigen Reuerinnenklosters Maria Magdalena beauftragt wurde, Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, vol. 3, 73.

70 Vgl. G. G. MEERSSEMAN, Zur Geschichte des Berner Dominikanerinnenklosters im 15. Jahrhundert. in: AFP 45, 1975, 201–211, hier: 208. – Claudia ENGLER MAURER, Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen, Diss. Bern 1998, Typoskript, 137: <12.> *Dz man uff den hoff man und frouwen zu der dritten regel enphaben mag. Das XII. So ist den clostren der obszervantz erlobt, dz si mannespersonen und ouch frouwen enphaben mögen zu sant Dominicus buos ad poenitentiam beati Dominici, und si mit empteren und arbeit ze des closters nutz bruchen mögen.*

71 Johannes MEYER, Buch von der Reformacio Predigerordens IV und V Buch, hg. v. Benedictus M. REICHERT (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Predigerordens in Deutschland 3), Leipzig 1908, 6.: *nun hatt dieser bruoder so grosse liebe zuo der behaltung des ordens, daz er nit allein halff und rieth, wie man vil convent in dem orden reformiert, besunder er under wist und lert die buoder und swöstren die dryten regel sanctus Dominicus, die da warent de penitencia sancti Dominici, von der buoss sanctus Dominicus, daz sy sich noch volkumner wise wärent halten nach der regel form, er hatt von der dryten regel gar vil guoter selger kind in welschen landen.*

72 Vgl. Roberto RUSCONI, Note sulla predicazione di Manfredi da Vercelli OP e il movimento penitenziale dei terziari Manfredini, in: AFP 48, 1978, 93–135. – Roberto RUSCONI, Fonti e documenti su Manfredi da Vercelli O.P. ed il suo movimento penitenziale, in: AFP 47, 1977, 51–107.

73 Basel, UB, ME III 13, f. 15r–19v. Die lateinische Bußregel ist außerdem in folgenden Handschriften aus dem Besitz observanter Dominikaner des 15. Jahrhunderts aufgenommen: Basel, UB, MA IX 2, f. 84r–87v, an den Rand geschrieben, Autograph von Stephan Irmy, Beichtvater im Kloster St. Maria Magdalena an den Steinen in Basel, vgl. Emil ERDIN, Das Kloster der Reuerinnen Sancta

Bußregel in Kreisen observanter Frauenklöster. Möglicherweise ist ihm auch die deutsche Übersetzung der Regel zu verdanken, die sich in einigen Handschriften seines Ämterbuches findet<sup>74</sup>. Ob sie als Vorlage für die deutsche Fassung der Bußregel des hl. Dominikus in einem Regelbuch aus dem observanten Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in St. Gallen diente, wäre noch zu untersuchen. Dieser Kodex (datiert 1476) gehörte ursprünglich Anna Muntprat aus Konstanz, einer Wohltäterin des Klosters St. Katharinen zur Zeit der Priorin Angela Varnbühler, von deren Hand die Regel geschrieben wurde. In den Kodex eingenäht war auch die Professformel für den Eintritt in den Dritten Orden. Sie lautet: *Ich schwester N. enthaiss und gelob gehorsami unserm herren got und der küniginen von himelrich Sant Maria und der priorin N nach der dritten regel s. Dominicus buoss, dz ich dir gehorsam sig und dinen nachkomen biss zum tod*<sup>75</sup>.

Die observante Richtung des Dominikanerordens hatte die Förderung des Dritten Ordens zu einem wichtigen Anliegen der Ordenserneuerung gemacht. Sie konnte oder wollte aber nicht verhindern, dass sich dieser Orden im Verlauf des 15. Jahrhundert in eine ganz andere Richtung entwickelte als ursprünglich vorgesehen. Unter Papst Eugen IV. (1431–1447) setzte nämlich ein deutlicher Trend zur Zusammenlegung und Verklösterlichung semireligiöser Gemeinschaften ein, der auch die Klausen und Sammlungen unter dominikanischer Cura erfasste. Papst Eugen hatte den in Gemeinschaft lebenden Schwestern des Bußordens die Privilegien des geistlichen Standes zuerkannt<sup>76</sup>, ohne von ihnen die Ablegung der feierlichen Gelübde und persönliche Armut zu verlangen. Entgegen der ursprünglichen Auffassung von Caffarini und anderen Vertretern der Frühobservanz war die dominikanische Bußregel somit kein *modus vivendi* für Laien mehr, sondern wie die einstmals von Johannes Mulberg bekämpfte Drittordensregel der Franziskaner Grundlage für das Leben in einem regulierten Terziarinnenkloster.

Unter dem Pontifikat Eugens IV. kam es auch in der Diözese Konstanz zur Verleihung der dominikanischen Bußregel an einige Frauengemeinschaften. Bezeichnenderweise sind es zunächst Sammlungen, die schon seit einiger Zeit nach der Augustinusregel lebten und von den Predigern betreut wurden, aber bislang offenbar nicht die strengen Kriterien für ein reguliertes Augustinerinnenkloster erfüllten, wie die Sammlung in Buchhorn, die vor 1271 der Augustinusregel unterstellt worden war, 1439 aber als *domus sororum de penitencia sancti dominici* bezeichnet wird, um dann 1467 erneut zur Augustinusregel zu wechseln, aber dieses Mal auch die *institutiones* der Prediger an-

Magdalena an den Steinen zu Basel, Diss. Freiburg/Schweiz 1956, 30. – Basel, UB, MA VIII 31, f. 158r–165r, (1503), aus dem Besitz von Theobald Rapp, beide OP Basel. – Würzburg, UB, M. ch. o. 16, f. 58r–62v (Ludwig Fuchs, OP Ulm, 1476, vgl. ENGLER MAURER, Regelbuch (wie Anm. 70), 49ff.

74 Vgl. Werner FECHTER, Meyer, Johannes, in: VL Bd. 6, Sp. 474–486, hier: 486. – ENGLER MAURER, Regelbuch (wie Anm. 70), 39.

75 Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, M2, f. 15v (Professformel), f. 16r–31r (Regel). Siehe Christian HEINTZMANN, Die mittelalterlichen Handschriften der Leopold-Sophien-Bibliothek in Überlingen, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 120, 2002, 41–103, hier: 46f. – ENGLER MAURER, Regelbuch (wie Anm. 70), 54f., nach ihr stammt die Handschrift aus dem Kloster Zoffingen in Konstanz; Thoma (Katharina) VOGLER, Geschichte des Dominikanerinnen-Klosters St. Katharina in St. Gallen 1228–1607, Freiburg 1938, 257. Zu Anna Muntprat, deren Schwester Elisabeth als Nonne in St. Katharinen 1483 Johannes Meyers *Buch der Reformatio* abschrieb (Vogler, 244, Nr. 54), vgl. Magdalen BLESS-GRABHER, Dominikanerinnen – St. Gallen, in: HS IV,5 (wie Anm. 16), 738–779, hier: 752f.

76 Vgl. Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, vol. 3, 191–192 (Bulle Eugens IV. zuhanden einer Gemeinschaft von *mulierum mantellarum, seu Pinzocharum de Penitentia sancti Dominici* in Prato). Zur Politik Eugens IV. gegenüber dem Dritten Orden des hl. Dominikus in Rom, vgl. RUSCONI, Note (wie Anm. 72), 120ff. – Alberto ZUCCHI, Roma domenicana, vol. 1, Florenz 1938, 63–66.

genommen hatte, womit die Sammlung den Status eines Dominikanerinnenklosters unter Diözesanhoheit erreicht hatte<sup>77</sup>. Bedeutete in diesem Fall die zeitweilige Annahme der Bußregel eine Art Rückstufung, so gibt es gerade im Bodensee-Raum einige Beispiele, die auf eine Aufwertung in umgekehrter Richtung weisen, wie die Schwesternsammlung in Pfullendorf, die jahrzehntelang den Predigern von Konstanz in deren Terminhaus den Haushalt besorgte, um dann Ende der 40er Jahre des 15. Jahrhunderts als Kloster des Dritten Ordens das Recht zu erhalten, ein Skapulier zu tragen<sup>78</sup>.

Die Einführung der Bußregel des hl. Dominikus innerhalb der Provinz Teutonia war aber auch mit einigen Unsicherheiten verbunden. Auf der einen Seite wurde sie eingesetzt für die Dienstleute (*pro famulis seu familiaribus*) der observanten Klöster, die die verschiedensten Aufgaben in der klösterlichen Wirtschaft erfüllten und jeweils der Aufsicht des betreffenden Klosters unterstellt waren<sup>79</sup>. Andererseits wurde sie von Frauengemeinschaften angenommen, die von den Ordensoberen visitiert und kontrolliert werden mussten, ohne dass dazu ein genereller Auftrag seitens des Papstes oder der Diözesanhoheit bestanden hätte. Um Klarheit über die Befugnisse des Generalmeisters und der Provinzialprien über die Mitglieder des Dritten Ordens zu gewinnen und alle Unsicherheiten bezüglich ihres kanonischrechtlichen Status und ihres *modus vivendi* auch in Bezug auf das Verhältnis zum Pfarrklerus zu beseitigen, gelangte der damalige Provinzialprior der Teutonia, Jakob Sprenger, 1491 an das zu Pfingsten stattfindende Generalkapitel seines Ordens. In der darauf folgenden schriftlichen Erklärung des Ordensmeisters Joachin Turriani zuhanden der Angehörigen des Dritten Ordens vom 23. Mai gleichen Jahres wird dann Folgendes festgehalten, (1) dass ihr *modus vivendi* von der Kirche approbiert und aller Freiheiten und Rechte des Predigerordens teilhaftig ist, was ebenfalls für die Schwestern *sub cura et habitu* des Ordens gilt, wie ihnen bereits Papst Sixtus IV. in einer Bulle aus dem Jahr 1475 zugesichert hatte, (2) dass diese folglich der Cura der General- und Provinzialmeister unterstellt sind, die auch das Recht haben, sie jährlich zu visitieren und zu korrigieren und ihre Priorinnen zu absolvieren, über die Beichtväter zu bestimmen und Novizinnen für ihren *status* aufzunehmen, (3) dass sie eine einheitliche Kleidung gemäß den Vorschriften ihrer Regel zu tragen haben, ohne den schwarzen Schleier, aber mit Skapulier, sofern der Provinzial es erlaubt, (4) dass sie ihr Offizium in der Art und Weise der Laienschwestern des Ordens durch Beten des Paternosters verrichten sollen.

Diese Klärung hatte dazu geführt, dass sich vermehrt ehemalige Augustinerinnenklöster unter Diözesanhoheit dem Dritten Orden anschlossen<sup>80</sup>. Ein letzter Schritt in Richtung Verklösterlichung war ein vom Ordensmeister Thomas de Vio Cajetan erbetenes Privileg, das Papst Julius (1503–1513) am 27. Februar 1510 den Schwestern von S. Caterina von Siena in Florenz erteilte. Darin erlaubte der Papst den Schwestern, die drei feierlichen Gelübde nach der Augustinusregel ablegen zu dürfen, ohne ihren Status als Terziarinnen zu verlieren, das heißt ohne die strenge Klausur einhalten zu müssen<sup>81</sup>. Die Nonnen des bereits erwähnten Dominikanerinnenklosters Toess bei Winterthur, das zu

77 WILTS, *Beginen* (wie Anm. 50), 320ff.

78 Ebd., 393–395, weitere Beispiele aus dieser Zeit sind die Klause Ennetach (ebd., 328) und Rugacker (ebd., 410ff.).

79 Vgl. die Bestimmungen des Generalmeisters Konrad von Asti für den Predigerkonvent Bamberg, LÖHR, *Teutonia* (wie Anm. 69), 89.

80 Zum Beispiel die bereits erwähnte »Sammlung in Winterthur« 1508, siehe AMMACHER, *Dominikanerinnen – Winterthur*, HS IV,5 (wie Anm. 56), 1006.

81 Vgl. Raymond CREYTENS, *Il Direttorio di Roberto Ubaldini da Gagliano OP per le Terziarie collegiate di Caterina da Siena in Firenze*, in: AFP 39, 1969, 127–171, hier: 131, 171.



den ältesten und angesehensten inkorporierten Dominikanerinnenklöster der Teutonia gehörte, hatten ein Jahrzehnt vor der Reformation, aus Furcht am Ende doch noch der dominikanischen Reform mit ihren strengen Klausurbestimmungen zugeführt zu werden, rasch von dieser neuen Möglichkeit Gebrauch gemacht und sich 1512 in Rom mit Hilfe von Verwandten den Wechsel zum Dritten Orden des Dominikus bestätigen lassen. Die Zürcher Obrigkeit versagte dieser Entscheidung allerdings ihre Zustimmung, so dass der Konvent schon im folgenden Jahr wieder zu den alten Verhältnissen zurückkehren musste<sup>82</sup>.

Die hier skizzierte Entstehung und Verbreitung des dominikanischen Bußordens weist noch viele blinde Flecken auf. Vordringliche Aufgabe künftiger Forschungen wird es sein, möglichst vollständig alle Gemeinschaften zu erfassen, die zu irgendeinem Zeitpunkt dieser Regel unterstellt waren. Erst wenn genügend Daten über Verbreitung und Dauer der einzelnen Sammlungen vorliegen und auch deren soziales Umfeld, Bildung und bauliche Gegebenheiten berücksichtigt werden, wird ein abschließendes Urteil über Erfolg oder Misserfolg dieses »neuen« »Dritten Ordens«, möglich sein, der eigentlich auf italienische Verhältnisse zugeschnitten war und sich dann besonders in Deutschland und in den Niederlanden einer wachsenden Konkurrenz durch die *Devotio moderna* oder anderer Dritten Orden observanter Richtung gegenüber sah.

82 Martina WEHRLI-JOHNS, Dominikanerinnen – Toess, in: HS IV/5 (wie Anm. 16), 901, 914.



CAROLA JÄGGI

## Wie kam Kunst ins Kloster?

### Überlegungen zu Produktion und Import von Werken der Bildenden Kunst in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern der Teutonia

Anlässlich der 2005 in Bonn und Essen zu sehenden Doppelausstellung »Krone und Schleier« dürfte augenfällig geworden sein, dass viele mittelalterliche Frauenklöster hinsichtlich des Reichtums ihrer künstlerischen Ausstattung den großen Männerklöstern ihrer Orden in nichts nachstanden<sup>1</sup>. Insbesondere in den adligen bzw. adelsnahen Frauenstiften des Früh- und Hochmittelalters sammelte sich im Laufe der Jahrhunderte eine Vielzahl kostbarer Preziosen an, die die betreffenden Institutionen zu wahren Schatzhäusern machten. Doch auch die Klöster der spätmittelalterlichen Reformorden beherbergten in ihren Mauern nicht selten zahlreiche hochrangige Werke der Goldschmiedekunst, Malerei, Skulptur und Textilkunst. Wie diese Objekte in die jeweiligen Frauenkommunitäten gelangt sind, ist bislang nie systematisch untersucht worden. Nur vereinzelt wurde von der Forschung danach gefragt, ob und in welchem Maße Nonnen auf die künstlerische Gestaltung ihrer Lebenswelt aktiv Einfluss nehmen konnten. Wie verhielt es sich beispielsweise bei Geschenken, die durch Familienangehörige einzelner Klosterfrauen oder andere fromme Gönner an den Konvent kamen?<sup>2</sup> Gab es in solchen Fällen für die Beschenkten Mittel und Wege, konkrete Wünsche – etwa zur Art der Gabe oder zum Bildthema – anzubringen, vielleicht gar einen favorisierten Künstler zu nennen, oder lagen die diesbezüglichen Entscheidungen ausschließlich bei der Donatorin bzw. beim Donator, so dass sich die Klosterfrauen letztlich damit abzufinden hatten, dass man einem geschenkten Gaul nun einmal nicht ins Maul schaut? Welche Rolle spielten in diesem Zusammenhang die mit der Cura monialium betrauten Geistlichen sowie die für die weltlichen Geschäfte der Frauenklöster verantwortlichen Administratoren, die gerade in den – zumindest idealiter – strikt klausurierten Frauengemeinschaften der spätmittelalterlichen Reformorden als Bindeglieder zwischen Konvent und Außenwelt fungierten? Die Forschung hat diese Fragen – wenn überhaupt – durchaus kontrovers diskutiert. Jerydene Wood etwa geht davon aus, dass die Mitbestimmung des Konvents und insbesondere der Äbtissin bzw. Priorin oft sehr viel weiter ging, als

1 Vgl. auch den zugehörigen Katalog: *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, hg. v. der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.

2 Ich vermeide in diesem Zusammenhang bewusst den Terminus der Stiftung, da es sich in unserem Kontext um einmalige Gaben von Objekten und keine vermögenswirksamen Vermächtnisse handelte. Grundlegend dazu Karl SCHMID, *Stiftungen für das Seelenheil*, in: *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, hg. v. Karl SCHMID u. Joachim WOLLASCH, München/Zürich 1985, 51–73, bes. 56f. – Michael BORGOLTE, *Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht*, in: ZSRG.K 74, 1988, 71–94; *Für irdischen Lohn und himmlischen Ruhm. Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst*, hg. v. Hans-Rudolf MAIER/Carola JÄGGI/Philippe BÜTTNER, Berlin 1995, 9–19.

dies aus den Schriftquellen hervorgeht; was sich in den Quellen niedergeschlagen habe, seien lediglich die offiziellen, oft nachträglich erfolgten Genehmigungen von Aktionen, die in Tat und Wahrheit längst in Eigenregie vom Konvent entschieden und realisiert worden seien<sup>3</sup>. Julian Gardner scheint diesbezüglich sehr viel skeptischer zu sein: »If the legislation for the enclosure of religious women has been correctly characterized as conceived and enacted by men for women, is it also right to conclude that altarpieces and other paintings were also expressive of male taste, or, at best, what men considered to be appropriate for nuns? Can one realistically expect that strictly enclosed religious communities, whose works of art were commissioned through male intermediaries, could reflect developments in female spirituality during the period?«<sup>4</sup> In Gardners Augen fungierten die geistlichen und weltlichen Berater der Frauenkonvente also als eine Art ästhetisches Nadelöhr, durch das nur Bildwerke in die Klausur gelangten, die den genannten Mediatoren genehm waren; etwaige Wünsche der Frauen, vielleicht geboren aus spezifischen spirituellen Bedürfnissen und individuellen Frömmigkeitspraktiken, hätten nie unvermittelt die Künstler erreicht. Zu bedenken ist jedoch, dass auch die Klosterfrauen selbst bisweilen künstlerisch tätig waren; man denkt in diesem Zusammenhang sogleich an Textilien und Buchmalereien, doch ist keineswegs gesichert, dass sämtliche mittelalterlichen Tafelmalereien und Skulpturen die Werke von Mönchen oder Laienkünstlern sind, wie dies die Forschung in der Regel unhinterfragt annimmt<sup>5</sup>.

In der Folge soll am Beispiel einiger Klarissen- und Dominikanerinnenklöster in Südwestdeutschland, im Elsass und in der Nordschweiz erkundet werden, durch wen und auf welche Art diese Klöster zu ihrer künstlerischen Ausstattung gekommen sind. Zu fragen ist ferner, ob es Hinweise auf eine direkte Einflussnahme seitens des Konvents oder gar auf klostereigene Manufakte gibt. Die Quellenlage hierzu ist aus einsichtigen Gründen mehr als disparat: Sowohl Schatzverzeichnisse als auch Jahrzeitbücher geben oft nur an, welche Objekte von wem vergabt worden sind, lassen aber kaum je nachzeichnen, ob sich hinter der betreffenden Schenkung möglicherweise der zuvor bei einem der seltenen Verwandtengespräche oder auch brieflich kommunizierte Wunsch ei-

3 Jerydene M. WOOD, *Women, Art, and Spirituality. The Poor Clares of Early Modern Italy*, Cambridge/New York 1996, 102. Wood bezieht sich auf das Klarissenkloster Monteluce in Perugia, wo im 15. Jahrhundert tiefgreifende Bau- und Ausstattungsmaßnahmen stattfanden, worüber die Klosterchronik berichtet: »the chronicle indicates that while the nuns needed permission in order to proceed on their projects, this was often simply the approval of what had already been decided«.

4 Julian GARDNER, *Nuns and Altarpieces, Agendas for Research*, in: *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 30, 1995, 29–57, hier: 55. Eine vermittelnde Position findet sich bei Jeffrey F. HAMBURGER, *The Liber miraculorum of Unterlinden: An Icon in Its Convent Setting*, in: *The Sacred Image East and West*, hg. v. Robert OUSTERHOUT u. Leslie BRUBAKER (*Illinois Byzantine Studies IV*), Urbana/Chicago 1995, 147–190, hier: 147.

5 Siehe z. B. Stifterinnen und Künstlerinnen im mittelalterlichen Nürnberg, hg. v. Elisabeth SCHRAUT, Nürnberg 1987, 70: »Ebenso wie die Mönche keine textilen Arbeiten ausführten, wurden andererseits bestimmte künstlerische Sparten von den Nonnen nicht besetzt, obgleich eine Ausübung innerhalb der Klostermauern möglich gewesen wäre. So wurden in den Frauenklöstern keine Schmiede-, auch keine Goldschmiedearbeiten ausgeführt, Frauen fertigten keine Skulpturen, weder in Holz noch in Stein. Diese ›harte‹ Arbeit war traditionellerweise den Männern vorbehalten – hier spiegelt sich die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen wider, die es auch im Mittelalter gab – ungeachtet von den ›objektiven‹ Zwängen der Klausur [...]«. An anderem Ort moniert Schraut allerdings selbst, dass fehlende Überlieferung in der mittelalterlichen Kunst stets zu Gunsten der Männer ausgelegt worden sei; Frauen und Kunst im Mittelalter, hg. v. Elisabeth SCHRAUT u. Claudia OPITZ, *Ausst.-Kat.*, Braunschweig 1983, 26.

ner Klosterfrau verbirgt, beispielsweise eine Marienstatue zu bekommen, die in Größe und Machart der thronenden Gottesmutter in der heimatlichen Pfarrkirche gleichen sollte<sup>6</sup>. Briefe sind diesbezüglich eine aussagekräftigere Quellengattung, doch haben sich – wenn überhaupt – vor allem Briefwechsel einzelner Klosterfrauen mit ihren geistlichen Betreuern erhalten, während der Schriftverkehr zwischen Nonnen und ihren Verwandten kaum je überliefert ist<sup>7</sup>. Wichtige Anhaltspunkte für unsere Fragestellung liefern ferner Klosterchroniken, Schenkungsurkunden und Testamente, nicht zuletzt aber auch die Ausstattungsstücke selbst, die bisweilen durch Inschriften oder Stifterfiguren zu erkennen geben, wem sie ihre Existenz verdanken.

Weitaus die meisten aller in den Klarissen- und Dominikanerinnenklöstern unseres Untersuchungsgebiets nachzuweisenden Bildwerke sind – wie andernorts auch – als Geschenke oder infolge von Erblassungen an ihren Ort gelangt. Insbesondere hochadlige Gründungen wurden meist von Anbeginn an von den jeweiligen Stiftern mit kostbaren Ausstattungsstücken bedacht. Königsfelden bei Brugg im schweizerischen Mittelland ist hierfür ein sprechendes Beispiel. Das franziskanische Doppelkloster wurde 1308 von Königin Elisabeth am Ort der Ermordung ihres Ehemanns, des habsburgischen Königs Albrecht, gegründet und reich dotiert; ein 1357 erstelltes Schatzinventar nennt unter den Schenkungen Elisabeths an das Kloster unter anderem ein silbernes Kopfreliquiar der Hl. Verena, zwei große Elfenbeintafeln und mehrere figürlich verzierte Altarbehänge<sup>8</sup>. Den weitaus größten Teil seines Reichtums verdankte Königsfelden aber Agnes, der Tochter von Elisabeth und Albrecht. Agnes verlegte – da selbst Witwe – ihren Wohnsitz 1317 nach Königsfelden und lebte bis zu ihrem Tod 1364 im Kloster, dessen Geschehisse sie in vielerlei Hinsicht aktiv leitete. Unter ihren Gaben für das Kloster wird im erwähnten Schatzverzeichnis von 1357 nebst einem großen goldenen (Altar?-)Kreuz, einer Staurothek und zahlreichen anderen Preziosen *ein groß tavelen mitt cristen und mitt zwei grosen steinen an mitteninne, gewürket mitt gestein und bÿrlen* aufgeführt, in der wir das mit Edelsteinen, Goldfiligran und »Hinterglasminiaturen« verzierte Diptychon erkennen dürfen, welches nach der Auflassung des Klosters 1525 als eines von wenigen Königsfeldner Ausstattungsstücken der Zerstörung entging und heute im Historischen Museum Bern verwahrt wird (Abb. 1)<sup>9</sup>. Es handelt sich um eine venezianische Arbeit

6 Katharina Lemmel im Kloster Maria Mai (s. unten) bat etwa ihren Cousin Hans Imhoff in Nürnberg darum, für Maria Mai ein Schloss wie jenes im Dominikanerinnenkloster St. Katharina zu Nürnberg zu besorgen; Johannes KAMANN, Briefe aus dem Brigittenkloster Maihingen (Maria=Mai) im Ries 1516–1522, in: Zeitschrift für Kulturgeschichte 6, 1899, 249–287 u. 385–410, hier: 397 (Brief Nr. 13 vom 26. Sept. 1517: *Lieber vetter, wen du dein Fritzen zu dem Jorg Heussen, dein slosser, schickest oder zu ein andern, der gute slos macht, was er für ein slos nemen wolt, das ein furschissenden rigel het, als [wie] die kellerslossen oder die slos, da man zu nachs die heuser mit zusperrt, mus wir an die pforten haben, das mon durch dieselben herein gibt, wie zu sant Katerina ein ist, das mons nit als fleisch und prot und anders durch die winten gibt [...]*).

7 Vgl. Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, hg. v. Gabriela SIGNORI (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft 4), Bielefeld <sup>2</sup>1998.

8 *Ein geschlagen silbrin höpt mitt sant Verenen heiltuom. [...] Zwo groß tavelen mitt hÿlfenbeinen bilden [...]*; das Inventar findet sich im Aargauer Staatsarchiv in Aarau, Königsfeldner Urkunde Nr. 17/0276a (28. Juli 1357). Es ist abgedruckt bei Emil MAURER, Die Kunstdenkmäler des Kantons Aargau, Bd. III (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 32), Basel 1954, 251–254 (Zitat auf S. 251); vgl. auch Susan MARTI, Königin Agnes und ihre Geschenke – Zeugnisse, Zuschreibungen und Legenden, in: Kunst + Architektur in der Schweiz 47, 1996, 169–180, hier: 170f.

9 Bern, Hist. Mus., Inv. Nr. 301. Zum Eintrag im Schatzverzeichnis s. MAURER, Kunstdenkmäler (wie Anm. 8), 252.

aus den Jahren um 1290, die wohl einst Agnesens 1301 verstorbenem Ehemann, dem ungarischen König Andreas III., gehört hatte, dessen Mutter der venezianischen Adelsfamilie Morosini entstammte<sup>10</sup>. Das kostbare Stück dürfte nach dem Tod von Andreas III. in den Besitz seiner Witwe übergegangen und auf diesem Wege in den Königsfeldner Klosterschatz gelangt sein, wo es durch seine spezifische Ikonographie – insbesondere die Heiligen Stephan, Emmerich, Ladislaus und Elisabeth als Patrone des ungarischen Herrscherhauses der Arpaden – über Agnesens Tod hinaus die Erinnerung an sie und ihren verstorbenen Mann aufrecht erhielt<sup>11</sup>.

Agnes bedachte das Kloster aber nicht nur selbst mit reichen Schenkungen, sondern scheint auch ihre Verwandten animiert zu haben, es ihr gleichzutun<sup>12</sup>. So soll ihr Bruder Albrecht beispielsweise *ein altertuoeh für fronalter, mitt den siben ziten unsers herren genaieit und geschatwet mitt siden uff gold, und ein listen mitt cleinen brustbilden daz selben werkes* nach Königsfelden geschenkt haben, in dem wir unschwer das mit Seide, Gold- und Silberfäden bestickte Antependium inklusive zugehörigem *fürleger* im Historischen Museum Bern erkennen können (Abb. 2); seinem Stil nach zu urteilen entstand das textile Ensemble um 1340/50 in Wien, wo Herzog Albrecht II. von Habsburg damals mehrheitlich residierte<sup>13</sup>. Vermutlich brachte Albrecht die kostbaren Textilien bei einem seiner zwischen 1351 und 1356 mehrfach bezeugten Aufenthalte in den habsburgischen Vorlanden mit, anlässlich derer er jeweils auch Königsfelden besucht haben dürfte, da dort nicht nur seine Schwester Agnes lebte, sondern auch das Grab seiner Mutter war<sup>14</sup>. Albrecht erscheint auch unter den Stiftern der Chorfenster, deren Verglasung wohl weitgehend von Agnes initiiert und koordiniert wurde<sup>15</sup>. Inwiefern Agnes

10 MAURER, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 8), 95–103 u. 255–277. – MARTI, *Königin Agnes* (wie Anm. 8), 171–173. – Zuletzt: Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige, hg. v. Dieter BLUME u. Matthias WERNER, *Ausst.-Kat. Eisenach 2007*, 308–312. Dass das Klappaltärchen gezielt für Andreas hergestellt worden ist, legt die Darstellung der Arpadenheiligen Stephan, Emmerich, Ladislaus und Elisabeth nahe; Gábor KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002, 232 u. 435–438.

11 Es fragt sich, ob Agnes das Diptychon nicht zuletzt deshalb dem Kloster Königsfelden überließ, damit die Patrone des ungarischen Königreichs dort auch weiterhin verehrt würden. Im Falle der ungarischen Königin Elisabeth (1305–1380) nimmt Klaniczay gar an, dass diese auf ihrer Reise durch Italien 1343/44 gezielt Kunstwerke mit der Darstellung der ungarischen »Hausheiligen« verschenkt habe, um die Heiligkeit des ungarischen Königshauses zu propagieren und dadurch ihren eigenen Sohn Andreas als geeignetsten Anwärter auf den Neapolitanischen Königsthron auszuweisen; KLANICZAY, *Holy Rulers* (wie Anm. 10), 335–339.

12 Im Inventar werden unter den Schenkern wertvoller Gegenstände neben Agnes auch ihre Mutter Elisabeth, ihre Brüder Leopold, Heinrich und Albrecht inklusive deren Ehefrauen, ferner ihr Vetter Rudolf und seine Frau sowie Agnesens Schwestern (*von unserr lieben swester von Oettingen* und *von unserr lieben swester von Kalabria*) genannt; MAURER, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 8), 251–254. Vgl. auch Anm. 15.

13 Bern, *Hist. Mus.*, Inv. Nr. 27 und 51; das Antependium misst 3,18 m in der Länge und 90 cm in der Höhe, der zugehörige Überhang, der im Schatzverzeichnis gesondert genannt wird (s. nachfolgende Anm.), bei einer Länge von 2,92 m 18 cm Höhe. Ausführlich dazu MAURER, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 8), 278–295 (Zitat ebd., S. 253); vgl. auch MARTI, *Königin Agnes* (wie Anm. 8), 171–175; zuletzt Krone und Schleier (wie Anm. 1), 501f.

14 Zu den Besuchen Albrechts in den habsburgischen Vorlanden s. MAURER, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 8), 279.

15 Vgl. MAURER, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 8), 136–149. Zu den habsburgischen Fensterstiftungen in Königsfelden siehe auch Brigitte KURMANN-SCHWARZ, *Die Sorge um die Memoria. Das Habsburger Grab in Königsfelden im Lichte seiner Bildausstattung*, in: *Kunst + Architektur in der Schweiz* 59, 1999, 12–23. – Carola JÄGGI, *Liturgie und Raum in franziskanischen Doppelklöstern:*

auch für das ikonographische Programm der Fenster verantwortlich war, ist nicht zu ermitteln, doch zeigt der einzig beim Heiligen Andreas – dem Namenspatron ihres verstorbenen Mannes – auftretende Perlnimbus, dass sie mit den Glasmalern in engstem Kontakt gestanden haben muss<sup>16</sup>.

Agnes begünstigte nun nicht nur Königsfelden, sondern auch andere Konvente, wobei der prozentual hohe Anteil an Frauenkommunitäten unter den von Agnes beschenkten Institutionen auffällt<sup>17</sup>. Das Dominikanerinnenkloster Töss bei Winterthur etwa, wo Agnesens Stieftochter Elisabeth lebte<sup>18</sup>, profitierte genauso von ihrer Freigebigkeit wie St. Katharinenthal, ein bei Diessenhofen im Thurgau gelegenes Dominikanerinnenkloster. Der sogenannte Custerey-Rodel von 1589, der die damals im St. Katharinenthaler Konvent verwahrten Wertgegenstände auflistet, nennt unter anderem eine vergoldete und mit Perlen sowie Edelsteinen verzierte *Haltumdaffel*, die ein Geschenk von Agnes, *der künigin von Unger*, gewesen sein soll<sup>19</sup>. St. Katharinenthal ist aber auch deshalb interessant, weil sich hier eine Klosterchronik aus dem mittleren 14. Jahrhundert erhalten hat, die minutiös aufführt, wem der Konvent welche Ausstattungsstücke verdankte<sup>20</sup>. Der bedeutendste Gönner von St. Katharinenthal war der Konstanzer Bürger Eberhart von Kreuzlingen, der sich vor allem um den Neubau des 1305 geweihten Chors verdient machte. Eberhart, dessen Tochter Klosterfrau in St. Katharinenthal war, finanzierte den Bau des Lettners sowie vier Altäre und schenkte dem Konvent *das schoene bild vnser vrowen*, in dem wir wohl die bis heute in der Klosterkirche erhaltene

Königsfelden und S. Chiara/Neapel im Vergleich, in: Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du Colloque de 3e Cycle Romand de Lettres (Lausanne-Fribourg 2000), Rom 2002, 223–246, hier: 240f.

16 Zuletzt Carola JÄGGI, Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert, Petersberg 2006, 274.

17 MARTI, Königin Agnes (wie Anm. 8), passim.

18 Agnes soll sich Töss gegenüber allerdings erst nach Elisabeths Tod als freigebig erwiesen haben. Das Leben der Schwestern zu Töss, beschrieben von Elsbeth Stigel, samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin von Ungarn (Deutsche Texte des Mittelalters VI), hg. v. Ferdinand VETTER, Berlin 1906, 117. Vgl. etwa Agnesens Jahrzeitstiftung an Töss von 1351; Hermann von LIEBENAU, Hundert Urkunden zu der Geschichte der Königin Agnes, Wittve von Ungarn, 1280–1364, Regensburg 1869, 53. Ihrem nota bene außerordentlich topischen Vitenbericht zufolge soll Elisabeth ihre Stiefmutter einmal in Königsfelden besucht haben, und bei dieser Gelegenheit soll Agnes ihr all die aus Ungarn mitgebrachten Kleinodien gezeigt haben, ohne ihr – wie die Verfasserin etwas schnippisch anmerkt – jedoch auch nur einen Heller zu schenken; Leben der Schwestern zu Töss (s. oben), 103.

19 ...i [= eine, Anm. C.J.] *costliche dafel, ist vergült und [verziert mit] berlin und edelgestain und haltum darin, ist der künigin von Unger daffel*; Karl FREI-KUNDERT, Zur Baugeschichte des Klosters St. Katharinenthal, in: Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte 66, 1929, 1–176, hier: 151.

20 Liber fundacionis, von Ruth Meyer nach einer neu aufgefundenen, im 14. Jahrhundert in St. Katharinenthal entstandenen Handschrift (Berlin, Staatsbibl., Preuss. Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 1254) ediert; Ruth MEYER, Das »St. Katharinentaler Schwesternbuch«. Untersuchung, Edition, Kommentar (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 104), Tübingen 1995, 72–79 (Kommentar) und 140–150 (Edition). Die Anfänge des Klosters gehen auf eine Beginengemeinschaft zurück, die von Graf Hartmann von Kyburg ein Grundstück für den Klosterbau geschenkt bekamen. Nachdem der Spitalkaplan von Diessenhofen die beiden Grundsteine zu Ehren der Hl. Katharina und des Hl. Nikolaus gelegt hatte, *lauffen raiche und arme laith zuo undt hälffen sten dragen*; von Almosen einer *alten frauw von Randeg* und anderer Edelleute konnten die Nonnen jeden Samstag die Werkleute zahlen; FREI-KUNDERT, Baugeschichte (wie Anm. 19), 142.

Marienfigur erkennen dürfen (Abb. 3)<sup>21</sup>. Zu Martin von Stein, der zwei Töchter in St. Katharinenthal hatte, heißt es im *Liber fundacionis*, dass er dem Konvent *das grosse crucifixus vnd vnser vrown vnd sant Johannes* schenkte – auch hier möglicherweise zu identifizieren mit erhaltenen Skulpturen in der Klosterkirche<sup>22</sup>. Auf Martins Kosten ging auch ein Chorfenster mit der Darstellung *vnser vrown mit den zwelf stern* zurück, vermutlich einer Maria Immaculata. An der Verglasung des neuen Chors beteiligte sich ferner der Schaffhauser Bürger Rüdiger Heggenzi, der ein Fenster mit den Heiligen Katharina und Agnes spendete, während der Villingener Bürger Burkhard von Tannheim und seine Frau die Kosten für das Fenster mit St. Peter und St. Paul *in der kilchvn*, d.h. im Langhaus, übernahmen<sup>23</sup>. Es fällt auf, dass alle Gönner verwandtschaftliche Beziehungen zu St. Katharinenthal hatten, indem zum Teil bis zu fünf Töchter im dortigen Konvent lebten. Dieses Phänomen ist auch anderswo in unserem Untersuchungsgebiet zu beobachten. So berichtet etwa die Klosterchronik des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen, der St. Galler Bürgermeister Ulrich Varnbühler habe in den 1480er Jahren seiner Schwester, die als Klosterfrau im genannten Kloster lebte, eine

21 MEYER, »St. Katharinentaler Schwesternbuch« (wie Anm. 20), 145 ([...] *ein bvorger von Co- stenz, der hiesse Eberhart von Crúzeligen. [...] Der machet úns die kanzelle vnd die vier alter vnd das schoene bilde únser vrown vnd gabe úns xx marche [...] anden chore, der wolte ze einer sittvn gevallen sin. Vnd alle die gráwen stein, die an den venstern sint, die sante er her ab gehowen vnd bereit.*) Zum erhaltenen Marienbild s. Carola JÄGGI, »Sy bettet och gewonlich vor únser frowen bild [...]«. Überlegungen zur Funktion von Kunstwerken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern, in: Femmes, art et religion au Moyen Âge, hg. v. Jean-Claude SCHMITT, Straßburg 2004, 63–86, hier: 66f. – Krone und Schleier (wie Anm. 1), 411–413. – JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 16), 293 mit Anm. 273.

22 *Es was och gar ein erbere bvorger, der hiesse her Marti von Stein. Der hat zwo tohteran. Dem gerieth och der heilich geist, das er die bede indas closter tet. Vnd tet vns gar vaterliche vnd getröliche, er vnd sin vrowe. Vnd fvogte vns vil sines gvotes nach sinem tode, das vns grosselich wol von im geschach vnd vns schoene gvot von im wart. Vor dem ordenet er ein marche geltes vf das gewant hus, das man armen swesteran da mit ire scheffin gewant besserti. Vnd ordenet ein marche geltes dem covent gemeinliche vber tische vnd sin vnd siner vrown seligvn iargezit erberich ellv iar zebegegne. Vnd galte das venster indem kor vnser vrown mit den zwelf stern vnd sant Johannes vnd das grosse crucifixus vnd vnser vrown vnd sant Johannes*; MEYER, »St. Katharinentaler Schwesternbuch« (wie Anm. 20), 146f. Zum möglichen Bezug auf das sog. Große Kruzifix in der St. Katharinenthaler Klosterkirche s. zuletzt Krone und Schleier (wie Anm. 1), 412f.

23 *Do fvogte vns do der heilich geist vnd der selich bvoder Rvudolf von Vilingen, das ein bvorger her kome von Vilingen vnd sin vrowe, der hies her Bvorchart von Tanhein. Der buwet vnd sassen indem huse, da mine herren die predier vnd vnse capplan inne ist. Der machte vns den brvnnen vnd leit vns den mit sinem schaden indas closter vnd vffen die hofstat, swa man sin bedorfte. Der tet funf tohteran indas closter vnd liesse vns schoene gvot an hvoban vnd gabe vnd ordenet vns ein marche geltes vber tische vnd sin vnd siner vrown seligvn iarzit zebegegne ellv iar. Vnd galte das venster sant Peter vnd sant Paul inder kilchvn. Es fvogte och der heilich geist, das ein erbere bvorger her kam von Schaffhusen mit libe vnd mit gvote, der hiesse her Rvodeger Heggenzi. Det hat zwo tohteran, die tet er bede indas closter, vnd die von Gehlingen, dv ander sin elichv vrowe. Vnd buwete das hus, das vf der hofstat der kilchun aller nahest stat. Vnd gabe vns an hvoban schoene gelte vnd vil gvotes, das wir noch von gottes gnaden haben vnd deste bas varen. Er ordenet vns och ein marche geltes vber tische vnd sin vnd siner ervvn vrown seligvn iargezit zebegegne ellv iar. Vnd galte das venster in dem kore sant Katherin und sant Agnes*; MEYER, »St. Katharinentaler Schwesternbuch« (wie Anm. 20), 146. Vgl. auch Albert KNOEPFLI, Die Kunstdenkmäler des Kantons Thurgau, Bd. IV (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 83), Basel 1989, 226–228. Für weitere Fensterstifter gibt es archäologische Hinweise; Krone und Schleier (wie Anm. 1), 404f. – JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 16), 277.





Abb. 1 Klapp-Altärchen von Andreas III. von Ungarn, um 1290.  
Bern, Historisches Museum, Inv. Nr. 301.



Abb. 2 Antependium aus Königsfelden, vermutlich um 1340/50 in Wien entstanden und als Geschenk Herzog Albrechts II. von Habsburg an die Klostergründung seiner Mutter gelangt.  
Bern, Historisches Museum, Inv. Nr. 27.





Abb. 3 Stehende Madonna mit Kind in der ehemaligen Dominikanerinnenklosterkirche St. Katharinenthal, frühes 14. Jh.

Aufnahme: Carola Jäggi



Abb. 4 Kreuzreliquiar aus dem Dominikanerinnenkloster Liebenau bei Worms, 1342. Freiburg, Augustinermuseum, Inv. Nr. A 1312/(12126). – Abbildung: 750 Jahre Dominikanerinnenkloster Adelhausen, hg. v. Wolfgang Rook, Ausstellungskatalog Freiburg 1985





Abb. 5 Kästchen mit Emailschnuck aus dem Zisterziensinnenkloster Lichtenhal bei Baden-Baden, um 1320/30.  
New York, Pierpont Morgan Library. – Abbildung: Johann Michael Fritz, Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa, München 1982, Farbtafel IV.



Abb. 6 Kleine Christus-Johannes-Gruppe, um 1420/30, vermutlich aus dem Zisterzienserinnenkloster Lichtenthal.

Karlsruhe, Badisches Landesmuseum C 6448.





Abb. 7 Antependium aus Königsfelden (Ausschnitt), um 1340/50. Während die Figuren der Kreuzigungsgruppe aus einer Importtextilie stammen dürften, wurden die seitlichen Heiligenfiguren in Königsfelden selbst hinzugefügt.  
Bern, Historisches Museum, Inv. Nr. 19.

*hübsch tafel mit der Ustailung der 12 boten* von einer Reise aus Nürnberg mitgebracht<sup>24</sup>. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch das sog. Erste Liebenauer Kreuz (Abb. 4), das sich heute im Augustinermuseum in Freiburg befindet, ursprünglich aber aus dem Dominikanerinnenkloster Liebenau bei Worms stammt<sup>25</sup>. Es handelt sich um ein kostbares, aus vergoldetem Silber getriebenes und mit Perlen und Email verziertes Kreuzreliquiar, das laut Inschrift nach letztwilliger Verfügung des 1342 auf seiner Pilgerfahrt ins Hl. Land verstorbenen Grafen Ludwig von Öttingen gefertigt und an das Liebenauer Kloster geschenkt wurde, wo Ludwigs Schwester Irmengard seit 1327 als Klosterfrau lebte<sup>26</sup>. Wir erfahren aus der Inschrift ferner, dass der Vater des Verstorbenen mit der Ausführung des letzten Wunsches seines Sohnes betraut war; vielleicht ließ er das kostbare Stück, eventuell unter Verwendung von Kleinodien aus dem Besitz seines Sohnes, in Wien fertigen, wo er am Hofe seines Schwagers, des bereits im Zusammenhang mit Königsfelden genannten Herzogs Albrecht II. von Habsburg, lebte.

Kostbare Ausstattungsstücke wie das genannte Liebenauer Kreuz konnten aber nicht nur durch Verwandte und andere Gönner in ein Frauenkloster gelangen, sondern auch durch die Schwestern selbst, die ganz offensichtlich – dem Verbot von Privatbesitz zum Trotz – oft über private Einkünfte verfügten, die sie zum Teil für die Verschönerung des Klosters zur Verfügung stellten<sup>27</sup>. So erfahren wir aus dem Schwesternbuch des

24 Sr. Thoma (Katharina) VOGLER, Geschichte des Dominikanerinnen-Klosters St. Katharina in St. Gallen 1228–1607, Freiburg i. Ü. 1938, 140. – Erwin POESCHEL, Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen, Bd. II, Basel 1957, 146.

25 Augustinermus. Freiburg, Inv. Nr. A 1312/(12126). Das Kreuz ist (inkl. Fuß) 83,5 cm hoch und 23,2 cm breit; es besteht aus zwei Teilen und konnte auf diese Weise sowohl als Altar- als auch als Prozessionskreuz verwendet werden. Während sich die ältere Forschung für eine Herstellung in einer mittelhheinischen Werkstatt ausgesprochen hatte (siehe z.B. Ingeborg SCHROTH, Ein Reliquienkreuz von 1342 aus Kloster Liebenau, in: Pantheon 31, 1943, 43–47), postuliert die jüngere Forschung eine Lokalisierung nach Wien (siehe Kunstepochen der Stadt Freiburg. Ausst.-Kat. zur 850-Jahrfeier, Freiburg 1970, 103–105 Kat. Nr. 106). Zuletzt Sebastian BOCK, Der Inventar- und Ausstattungsbestand des säkularisierten Dominikanerinnen-Neuklosters Adelhausen in Freiburg i.Br., Freiburg i.Br. 1997, 225–230.

26 † ANNO \* D(omi)NI \* M \* CCC \* XLII \* D(omi)NVS \* LVDWICVS \* FILIVS \* D(omi)NI LVDWICI \* COMITIS \* D(e) \* OETING(en) \* VOLENS \* IRE \* AD \* TERRAM \* S(an)C(t)AM \* VENETZIS \* IN \* DIE \* S(an)C(t)E MARIEMAGDALENE \* A \* SECVLO \* MIGRAVIT \* CLINODIA \* QVOQ(ue) / + SVA AD HA(n)C \* CRVCE(m) (com) PARANDAM \* S(an)C(t)IMONIALIB(us) \* ORDINIS \* P(rae)DIACATOR(um) \* IN \* LIBENAW \* TESTAT(ur) \* E(t) \* CVIVS \* TESTAM(en)TI \* P(rae)DICTVS \* D(omi)N(u)S \* LVDWICVS \* P(ate)R \* SVVS \* EXSTITIT \* PATERNALIS \* EXSECVTOR; BOCK, Inventar- und Ausstattungsbestand (wie Anm. 25), 225. Die Inschrift steht auf dem Dorn, war also in der Regel nicht sichtbar.

27 Nachweise zum Privatbesitz in spätmittelalterlichen Frauenklöstern sind zahlreich. So rügt z.B. um 1264 der dominikanische Provinzialprior der Teutonia die in den meisten Frauenklöstern seiner Ordensprovinz herrschenden Missstände in puncto Besitzlosigkeit: [...] *non iam res, libellos et cistas habent peculiares, sed etiam annonae et vini ac pecuniae obtinent redditus speciales*; Edmund RITZINGER/Heribert Christian SCHEEBEN, Beiträge zur Geschichte der Teutonia in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Archiv der deutschen Dominikaner 3, 1941, 7–95, hier: 18. Vgl. auch den Brief des Provinzialministers Heinrich von Ravensburg vom 25. Juni 1303 an alle oberdeutschen Klarissenklöster (Stiftsbibl. Einsiedeln, Hs. 203, 188–197), in dem der Ordensgeistliche den Besitz von *Clenodia quoque curiosa magis quam utilia de gemmis, auro argento, ebore et serico et cum his vasa stagna vel alia pro vino* in den ihm unterstellten Frauenklöstern verbietet; Leo UEDING SJ, Das Freiburger Klarissenkloster St. Klara, in: Alemania Franciscana Antiqua 7, 1961, 137–192, hier: 159f. Zum Privatbesitz in spätmittelalterlichen Frauenklöstern allg. siehe Gab-



Dominikanerinnenklosters Töss, dass Schwester Elsbeth von Cellikon, die *gar wol scriben* konnte und *guoti ding* verfertigte, mit dem Gewinn, den ihre Abschrifttätigkeit abwarf, Bildwerke im Chor finanzierte und *der cofent gemainlich davon getröstet wurd*<sup>28</sup>. Aus St. Clara Wörth in Straßburg wiederum ist überliefert, dass dort vor 1374 drei Konventsschwester 50 Pfund *umb daz glasefenster uber der tür, do men in die kirche gat* spendeten<sup>29</sup>, und das Freiburger Klarissenkloster St. Klara verdankte seiner Konventsschwester Margaretha Tägeler († 1465) ein vergoldetes Schnitzretabel mit Maria und den zwölf Aposteln<sup>30</sup>. Leider hat keines dieser Werke die Zeit überdauert. Erhalten hat sich hingegen ein kleines Kästchen mit Emailschnuck, das die Lichtenthaler Zisterzienserin Greta Pfrumbom um 1320/30 ihrem Kloster schenkte (Abb. 5)<sup>31</sup>. Das Kästchen selbst dürfte in einer Werkstatt in Speyer, der Heimatstadt der Donatorin, verfertigt worden sein; laut Deckelinschrift soll Greta die kostbare Zimelie – *hanc archam* – gekauft und *in honorem domini nostri Jhesu Christi* an Lichtenthal vergabt haben<sup>32</sup>. Auch eine kleine, um 1420/30 entstandene Christus-Johannes-Gruppe im Badischen Landesmuseum zu

riel LEPOINTE, *Réflexions sur des textes concernant la propriété individuelle de religieuses cisterciennes dans la région lilloise*, in: RHE 49, 1954, 743–69. – Renée WEIS-MÜLLER, *Die Reform des Klosters Klingental und ihr Personenkreis*, Basel 1956, 30f.

28 Elsbet von Cellikon (= Köllikon) *kund gar wol scriben und schraib gern guoti ding und begert kaines gegenwürtigen lones davon*; *Leben der Schwestern zu Töss* (wie Anm. 18), 91. Wenn sie dennoch etwas erhielt, *so gab sy es alles an bild in den kor, das der cofent gemainlich davon getröstet wurd. Und sunderlich do frumt sy das groß crucifix das wir habent, mit grosser andacht, und hat och fil kumers da mit, und ward ir ain mess bracht über mer nach der lengi als unser herr was, und ligent in dem selben crütz XXX stuk hailtums*; ebd.

29 *Urkundenbuch der Stadt Straßburg*, Bd. VII: *Privatrechtliche Urkunden und Rathslisten von 1332 bis 1400*, bearb. v. Hans WITTE, Straßburg 1900, 481 Nr. 1656.

30 *Die guldin Tafel mit den heiligen zwölf Boten und unser lieben Frauen Bildnus in der Mitte, welche von Holzwerk geschnitzet sind und die Bilder ganz überguldt, auch jetziger Zeit [1628] in unserer Kirche, der außern – in welche die weltlichen Personen ihren Zugang haben – auf dem grossen Fronaltar steht, auf welchem täglich die heiligen Messen gelesen werden, hat ins Gottshaus gebracht Margaretha Tägeler, unsere Konventsschwester. Diese starb 1465*; Joseph Ludolph WOHLEB, *Beiträge zur Baugeschichte des Klosters St. Klara in der Predigervorstadt in Freiburg*, in: *Schau-ins-Land* 72, 1954, 49–56, hier: 50. In anderen Fällen handelte es sich bei den Stifterinnen um Frauen, die als Pfründnerinnen im Kloster lebten. Dies gilt etwa für die vermögende Witwe Sophie Zibol, die 1442 als Pfründnerin ins Basler Dominikanerinnenkloster St. Maria Magdalena an den Steinen zog und diesem in den Folgejahren zahlreiche Ausstattungsstücke spendete, u.a. anno 1456 ein Gestühl aus dem Colmarer Predigerkloster sowie wenig später zwei Altarretabel und ein *bild* der Hl. Ursula; François MAURER, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt*, Bd. IV (*Die Kunstdenkmäler der Schweiz* 46), Basel 1961, 308f.

31 Das Kästchen befindet sich heute in der Pierpont Morgan Library in New York; Emil LACROIX/ Peter HIRSCHFELD/ Heinrich NIESTER, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Baden-Baden* (*Die Kunstdenkmäler Badens*, 11: *Stadtkreis Baden-Baden*, 1. Abt.), Karlsruhe 1942, 415 (zu Greta Pfrumbom) und 500–504 (zum Kästchen). – Katharina GUTH-DREYFUS, *Transluzides Email in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts am Ober-, Mittel- und Niederrhein*, Basel 1954, 62–67.

32 Die Inschrift lautet: † HANC : ARCAM : CONPER/AVIT : SOROR : GREDA : DICTA / PFRVMBOMIN : DE : SPIRA : IN : HONOREM : DOMINI : NOSTRI : IHESV : CHRISTI; Johann Michael FRITZ, *Goldschmiedekunst der Gotik in Mitteleuropa*, München 1982, 340. Zum Kästchen zuletzt: Norbert JOPEK, *Eucharistisches Kästchen*, in: *Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland*, Bd. 3: *Gotik*, hg. v. Bruno KLEIN, München 2007, 551 (mit Zuweisung nach Straßburg) und Farb-Abb. auf S. 90f. Das käufliche Erwerben von Ausstattungsgegenständen ist auch für das Dominikanerinnenkloster Unterlinden in Colmar belegt, wo der Konvent 1278 eine teure (Turm?)-Uhr kaufte; Ann. Colm. Maiores, MGH SS 17, 203 (*Sorores de Sancto Iohanne in Columbaria horologium pro marcis sex sibi comparaverunt*).

Karlsruhe könnte von einer Lichtenthaler Schwester in Auftrag gegeben worden sein, ist doch auf der Thronbank neben den beiden Protagonisten eine kniende Stifterfigur dargestellt, die aufgrund ihres Habits als Zisterzienserin identifiziert werden kann (Abb. 6)<sup>33</sup>.

Bildwerke können auch als Geschenke der geistlichen Betreuer in die Frauenklöster gelangt sein, so wie umgekehrt auch bezeugt ist, dass die Klosterfrauen ihre Seelsorger bisweilen mit *Clenodia* beschenken<sup>34</sup>. Beides ist in unserem Untersuchungsgebiet jedoch nur vergleichsweise selten nachgewiesen. Eines der wenigen, jedoch potenten Beispiele für die Gabe eines Geistlichen an ein ihm unterstelltes Frauenkloster ist die sich später als wundertätig erweisende Marienikone, die der dominikanische Ordensprovinzial der Saxonía um die Mitte des 14. Jahrhunderts dem Dominikanerinnenkloster Unterlinden in Colmar vermachte<sup>35</sup>. Etwas anders gelagert ist der Fall des dominikanischen Reformklosters Schönensteinbach im Elsass: Dort erhielt jede Schwester anlässlich ihrer feierlichen Einschließung im Jahr 1397 von Konrad von Preußen, dem vom Ordensgeneral mit der Reform beauftragten Prior der Colmarer Dominikaner, ein Bild – vermutlich eine Holztafel – mit dem gekreuzigten Christus, »damit sie anhand des Bildes in der gemeinsamen Klausur ihre eigene, innere Klausur errichten und ihr eigenes Innere in der Bildandacht reformieren kann«<sup>36</sup>. In St. Katharina zu St. Gallen wiederum ist ein *hübsch brustbild* der Maria Magdalena überliefert, das 1493 offenbar als Gemeinschaftsgabe des »lieben Vaters Kaspar Frig von Baden« und des »ehrwürdigen Vaters, des Priors vom Zürichberg« ans Kloster kam<sup>37</sup>. Ob auch der »ehrwürdige Vater« Johannes Strölin, der den Dominikanerinnen von St. Maria Magdalena in Freiburg *ein berlin sacrament ledlin und ander vil früntschafft*<sup>38</sup> zukommen ließ, ein Geistlicher war, der in irgendeiner Be-

33 Faszination eines Klosters. 750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichtenthal, hg. v. Harald SIEBENMORGEN, Ausst.-Kat. Karlsruhe 1995, 266 Kat. Nr. 100; zuletzt Krone und Schleier (wie Anm. 1), 417f. Kat. Nr. 321 (mit Hinweis darauf, dass es sich bei der dargestellten Schwester auch um eine Dominikanerin handeln kann). Auch bei der zeitgleichen Christus-Johannes-Gruppe im Musée de l'Oeuvre Notre-Dame in Straßburg, die vermutlich aus dem Dominikanerinnenkloster St. Katharina stammt, scheint es sich um die »Stiftung« einer Klosterfrau gehandelt zu haben, da am Sockel ebenfalls eine kleine Nonne in Stifterpose dargestellt ist; Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten, hg. v. Hans HOFSTÄTTER, Ausst.-Kat. Freiburg i.Br. 1978, 40 u. 56f., Kat. Nr. 2; zuletzt Krone und Schleier (wie Anm. 1), 417 Kat. Nr. 320.

34 Vgl. dazu den oben in Anm. 27 zitierten Brief des Provinzialministers Heinrich von Ravensburg vom 25. Juni 1303 an alle oberdeutschen Klarissenklöster, in dem explizit untersagt wird, dass die Schwestern den Patres Kostbarkeiten (*Clenodia*) schenken.

35 [...] *ipsam ymaginem transmisit nobis quidam provincialis de Saxonía*; Le Liber Miraculorum d'Unterlinden, hg. v. Augustin Marie Pierre INGOLD, in: Miscellanea Alsatica 3, Colmar 1897, 97–116 u. 283–285, hier: 101. Ausführlich zu diesem Bild Jeffrey F. HAMBURGER, *The Liber miraculorum* of Unterlinden (wie Anm. 4), passim (wieder abgedruckt in Jeffrey F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998, 279–315 und – in französischer Übersetzung – in: *Les dominicaines d'Unterlinden*, Ausst.-Kat. Colmar 2000/2001, Bd. 1, 190–225).

36 Thomas LENTES, *Bild, Reform und Cura monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformacio Predigerordens* des Johannes Meyer († 1485), in: *Dominicains et Dominicaines en Alsace, XIIIe–XXe siècle. Actes du colloque de Guebwiller* (April 1994), hg. v. Jean-Luc EICHENLAUB, Straßburg 1996, 177–195, hier: 179f. (Zitat auf S. 180).

37 VOGLER, *Geschichte* (wie Anm. 24), 135 (*hett unser lieber vater Casper Frig von Baden uns 1 hübsch brustbild geschnitten und geschenckt, ist sancta Maria Magdalena, die hett uns der erwirdig vater prior ab dem Zürichberg lassen fassen und schön zieren, und hett uns gescheckt, waz dz kostet, gott sy ir baiden lon*).

38 Die Schenkung erscheint unter den Anniversarstiftungen im 1509 beendeten Anniversar von St. Maria Magdalena, abgedruckt in BOCK, *Der Inventar- und Ausstattungsbestand* (wie Anm. 25),

ziehung zum beschenkten Konvent stand, entzieht sich unserer Kenntnis. Tatsache jedoch ist, dass etwas Vergleichbares wie die reichen Geschenke Heinrichs von Nördlingen an seine Beichttochter Margaretha Ebner im Dominikanerinnenkloster Maria Mödingen bei Dillingen in den oberdeutschen Ordensprovinzen nicht nachzuweisen ist. Dem intensiven Briefwechsel zwischen Margaretha und Heinrich ist zu entnehmen, dass der weitgereiste Heinrich seiner verehrten Freundin 1338 aus Avignon zwei Alabasterfiguren mitbrachte – eine *Maria mit irem kind* und eine *Katharina mit irem rad*, und aus Wien scheint er ihr am Stephanstag 1344 eine Wiege samt Christkind mitgebracht zu haben, die sie in ihrer Zelle aufstellte<sup>39</sup>. Mit den sogenannten Söflinger Briefen aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts hat sich für unser Untersuchungsgebiet zwar ebenfalls ein Briefkorpus aus dem Umfeld eines spätmittelalterlichen Frauenklosters überliefert, doch scheint sich der Gabentausch zwischen den Söflinger Klarissen und ihrem geistlichen Betreuer auf kleine und »nützliche« Geschenke wie Rosenkränze, Reliquien, Handschuhe, Stoff und Esswaren beschränkt zu haben<sup>40</sup>. Solche kleineren Gaben wurden bisweilen auch zwischen den einzelnen Frauenklöstern ausgetauscht; so sollen die Dominikanerinnen von Unterlinden in Colmar 1345 durch Heinrich von Nördlingen, den wir bereits als Beichtvater und geistlichen Freund von Margaretha Ebner kennengelernt haben, ein Tafelbildchen und ein kleines Kreuz (*disz tefelin und das crutzlein da mit*) an ihre Ordensschwester Margaretha nach Maria Mödingen übersandt haben, mit dem Hinweis, diese Dinge hätten »heiligen Leuten« gehört, für die – so bitten die Unterlinderinnen – die Beschenkte beten solle<sup>41</sup>. Die Adelhauser Dominikanerinnen wiederum

125f. (*Gedencken durch gott Des erwirdigen vatter Johannes Strölin der hett vns gen ein berlin sacrament ledlin vnd ander vil früntschafft [...] [fol. 10r]*).

39 [...] *ich han dir berait uf deinen altar zwei gar zartü bild von allabaster, die ich dir von Avion braht: Maria mit irem kind und Katharina mit irem rad, die musz man schon halten. die send ich dir oder bring si dir schier*; Philipp STRAUCH, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg/Tübingen 1882, 214. *An sant Stephans tag gab mir min herre ain minneklich gaube minen begirden, daz mir wart gesendet von Wiene ain minneklichez bilde, daz was ain Jhesus in ainer wiegen, und dem dienten die vier guldin engel*; ebd., 90f. Vgl. JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 16), 303f. Zum Briefwechsel zwischen Margaretha und Heinrich s. auch Manfred WEITTLAUF, *dein got redender munt machet mich redenlosz*. Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen, in: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hg. v. Peter DINZELBACHER u. Dieter BAUER (AKG, Beih. 28), Köln/Wien 1988, 303–352. – Anette KUHN, »Dein Gott redender Mund macht mich sprachlos«. Heinrich von Nördlingen und die Mystikerin Margareta Ebner, in: *Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben*, hg. v. Gabriela SIGNORI (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft 4), Bielefeld<sup>2</sup> 1998, 101–109.

40 Max MILLER, *Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter*, Würzburg-Aumühle 1940, 57, 75 u. 157–162 (Nr. 23), 204–207 (Nr. 40), 210–212 (Nr. 42), 213–216 (Nr. 43), 227 (Nr. 50). Zu den Söflinger Briefen siehe auch Marc MÜNZZT, *Freundschaften und Feindschaften in einem spätmittelalterlichen Frauenkloster*. Die sogenannten Söflinger Briefe, in: *Meine in Gott geliebte Freundin* (wie Anm. 39), 111–120, bes. 115. Für die (Bild-)Geschenke, die das Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina verließen bzw. dorthin vergab wurden, siehe zuletzt Peter SCHMIDT, *Die Rolle der Bilder in der Kommunikation zwischen Frauen und Männern, Kloster und Welt: Schenken und Tauschen bei den Nürnberger Dominikanerinnen*, in: *Femmes, art et religion au Moyen Âge* (wie Anm. 21), 38–47.

41 [...] *die hailigen schwester von Colmar zu Unterlinden ewers ordens sendent dir mit begird disz tefelin und das crutzlein da mit; das ist heiliger lüt gewesen. Für die bit geträulich, als sie dir getrawend*; STRAUCH, Margaretha Ebner (wie Anm. 38), 239. Auch die Schwestern von St. Katharina in Nürnberg pflegten im 15. Jahrhundert einen intensiven Tausch von Gaben, insbesondere von »Bildern«, mit anderen Frauenkonventen; SCHMIDT, *Die Rolle der Bilder* (wie Anm. 40), 48–

erhielten von ihren Ordensschwwestern aus St. Agnes zu Freiburg *ein tafelen vf ein altar*, nachdem ihre Klosterkirche samt Mobiliar im Jahr 1410 einem Brand zum Opfer gefallen war und sie für den Neubau auf mildtätige Spenden angewiesen waren<sup>42</sup>.

Und wie steht es mit der Kunstproduktion in den uns interessierenden Konventen? Eine in diesem Zusammenhang höchst interessante Passage findet sich im Schwesternbuch des Dominikanerinnenklosters Oetenbach in Zürich. Dort wird berichtet, dass zusammen mit Ita von Hohenfels, einer *gar weltlich fraw*, die nach dem Tod ihres zweiten Mannes den weltlichen Dingen entsagen wollte, drei *junkfrawen* – wohl Itas ehemalige Dienerinnen – in den Oetenbacher Konvent eintraten, von denen die eine schreiben und illuminieren, die andere malen und die dritte Wirkteppiche anfertigen konnte – *der* (= von denen, C.J.) *kond eine schreiben und luminieren, die andre malen, die dritt wirken in der dicht das peste werk, das man finden mocht*<sup>43</sup>. Dies muss nicht weiter verwundern, sind doch aus unserem Untersuchungsgebiet nicht wenige Fälle von Frauen überliefert, die sich erst im reiferen Alter für den Eintritt ins Kloster entschieden. Viele von ihnen waren verheiratet gewesen und hatten Kinder, die ihnen zum Teil ins Kloster folgten<sup>44</sup>. Das jedoch bedeutet, dass sie auf ein reiches Vorleben zurückblicken konnten, welches nicht selten in den höheren Gesellschaftsschichten verlaufen war. Caecilia von Homburg etwa, die 1317–1336 als Priorin in Oetenbach wirkte, war die Schwester des als Minnesänger bekannt gewordenen Grafen Wernher von Homburg<sup>45</sup>. Als Adlige oder Angehörige des gehobenen Bürgertums aber besaßen Frauen in der Regel eine solide Bildung, konnten schreiben und lesen und offenbar – wie für Oetenbach überliefert – bisweilen auch malen und wirken<sup>46</sup>. Nach ihrem Klostereintritt konnten sie dies für den

51.

42 Die Chronik der Anna von Munzingen, hg. v. J. KÖNIG, in: FDA 13, 1880, 131–236, hier: 226.

43 Unmittelbar nach der zitierten Passage folgt die Aussage, dass diese Kunsttätigkeit dem Konvent jährlich 10 Mark einbrachte; Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst, hg. v. Heinrich ZELLER-WERDMÜLLER u. Jacob BÄCHTOLD, in: Zürcher Taschenbuch 12, 1889, 213–276, hier: 231 (*Also schribent si und ander swester, daß von luminieren und von schreiben alle jar aus der schreibstube gieng X mark*). Zu Ita von Hohenstein siehe ebd., 237–248. Zum Oetenbacher Schwesternbuch zuletzt Johanna THALI, Gehorsam, Armut und Nachfolge im Leiden. Zu den Leitthemen des »Oetenbacher Schwesternbuchs«, in: Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter, hg. v. Barbara HELBLING, Magdalen BLESS-GRABHER u. Ines BUHOFER, Zürich 2002, 198–211. – Wolfram SCHNEIDER-LASTIN, Literaturproduktion und Bibliothek in Oetenbach, in: ebd., 191. Im früheren 14. Jahrhundert gehörten zu den Aufnahmekriterien in Oetenbach u.a. Lesefähigkeit und Lateinkenntnisse; Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich, Bd. XI: 1326–1336, bearb. v. J. ESCHER u. P. SCHWEIZER, Zürich 1920, Nr. 4039 (anno 1326) u. 4075 (anno 1327).

44 S. Anm. 46 u. 75.

45 Dione FLÜHLER-KREIS, Geistliche und weltliche Schreibstuben, in: Die Manessische Liederhandschrift in Zürich, Ausst.-Kat. Zürich 1991, 48–50. – Sabine von HEUSINGER, Die Geschichte des Frauenklosters Oetenbach, in: Bettelorden, Bruderschaften und Beginen (wie Anm. 42), 162f.

46 1419 kam aus Nürnberg eine fromme Witwe namens Katharina Holtzhusin als Laienschwester nach Schönensteinbach, die an ihrer neuen Heimstätte *gar guote nutzliche bücher mit gar guoten materien* schrieb; Johannes MEYER, Buch der Reformacio Predigerordens, I, II und III Buch, hg. v. Benedictus Maria REICHERT (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 2), Leipzig 1909, 103. Interessant auch der Fall der Agnes von Bolanden, die 1275 als Witwe Friedrichs von Fleckenstein mit zwei ihrer Töchter ins Dominikanerinnenkloster zu St. Lambrecht in der Pfalz eintrat und dort schon bald Priorin wurde; aus einem Brief Hermanns von Minden geht hervor, dass Agnes »früher« gern Initialen mit goldener Farbe bemalt habe; Heinrich FINKE, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1913, 27 Anm. 1. – Klaus CONRAD, Die Geschichte des Dominikanerinnenklosters in Lambrecht (bei Neustadt an der Wein-

Konvent fruchtbar machen, indem sie entweder für den Eigenbedarf Bücher schrieben und illuminierten oder aber für externe Besteller arbeiteten, was dem Kloster zusätzliche Einkünfte bescherte. Für beides gibt es zahlreiche Quellen aus unserem Untersuchungsgebiet<sup>47</sup>. Es sei hier nur nochmals an die Tösser Konventsschwester Elsbeth von Cellikon erinnert, die den Lohn für ihre Abschreibetätigkeit ihrem Konvent für die An-

strasse), bis zur Reformation anhand der Quellen untersucht, Heidelberg 1960, 51–54 u. 80f.

47 Für das Basler Dominikanerinnenkloster Klingental ist bereits 1276 eine Schreiberin überliefert; *Annales Basilienses*, MGH SS 17, 200 (*Soror [...] de Sultzmatte, scriptrix sororum de Klingenthal, lexionarium hyemalem Praedicatorum Basiliensium sola penna retulit se scripsisse; reliquam lexionarii partem penna sola modice consummavit*). Im Klarissenkloster Gnadental zu Basel sind 1438 eine scriptrix und eine subscriptrix überliefert; Albert BRÜCKNER, *Weibliche Schreibe-tätigkeit im schweizerischen Spätmittelalter*, in: Festschrift Bernhard Bischoff, hg. v. Johanne AUTENRIETH u. Franz BRUNHÖLZL, Stuttgart 1971, 441–449, hier: 445f. Für Oetenbach ist im Schwes-ternbuch explizit von einer *schreibstuben* die Rede; *Die Stiftung des Klosters Oetenbach* (wie Anm. 42), 260. Auch für Töss sind im Schwesternbuch mehrfach Hinweise auf schreibende Kon-ventsschwestern zu finden; *Das Leben der Schwestern zu Töss* (wie Anm. 18), 45 u. 48; vgl. auch Marie-Claire DÄNKER-GYSIN, *Geschichte des Dominikanerinnenklosters Töss 1233–1525* (289. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Winterthur), Winterthur 1958, 57–60. Zur Schreibe-tätigkeit in St. Katharina in St. Gallen s. VOGLER, *Geschichte des Dominikanerinnen-Klosters* (wie Anm. 24), 70, 74, 77 u. 81. Dasselbe Bild zeigt sich bei den elsässischen Klöstern. So ist in einer aus dem Klaris-senkloster Alspach stammenden Handschrift des 15. Jahrhunderts mit mystischen Traktaten (Colmar, Bibl. de la ville [BVC] ms 274) auf fol. 107 eine *Schriberin* genannt; vgl. *Catalogue gé-néral des manuscrits des Bibliothèques de France, Tome LVI: Colmar, Paris 1969, 92*. Ms 717 in der BVC stammt aus Unterlinden; aus einem Eintrag auf fol. 324 geht hervor, dass der Text 1425 von der Unterlindner Schwester Dorothea von Kippenheim vom Lateinischen ins Deutsche übertragen wurde (*Ich Schwester Dorothea von Kippenheim ein conuent Swester desz würdigen loblichen gotzhusz Sancti Johannis baptiste in vnterlinden zu Colmar hab disz buch vsz dem latin zu tutzsch geschriben got zu lob vnd ouch zu eren Sancto Sebastiano vnd den andern lieben heilgen die doran stond vnd ich beger demutiglich daz die alle got wellen fur mich bitten die do werden loszen an diszem buch. Amen*); *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques de France, Tome LVI: Colmar, Paris 1969, 99f*. In ms 472 der BVC, einem Responsorial aus dem 15./16. Jh., steht auf fol. 56v: *Istum librum scripsit soror Margreta Wurzerin*; *Catalogue général des manuscrits des Bib-liothèques de France, Tome LVI: Colmar, Paris 1969, 127*. Vgl. auch BVC ms 343 (Von dem Leben der Heiligen, 15. Jh.), fol. 41v: *Bittent got fur die schriberin Soror Elselin de Bisel*; *Catalogue gé-néral des manuscrits des Bibliothèques de France, Tome LVI: Colmar, Paris 1969, 139f*. Von Adel-heid von Epfig heißt es im Unterlindner Schwesternbuch, dass sie *sane in officiis monasterii pluri-mis et diuersis multum et utiliter laborauit, plures libros, et precipue ad diuinum in choro officium pertinentes, ualde eleganter conscripsit*; *Les Vitae Sororum d'Unterlinden. Edition critique du ma-nuscript 508 de la Bibliothèque de Colmar*, hg. v. Jeanne ANCELET-HUSTACHE, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire* 5, 1930, 317–509, hier: 411. Auch die Unterlindner Schwester Gertrud von Rheinfelden scheint sich als Schreiberin hervorgetan zu haben: *Litteris quoque ualde bene et competenter inbuta, scribendi tenens officium multis annis, libros chori ad diuinum officium pertinentes at alios quam plures magno studio et eleganter conscripsit*; ebd., S. 431. Zusammenfas-send jüngst Karl-Ernst GEITH, *L'activité littéraire des dominicaines d'Unterlinden aux XIVe et XVe siècles*, in: *Les dominicaines d'Unterlinden* (wie Anm. 34), 160–166. Für die südwestdeut-schen Klöster sei hier nur exemplarisch auf den Heidelberger Codex Salemitanus IX (Antiphonar) verwiesen, der 1366 von der Nonne Katharina von Brugg im Zisterzienserinnenkloster Rotten-münster bei Rottweil geschrieben wurde (fol. 66: *scriptus est a venerabili sorore Katherina de Brugg moniali in rubeo monasterio sub a. d. 1366. Quicumque cantat vel legat in eo habeat nostri memoriam apud Deum*). – A. HAUBER, *Deutsche Handschriften in Frauenklöstern des späten Mittelalters*, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 31, 1914, 341–373, hier: 352 Anm. 2.

schaffung von Bildwerken für den Nonnenchor zur Verfügung stellte<sup>48</sup>. Auch das Oetenbacher Skriptorium erwirtschaftete mit externen Schreib- und Illuminationsaufträgen jährlich zehn Mark<sup>49</sup>. Dass die Schwestern auch Holzstöcke für den Bilddruck schnitten oder zumindest entsprechende Drucke anfertigten, ist unter anderem für Söflingen nach der Mitte des 15. Jahrhunderts zu erschließen<sup>50</sup>. Schwieriger ist es, eine klösterliche Produktion von Bildteppichen in unserem Untersuchungsgebiet nachzuweisen – sieht man einmal von der in Oetenbach bezugten Jungfrau ab, deren Wirkarbeiten offenbar von besonders hoher Qualität waren<sup>51</sup>. Bei den erhaltenen Stücken ist eine gesicherte Zuweisung an ein Frauenkloster nur im Falle eines bestickten Antependiums aus Königsfelden möglich (Abb. 7), in dem sich anlässlich der Restaurierung von 1889 ein Fragment eines Briefes von Ludwig dem Bayern an Agnes von Ungarn aus den Jahren 1334 oder 1335 fand, das von der Stickerin – vielleicht Agnes selbst? – als versteifende Unterlage unter eine der Figuren eingenäht worden war<sup>52</sup>. Beim sog. Malterer-Teppich aus St. Katharina in Freiburg<sup>53</sup> oder beim Schönkind-Antependium aus dem Basler Dominikanerinnen-

48 Vgl. Anm. 28.

49 S. Anm. 43. In der Forschung wird sogar erwogen, dass die berühmte Manessische Liederhandschrift in Zürich aus dem Oetenbacher Skriptorium stammen könnte; FLÜHLER-KREIS, Geistliche und weltliche Schreibstuben (wie Anm. 45), 49. – SCHNEIDER-LASTIN, Literaturproduktion (wie Anm. 43), 193.

50 1827 gelangten aus dem Söflinger Klarissenkloster 63 Holzstöcke der 2. Hälfte des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts ins Germanische Nationalmuseum in Nürnberg, wo die meisten im 2. Weltkrieg zerstört wurden. Nur ein einziges Exemplar mit dem Marientod und der Hl. Dorothea sowie ein im 19. Jahrhundert angefertigter Abdruck mit der Hl. Birgitta am Schreibpult haben überdauert; Ulmer Bürgerinnen, Söflinger Klosterfrauen in reichsstädtischer Zeit, Ausst.-Kat. Ulm 2003, 83f. (Kat. Nr. 32f.) sowie bereits R(udolf) WESER, Die Freskomaler Anton und Joh. Bapt. Enderle von Söflingen, in: Archiv für christliche Kunst 35, 1917, 12–22, hier: 14f. und Karl Suso FRANK OFM, Das Klarissenkloster Söflingen bis zur Aufhebung 1803, in: Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Hans Eugen SPECKER u. Hermann TÜCHLE, Ulm 1979, 163–199, hier: 183. Ob die Druckstöcke in Söflingen hergestellt oder dort nur verwendet wurden, ist nicht klar, vgl. unten, mit Anm. 61f. Weser nimmt für Söflingen gar die Existenz einer klostereigenen Klosterziegelei an; WESER, Freskomaler (wie oben), 13.

51 Vgl. oben, mit Anm. 43. Die Dominikanerinnen von Himmelskron (Worms-Hochheim) erhielten 1459 von Pfalzgraf Ludwig *Freyheit über Walkkung und Webung ihrer Tücher*, was auf eine ansehnliche klostereigene Textilproduktion schließen lässt, doch heißt das nicht zwingend, dass im Kloster auch Bildteppiche entstanden; CONRAD, Geschichte des Dominikanerinnenklosters (wie Anm. 46), 54f. Dasselbe gilt für die Klöster Liebenau und St. Lambrecht in der Pfalz; ebd., 55. Auch das Dominikanerinnenkloster Weiler besaß eine klostereigene Weberei und verkaufte die Produkte zum Teil an andere Klöster; vgl. MILLER, Söflinger Briefe (wie Anm. 40), 146f. Nr. 16. Vgl. auch Töss, wo laut Schwesternbuch eifrig gesponnen wurde; Leben der Schwestern zu Töss (wie Anm. 18), 18, 26, 29, 37 u. 51.

52 Bern, Hist. Mus., Inv. Nr. 19; MAURER, Kunstdenkmäler (wie Anm. 8), 296–304. – MARTI, Königin Agnes (wie Anm. 8), 175f. – Krone und Schleier (wie Anm. 1), 525 Kat. Nr. 476. – JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 16), 300f.

53 Der Name Malterer-Teppich leitet sich ab von den eingestickten Namen und Wappen Annas und Johannes' Malterer; Anna († vor 1354) war Dominikanerin in St. Katharina; ihre Beziehung zu Johannes (Schwester oder Tante?) ist nicht ganz klar, ebenso wie auch die Lokalisierung nach St. Katharina/Freiburg nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen ist. Der Behang mit den Darstellungen der »Weiberlisten« bzw. »Minnesklaven« entstand um 1320/30 in Freiburg, misst 63 x 485 cm und ist im Klosterstich gefertigt; heute befindet er sich im Augustinermuseum Freiburg, Inv. Nr. A 1705/(11508); zuletzt BOCK, Inventar- und Ausstattungsbestand (wie Anm. 25), 325–329. – Krone und Schleier (wie Anm. 1), 499–501 Kat. Nr. 445.

kloster Klingental<sup>54</sup> ist hingegen nicht zu entscheiden, ob die Stücke in den betreffenden Konventen hergestellt worden sind oder nicht; sie könnten genauso gut von einem Gönner oder einer Gönnerin, möglicherweise auch von einer Klosterfrau in einer städtischen Werkstatt in Auftrag gegeben worden oder auch als Mitgift einer der Schwestern ins Kloster gelangt sein<sup>55</sup>. Nur aufgrund der Qualität eine Zuweisung vorzunehmen, wie dies in der Literatur vielfach getan wird<sup>56</sup>, ist jedenfalls nicht zulässig, da sich unter den Konventualinnen durchaus Frauen befunden haben können, die vor ihrem Eintritt ins Kloster als professionelle Wirkerinnen tätig waren oder sich im Laufe ihres Vorlebens als Angehörige der Oberschicht entsprechende Fertigkeiten angeeignet hatten<sup>57</sup>.

Auch mit Tafelmalerinnen ist in Frauenklöstern durchaus zu rechnen<sup>58</sup>. In unserem Untersuchungsgebiet gibt es außer für Oetenbach auch für Klingental in Basel Hinweise auf eine malende Klosterfrau, ist doch im Testament der 1455 verstorbenen Klingentaler Priorin Klara zum Rhein ganz eindeutig von einem *gemeld* die Rede, *dz sy gemolet*

54 Der sich heute im Basler Historischen Museum (Inv. Nr. 1920.107) befindliche Teppich aus dem mittleren 15. Jahrhundert zeigt u.a. zu Füßen der Dominikanerheiligen Margaretha von Ungarn eine kleine Dominikanerin in Stifterpose; Anna RAPP BURI/Monica STUCKY-SCHÜRER, *Zahm und wild. Basler und Straßburger Bildteppiche des 15. Jahrhunderts*, Mainz 1990, 140–143. Neben dem Schönkind-Wappen in der rechten oberen Ecke ist oben links das Wappen derer zum Rhein eingewebt, so dass die Annahme nahe liegt, der Behang könnte aus dem Umkreis der Klingentaler Priorin Klara zum Rhein († 1455) stammen; Gabriela SIGNORI, *Leere Seiten: Zur Memorialkultur eines nicht regulierten Augustiner-Chorfrauenstifts im ausgehenden 15. Jahrhundert*, in: Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, hg. v. Gabriela SIGNORI, Bielefeld 2000, 151–186, hier: 174 Anm. 96. Klara war die Schwester des Basler Bischofs Friedrich zum Rhein; ebd., 163.

55 RAPP BURI/STUCKY-SCHÜRER, *Zahm und wild* (wie Anm. 54), 47–49, sprechen sich generell für eine Entstehung der von ihnen untersuchten Behänge – und damit auch des Schönkind-Antependiums – in professionellen städtischen Werkstätten und damit gegen eine Herstellung im Kloster aus. Dies betrifft auch den sog. Pfaffenweiler Teppich, auf dem – wie im Fall des Schönkind-Antependiums – ebenfalls eine kniende Klosterschwester in Stifterpose dargestellt ist; ebd., 127–131. Anders Joseph CLAUS, *Der Pfaffenweiler Marienteppich des 15. Jahrhunderts auf Schloss Heiligenberg*, in: FDA 49, 1921, 123–177, und Casimir Hermann BAER, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt*, Bd. III: *Die Kirchen, Klöster und Kapellen*, 1. Teil: *St. Alban bis Kartause* (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 12), Basel 1941, 384–388, die den Behang der Textilwerkstatt im Basler Klarissenkloster Gnadental zuweisen.

56 So wird beispielsweise für den Marienteppich aus der Zeit um 1400 im Freiburger Augustinermuseum angenommen, dass er »im und für« das Freiburger Dominikanerinnenkloster St. Katharina geschaffen wurde, da sich »in der gleichsam naiven Beschaulichkeit des Vortrags [...] ein Wesenszug der Andachtshaltung monastischer Frauengemeinschaften im allgemeinen« widerspiegeln; 750 Jahre Dominikanerinnenkloster Adelhausen, Freiburg im Breisgau, hg. v. Wolfgang BOCK, Freiburg 1985, 60.

57 Für das Dominikanerinnenkloster St. Katharina zu Nürnberg ist in einer Stadtrechnung von 1458 belegt, dass dort Behänge (*tebich*) für externe Besteller gewirkt und verkauft wurden; Emil Ernst PLOSS, *Ein Buch von alten Farben. Technologie der Textilfarben im Mittelalter mit einem Ausblick auf die festen Farben*, Heidelberg/Berlin 1962, 101. Vgl. auch SCHMIDT, *Rolle der Bilder* (wie Anm. 40), 36.

58 In mittelalterlichen Stadtrechnungen ist mehrfach von Malerinnen die Rede, ohne dass klar wäre, welche Art von Malerei diese betrieben haben. Für Frankfurt ist 1415 *eyn frauwe mit bilden* überliefert, 1486 *die malerin*; Karl BÜCHER, *Die Berufe der Stadt Frankfurt a.M. im Mittelalter* (Abhandlungen der Phil.-Hist. Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 30/3), Leipzig 1914, 29 u. 83. Vgl. auch Erika URTZ, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, Stuttgart 1988, 101.

*batt*<sup>59</sup>. Ob sich auch die im Adelshausener Schwesternverzeichnis überlieferte *Hedewigis Pictrix Malerin* der Monumentalmalerei widmete oder aber als Buchmalerin wirkte, ist nicht zu entscheiden<sup>60</sup>. Im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis ist anhand eines Geschenkbuches für das 16. Jahrhundert eine geradezu gewerbsmäßige Bilderproduktion zu rekonstruieren, doch bleibt auch hier unklar, auf welche Medien sich diese Produktion erstreckte<sup>61</sup>.

Dass in Frauenklöstern durchaus Kenntnisse künstlerischer Techniken vorhanden waren, die man gemeinhin aus professionellen Werkstätten kennt, zeigt eine außergewöhnliche Handschrift in der Stadtbibliothek Nürnberg, in der Schwester Klara Keiperin aus dem Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina kurz vor 1500 insgesamt hundert Rezepte zur Textilproduktion und Textilpflege, zum Zeugdruck, zur Einfärbung von Papier und Stoff, zur Versilberung und Vergoldung von Kupfer- und Messingobjekten und nicht zuletzt zur Herstellung von Fensterglas und Glasmalereien gesammelt, überarbeitet und zum Teil auch neu verfasst hat<sup>62</sup>. Was davon in St. Katharina tatsächlich auch angewandt wurde, bleibt leider im Dunkeln<sup>63</sup>.

In keinem einzigen unserer Frauenklöster lässt sich letztlich ermesen, wie hoch der Anteil an klösterlicher Eigenproduktion an den im Kloster verwahrten Bildwerken tatsächlich war. Doch selbst wenn dieser Anteil vergleichsweise klein war, bedeutet dies

59 WEIS-MÜLLER, Reform (Anm. 27), 29. Das Testament der Klara zum Rhein ist abgedruckt in SIGNORI, Leere Seiten (wie Anm. 53), 177–179 (Zitat auf S. 177). Signori (ebd., 165, Anm. 57) bezweifelt, dass Klara das Bild tatsächlich selbst gemalt hat, werde doch auch bei der Monstranz gesagt, dass Klara diese »gemacht« habe, obwohl sie diese wohl nur machen ließ. Tatsächlich steht »machen« in der Tradition des »fecit« in mittelalterlichen Stifterinschriften und bedeutet nicht, dass die jeweilige Person, die ein Objekt machen ließ, dieses auch eigenhändig herstellte. In der Passage mit dem *gemeld* wird nun aber nicht von »machen« gesprochen, sondern explizit davon, dass Klara das Bild *gemolet* habe, was m. E. eindeutig auf eine Herstellung durch Klara hinweist.

60 Chronik der Anna von Munzingen (wie Anm. 41), 220; vgl. auch ebd., 218 (G. [= Gertrudis, C. J.] *Pictrix Malerin*). In der Klosterchronik wird außerdem Schwester Grünburg von Kastelberg als *sonderlich an vsgenommenen kunste und geschrifte, me denne sin je frowe solte gewinnten* beschrieben; ebd., 167. Auch im Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus von Silo zu Schlettstadt ist eine Malerin überliefert, deren Werke wir jedoch nicht kennen; Johannes MEYER, Buch der Reformatio Predigerordens, IV u. V Buch, hg. v. Benedictus Maria REICHERT (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 3), Leipzig 1908, 114 (*die vierd swöster Margretha Merin, underschaffnerin, cirkerin und an wol geschickte swöster zuo malen*).

61 Thomas LENTES, Mit Bildgeschenken gegen die Reformation. Das Geschenkbuch der Dominikanerinnen von St. Nikolaus in undis aus Straßburg (1576–1592). Ein Editionsbericht, in: Femmes, art et religion au Moyen Âge (wie Anm. 21), 19–33, hier: 26–32.

62 Die Handschrift ist ediert bei PLOSS, Ein Buch von alten Farben (wie Anm. 57), 101–125; zuletzt Krone und Schleier (wie Anm. 1), 517 Kat. Nr. 466. Dass Frauen auch in außerklösterlichen Kontexten in Gewerben wie der Holz- und Metallindustrie tätig waren, ist etwa aus dem spätmittelalterlichen Frankfurt belegt, wo Frauen als Produzentinnen von Nadeln und Schnallen, Ringen und Golddraht, Rosenkränzen, Holzschüsseln und vielem anderen mehr überliefert sind. Edith ENNEN, Frauen im Mittelalter, München 1985, 180. – Vgl. auch URTZ, Die Frau (wie Anm. 58), 60–62 (Frauen als Rotschmiedinnen, Messingschlägerinnen, Mitarbeiterinnen im Bauhandwerk etc.).

63 Die Forschung hat sich diesbezüglich eher zurückhaltend geäußert, selbst in Hinblick auf die Druckgraphik; Peter SCHMIDT, Gedruckte Bilder in handgeschriebenen Büchern. Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert (Pictura et Poesis 16), Köln u.a. 2003, 84–86. – Krone und Schleier (wie Anm. 1), 517 Kat. Nr. 466. Meines Erachtens gibt es für diese Zurückhaltung keine plausiblen Gründe; selbst einem einigermaßen begabten Schüler unserer Zeit bereitet die Herstellung eines Druckstocks aus Holz und der zugehörige Druck keine größeren Schwierigkeiten. Zur Tätigkeit mittelalterlicher Frauen in »typischen« Männerdomänen vgl. Anm. 62.



nicht, dass die Schwestern keine Mitsprache in Hinblick auf die Kunstwerke in ihrem Kloster hatten, auch wenn diese Kunstwerke von anderen geschenkt – und das heißt in der Regel: bezahlt – wurden. Besonders schön ist das an der im frühen 16. Jahrhundert erfolgten, heute leider nicht mehr erhaltenen Kreuzgangverglasung im Birgittenkloster Maria Mai im Nördlinger Ries nachzuzeichnen, womit wir freilich unser engeres Untersuchungsgebiet verlassen und unseren Blick noch einmal weiter in den Südosten Deutschlands schweifen lassen. Diese Kreuzgangverglasung wurde von Katharina Lemmel initiiert, einer Angehörigen des Nürnberger Patriziats, die sich 1516 – drei Jahre nach dem Tod ihres Mannes – für das Klosterleben entschied und in Maria Mai den Schleier nahm<sup>64</sup>. Für das Kloster war dies ein großer Glücksfall, vergabte Katharina doch nicht nur einen Teil ihres eigenen Vermögens an den Konvent, sondern forderte auch beharrlich ihre Verwandten zu großzügigen Geldspenden auf, wofür sie im Gegenzug versprach, dass die Schwestern für sie beten würden; zu Neujahr bekamen die Gönner außerdem kleine Aufmerksamkeiten wie Heiligenbildchen, Krapfen oder Rosenkränze aus dem Kloster geschickt<sup>65</sup>. Besonders am Herzen lagen Katharina die Gebäulichkeiten des Klosters, die zum Teil in einem erbärmlichen Zustand waren, war doch nicht nur das Dach des Dormitoriums undicht, so dass bei Regen ein Teil der Schwestern nass wurde, sondern auch der Kreuzgang so düster, *das die swester sagen, sy haben je nit gesechen kunen, was sy in den puchern gesungen haben*<sup>66</sup>. Katharina schrieb deshalb ihrem Cousin Hans Imhoff und weiteren Verwandten, dass die Kreuzgangfenster vergrößert und verglast werden müssten, und bat um entsprechende Fensterstiftungen<sup>67</sup>. Sie verhandelte mit ihnen über Baumeister und Glasmaler, wobei sie sich über die Angebotslage als bestens informiert zeigte<sup>68</sup>. Der Kontakt zu Veit Hirsvogel, der mit der Ausführung der Fenster betraut wurde, scheint vor allem über ihren Cousin Hans Imhoff gelaufen zu sein, was nicht verwunderlich ist, da Hirsvogels Werkstatt in Nürnberg

64 Britta-Juliane KRUSE, Eine Witwe als Mäzenin. Briefe und Urkunden zum Aufenthalt der Nürnberger Patrizierin Katharina Lemlin im Birgittenkloster Maria Mai (Maihingen), in: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters, hg. v. Matthias MEYER u. Hans-Jochen SCHIEWER, Tübingen 2002, 465–506. – Corine SCHLEIF/Volker SCHIER, Views and Voices from Within: Sister Katerina Lemmel on the Glazing of the Cloister at Maria Mai, in: Glasmalerei im Kontext – Bildprogramme und Raumfunktionen. Akten des XXII. Internationalen Colloquiums des Corpus Vitrearum (Nürnberg 2004), hg. v. Rüdiger BECKSMANN, Nürnberg 2005, 211–228. Eine zentrale Quelle für Katharina Lemmels Leben und Wirken sind ihre Briefe; KAMANN, Briefe (wie Anm. 6), 249–287 u. 385–410. – Johannes KAMANN, Briefe aus dem Brigittenkloster Maihingen (Maria=Mai) im Ries 1516–1522, in: Zeitschrift für Kulturgeschichte 7, 1900, 170–199.

65 Vgl. KAMANN, Briefe (wie Anm. 6), 403 (Brief Nr. 16 vom 11. Jan. 1518), 405 (Brief Nr. 17 vom 21. Jan. 1518). – KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 183 (Brief Nr. 25 vom 11. Jan. 1519). Geschenke von Klosterfrauen an ihre weltlichen Gönner sind in großer Zahl auch für das Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis nachzuweisen; LENTES, Mit Bildgeschenken (wie Anm. 60), 19–33.

66 So im Brief Nr. 20 vom 6. April 1518; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 171. Vgl. bereits den Brief vom 22. Aug. 1516 (KAMANN, Briefe [wie Anm. 6], 271). Über das undichte Dach im Dormitorium berichtet Brief Nr. 22 vom 17. Aug. 1518; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 175.

67 Vgl. z.B. Brief 20 vom 6. April 1518; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 170f.; ebenso Brief 21 vom 4. Mai 1518; ebd., 171–173; Brief 22 vom 17. Aug. 1518; ebd., 175. Ein ähnliches Vorgehen dürfen wir vielleicht auch für Königsfelden annehmen; vgl. oben, mit Anm. 15.

68 Vgl. etwa den Brief Nr. 5 vom 6. März 1517, worin sie mit Christoph Fürer, dem Schwiegersohn ihres Cousins Hans Imhoff, korrespondiert; KAMANN, Briefe (wie Anm. 6), 280f.

war<sup>69</sup>. Katharina selbst scheint allerdings klare Vorstellungen zum Bildprogramm und zur stilistischen Gestaltung der einzelnen Figuren gehabt und dies Meister Hirsvogel, wenn er bisweilen vor Ort war, auch direkt kommuniziert zu haben. So monierte sie ihm gegenüber zum Beispiel, dass Jesus neuerdings stets mit grauen Haaren und bei der Dornenkrönung *wie ein feister priester* dargestellt sei, was ihr ganz offensichtlich missfiel<sup>70</sup>. Sie bat Hirsvogel deshalb, Jesus in einem roten Mantel zu malen *und plutig und verwunt*, damit man beim Betrachten auch wirklich andächtig werde<sup>71</sup>. Über ihren Cousin lässt sie Hirsvogel zudem ausrichten, dass er das große Wappen schön goldgelb machen solle und das Rot in den Wappen auch wirklich eingeätzt sei, damit es der Witterung standhalte!<sup>72</sup> Katharina scheint die Wappen der Stifter, die die Schwestern dauerhaft an ihre Gönner erinnern sollten, nach eigenem Gutdünken den einzelnen Szenen aus der Passio Christi zugeordnet zu haben<sup>73</sup>, und sie tat auch kund, wenn ihr etwas nicht gefiel, wie etwa die Löwen in den Wappen, die ihr zu *pleich und weisfarb* waren – *sehen nit schun*<sup>74</sup>. Ob sich darin nur ihr eigener Geschmack ausdrückt oder ob sie hier auch für ihre Konventsschwestern sprach, entzieht sich unserer Kenntnis.

69 Aus Brief 23 vom 18. Nov. 1518 gewinnt man den Eindruck, als sei der Kontakt v.a. über Imhoff erfolgt, was nicht zuletzt damit zusammenhing, dass Hirsvogel die Scheiben in seinem Nürnberger Atelier fertigte und nach Fertigstellung nach Maria Mai schickte; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 177.

70 *Lieber vetter, wis, das uns die fenster ser woll gefallen und die figur auch, den das sy neur nit all senlich [sehnlich, gefühlvoll] gemacht sen. Dem kün wir nit tun, sy wollens umer auf eine neue seltzama art machen. Mon molt jetzund unserm lieben hern neur rotz und grabs [grau] hor; ich halt, mon tu im kein eer damit; es haben schir all figur unser lieber herr grabs bar, du hast es lecht woll gesehen; es sitzt unser lieber herr da, da mon [ihn] kronet wie ein feister priester. Er solt in (ihn) in eim roten mantel gemacht haben und plutig und verwunt; er hetz woll etlich figur gar vill senlicher gemacht, und da er das kreutz tregt, ist er auch nichts senlich. Ich pat meister Veiten ser darum, da er hie war, ersoltz neur senlich machen, wen ir im so foll geltz müst dafür geben [...];* KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 185 (Brief Nr. 25 vom 11. Jan. 1519).

71 Siehe vorangehende Anm. Vgl. auch den Brief von Katharina Lemmel vom 6. April 1518, in dem sie Vetter Hans Imhoff schreibt, dass in jedem Fenster *ein zillige (= mäßige) vigur unsers lieben hern leiden* sein solle, *wen es solt nit fast kostlich oder scharpf sein, wen es neur andechtig und starck wer, das wer uns woll lieber. Mon kon jezund nichts moln (malen), es müssen die heiling und die guten als wuste zu seidene kleider haben, das es nit fill andacht pringt*; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 171 (Brief Nr. 20).

72 Brief Nr. 23 vom 18. Nov. 1518: *wen er das gros wapen schun goll gellmacht und das das rot an den schiltlein geezt sey! Es pleipt sunst nit, das es am weter stet*; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 178.

73 Vgl. Brief Nr. 18 vom 22. Jan. 1518 (*Und ist das der abtrag, das er uns ein fenster in unserm Kreuzgang mach und sein sun, den Lorenzen, auch um eins pit, desgeleichen den Strauben sein swecher, das sy in [sich] ein ebige gedechtnus machten. Wen die swester mit dem heiltum und am Freitag mit den siben psam [Psalmen] da furgen und sunst teglich, wen sy die wapen sehen, so peten sy denselben dester mer.*); KAMANN, Briefe (wie Anm. 6), 406f.; Brief Nr. 20 vom 6. April 1518 (*[...] so mon all heiling tag die swester mit der processen mit lobgesang da wern umbgen und teglich stez dadurch müssen gen, das sy der leut gedencken, der wapen sy da sehen.*); KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 171. Vgl. auch Brief Nr. 23 vom 18. Nov. 1518; ebd., 177; Brief Nr. 25 vom 11. Jan. 1519 (*Die andechtig figuren werden dy schwestern morgens und abens oft beymsuchen in widergedechtnus der schmerzlichen gen [Gänge], die der her Jesus in seinen marter gangen ist.*); KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 183. Die Zuordnung der Wappen zu den einzelnen Bildthemen ist dem letztgenannten Brief Nr. 25 zu entnehmen; ebd., 185f.

74 Brief Nr. 23 vom 18. Nov. 1518; KAMANN, Briefe (wie Anm. 64), 177.

Für unser Untersuchungsgebiet liegt leider keine auch nur vergleichbar explizite Quelle vor. Dennoch meine ich in Fällen wie St. Katharinenthal einen engen Austausch zwischen dem beschenkten Konvent und seinen Gönnern erkennen zu können. Wie wir gesehen haben, hatten alle Stifter enge verwandtschaftliche Beziehungen zu einer oder mehreren Konventsangehörigen bzw. waren selbst Teil des Konvents<sup>75</sup>. Da der Kontakt zu Verwandten auch klausurierten Schwestern – wenn auch in streng reguliertem Rahmen – möglich war, ist es keineswegs gewagt anzunehmen, dass auf diesem Wege die Bedürfnisse des Konvents oder einer einzelnen Schwester an den Stifterkreis kommuniziert werden konnten. Im Falle von St. Katharinenthal etwa ist es denkbar, dass die Schwestern nach Erhalt des großen, aus der Werkstatt von Meister Heinrich von Konstanz stammenden Kreuzifixes ihre Anverwandten gezielt darum baten, weitere Figuren dieser Machart zu bekommen, was dann in Form der stehenden Muttergottes, der Christus-Johannes-Gruppe, Johannes des Täufers, des Dominikus und etwas später mit der Visitatio-Gruppe tatsächlich auch erfolgte<sup>76</sup>. Selbst der Neubau des Chors im Jahr 1305 scheint auf Initiative des Konvents erfolgt zu sein, ist doch in der Klosterchronik explizit von dem Missstand die Rede, dass die Schwestern bis dahin zu ihrem Kummer vom Nonnenchor aus die Elevation der Hostie nicht sehen konnten, was das Mitleid des Konstanzer Bürgers Eberhart von Kreuzlingen erregte, so dass er den Neubau des Chors – oder zumindest einen wesentlichen Anteil daran – finanzierte<sup>77</sup>. Woher aber wusste Eberhart von der Unzufriedenheit der Schwestern über die Disposition ihres Chors? Doch wohl nur durch seine Tochter, die Klosterfrau in St. Katharinenthal war! Beweisen lässt sich dies freilich nicht. Genauso wenig ist allerdings zu beweisen, dass die Gönner ganz nach eigenem Geschmack oder allenfalls nach Rücksprache mit vermittelnd tätigen Geistlichen vorgegangen sind. Dasselbe gilt auch für den Bereich der Kunstproduktion: Nur in wenigen Fällen besitzen wir konkrete Hinweise darauf, dass Klosterfrauen künstlerisch tätig waren, doch gilt dies in gleicher Weise für die Männerklöster der Zeit. Dennoch hat die Forschung beispielsweise nie in Zweifel gezogen, dass das Konstanzer Dominikanerkloster über ein potentes Skriptorium und eine qualitativ hochstehende Glasmalereiwerkstatt verfügte, ohne dass dies auch nur durch eine Quelle belegbar wäre; für das benachbarte Dominikanerinnenkloster St. Katharinenthal ist hingegen durch vielfältige Zeugnisse eine reiche Buchproduktion belegt, doch schreckt man davor zurück, hochrangige Stücke wie beispielsweise das St. Katharinenthaler Graduale von 1312 dem Skriptorium von St. Katharinenthal zuzuweisen<sup>78</sup>. Tendenziell

75 Interessant auch der Fall von Elsbeth von Stoffeln, die zusammen mit ihren beiden Töchtern in St. Katharinenthal eintrat, während ihr Mann mit vier Söhnen *spitaler* wurde; MEYER, »St. Katharinenthaler Schwesternbuch« (wie Anm. 20), 118. Auch Adelheit Othwins hatte einen Bruder im Spitalerorden; ebd., 139. Berhtolt, *der Ritter vs der Hoeri*, tat drei Töchter nach St. Katharinenthal, und als seine Frau starb, wurde er selbst und zwei seiner Söhne *sant Johanser*, während zwei andere Söhne in den Dominikanerorden eintraten; ebd., 148. Martin von Randegg, der Sohn des Ritters Heinrich von Randegg, trat in fortgeschrittenem Alter in ein Johanniterkloster ein, während seine Frau und seine sieben Töchter nach St. Katharinenthal kamen. Martins Bruder Rudolf starb, worauf sich auch dessen Frau mit Tochter ins Kloster St. Katharinenthal begab; von Martins zweitem Bruder Heinrich lebten ebenfalls zwei Töchter in St. Katharinenthal; ebd., 147. Burkhart von Eschlikon (*Bvrchart von Eschelichon*) kam mit seiner Mutter nach St. Katharinenthal, *vnd lepten twgentlich vf vnser hofstat vnz an ire tot*, sie als Schwester, er als *brvoder vnd priester*; ebd., 150.

76 Zumindest für die Marienfigur und die Christus-Johannes-Gruppe oder die Figur Johannes des Täufers ist die Schenkung durch Verwandte von Konventsangehörigen in der Klosterchronik überliefert; vgl. oben mit Anm. 21f.

77 S. Anm. 21.

78 Zur bereits im 13. Jahrhundert nachzuweisenden Aktivität des St. Katharinenthaler Skriptoriums s. Albert BRUCKNER, *Scriptoria Medii Aevi Helvetica*, Bd. X: Schreibstuben der Diözese Konstanz,

ist die Forschung nur in jenen Fällen geneigt, eine Produktion in einem Frauenkloster anzunehmen, wenn scheinbar typische Stilcharakteristika wie die »naive Beschaulichkeit des Vortrags«<sup>79</sup>, eine gewisse Steifheit und Unbeholfenheit<sup>80</sup> und eine an Textilien erinnernde Flächigkeit anzutreffen sind; immer dann jedoch, wenn ein Kunstwerk auf der Höhe seiner Zeit ist und eine hohe künstlerische Qualität aufweist, wird die Produktion in einem Frauenkloster üblicherweise ohne Angabe stichhaltiger Gründe ausgeschlossen. In diesem Bereich gibt es noch viel zu tun – auch und gerade in kritischem Blick auf die Forschungsgeschichte.

Genf 1964, 62–71; s. auch Albert BRUCKNER, in: *Das Graduale von St. Katharinenthal*. Kommentar zur Faksimile-Ausgabe, hg. v. Alfred A. SCHMID, Luzern 1983, 189 u. 297, Anm. 18. Während Bruckner durchaus eine Herstellung des Graduales in St. Katharinenthal erwägt, hält dies der Großteil der übrigen Forscher für ausgeschlossen und plädiert für eine Herstellung im Konstanzer Dominikanerkloster oder in einer professionellen Laienwerkstatt; vgl. Alfred A. SCHMID, in: *Das Graduale von St. Katharinenthal*. Kommentar zur Faksimile-Ausgabe (wie oben), IX. – Ellen BEER, ebd., 190. – Andreas BRÄM, *Imitatio Sanctorum*. Überlegungen zur Stifterdarstellung im Graduale von St. Katharinenthal, in: *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 49, 1992, 103–113, hier: 106 u. 110. – Martina WEHRLI-JOHNS, *Das Selbstverständnis des Predigerordens im Graduale von Katharinenthal*. Ein Beitrag zur Deutung der Christus-Johannes-Gruppe, in: *Contemplata alii tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität (Festschrift zum 60. Geburtstag von Alois M. Haas), hg. v. Claudia BRINKER et alii, Bern u.a. 1995, 241–271, hier: 242. Charakteristisch auch die Wertung von KNOEPFLI, *Kunstdenkmäler* (wie Anm. 23), 165: »Einfachere, derbere Filigrane und anspruchslosere Deckfarbeninitialen dürfen den Schwesternhänden durchaus zugetraut werden, nicht aber die ornamentale und besonders die figürlich hochrangige Kunst, welche die Ausstattung unserer Pracht-Codices auszeichnet«; vgl. ebd., 173f. Ohne Bestimmung des Herstellungsortes: Krone und Schleier (wie Anm. 1), 406–408 Kat.-Nr. 306.

79 Vgl. Anm. 56.

80 Zum Skriptorium von Adelhausen siehe Ellen BEER, *Beiträge zur oberrheinischen Buchmalerei in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Initialornamentik*, Basel 1959, 79: »Erst nach der Jahrhundertmitte treten vermutlich im Kloster geschaffene Handschriften auf, die als reine Nonnenkunst weit hinter der Qualität der sehr feinen, im Formen hochentwickelten, bisweilen etwas verspielten Werken der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts zurückbleiben.« Zu einer liturgischen Sammelhandschrift im Freiburger Stadtarchiv (H. 122) aus dem frühen 14. Jahrhundert heißt es im *Ausst.-Kat. Kunstepochen der Stadt Freiburg*. Ausstellung zur 850-Jahrfeier, Augustinermus. Freiburg 1970, 92 Nr. 90: »Die naive und zierliche Malerei ist vermutlich eine Nonnenarbeit nach bedeutenderen Vorbildern.« Vgl. auch Christian von HEUSINGER: *Spätmittelalterliche Buchmalerei in oberrheinischen Frauenklöstern*, in: *ZGO* 107, 1959, 136–160, hier: 143–145, der die in St. Nikolaus in undis zu Straßburg entstandenen Buchmalereien »steif und unbeholfen« nennt. Ähnlich Elisabeth VAVRA (in: *800 Jahre Franz von Assisi*. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters. *Ausst.-Kat. Krems-Stein* 1982, hg. v. Harry KÜHNEL, Wien 1982, 607), die für die im 2. Drittel des 14. Jahrhundert entstandene »Andachtstafel« mit zentralem Kruzifix und 24 Szenen aus der Vita Christi eine Herstellung im Kölner Klarenkloster postuliert: »Die einfache Reihung der Figurengruppen, die spärliche Ausstattung der Szenarien unterstreichen den volkstümlichen Charakter dieser Tafel, der den Gedanken an eine Entstehung in einer Klosterwerkstatt, etwa in der des Kölner Klarenklosters, aufkommen lässt.« Zu einer Pergament-Handschrift mit der Legende der Hl. Klara aus dem Nürnberger Klarissenkloster, 2. H. 14. Jh., Dresden, Landesbibl. Ms. 281, heißt es: »Die Ausführung der Initialen ist derb und flüchtig. Stilistisch schließen sie an die zeitgleiche Tafelmalerei Nürnbergs an, nur lässt die auf einfache Mittel beschränkte Technik [...] eine Entstehung in dem Klarissenkloster vermuten« (800 Jahre Franz von Assisi [vgl. oben], 561f., Kat. Nr. 10.30.).



SIGRID SCHMITT

## Verfolgung, Schutz und Vereinnahmung Die Straßburger Beginen im 14. Jahrhundert<sup>1</sup>

Im Jahr 1519 kam es im Haus zum Offenburg, einem der reichsten Straßburger Beginenhäuser, zum offenen Streit unter den Beginen. Ludwig Zorn zum Riet, der vom Stadtrat ernannte Pfleger des Hauses, erklärt in einem Brief an den Rat, warum er eine der Beginen, Else von Blumenstein, aus dem Haus weisen musste: Mit ihren *spitzen, bösen, reytzenden worten und handlungen* habe sie Unfrieden unter die Frauen gebracht<sup>2</sup>. Er habe sie, wie es die Regel vorsah, elf oder zwölf Mal mit dem zeitweiligen Entzug ihrer Pfründe bestraft, als dies aber nichts half, sie schließlich aus dem Haus gewiesen. Da sie 120 Gulden mit in das Haus gebracht hatte und bereits seit zwölf Jahren ihre Pfründe genoss, habe er ihr vorgeschlagen, man werde ihr künftig lebenslang ein jährliches Leibgeding von zwölf Gulden auszahlen. Sie sei damit aber nicht einverstanden gewesen und strebe nun eine Klage an. Nach seiner Einschätzung sei es besser, ihr das gesamte Geld auszuzahlen, als sie erneut in den Konvent aufzunehmen, denn dadurch würden die anderen Frauen in ihrem frommen Wesen und in ihrem Frieden gestört. Es kam aber dennoch zu einem Prozess, in dessen Verlauf der Bruder der Else von Blumenstein folgende Klage vorbrachte: Seiner Schwester sei vom Pfleger des Hauses mehrfach aus *frevels muts on einich recht messig ursach* der Genuss ihrer Pfründe entzogen worden, weswegen sie ihr Vermögen habe verzehren müssen<sup>3</sup>. Er forderte hierfür Wiedergutmachung und die Wiederaufnahme in den Konvent. Die anderen Beginen waren aber nicht bereit, sie wieder zuzulassen. Sie erklärten, lieber wollten sie alle das Haus verlassen. Sie boten ihr deshalb schließlich die vollständige Auszahlung ihres mitgebrachten Geldes an. Darauf wollte die Else von Blumenstein aber nicht eingehen, weshalb sich die Frauen Bedenkzeit erbaten, um sich erneut mit ihrem Pfleger beraten zu können. Leider ist der Abschluss der Angelegenheit nicht überliefert.

Dieser Fall an der Schwelle zur Neuzeit zeigt ein Beginenwesen, das nur noch wenig mit den charismatischen Anfängen der Bewegung zu tun hat: Die Beginenhäuser, mit reichen Geldern ausgestattet und von wohlhabenden Frauen bewohnt, die dort ihre Pfründen verzehren, stehen unter der Aufsicht des Stadtrats. Die Beginen stammen aus den vornehmsten Familien der Stadt und bringen beim Eintritt in den Konvent einen Geldbetrag ein, der sich in der Höhe durchaus mit den Eintrittsgeldern in die vornehmsten Frauenklöster der Stadt vergleichen lässt<sup>4</sup>. Insgesamt lassen sich in Straßburg für das

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich im Kern um ein Kapitel meiner noch ungedruckten Habilitationsschrift: Sigrid SCHMITT, Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Straßburg im Spätmittelalter (1250–1525), Habilitationsschrift, Mainz 2001 (demnächst im Druck in der Reihe »Trierer Historische Forschungen«).

2 Archives Municipales de Strasbourg (künftig: AM Straßburg), V, 104/2 (1519 Sept. 3).

3 Ebd.

4 So brachte beim Eintritt in das vornehmste Dominikanerinnenkloster der Stadt, St. Marx, die Nonne Otilia von Rottweiler 150 Gulden mit, deren Rückzahlung sie beim Austritt (im Rahmen

gesamte Mittelalter circa 70 Beginenhäuser nachweisen, von denen allerdings nur wenige so reich ausgestattet waren wie das oben genannte Haus zum Offenbach<sup>5</sup>.

Zwischen den Anfängen im 13. Jahrhundert und dem allmählichen Ende der Bewegung in der Reformation hatte das Beginenwesen einen grundlegenden Wandel vollzogen: Von einer unregelmäßigen, vielschichtigen und inhaltlich kaum zu greifenden religiösen Lebensform »zwischen Kirche und Welt«<sup>6</sup> war es zu einer wohlgeordneten und institutionell genau umgrenzbaren Einrichtung im Spektrum der geistlichen Einrichtungen der Stadt geworden.



Abb. 1: Beginen begleiten einen Leichenzug (aus: Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une Hérésie*)

der Aufhebung des Klosters in der Reformation) forderte. AM Straßburg, AST 35,8 (1524–1531).

5 Dayton PHILLIPS, *Beguines in Medieval Strasbourg. A Study on the Social Aspect of Beguine Life*, Phil. Diss. Stanford, Cal. 1941. – Carl SCHMIDT, *Die Straßburger Beginenhäuser im Mittelalter*, in: *Alsatia* 7, 1858–61, 149–248.

6 Zum frühen Beginenwesen und dessen vielschichtigem Charakter Andreas WILTS, *Beginen im Bodenseeraum (Bodensee-Bibliothek 37)*, Sigmaringen 1994, 35–37 u. passim. Die klassische Definition der Beginen als »Semireligiöse« »zwischen Kirche und Welt« bei Kaspar ELM, *Beg(h)inen*, in: *LexMA* I, Sp. 1799f.

In diesem Beitrag soll den Gründen und Hintergründen für diesen Wandel nachgegangen und zugleich ein Bild von der gesellschaftlichen Einbindung der Beginen in die Stadt-Straßburger Gesellschaft des Spätmittelalters gezeichnet werden. Dabei wird zunächst auf die Ereignisse der Beginenverfolgungen am Beginn des 14. Jahrhunderts eingegangen. Diese sollen dann in einem zweiten und dritten Schritt in den sozialen und politischen Kontext Straßburgs eingeordnet werden, da in ihnen wichtige Ursachen für den Wandel des Beginentums liegen.

Zunächst seien die Ereignisse der Beginenverfolgungen in den Jahren 1317–1319 kurz zusammengefasst, wie sie Alexander Patschovsky in einem grundlegenden Aufsatz erarbeitet hat<sup>7</sup>. Er zeigt darin drei Phasen der Beginenverfolgungen in Straßburg auf:

In der ersten Phase, die vom 13. August 1317 bis zum Ende des Jahres 1317 reichte, stand der Prozess Bischof Johans gegen die Begarden im Vordergrund. Diese männliche Variante der Beginen stand offenbar in engem Kontakt zur radikal-mystischen sogenannten »Brot durch Gott«-Bewegung. Es ging also um die Bekämpfung einer weitverbreiteten Häresie, die in Straßburg wohl eine große Anhängerschaft besaß. Wahrscheinlich war sie auch in Randgruppen der Beginenbewegung eingedrungen, doch hatten die meisten in der Stadt als Beginen lebenden Frauen keine Verbindung zu den Häretikern<sup>8</sup>.

Die zweite Phase wurde durch die Publikation der Clementinen, also der Beschlüsse des Konzils von Vienne, die durch Papst Clemens V. dem Corpus Iuris Canonici angefügt worden waren, durch Papst Johannes XXII. am 25. Oktober 1317 eingeleitet. Es handelt sich dabei um zwei wichtige Beschlüsse: um die Bulle *Dudum*, mit der die Kompetenzen der Mendikanten eingeschränkt und genauer fixiert wurden, und um die Bulle *Cum de quibusdam mulieribus*, mit der die Beginen verboten wurden<sup>9</sup>. In Straßburg erfolgte die Veröffentlichung erst am 27. Juli 1318 und hier wurde, anders als zum Beispiel im Erzbistum Mainz, besondere Betonung auf *Dudum* gelegt<sup>10</sup>. Als Reaktion darauf entstand am 5. August ein umfassendes Bündnis des Säkularklerus von Stadt und Umland in Straßburg<sup>11</sup>.

7 Alexander PATSCHOVSKY, Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert, in: DA 30, 1974, 56–198.

8 Vgl. hierzu auch Jean-Claude SCHMITT, Mort d'une Hérésie. L'Eglise et les Clercs Face aux Béguines du Rhin Supérieur du XIVe au XVe Siècle (Civilisations et Sociétés 56), Paris u.a. 1978, 65ff. – Robert E. LERNER, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, 2. Aufl., Notre Dame, Ind. o.J. (1. Aufl. Berkeley 1972), 85–95; allgemein vgl. Malcolm D. LAMBERT, Ketzeri im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus, München 1981, 256–269; zum Häresievorwurf gegen Meister Eckhart, der unter anderem in diesem Zusammenhang zu sehen ist, Eugen HILLENBRAND, Der Straßburger Konvent der Predigerbrüder in der Zeit Eckharts, in: Meister Eckhart. Lebensstationen – Redesituationen, hg. v. Klaus JACOBI (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 7), Berlin 1998, 151–173, hier: 160.

9 Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. v. Josephus ALBERIGO u.a., Bologna <sup>3</sup>1973, Nr. 10, 365–369; Nr. 16, 374. Zur Entstehung von *Cum de quibusdam mulieribus* und der dabei deutlich werdenden Beginenpolitik des Konzils und der Päpste Clemens V. und Johann XXII., vgl. Jacqueline TARRANT, The Clementine Decrees on the Beguines. Conciliar and Papal Versions, in: AHP 12, 1974, 300–308.

10 PATSCHOVSKY, Beginenverfolgungen (wie Anm. 7), 101.

11 Wilhelm WIEGAND, Hans WITTE u.a., Urkundenbuch der Stadt Straßburg, Bd. I–VII, Straßburg 1879–1900 (künftig UB Straßburg), hier: Bd. II, Nr. 370, 324 (1318 Aug. 5). In diesem Bündnis schlossen sich nicht nur die Säkularkanonikerstifte von Straßburg und Umgebung zusammen, u.a. gehörten ihm auch die Kanonissen von St. Stephan an. Ebd., 326, Anm. 1.



Die Frage des Beginnenverbots nach *Cum de quibusdam mulieribus* schob Bischof Johann von Straßburg dagegen auf, indem er in einem Schreiben an den Papst um eine Präzisierung der Unterscheidung zwischen »guten« und »schlechten« Beginnen bat<sup>12</sup>. Diese Unterscheidung lieferte der Papst in einem Antwortschreiben an Bischof Johann sowie in der Bulle *Ratio recta* am 13. August<sup>13</sup>. Er differenzierte darin zwischen den bettelnd mit den Begarden umherziehenden häretischen Beginnen und der großen Zahl von Frauen, die gehorsam gegenüber den kirchlichen Oberen in Gemeinschaften oder allein ein keusches und frommes Leben führten.

In der bis zu diesem Zeitpunkt reichenden zweiten Phase der Beginnenverfolgung hatten also in Straßburg die Beginnen gar nicht im Mittelpunkt des Interesses gestanden, die kirchliche Diskussion spitzte sich stattdessen auf den Konflikt zwischen Säkularklerus und Mendikanten zu, in deren Sog aber die Beginnen wegen ihrer großen Nähe zu den Bettelorden schließlich gerieten. So erfolgte in der dritten Phase – ohne Rücksicht auf die in *Ratio recta* von der Kurie vorgegebenen Differenzierungen der Beginnen – eine unterschiedslose Aufhebung des gesamten Beginnenstandes durch den Straßburger Bischof. Dass dieses Beginnenverbot vor allem zugunsten des Pfarrklerus wirken sollte, geht aus der Charakterisierung des zu verbietenden Verhaltens dieser Frauen eindeutig hervor: Sie sollten künftig wieder ihren zuständigen Pfarrkirchen unterstehen, denen sie sich unter dem Vorwand ihres Standes als Beginnen entzogen hatten (*ecclesias suas parochiales, a quarum frequentia et accessu occasione dictu status seu (i.e. beginnarum) pretextu se subtraxerant*)<sup>14</sup>. Auch die Ausführungsbestimmungen, die Bischof Johann am 17. Februar zu diesem Verbot publizierte, gingen von dem grundsätzlichen Verbot der Beginnen nicht ab<sup>15</sup>.

Kurz nach der zuletzt genannten bischöflichen Verordnung schob jedoch die Kurie mit der Bulle *Etsi apostolice sedis* eine entscheidende Richtlinie für den Umgang mit Beginnen nach, die den Einfluss der Bettelorden auf diese nicht nur sicherte, sondern für die Zukunft bedeutend stärkte: Diejenigen Beginnen, die den Dritten Orden der Mendikanten nahe standen, wurden vom Beginnenverbot ausdrücklich ausgenommen<sup>16</sup>. Mit der Publikation dieser Bulle im Juli 1319 hob der Straßburger Bischof sein eigenes Beginnenverbot auf und musste so den Mendikanten das Feld überlassen; deren Konflikt mit der Pfarrgeistlichkeit fand damit allerdings noch keineswegs ein Ende<sup>17</sup>.

Dieser kurze Überblick über die zentralen Ereignisse der Jahre 1317–1319 macht deutlich, dass die Straßburger Beginnenverfolgungen dieser Zeit vor allem aus zwei Aspekten zu verstehen sind: aus der Bekämpfung der sogenannten Häresie des freien

12 PATSCHOVSKY, Beginnenverfolgungen (wie Anm. 7), 102f.

13 Abgedruckt in: PATSCHOVSKY, Beginnenverfolgungen (wie Anm. 7), Nr. 4 (um 1318 Aug. 13).

14 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. II, Nr. 376, 332 (1319 Jan. 18).

15 Ebd., Bd. II, Nr. 377, 333f. (1319 Febr. 17). – PATSCHOVSKY, Beginnenverfolgungen (wie Anm. 7), 105, spricht allerdings von »milden« Ausführungsbestimmungen, da sie den Frauen Gelegenheit eröffneten, das Verbot zu umgehen.

16 PATSCHOVSKY, Beginnenverfolgungen (wie Anm. 7), 105.

17 Im Jahr 1365 kam es erneut zu einem Zusammenschluss des Säkularklerus gegen die Mendikanten. Lucien PFLÉGER, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß VI), Colmar 1941, 98f.; Mitte des 15. Jahrhunderts eskalierte der Konflikt im Streit um das *ultimum vale*, ebd., 162–169. – Francis RAPP, Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et Dociété dans le Diocèse de Strasbourg 1450–1525 (Association des Publications près les Universités de Strasbourg. Collection de l'Institut des Hautes Études Alsaciennes XXIII), Paris o.J., 92–94 u. 213–215.

Geistes, die die »etablierten« Beginen<sup>18</sup> und Beginenhäuser der Stadt allenfalls am Rande betraf<sup>19</sup>, und aus dem Konflikt zwischen Bettelorden und Weltklerus, in den die Straßburger Beginen hineingerieten, weil sie in der Regel nicht vom zuständigen Pfarrklerus, sondern von Franziskanern und Dominikanern betreut wurden<sup>20</sup>. In diesem Konflikt stand der Bischof offensichtlich auf Seiten des Säkularklerus und versuchte dementsprechend, die Beginen in dessen Einflussbereich zurückzuzwingen.

Es stellt sich also die Frage, warum dieser Versuch in Straßburg völlig wirkungslos blieb. Dass dies ausschließlich auf die Papstbulle *Etsi apostolice sedis* zurückzuführen ist, erscheint zumindest zweifelhaft, da deren Publikation in anderen Städten keineswegs ausreichte, die den Bettelorden nahestehenden Beginen wirklich zu schützen. So stellt Andreas Wilts für das Bistum Konstanz fest, dass es erst mehrere Jahre nach Publikierung der Bulle zur Beendigung der Restriktionsmaßnahmen des Weltklerus gegen die Beginenhäuser kam<sup>21</sup>. Unterdrückungsmaßnahmen und Verbote, wie sie Wilts für den Bodenseeraum gegenüber zahlreichen Beginenkongregationen nachweisen konnte, lassen sich dagegen in Straßburg nicht finden. Im Gegenteil: Die Zahl der Kongregationen nahm in der Zeit nach 1319 noch einmal deutlich zu<sup>22</sup>. Die Häufung von Beginenhäusern in den Jahren 1323/24 – auf die weiter unten zurückzukommen ist – legt vielmehr die Vermutung nahe, dass es während der unmittelbaren Verfolgungszeit einen regelrechten Stau gegeben hatte, der sich nach 1319 in einer Masse von Gründungen auflöste. Allerdings blieb bei den Stiftern ein gewisses Misstrauen bestehen, wie zum Beispiel aus einer Bestimmung in der Gründungsurkunde für das Gotteshaus der Metza von Sesolsheim deutlich wird: Dieses Gotteshaus sollte, falls es durch päpstliche Verordnung, weltliche oder geistliche Gesetze aufgehoben werde, von der Äbtissin von St. Klara am Rossmarkt verkauft werden, um mit dem Erlös eine Priesterpfunde einzurichten an einer Stelle, die dem Pfleger des Klosters für das Seelenheil der Stifterin am besten erschien<sup>23</sup>.

Als Folge der ersten großen Beginenverfolgung in Straßburg hat bereits Dayton Phillips in seiner 1941 publizierten Dissertation einen Rückgang der Zahl einzeln leben-

18 Damit sind diejenigen Beginen gemeint, die aus den Kreisen der städtischen Bevölkerung kamen, s. unten die Sozialanalyse der einzeln lebenden Beginen.

19 PHILLIPS, *Beguines* (wie Anm. 5), 182, hebt zu Recht hervor, dass es keine Hinweise auf eine Verbindung eines der Straßburger Beginenhäuser zu dieser Häresie gibt.

20 S. hierzu im einzelnen PHILLIPS, *Beguines* (wie Anm. 5), 87–89 u. 119–121. Einen sehr aussagekräftigen Fall von Zusammenarbeit zwischen Beginen und Bettelorden schildert Dorothee RIPPMANN, *Archäologie und Frauengeschichte? Beginenverfolgung und Franziskaner im 14. Jahrhundert. Historische Aspekte eines archäologischen Befundes in Basel*, in: *Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit 2. Beiträge der 4. Schweizerischen Historikerinnentagung*, Zürich 1988, 95–106, hier: 102f.: In Basel »entführten« 1321 die Franziskaner mit Hilfe der Beginen eine Leiche zur Bestattung aus der zuständigen Pfarrkirche in die Kirche der Franziskaner.

21 WILTS, *Beginen* (wie Anm. 6), 199; vgl. auch Martina SPIES, *Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main. Zur Frage der genossenschaftlichen Selbstorganisation von Frauen im Mittelalter*, Dortmund 1998, 65f., die finanzielle Ausgleichszahlungen der Stifter von Frankfurter Beginenhäusern in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an den Pfarrklerus als Mittel der Beilegung des Konfliktes beobachtet; in Tournai folgte auf die Vorgaben aus Vienne eine intensive Prüfung aller Beginenhäuser in den Jahren 1320–1328, die zu der Feststellung führte, dass die Beginen der Stadt keine häretischen Tendenzen hatten. Michel LAUWERS, Walter SIMONS, *Béguins et Béguines à Tournai au Bas Moyen Âge. Les Communautés Béguinales à Tournai du XIIIe au XVe siècle*, Tournai 1989, 34f.

22 S. unten die Liste der Beginenhäusergründungen; hierzu auch SCHMITT, *Mort* (wie Anm. 8), 143ff.

23 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 1259, 379f. (1330 Mai 09).

der Beginen beobachtet<sup>24</sup> sowie die wesentlich stärkere Hinwendung der bestehenden wie der neu gegründeten Beginenhäuser zu den Dritten Orden der Mendikanten<sup>25</sup>.

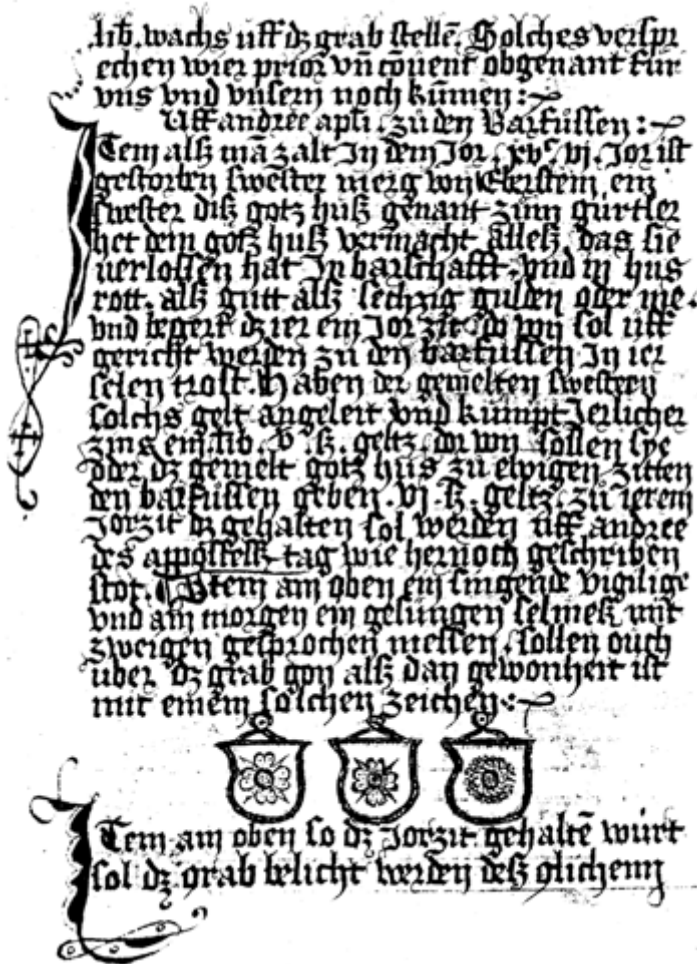


Abb. 2: Seelbuch des Gürteler-Gotteshauses mit Wappenzeichnungen (aus: Archives Municipales de Strasbourg, AST Hist. Eccl. IV, 6-1, III)

24 PHILLIPS spricht davon, dass »the publication of the Vienne decrees in 1318 apparently ended completely the claims of women living alone in the world to a beguine life«; PHILLIPS, *Beguines* (wie Anm. 5), 226. Von einem völligen Verschwinden der einzeln lebenden Beginen kann allerdings keine Rede sein, s. dazu unten.

25 PHILLIPS, *Beguines* (wie Anm. 5), 183. – PATSCHOVSKY, *Beginenverfolgungen* (wie Anm. 7), 106. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommen auch WILTS, *Beginen* (wie Anm. 6), 199, für den Bodenseeraum und SPIES, *Begingemeinschaften* (wie Anm. 21), 60f., für Frankfurt.

## Die Sozialstruktur der Straßburger Beginen

Im Folgenden sollen die Straßburger Beginen der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in ihren sozialen Beziehungen vorgestellt werden, um zum einen die Frage zu klären, warum die Verbotsmaßnahmen des Bischofs weitgehend erfolglos blieben, und zum zweiten zu untersuchen, wie sich das Erscheinungsbild der Beginen nach den geschilderten Ereignissen der Jahre 1317–1319 veränderte. Treffen die Beobachtungen von Philipps zu und gibt es darüber hinaus noch weitere Veränderungen zu konstatieren? Dazu soll zunächst gefragt werden, wer die Beginen dieser Jahre eigentlich waren. Danach werden die Beginenhausstiftungen der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in den Blick genommen und am Beispiel eines Stifterehepaares etwas genauer untersucht. Schließlich soll nach den Verbindungen der Beginen zum Straßburger Stadtrat gefragt werden.

Bei der Liste der Beginen (vgl. Anhang Tab. 1), die für die Zeit zwischen 1300 und 1320 namentlich bekannt sind, handelt es sich um solche, die als Einzelpersonen ohne Zusammenhang mit einem Beginenhaus erwähnt sind, sowie um die Frauen des Beginenhauses zum Turm, deren Namen in einer Urkunde aus dem Jahr 1314 überliefert sind.

Eine methodische Bemerkung ist angesichts der Liste allerdings nötig: Mit diesen Namen sind ausschließlich diejenigen Beginen zu fassen, die in Urkunden, vor allem Besitzwechselurkunden auftauchen, das heißt es handelt sich fast ausschließlich um Frauen, die die Besitz erwerben oder verkaufen konnten, mithin um eine wirtschaftlich vermutlich herausgehobene Gruppe unter den Beginen. Wenn es in Straßburg Frauen gab, die bettelnd umherzogen und ohne Besitz lebten beziehungsweise leben wollten, so tauchen sie in diesen Quellen jedenfalls nicht auf. Nicht erfasst sind also damit Beginen, die im Umkreis der »Brot durch Gott«-Bewegung von Bischof Johann verfolgt und offenbar auch hingerichtet wurden<sup>26</sup>.

Von den 52 zwischen 1300 und 1320 überlieferten Namen Straßburger Beginen kann man fünf Frauen dem Niederadel, neunzehn dem Patriziat und elf den Zünften mehr oder weniger sicher zuordnen, drei Frauen waren wohl Mägde, eine war unehelich geboren und drei stammten vermutlich aus umliegenden Ortschaften. Zehn Frauen lassen sich keiner sozialen Schicht zuordnen. Von den 52 namentlich bekannten Beginen dieser Jahre kamen also sicher 19, möglicherweise sogar 24 aus den oberen sozialen Schichten Straßburgs bzw. des Landadels, zehn weitere stammten aus einem familiären Umfeld, das vermutlich zu den etablierten Handwerker- und Händlerfamilien der Stadt oder des Umlandes gehörte: die Schwestern eines *Oleiators* (Ellina), eines Bäckers (Humbel) und eines Scherers (Veygeler), die Schwägerin eines Schiffsmanns (Kriegsheim), die Töchter eines Kürschners (Luscha), eines Biermanns (Gisela, Gertrud und Grede) und eines Salzhändlers (Schafhusen). Die in den Urkunden fassbaren Beginen stammten also in mehr als der Hälfte der Fälle aus in der Straßburger Gesellschaft fest etablierten Familien, zu einem beachtlichen Teil sogar aus den führenden Familien der Stadt.

Die Nachweise über Beginen, die sich für die folgenden dreißig Jahre finden, ergeben ein anderes Bild (vgl. Anhang, Tab.2).

Ein Vergleich der beiden Listen zeigt auf den ersten Blick, dass für die zwanzig ersten Jahre des Jahrhunderts deutlich mehr (52) Beginennamen überliefert sind als aus den dreißig darauf folgenden Jahren (21), nämlich mehr als doppelt so viele. Noch deutlicher ist die Differenz bei den Beginen, die ohne Zugehörigkeit zu einem Beginenhaus aufgeführt sind; waren es in den ersten beiden Jahrzehnten 40, so sind in den dreißig Jahren

26 PATSCHOVSKY, Beginenverfolgungen (wie Anm. 7), 100, bes. Anm. 101.

danach nur neun, also nur rund ein Drittel in den Urkunden zu finden. Phillips' Beobachtung bestätigt sich also: Die Zahl der einzeln lebenden Beginen ging offenbar zurück. Von diesen neun einzeln erwähnten Beginen stammten fünf sicher, vielleicht sogar eine weitere aus dem Niederadel oder dem Patriziat, das heißt die für die Zeit vor der Beginnenverfolgung beobachtete Tendenz, dass überdurchschnittlich viele der urkundlich nachweisbaren einzeln lebenden Beginen aus den höherrangigen, führenden Familien stammten, verstärkt sich nach 1320, eine Entwicklung, die sich auch nach 1350 weiter fortsetzt.

Im nächsten Schritt ist nun zu untersuchen, wer zu welchen Bedingungen die Straßburger Beginenhäuser der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stiftete. Auch hierbei ist zu fragen, ob die Jahre 1317–1319 einen Umbruch bewirkt haben (vgl. Anhang, Tab. 3).

Zwischen 1300 und 1350 entstanden 30 neue Beginenhäuser. Von den Stiftern gehörten drei zum Niederadel, 19 zum Patriziat, zwei vermutlich zu zünftigen Familien, einer war Geistlicher, einer wird als Straßburger Kaufmann und zwei nur allgemein als Straßburger Bürger bezeichnet. Über die Hälfte der Stifter entstammte also dem Straßburger Patriziat, das bis 1332 noch exklusiv den Stadtrat besetzte.

Von den 18 nach 1319 bekannten Beginenhäusern wurden acht der Dritten Regel des Franziskanerordens unterstellt, bei einer ist nur die Unterstellung unter die Klarissen erwähnt, drei unterstanden den Dominikanern und eine den Kanonikern von St. Thomas. Die Stiftungen an die Dominikaner lagen jedoch zeitlich sehr weit auseinander, die ersten beiden wurden vor den Beginnenverfolgungen, die dritte erst 1346 gemacht. Nur eine Stiftung wurde nicht explizit einer geistlichen Institution unterstellt, die Aufsicht über sie war allein dem jeweils ältesten Vertreter der Stifterfamilie übertragen. Wurde vor 1318 nur einmal explizit den Beginen des gestifteten Hauses die Pflicht zum Gebet für die Stifter aufgetragen, so war nach diesem Zeitpunkt in fünf Stiftungsurkunden von der Pflicht zum Gebetsgedenken die Rede.

In dieser Übersicht kommt ganz deutlich die bereits erwähnte verstärkte Hinwendung zu den Bettelorden, besonders zum Dritten Orden der Franziskaner zum Ausdruck. Finden sich in den Stiftungen der Zeit vor den Beginnenverfolgungen häufig keine Bestimmungen über die Unterstellung des Konventes unter eine geistliche Aufsicht, so war nach 1319 die Unterstellung unter die Franziskanertertiären die Regel<sup>27</sup>. In fünf Fällen wurde das entsprechende Haus zusätzlich einem der beiden Klarissenklöster geschenkt, womit eine Anbindung an den zweiten und dritten Orden des hl. Franz garantiert war. Erst sehr spät, 1346, findet sich zum ersten Mal seit der Beginnenverfolgung die Unterstellung eines neugegründeten Beginenhauses unter die Dominikaner, wobei die Bezeichnung der Beginen als »Schwestern vom Orden und der Regel des hl. Dominik«

27 PHILLIPS, *Beguines* (wie Anm. 5), 183 weist darauf hin, dass die Beginen mit dieser Hinwendung zum Dritten Orden noch keineswegs als »regulierte Tertiärinnen« zu betrachten sind, dass ihre Anbindung an die Dritten Orden vielmehr sehr viel informeller war. Allgemein zu den Tertiären: Martina WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns »Religiösen Bewegungen«, in: *MIÖG* 104, 1996, 286–309. Eine Zusammenstellung der Quellen für die Franziskanertertiärinnen der süddeutschen Ordensprovinz bietet P. Michael BIEHL OFM, *De Tertio Ordine S. Francisci in Provincia Germaniae Superioris sive Argentinensi Syntagma*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 14, 1921, 138–198 und 442–260; 15, 1922, 349–381; 17, 1924, 237–265; 18, 1925, 63–89; einen Überblick über die ältere Forschungsliteratur bei P. Fidentius VAN DEN BORNE OFM, *Die Anfänge des Franziskanischen Dritten Ordens. Vorgeschichte – Entwicklung der Regel. Ein Beitrag zur Geschichte des Ordens- und Bruderschaftswesens im Mittelalter* (Franziskanische Studien, Beih. 8), Münster 1925, 1–36.

einen sehr frühen Hinweis auf den Dritten Orden der Dominikaner bildet<sup>28</sup>. Angesichts des lange und erbittert geführten Straßburger Dominikanerstreits am Ende des 13. Jahrhunderts<sup>29</sup> verwundert es nicht, dass lange Zeit die Franziskaner die deutlich bevorzugten Betreuer der Stiftungen blieben und erst gegen Mitte des 14. Jahrhunderts die Dominikaner hierfür wieder in Frage kamen.

Das schwer gestörte Verhältnis der Stadt zu den Dominikanern nämlich dürfte sich nach 1324 allmählich verbessert haben, als die Stadt wegen ihrer Hinwendung zu Ludwig dem Bayern vom Papst mit dem Interdikt belegt wurde<sup>30</sup>. Während ein großer Teil des Säkularklerus dieses päpstliche Gebot im Wesentlichen beachtete, ignorierten es die Bettelorden weitgehend; auch die Dominikaner hielten sich entgegen den Beschlüssen des Generalkapitels lange Zeit nicht an das päpstliche Gebot. Erst Anfang der 1340er Jahre zogen sie sich für dreieinhalb Jahre aus der Stadt zurück. Sie kamen erst 1345 wieder nach Straßburg – im folgenden Jahr wurde die oben erwähnte Stiftung ihrem Orden unterstellt<sup>31</sup>.

Auch die personelle Besetzung der männlichen Bettelordenskonvente führte zu einer Annäherung von Stadt und Orden. Sowohl unter den Franziskanern<sup>32</sup> wie auch unter den Dominikanern<sup>33</sup> finden sich bereits in den ersten zwei Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts mehrere Mönche aus dem Straßburger Patriziat<sup>34</sup>. Bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts stammten Dominikaner und Franziskaner zunehmend aus den führenden Familien der Stadt<sup>35</sup>. Gleichzeitig gelang es dem Stadtrat allmählich, die Bettelorden unter seine Kontrolle zu bringen. Lassen sich für die Frauenkonvente fast durchgehend seit den 1330er Jahren städtische Klosterpfleger nachweisen<sup>36</sup>, so unterstanden die Männerkon-

28 Vgl. hierzu den Beitrag von Martina WEHRLI-JOHNS in diesem Tagungsband.

29 Zum sog. Straßburger Dominikanerstreit im 13. Jahrhundert vgl. Charles SCHMIDT, *Les Dominicains de Strasbourg au treizième siècle*, in: *Revue d'Alsace* 15, 1854, 241–288. – PFEGER, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 17), 95–99. – Andreas RÜTHER, *Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter* (Berliner Historische Studien 26, Odenstudien XI), Berlin 1997, 228–237.

30 PFEGER, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 17), 111–115. – Philippe DOLLINGER, *L'Émancipation de la ville et la domination du patriciat (1200–1349)*, in: *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*. Bd. II: *Strasbourg des grandes invasions au XVIe siècle*, hg. v. Georges LIVET u. Francis RAPP, Strasbourg o.J., 37–94, hier: 59f.

31 DOLLINGER, *Émancipation* (wie Anm. 30), 60; zu den Konflikten innerhalb des Dominikanerkonventes, der keineswegs eine einheitliche Position in dieser Frage einnahm, HILLENBRAND, *Straßburger Konvent* (wie Anm. 8), 165.

32 RÜTHER, *Bettelorden* (wie Anm. 29), 370–372: Nikolaus von Achenheim (1312), Bernhard Kage (1306), Egenolf und Walter von Landsberg (1312).

33 RÜTHER, *Bettelorden* (wie Anm. 29), 370–372: Hugo von Achenheim (1312), Hugo Engelbrecht (1314), Kuno von Kageneck (1303); von Landsberg (1300), Eberhard Lenzelin (1317); Johann Loeselin (1313), Johann Pamphelein (1301); Konrad von Zabern (1309); vgl. auch Sandrine TURCK, *Le recrutement du couvent des Dominicains de Strasbourg (1260–1419)*, in: *Revue d'Alsace* 123, 1997, 45–69.

34 HILLENBRAND, *Konvent* (wie Anm. 8), 165.

35 RÜTHER, *Bettelorden* (wie Anm. 29), 126–128.

36 St. Klara am Rossmarkt: 1340 Juni 8, UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. VII, Nr. 257, 78; St. Klara a.d. Wert: 1340, März 23, ebd., Nr. 307, 91; St. Elisabeth: 1333 Juni 7, ebd., Nr. 27, 9; St. Katharina: 1339 Sept. 30, ebd., Nr. 234, 71; St. Margaretha: 1335 Nov. 27; St. Marx: 1356 März 24, ebd., Nr. 789, 232; St. Nikolaus: 1339 Mai 27, ebd., Nr. 220, 67; eine Ausnahme bilden die Reuerinnen, für die zunächst ausschließlich weltgeistliche Pfleger überliefert sind, die zugleich als Generalvikare des Reuerinnenordens in Straßburg fungierten (erstmalig 1344 Okt. 16, ebd., Nr. 431), erst 1396 April 15 (Archives Départementales du Bas Rhin, Strasbourg – künftig: AD – H 3008) ist

vente seit 1348 städtischen Pflegern<sup>37</sup>. Zur gleichen Zeit, um 1346, finden sich solche auch für Beginenkonvente zum ersten Mal<sup>38</sup>.

Die zweite Veränderung in den Beginenhausstiftungen nach 1320 ist die starke Betonung der Gebetsverpflichtungen, die die Beginen für die Stifter ihrer Häuser übernehmen mussten. Ist bei den Beginenhausgründungen vor den 1320er Jahren nur allgemein von einer Stiftung »zum Heil ihrer Seelen« die Rede<sup>39</sup>, so findet sich 1323 zum ersten Mal eine Gotteshausstiftung, bei der die Beginen ausdrücklich dafür bezahlt wurden, dass sie das Grab des Stifters besuchten, dort Kerzen aufstellten und Opfer darbrachten<sup>40</sup>. Nach 1350 rücken derartige Bestimmungen immer mehr ins Zentrum der Stiftungsurkunden.

Dieser Aspekt sei an einem willkürlich herausgegriffenen Beispiel etwas genauer dargelegt, an der Stiftungstätigkeit des Ritters Reimbold von Achenheim und seiner Ehefrau Margaretha Rebstock. Die von Achenheim gehörten zum edlen Patriziat der Stadt, sie stammten aus der bischöflichen Ministerialität<sup>41</sup>. Reimbold von Achenheim saß mehrfach im Stadtrat, sowohl vor dem Verfassungsumbruch des Jahres 1332 (bei dem die Zünfte Anteil an der Ratsbesetzung gewannen) als auch danach<sup>42</sup>. 1330 war er außerdem Schöffe<sup>43</sup>. Seine Ehefrau Margaretha stammt aus der Familie Rebstock, die zum nichtadligen Patriziat der Stadt zählte<sup>44</sup>. Das Ehepaar machte bereits 1319 ein gemeinsames Testament, in dem es umfangreiche Vorsorgemaßnahmen für sein Seelenheil ergriff<sup>45</sup>. Neben dem Kloster St. Agnes, in dem mindestens zwei Nichten des Ehepaares als Nonnen lebten und von denen eine später Priorin wurde<sup>46</sup>, wurden besonders die

mit Hans zum Staufe gen. Peiger der erste weltliche Pfleger für dieses Kloster bekannt; 1367 verordnete der Stadtrat, dass Gütergeschäfte der Frauenklöster nur noch mit Zustimmung der Pfleger Gültigkeit besitzen sollten. Straßburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts, bearb. v. Johann Karl BRUCKER, Straßburg 1889, 294 (1367 Feb. 10).

37 RÜTHER, Bettelorden (wie Anm. 29), 122f. u. 197.

38 Zum ersten Mal erwähnt sind städtische Pfleger für ein Beginenhaus 1346 April 7, UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. VII, S. 143, Anm. 1a (Rudolf und Reimbold Stubenweg, Pfleger der Klausen in dem Giessen).

39 Vorbildhaft für die Formulierung der Straßburger Stiftungsurkunden wurde die des Bischofs von Toul, der 1286 »des Bischofs Gotteshaus« stiftete. UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 205, 65; vgl. auch ebd., Nr. 323, 101 (1294 Okt. 14, Hohenloch-Gotteshaus); ebd., Bd. III, Nr. 340, 108 (1295 Juli 2, Frau Burgen Gotteshaus).

40 AM Straßburg, U 739 (1323 Nov. 12, Stiftung des Konrad von Rufach).

41 Julius KINDLER VON KNOBLOCH, Das goldene Buch von Straßburg, Wien 1886, 9.

42 Jacques HATT, Liste des Membres du Grand Sénat de Strasbourg, des Stettmeisters, des Ammeisters, des Conseils des XXI, XIII et des XV du XIIIe siècle à 1789, Strasbourg 1963, 391, weist ihn für die Jahre 1304, 1321–1323, 1328 und 1338 im Stadtrat nach; s. UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, HS. 423 (1304, dort findet er sich noch unter den Bürgern) ebd., 429f., 432, (1321 und in den folgenden genannten Jahren wird er unter den Edlen aufgeführt), ebd., Bd. VII, 892.

43 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, S. 435. – KINDLER VON KNOBLOCH, Goldenes Buch (wie Anm. 41), 9, bezeichnet ihn irrtümlich als Stettmeister dieses Jahres, vgl. jedoch die Liste der Meister für 1329/1330, UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, S. 432f., allerdings war 1330/31 ein Verwandter, Albrecht Rulenderlin, Stettmeister; im gleichen Jahr war er Pfleger des Frauenwerks, ebd., Nr. 1273 (1330 Okt. 31).

44 Die Familie Rebstock waren vor allem im Geldgeschäft tätig. Philippe DOLLINGER, Patriciat noble et patriciat bourgeois à Strasbourg au XIVE siècle, in: Revue d'Alsace 90, 1950/51, 68.

45 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 217 (Auszug); AD, H 3118 (1319, 05 13).

46 Junta von Achenheim, Nonne in St. Agnes, Tochter des Ritters Erbo von Achenheim (zu ihm KINDLER v. KNOBLOCH, Goldenes Buch [wie Anm. 41], 9) AD, H 3114, 4 (1313 Aug. 19), ebd., H 3114, 5 (1316 Nov. 03), ebd., H 3118, 11 (1317 Sept. 16), Priorin von St. Agnes: UB Straßburg (wie

Klöster St. Marx und St. Klara am Rossmarkt mit Schenkungen bedacht. Letzteres diente als Verbindungsglied zu den Franziskanern, denen jährliche Einkünfte aus der an St. Klara gezahlten Summe zukommen sollten<sup>47</sup>. Daneben wurden zwölf weitere Klöster, die drei Säkularkanonikerstifte der Stadt sowie das Frauenwerk (also die Domfabrik) mit Einkünften ausgestattet, wofür all diese Kirchen das Jahrgedächtnis der Stifter mit Vigil und Seelmessen zu begehen hatten. Soweit bewegte sich die Jenseitsvorsorge des Ehepaares durchaus im Rahmen des üblichen für Personen aus dem städtischen Patriziat<sup>48</sup>.

Am 18. Juli 1332 aber entschloss es sich zu einem weiteren Schritt, der ein sehr viel intensiveres finanzielles Engagement erforderte: Reibold und Margaretha stifteten ein Beginenhaus für zwölf arme Frauen der dritten Franziskanerregel<sup>49</sup>. Die Bedingungen, die sie an diese Stiftung knüpften, waren typisch für die Zeit nach der Beginenverfolgung und erhellen noch einmal die Vorstellung, die die Stifter – ganz analog zu den Erläuterungen Papst Johannes XXII. in *Ratio recta* – von »guten« Beginen hatten: Es wurde ihnen ausdrücklich verboten, bettelnd von Haus zu Haus zu ziehen. Sie sollten auch kein Handwerk ausüben, außer dem Körbeflechten. Die Stifter legten außerdem großen Wert darauf, die »richtigen« Frauen unter den für ihr Haus in Frage kommenden Bewerberinnen zu wählen: Wenn die Neuaufnahme einer Begine anstand, hatten Zeit ihres Lebens sie selbst eine Entscheidung über die Auswahl dieser Person zu treffen, nach ihrem Tod wurden der Franziskanerguardian und der Visitor der Dritten Regel mit dieser Aufgabe betraut. Falls der Ausschluss einer Frau erforderlich schien, so war dies durch die *senior pars* des Konventes sowie Franziskanerguardian und Visitor zu entscheiden. Neben diesen – abgesehen von der Erwähnung des franziskanischen Dritten Ordens – durchaus konventionellen Stiftungsbedingungen enthält die Urkunde aber auch neuartige Bestimmungen über die Leistungen, die die Beginen für das Seelenheil des Stifterehepaares zu erbringen hatten: Sie sollten aus einem gesondert aufgeführten Stiftungsgut jährliche Einkünfte von 2 Pfund erhalten, die sie für Licht und Heizung im Beginenhaus sowie für das Begängnis der Jahrtage zu verwenden hatten. Aus diesen Mitteln sollten sie jährlich an Allerheiligen zwei Lichter auf das Grab der Stifter stellen und 4 Pfennig opfern. An den jeweiligen Jahrtagen der beiden Stifter sollten ebenfalls zwei Kerzen aufgestellt und bei den Minderbrüdern 2 Pfennig geopfert werden. Außerdem musste die Magistra an diesen Tagen den Schwestern 2 Schilling Pfennig für Brot und Wein zahlen.

Anm. 11), Bd. VII, Nr. 307 (1341 Okt. 11); Gerina von Achenheim, Nonne in St. Agnes AD (wie Anm. 36) H 3118, 11 (1317 Sept. 16).

47 Diese Konstruktion ist typisch für das 13. und die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts, als die Franziskaner es noch vermieden, offen über regelmäßige Einkünfte zu verfügen (vgl. RÜTHER, Bettelorden [wie Anm. 29], 196). Stiftungen gingen deshalb oft an Frauenklöster oder auch an Beginen, wie im folgenden Beispiel zu sehen ist. In Basel war dies zu Beginn des 15. Jahrhunderts einer der Gründe für die Vertreibung bzw. Enteignung der Beginen, womit indirekt die Franziskaner getroffen werden sollten. Alexander PATSCHOVSKY, *Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert*. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04–1411), in: *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, hg. v. Karl Rudolf SCHNITH u. Roland PAULER (Münchener Historische Studien. Abteilung mittelalterliche Geschichte 5), Kallmütz Oberpfalz 1993, 403–418, hier: 410.

48 Vgl. dazu z.B. das Testament des Heinrich von Müllenheim, UB Straßburg (wie Anm. 11), VII, Nr. 125 (1336 März 28) oder ebd., Nr. 588 (1349 Sept. 11) das des Reiboldus Danris, Edelknecht.

49 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. VII, Nr. 4 (gekürzt); Vorlage: AM Straßburg, AST, Hist. Eccl. IV, 4d (1332 Juli 18).



Die Bestimmungen über das Totengedenken erinnern an die Seelgerätstiftungen für Frauenklöster, vor allem was die Auszahlung der Pitanz auf den Konventstisch betrifft, der die Konventualinnen in sehr unmittelbarer Weise an die Verstorbenen erinnern sollte<sup>50</sup>. In einem wichtigen Punkt aber unterschieden sie sich von diesen Seelgerätstiftungen an Klöster: Nicht das Begängnis von Vigil und Totenmesse beziehungsweise die Anwesenheit bei diesen wurde von den Beginen gefordert, sondern die Sorge um die Pflege der Grabstätte selbst, das Aufstellen von Kerzen verbunden mit einem Opfer in der Begräbniskirche. Auf diese ganz spezielle Form des Totengedächtnisses spezialisierten sich die Straßburger Beginen in der Folgezeit<sup>51</sup>.

Im 15. Jahrhundert traten die Verpflichtungen der Beginen bei der Abhaltung von Jahrgedächtnissen noch deutlicher in den Vordergrund, wobei die Bestimmungen noch detaillierter werden konnten. Als Beispiel mag die Seelgerätstiftung der Patrizierin Klara Humbrecht aus dem Jahr 1455 dienen<sup>52</sup>: Sie legte fest, dass an ihrem Jahrtag fünf Beginen je 7 Pfennig erhalten sollten, damit sie bei jeweils zwei Messen, die für sie gelesen werden sollten, anwesend sein und je 2 Pfennig opfern sollten. Am Vortag sollten 20 Kerzen von je 2 Pfund vor ihrem Grab abgebrannt werden, zwei Kerzen von 4 Pfund am Abend und am Mittag. Die Reste sollten schließlich am Grab ihres Bruders Adolf Humbrecht abgebrannt werden, wofür eine Begine weitere 6 Pfennig erhalten sollte. Am Jahrtag selbst sollten erneut 20 Kerzen entzündet werden, eine Begine hatte außerdem 4 Pfennig und Wachs zu opfern.

Die aus den Seelgerätstiftungen entstandenen Verpflichtungen der Gotteshäuser wurden in dieser Zeit so umfangreich, dass sie wie Klöster eigene Seelbücher anlegen mussten<sup>53</sup>. Die Schwestern zeichneten in ihren Seelbüchern sogar die auf den Grabdenkmälern befindlichen Wappen ab, damit sie die Gräber auch nach längerer Zeit noch zweifelsfrei identifizieren konnten (Vgl. die Abb. oben, S. 116).

Die Aufgabe der Beginen bestand wie bei der Achenheim-Stiftung in beinahe allen Fällen, die in den Seelbüchern verzeichnet sind, darin, an den Gedenktagen »über das Grab« zu gehen, Kerzen aufzustellen und Geld zu opfern. Die Gräber der Stifter befanden sich in verschiedenen Straßburger Kirchen, nicht nur bei den Franziskanern, denen das Beginenhaus nahe stand.

Mit dieser Praxis traten die Beginen neben die Geistlichkeit bei der Pflege der Totenmemoria, wobei sie allerdings für die Gestaltung des äußeren Rahmens am Grab verantwortlich waren. Auf diese Weise konnten feierliche Jahrtagsbegängnisse in den Bettelordens- und Stiftskirchen, den zunehmend bevorzugten Begräbnisorten der führenden städtischen Familien, abgehalten werden<sup>54</sup>, ohne dass die Geistlichen dieser Kirchen mit

50 Zur Pitanz vgl. Gerhard JARITZ, Religiöse Stiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter. Internationales Round-Table-Gespräch Krems an der Donau 26. Sept. 1988, (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 12), Wien 1990, 13–35, hier: 18f.

51 Andersorts werden Beginen vor allem mit der Versorgung der Toten selbst in Zusammenhang gebracht, so dass Lauwers/Simons für Tournai mit Schmitt geradezu von einer »relation privilégiée avec la mort« sprechen. LAUWERS/SIMONS, Béguins et Béguines (wie Anm. 21), 38; vgl. SCHMITT, Mort (wie Anm. 8), 46.

52 AM Straßburg, U 5329 (1455 Aug. 7).

53 Vgl. die beiden Seelbücher des Gürteler Gotteshauses und des Frau Burgen Gotteshauses, Morand GUTH, Das Jahrzeitenregister der Frau-Burga-Gottshus zu Strassburg, in: Archives de l'église d'Alsace 41, 1982, 283–285. – DERS., Das Gürtler-Gotteshaus der Stadt Strassburg und dessen Jahrzeitenverzeichnis (XIV–XVI Jahrhundert), in: Archives de l'église d'Alsace 44, 1985, 97–109.

54 So hatten die Beginen im Gürteler Gotteshaus im 15./16. Jahrhundert 13 Gräber in der Franzis-

der Pflege der Gräber belastet wurden. Die Tätigkeit der Beginen passte so zur Tendenz des 14. und vor allem des 15. Jahrhunderts, die Totenmemoria aus der Klausur von Klöstern heraus in eine dem Laienpublikum zugängliche Kirchenöffentlichkeit zu verlagern und immer eindrucksvoller zu gestalten<sup>55</sup>. Hatten die klausurierten geistlichen Frauen dabei vor allem die Aufgabe des Gebetsgedenkens zu erfüllen, so schufen die sich in der Stadt frei bewegenden Beginen den gewünschten Rahmen für den Vollzug der gottesdienstlichen Handlungen an den öffentlich zugänglichen Grabstätten.

Auf diese Weise eroberten die Beginenhäuser eine Nische im Umfeld der Totenmemoria. Zugleich gelangten sie aber auch in eine Art Dienstleistungsverhältnis zu den Stifterfamilien und damit einhergehend wurden sie deren Kontrolle und Einflussnahme immer stärker und unmittelbarer ausgesetzt<sup>56</sup>. Umgekehrt wurde die Stiftung von Beginenhäusern sowie die Übertragung von Seelgerätsstiftungen an diese ein wichtiger Teil in der familiären Memoria der städtischen Führungsschicht<sup>57</sup>.

Neben dem Zurücktreten einzeln lebender Beginen und der vermehrten Hinwendung zu den Dritten Orden lässt sich also als dritter Faktor, der das Beginenwesen der Stadt nach den Verfolgungen 1317–1319 veränderte, die noch stärkere Einbeziehung der Beginen in die Jenseitsvorsorge der städtischen Bevölkerung nennen. Dabei ist das zeitliche Zusammentreffen dieser drei Faktoren wohl kein Zufall. Die stärkere Institutionalisierung der Beginen in Tertiariengemeinschaften verlangte nach aufwendigerer Ausstattung: Wenn spontan entstehende, frei und vom Betteln lebende Beginengemeinschaften aus Furcht vor der »Häresie des Freien Geistes« nicht mehr geduldet wurden, mussten die neu entstehenden Konvente aufwendiger ausgestattet und strenger kontrolliert werden, wobei zugleich der Gedanke einer angemessenen Gegenleistung für die Stifter nahe lag. Zusammen mit der gerade in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts sich allmählich ausprägenden städtischen Memorialkultur, wohl auch nach dem Vorbild

kanerkerche, drei in St. Thomas, drei in der St. Lorenzkapelle im Münster und je eines in St. Stephan, im Münster, bei den Wilhelmiten, im großen Hospital und in der St. Gertrudkapelle im Münster zu betreuen. GUTH, Gotteshaus (wie Anm. 52); zum Begräbnis in den Straßburger Bettelordensklöstern RÜTHER, Bettelorden (wie Anm. 29), 149–154.

55 Vgl. hierzu allgemein Peter-Johannes SCHULER, *Das Anniversar. Zu Mentalität und Familienbewußtsein im Spätmittelalter*, in: *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit*, hg. v. DERS., Sigmaringen 1987, 67–117. – Martial STRAUB, *Memoria im Dienst von Gemeinwohl und Öffentlichkeit. Stiftungspraxis und kultureller Wandel in Nürnberg um 1500*, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. Otto Gerhard OEXLE (VMPiG 121), Göttingen 1995, 285–334. – Brigitte KLOSTERBERG, *Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter* (Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 22), Köln 1995.

56 Diesen Aspekt hebt SPIES, *Beginengemeinschaften* (wie Anm. 21), 128–130, für die Frankfurter Stiftungen besonders hervor; vgl. in der oben aufgeführten Liste der Beginenhausstiftungen 1320–1350 die Stiftung des Gotteshauses zur Krone 1339, die nur der Aufsicht des jeweils ältesten männlichen Erben der Stifterin unterstellt wurde. Vgl. auch z.B. die neue Ordnung für das Gürteler Gotteshaus 1455, bei der Vertreter der Familie anwesend waren, 1455 Sept. 11, AM Straßburg, AST Hist. Eccl. IV,8.

57 Vgl. hierzu auch SPIES, *Beginengemeinschaften* (wie Anm. 21), 128–130; sowie DIES., *Stiftungen für Beginengemeinschaften in Frankfurt am Main – ein Austausch zwischen Beginen und Bürgerschaft*, in: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, hg. v. Martina WEHRLI-JOHNS u. Claudia OPITZ, Freiburg u.a. 1998, 139–167, die für die Frankfurter Beginenhäuser ebenfalls den Stiftungsaspekt hervorhebt, dabei jedoch die mit der Stiftung einhergehenden Aufsichtsrechte der Stifter besonders betont. Auch für die großen Beginenhöfe in Tournai stellen Lauwers und Simons die enge Verbindung zur familiären Memoria fest, LAUWERS/SIMONS, *Béguins et Béguines* (wie Anm. 21), 28.

adliger Kloster- und Stiftsgründungen<sup>58</sup> bot sich dann die Stiftung eines Beginenhauses für die führenden Familien als lohnende Investition in die Jenseitsvorsorge an und schuf zugleich die Möglichkeit, den Namen des Stifters und seiner Familie dauerhaft ins Bewusstsein der Öffentlichkeit zu bringen, indem die Stiftungen häufig deren Namen trugen<sup>59</sup>. Neben der guten Tat, »armen« Frauen eine sichere Heimstatt und ein geordnetes Leben zu bieten, konnten gerade diese armen Frauen wirksame Gebetsleistungen und vor allem die äußere Gestaltung der Grabpflege übernehmen. Und nicht zuletzt boten die Häuser Töchtern und Verwandten der Stifter, die ein geistliches Leben führen wollten, eine Alternative zum Leben im Kloster<sup>60</sup>. Insbesondere die reicheren und vornehmeren Beginenhäuser, als deren wichtigstes eingangs bereits das Haus zum Offenheim vorgestellt wurde, dienten dabei den Patrizierinnen als Äquivalent zum Leben als Stiftsdame: genau wie die Damen des Straßburger Kanonissenstiftes St. Stephan, das ausschließlich adligen Damen vorbehalten war, konnten sie ein geistliches Leben in der Welt führen, ausgestattet mit einer reichen Pfründe und mit der Möglichkeit, unter Umständen wieder in den weltlichen Stand zurückzukehren etwa anlässlich einer Eheschließung<sup>61</sup>.

## Politische Hintergründe

Zum Schluss seien noch kurz die politischen Hintergründe der Beginenverfolgungen bzw. der Maßnahmen in deren Zusammenhang erörtert.

Die Folgen der Beginenverfolgungen für die Beginenbewegung geben bereits Hinweise auf die gesellschaftlichen Mechanismen, die während der Verfolgung wirksam wurden, um bestimmte Teile der Beginen zu schützen: Beginenhäuser, die von den führenden Familien gestiftet und der Aufsicht der Bettelorden unterstellt wurden, gingen letztlich sogar gestärkt aus den Verfolgungen hervor. Es ist daher zu vermuten, dass die Stifterfamilien im Verbund mit den Bettelorden seit den 20er Jahren des 14. Jahrhunderts die Entwicklung des Straßburger Beginentums in eine bestimmte, bis zum Ausgang des Mittelalters anhaltende Richtung gebracht haben. Diese Vermutung setzt voraus, dass der entsprechende Teil der Beginen – also diejenigen, die nicht zu den häretischen, »schlechten« Beginen gehörten – in den Jahren der Verfolgung unter wirksamem Schutz standen. Angesichts des hohen Anteils von Patrizierinnen unter den Beginen und der patrizischen Familien unter den Beginenhausstiftern, liegt es ferner nahe zu vermuten, dass der damals noch ausschließlich vom Patriziat besetzte Stadtrat dem Beginenverbot des Bischofs entgegengetreten war. Da sich hierzu keine urkundlichen Nachweise finden, soll versucht werden, auf prosopographischem Wege den Verbindungen zwischen Beginen und Patriziat nachzugehen.

Untersucht man die Mitglieder des Stadtrats aus den in Frage kommenden Jahren auf ihre Kontakte zu den Beginen hin, ergibt sich folgender Befund (vgl. Anhang, Tab. 4+5).

58 Vgl. Sigrid SCHMITT, Zwischen frommer Stiftung, adliger Selbstdarstellung und standesgemäßer Versorgung. Sakralkultur im Umfeld von Rittersitzen, in: Rittersitze. Facetten adligen Lebens im Alten Reich, hg. v. Kurt ANDERMANN (Kraichtaler Kolloquien 3), Tübingen 2002, 11–43, hier: 35f.

59 Vgl. SPIES, Beginengemeinschaften (wie Anm. 21), 128.

60 Vgl. die in der Liste der Beginen 1320–1350 angeführte Katharina zum Spiegel, Begine im Gotteshaus zum Spiegel.

61 Zu St. Stephan in Straßburg vgl. Médard BARTH, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter (Archives de l'Église d'Alsace, Neue Serie XI–XIV), 2 Bde., Strasbourg 1960, hier: Bd. 2, Sp. 1485–1501; zu den elsässischen Kanonissenstiften vgl. die gerade abgeschlossene Dissertation von Sabine KLAPP, Die Äbtissinnen der elsässischen Damenstifte, phil. Diss. Trier 2009.

Viele der Stettmeister und Ratsherren der Jahre 1318/19 standen Beginen nahe, sei es, dass von Mitgliedern ihrer Familien Beginenhäuser gestiftet worden waren beziehungsweise in den folgenden Jahrzehnten gestiftet werden sollten, oder dass eine oder mehrere nahe Verwandte als Beginen lebten. 1318 standen von den 24 Ratsleuten acht in einer solchen Beziehung zu Beginen<sup>62</sup>, 1318 waren es von den 23 bekannten Ratsleuten sogar zehn<sup>63</sup>. Die Beginen stammten also nicht nur zu einem großen Teil aus den führenden Familien der Stadt, viele von ihnen hatten in den entscheidenden Jahren 1317/18 direkte oder indirekte Beziehungen zu Ratsherren und Stettmeistern.

Bedenkt man schließlich noch, dass die Absichten des Bischofs sich nicht in erster Linie gegen die Beginen, sondern gegen die Bettelorden wandten, dann deuten sich zwei »Lager« in der Beginenfrage an: Auf der einen Seite der Bischof und der Säkularklerus der Stadt, auf der anderen Seite die Bettelorden (vor allem die Franziskaner), die Beginen und der Stadtrat. Der Graben zwischen diesen Lagern dürfte sich durch das Interdikt seit 1324 vertieft haben; wegen seiner entschiedenen Parteinahme für Friedrich den Schönen, seine deutliche Stellungnahme gegen die Bettelorden sowie seine Bindung an die Politik des Domkapitels standen die Interessen des Bischofs denen des Stadtrats deutlich entgegen<sup>64</sup>. Seine Mitte 1319 noch auf versöhnlichem Kurs der Stadt gegenüber befindliche Politik<sup>65</sup> dürfte aber ausschlaggebend dafür gewesen sein, dass er in der Frage des Beginenverbotes die sich mit *Etsi apostolice sedis* bietende Gelegenheit nutzte, dem Stadtrat entgegenzukommen.

Zusammenfassend lässt sich also folgendes festhalten:

Die Straßburger Beginen gewannen während und kurz nach der Beginenverfolgung ein klares Profil: Sie standen dem Patriziat der Stadt nahe, denn viele von ihnen kamen aus patrizischen Familien, zugleich stifteten vor allem Patrizier Beginenhäuser und machten sie zu wichtigen Stätten der Pflege ihrer familiären Memoria. In enger Anbindung an die Franziskaner, zum Teil auch die Dominikaner, gerieten sie – wie diese Orden auch – immer mehr unter die Kontrolle des Stadtrates, der sich allmählich – zusammen mit den Stifterfamilien – auch in die Ordnungen der Konvente einzumischen begann.

Ob diese Entwicklung im Sinne der betroffenen Frauen selbst war, ob die Beginen oder einzelne unter ihnen gar aktiv Anteil an diesem Richtungswechsel ihrer Bewegung hatten, lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht sagen. Das vorliegende Material vermittelt eher den von Alexander Patschovsky formulierten Eindruck, Beginen, Begarden und Tertiären seien »Spielball« und »Prügelknabe« der mit ihrem Geschick verbundenen Gruppen und Institutionen gewesen<sup>66</sup>. Doch sollte dieses Urteil nur unter dem Vorbehalt getroffen werden, dass die Überlieferungslage keine Rückschlüsse auf eine aktive Einflussnahme der betroffenen Frauen zulässt. Untersuchungen zu anderen geistlichen Frauenkommunitäten in Straßburg, zu Klöstern und Kanonissenstiften, lassen die

62 Darunter einer, dessen Verwandter erst später (1323) ein Gotteshaus stiftete.

63 Darunter vier, deren Verwandte wahrscheinlich oder sicher erst später ein Gotteshaus stifteten.

64 Nikolaus ROSENKRÄNZER, Bischof Johann I. von Straßburg, genannt Dürbheim, phil. Diss. Straßburg, Trier 1881, 43, 49 u. passim; HILLENBRAND, Konvent (wie Anm. 8), 163–166.

65 Im September 1319 schien sich der Bischof allerdings auf einen ernsthaften Konflikt mit der Stadt einzustellen. HILLENBRAND, Konvent (wie Anm. 8), 163.

66 »Die Geschichte der Beginen, Begarden und Tertiären kann daher im 14. und 15. Jahrhundert nicht als die Entwicklung einer eigenständigen religiösen Lebensform geschrieben, sondern nur im komplexen Zusammenhang der mit ihrem Geschick verbundenen Gruppen und Institutionen untersucht werden, deren Spielball und Prügelknabe sie in einem für ihr Leben bestimmenden Maße waren.« PATSCHOVSKY, Beginen (wie Anm. 7), 418.

Frauen weitaus deutlicher als Handelnde sichtbar werden<sup>67</sup>. Es ist daher keineswegs auszuschließen, dass Beginen aus den adligen und patrizischen Familien nicht ganz unbeteiligt waren bei der Aktivierung der oben geschilderten Schutzmechanismen. Möglicherweise haben sie bewusst die Neuorientierung ihrer Häuser auf ihre eigenen Familien hin in Gang gesetzt. Hundert Jahre später wären solche Prozesse in den Quellen wesentlich deutlicher nachzuverfolgen. Für den Anfang des 15. Jahrhunderts müssen wir es bei einer Vermutung belassen.

67 Hierzu ausführlicher in der Habilschrift, SCHMITT, Frauen (wie Anm. 1); vgl. dazu auch vorläufig Sigrid SCHMITT, »Wilde, unzucht- und ungaistlich swestern«. Straßburger Frauenkonvente im Spätmittelalter, in: Frauen und Kirche, hg. v. Sigrid SCHMITT (Mainzer Vorträge 6), Stuttgart 2002, 71–94.

## Anhang

Tab. 1: *Beginen 1300–1320*

Datum	Nachweis	Name	Erläuterung	soziale Schicht
1310 Nov. 24	UB Str. III, Nr. 679	Berstetten, Elisabeth und Mechtild		Patriziat, Edel <sup>68</sup> (Berstet)
1308 Sept. 07	UB Str. III, Nr. 618	Bischofinne, Heilwig und Katharina		Zünfte? (Bischof)
1308 Mai 20	UB Str. III, S. 182, Anm. 5	Dunzenheim, Katharina von		Patriziat, Edel
1310 Febr. 23	UB Str. III, Nr. 664	Dunzenheim, Junta von		Patriziat, Edel
1302 April 09	UB Str. III, Nr. 483	Ellina	Schwester des Werner, Oleiator (Ölhändler?)	Händler?
1304 April 09	UB Str. III, Nr. 532	Gerina	Magd des Matthias, Kanoniker von St. Stephan	Magd
1317 Juni 16	UB Str. III, Nr. 862	Honauwe, Agnes von		?
1302 Mai 24	AD Str. H 3020, 16	Howemesserin, Margaretha		Patriziat, Edel (Haumesser)
1312 Febr. 02	AM Str. AH 1645, fol. 29	Humbels Gertrud	Schwester des Bäckers, Begine zu St. Marx	Zünfte?
1317	AD Str. G 3576,2	Illkirch, Ellina	verkauft mit ihrem Bruder Bertold Haus in Illkirch	aus Illkirch
1309 April 29	UB Str. III, Nr. 635	Kolin, Agnes	Tochter des + Burcard Kolin, Str. Bürger	Patriziat, Bürger
1317 Juni 06	UB Str. III, Nr. 866	Kotzwiler, Anna von	Tochter des + Dietrich von Kotzwiler	?

68 Das Straßburger Patriziat ist zu Beginn des 14. Jahrhunderts in zwei Gruppen einzuteilen, die sog. »Edlen« und die »Bürger«; vgl. DOLLINGER, *Patriciat* (wie Anm. 44), 52–82. – Martin ALIOU, *Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat in Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zu Verfassung, Wirtschaftsgefüge und Sozialstruktur*, 2 Bde. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 156a), Basel/Frankfurt a.M. 1988, 182–187.

1318 Juni 21	UB Str. III, Nr. 898	Kriegsheim, Delia von	Schwägerin des Cuno von Kriegsheim, Schiffsmann	Zünfte?
1301 Dez. 04	AD Str. H 3020,14	Lampertheim, Agnes von		Patriziat, Bürger
1308 Mai 04	UB Str. III, Nr. 610	Lungolsheim?, Gertrud von	Tochter des Conrad von Lungolsheim, Präbendar der Str. Kirche	illegitim
1318 März 07	UB Str. III, Nr. 883	Luscha	Tochter des Rulinus, Kürschner	Zünfte?
1313 Juni 24	UB Str. III, S. 228, Anm. 1	Gisela, Gertrud und Grede	Töchter des Wilhelm, Praxator (Biermann)	Zünfte?
1316 Juni 22	UB Str. III, Nr. 826	Reutebu, Else von		
1306 Jan. 21	UB Str. III, Nr. 563	Riet, Else zum		Patriziat, Bürger
1316 Okt. 28	AM Str. U 628	Rösslerin, Margaretha	Begine aus Rosheim	aus Rosheim
1301	AM Str. AH 2074, fol.b115	Salgundis	vor ziten Krebsers juncfrowe	Magd?
1305 Juli 06	UB Str. III, Nr. 553	Schafhusen, Anne und Ellina	Töchter des Ulman, Salzhändler, Schwestern des Johannes von Ekolsheim	Händler?
1309 Okt. 13	UB Str. III, Nr. 650	Schiltigheim, Adelheid de	Tochter des Eberhard, gen. von Schiltigheim	Patriziat, Edel?
1308 März 15	UB Str. III, Nr. 612	Schiltigheim, Clara de	Tochter des + Hartmut von Schiltigheim, Ritter	Patriziat, Edel
1308 Dez. 02	AM Str. AH 1645, fol. 404'	Schuren, Grede zu der		Patriziat, Bürger
1308 Dez. 14	UB Str. III, Nr. 622	Spiegel, Agnes zu dem		Patriziat, Bürger
1318 Febr. 01	UB Str. III, Nr. 880	Truchtersheim, Gertrud von	Tochter des Hugo von Truchtersheim, Edelknecht	Niederadel

1301	AD Str. H 3111,4	Vegersheim, Katharina von	Schwester der Anne von Vegersheim, Nonne in St. Agnes	Patriziat, Edel
1302 Aug. 06	UB Str. III, Nr. 493	Veygeler, Bride, Schwester (=Begine?)	Schwester des Scherers Veygeler	Zünfte?
1301 Dez. 04	AD Str. H 3020, 14	Waldungen, Ellinda de	Dienerin des Johann gen. Bischof	Magd
1320 Juli 28	AD Str. G 4782, 2a	Westhofen, Anna von	Tante der Anna. Tochter des Walter von Brumat, Ritter	Niederadel
1317 Juli 14	UB Str. III, S. 184, Anm. 1	Zabernia, Agnes de		Patriziat, Bürger?
1315 Jan. 20	UB Str. III, S. 99, Anm. 5	Zengelin, Mya, Metza und Demudis	Töchter des + Zengelin	?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Achenheim, Metza von	Beginenhaus zum Turm	Patriziat, Edel
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Gisela und Greda, Töchter des Biermann de Argentina	Beginenhaus zum Turm, s. 1313 Juni 24	Zünfte?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Kleine, Gertrud und Gisela, Schwestern	Beginenhaus zum Turm	Patriziat, Bürger?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Landsberg, Agnes von	Beginenhaus zum Turm	Niederadel
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Lutgardis, die Meisterin	Beginenhaus zum Turm	?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Rumersheim, Anna von	Beginenhaus zum Turm	Niederadel?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Sarburg, Kunigunde von	Beginenhaus zum Turm	Patriziat, Edel
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Scheren, Gertrud zu der	Beginenhaus zum Turm	= zu der Schuren? Patriziat, Bürger?
1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Schilt, Greda	Beginenhaus zum Turm; Schwester des Johannes Schilt, Ritter	Niederadel



1314 März 15	UB Str. III, Nr. 764	Schöneck, Demudis von	Beginenhaus zum Turm	Patriziat, Bürger
--------------	----------------------	-----------------------	----------------------	-------------------

Tab. 2: *Beginen 1320–1350*

Datum	Nachweis	Name	Erläuterung	soziale Schicht
1348 März 12	AM Str. 1270	Achenheim, Grede von		Patriziat, Edel
1340 März 11	UB Str. VII, Nr. 248, S. 75	Bechererin, Anne		Zünfte (des Rats v. Zimmerleuten)
1339 Nov. 12	UB Str. VII, Nr. 263, S. 71	Eringersheim, Clara	Tochter des Werner Dunne de	
† 1341 März 02	UB Str. VII, S. 81, Anm. 1	Heiden de Rosheim, Ellekind	Schwester des Heiden de Rosheim, Johannes gen.	Niederadel
1328 Okt. 11	AM Str. 858	Lützelstein, Petersa	Schwester des Ritters Andreas von Lützelstein	Niederadel
1322 April 30	UB Str. III, Nr. 984	Meistersheim, Hedwig de	Tochter des Dietmar und der Elisabeth	
1348 Mai 19	AM Str. 1273	Rosheim, Agnes von		Patriziat, Bürger
1347 Juli 28	UB Str. VII, Nr. 519, S. 153f.	Spira, Martha de		Patriziat, Edel ?
1340 März 11	UB Str. VII, Nr. 248, S. 75	Tyersheim, Reinlinde de		?
1332 Juli 18	UB Str. VII, Nr. 4, S. 2; AM Str. AST Hist. Eccl. IV, 4d	Wilre, Gisela von	Meisterin im Gotteshaus der von Achenheim	?
1346 April 07	UB Str. VII, S. 143, Anm. 1a	Judenbreterin, Katharina	Meisterin der Klausen in dem Gießen	Patriziat, Bürger
1325 Jan. 11	UB Str. III, Nr. 1068, S. 321f.	Geipolsheim, Demud de	Beginen in Merswin Gotteshaus	Zünfte (d. R. v. Bäckern)
1325 Jan. 11	UB Str. III, Nr. 1068, S. 321f.	Rin, Anna über den	Beginen in Merswin Gotteshaus	?
1346 Mai 20	UB Str. VII, Nr. 487, S. 145	Westhofen, Junte von	Meisterin im Gotteshaus zu dem Seiler	Niederadel ?
1346 Febr. 23	AM Str. 1241	Olwisheim, Anna von	Meisterin im Gotteshaus zum Spiegel	?

1346 Febr. 23	AM Str. 1241	Spiegel, Katharina zu dem	Begine im Haus zum Spiegel	Patriziat, Bürger
1350 Juli 15	AD Str. G 3637, 2	Guta	Begine in der Gemeinschaft zu dem Turm	?
1338 Juli 13 1338 Dez. 31	AM Str. AST 1814, 1 AM Str. AST 1815	Ritemburg, Hedwig de	Magd des Johannes zum Wolf	?
1325 Jan. 11	UB Str. III, Nr. 1068, S. 321f.	Metze	Inkluse in Altheim	?
1325 Jan. 11	UB Str. III, Nr. 1068, S. 321f.	Junte	Inkluse auf dem Michaelsberg	?
1325 Jan. 11	UB Str. III, Nr. 1068, S. 321f.	Elline	Inkluse in Oberhausbergen	?

Tab. 3: *Beginenhausstiftungen 1300–1350*

Datum	Name	Stifter/soziale Zuordnung	Betreuer	Bedingungen
Vor 1304 Sept. 06, UB Str. III, Nr. 539 <sup>69</sup>	von Mollesheim Gotteshaus	(von Molsheim?) Niederadel? <sup>70</sup>		
1304 Sept. 06, UB Str. III, Nr. 539	von Frankenheim Gotteshaus	Odilia und Margaretha von Frankenheim, Töchter des Hugo von F., Straßburger Bürger <sup>71</sup> ; ?	Dominikaner	ein oder zwei unverheiratete von ehrlichem Lebenswandel
1306 April 06, UB Str. III, Nr. 509	Haus zu der Tuben/ zur Taube	Agnes Hauwart, Witwe des Johann, Ritter, Patriziat, Edel	Franziskaner	
vor 1308 Nov. 14, UB Str. III, Nr. 620	Gotteshaus zum Riet	(Zorn zum Riet?) Patriziat, Edel		

69 Das Gotteshaus wird in dem Testament erwähnt, mit dem zugleich das Gotteshaus von Frankenheim gestiftet wird.

70 S. unten 1336 Mai 31, Gotteshaus zur Spritze.

71 Anfang des 15. Jahrhunderts finden sich Personen des Namens als Zunftvertreter im Rat, HATT, Liste (wie Anm. 42), 432.

1305 <sup>72</sup>	Gotteshaus des von Kageneck	Claus von Kageneck, Patriziat, Edel	?	15 Schwestern
vor 1309 Okt. 08 <sup>73</sup> , UB Str. II Nr. 272	Haus bei Herrn Rullenderlins Turm	Heinrich von Hohenburg, Geistlicher <sup>74</sup>	St. Thomas	ehemalige Prostituierte
vor 1308 Nov. 14, UB Str. III, Nr. 620 <sup>75</sup>	Gotteshaus zur Willigen Armut			
vor 1310 Febr. 19 UB Str. III, Nr. 663 <sup>76</sup>	Gotteshaus zum Rindsfuß	Johann zum Rindsfuß, Straßburger Kaufmann <sup>77</sup>	?	20 Beginen
vor 1312 Febr. 19 AM U 3229 <sup>78</sup>	der Blenkin Gotteshaus	Katharina Blenkin, Begine; Patriziat, Bürger	?	
1313 Okt. 08, UB Str. III, Nr. 753	Gotteshaus von Sarburg	Engela, Witwe des Nikolaus von Sarburg, Patriziat, Edel	?	12 Beginen, sollen in ihren Gebeten der Stifterin gedenken
1317 Juni 10, UB Str. III, Nr. 862	Herrn Reimboldelins Gotteshaus	Reimbold Reimboldelin, Ritter, Patriziat, Edel	?	
1318 Febr. 01, UB Str. III, Nr. 880		Gertrud von Truhtersheim, Begine, Tochter des Hugo von T., Edelknecht, Patriziat, Edel	Dominikaner	1 oder 2 ehrliche, keusche Personen, geben jährlich 4 lb. an die Dominikaner für den Jahrtag der Eltern und Großeltern

72 Eine Aufstellung des 16. Jahrhunderts notiert, dass das Gotteshaus 1305 von Claus von Kageneck für 15 Schwestern gestiftet worden sei. AM Straßburg, AST 167/103, fol. 259<sup>r</sup>. Der früheste erhaltene Beleg, in dem das Gotteshaus erwähnt wird, stammt aus dem Jahr 1330. UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 1272 (1330 Okt. 20).

73 Bestätigung durch Bischof Johann von Straßburg.

74 Schaffner des Straßburger Hospitals. UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. II, Nr. 338.

75 Das Gotteshaus wird in einem Testament bedacht.

76 Schenkung des Johann Rindsfuß an Meisterin und Beginen des Gotteshauses zum Rindsfuß.

77 Bei ihm ist unklar, ob er der Stifter des Gotteshauses ist oder nur an einen bestehenden Konvent in einem Haus schenkt, das seinen Namen trägt.

78 Schenkung durch Katharina Blenkin, Begine, wohl die Gründerin des Beginenhauses.

1323 Aug. 04, UB Str. III, Nr. 862	Nußbaum- Gotteshaus	Otto und Hedwig zu dem Nusboum, Patriziat, Burger	St. Klara a.d. Werth; Franzis- kanergardian, Visitor der Brü- der und Schwes- tern von der Buße	12 arme Frau- en von lobens- wertem Le- benswandel
1323 Sept. 14, UB Str. III, Nr. 1015	des Schaubes Got- teshaus	Gosselinus Schaub, Ritter, und seine Ehefrau Gertrud; Patriziat, Edel	Dritter Orden des hl. Franziskus <sup>79</sup>	20 arme Frauen
vor 1323 Nov. 12, AM Str. U 739 <sup>80</sup>	Rufach Gotteshaus	Konrad von Ru- fach, Patriziat?	Franziskaner	13 arme Regel- schwestern; begehen Jahr- gedächtnis des Stifters
vor 1324 Juni 27 AM. U 752 <sup>81</sup>	der Genslerin Got- teshaus	(Ganser?) Zünfte <sup>82</sup>		
1324 März 12, UB Str. III, Nr. 1036	Ketteners Gottes- haus	Domicella Ellina, Schwester des + Burkhard Kettener, Straßburger Bürger ?	St. Klara a.d. Rossmarkt	6 arme Schwestern
1324 März 14; UB Str. III, Nr. 1037	Gotteshaus zum Spiegel	Domina Agnes zum Spiegel, Patri- ziat, Burger	St. Klara a.d. Werth/ Visitor der Brüder und Schwestern von der Buße	
1324 April 10, UB Str. III, Nr. 1040	Judenbreter Gottes- haus	Rudolfus und Gerhildis Juden- breter, Patriziat, Burger	Visitor der 3. Regel des hl. Franz	10 Frauen des 3. Ordens des hl. Franz
vor 1326, AM Str. II, 66 a/1	Gotteshaus zum Überhange			
1328 Okt. 11, AM Str. U 858	Lützelstein Gottes- haus	Petersa v. Lützel- stein, Schwester des Andreas von L., Ritter; Nie- deradel		

79 UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 1183 (1328 Juni 09).

80 Die Beginen werden in einer Seelgerätstiftung des Konrad von Rufach erwähnt; zur eigentli-  
chen Gründung des Gotteshauses s. unten, 1348 Sept. 28.

81 Das Gotteshaus wird in Schenkungsurkunde erwähnt.

82 In der 2. Hälfte vertreten Mitglieder der Familie Ganser verschiedene Zünfte im Stadtrat.

1330 Mai 09, UB Str. III, Nr. 1259	der von Säsolsheim Gotteshaus	Säsolsheim, Metza von, Patriziat, Edel	St. Klara a.d. Rossmarkt, Fran- ziskanergardian	22 Schwestern von der dritten Regel; sollen täglich 1 Pf. opfern, Kerzen an Jahrtagen aufstellen
vor 1332 Jan. 30, BN Paris, ms lat. 9076/74 <sup>83</sup>	der Gürtelerin Got- teshaus	Elsa Gürteler, Patriziat, Bürger		
1332 Juli 18, UB Str. VII, Nr. 4	von Achenheim Gotteshaus	Reibold, Ritter, und Greda von Achenheim, Patri- ziat, Edel	Franziskaner, Vi- sitor der 3. Re- gel	12 arme Frau- en der 3. Regel; sollen Jahr- gedächtnisse der Stifter be- gehen
1335 Jan. 17, AST 1814, 1	Gotteshaus zum Wolf	Johann zum Wolf, Patriziat, Bürger	St. Thomas	8 Beginen grauer oder schwarzer Kleidung
vor 1336 Mai 31, AST 1814, 3/1 <sup>84</sup>	Gotteshaus zur Spritze	Sophia Münzer von Molsheim, Niederadel		<i>gewillige arme</i> , Beginen
1339 März 11, BNUS, Ms 3070, fol. 240 <sup>85</sup>	Gotteshaus zur Krone	Gertrud von Dür- ningen; Zünfte <sup>86</sup>	älteste männliche Erben der Familie	15 arme Schwestern; sollen Jahrzei- ten der Familie begehen
1346 Mai 20, UB Str. VII, Nr. 487	Gotteshaus zum Seiler	Domicella Dina von Kienheim, Pat- riziat, Bürger	Dominikaner	8 Schwestern vom Orden und der Regel des hl. Domi- nik; verwalten Einkünfte für Jahrgedächtnis der Stifterin
1346 Aug. 18, UB Str. VII, Nr. 496	Gotteshaus der Frau Schaub	Agnes Schaub, Pat- riziat, Edel	Dominikaner	13 arme Schwestern des Predigerordens

83 Elsa Gürteler kauft Güter für das Gotteshaus, das sie gestiftet hat.

84 Bestätigung der Stiftung durch die Kinder der Stifterin.

85 Abschrift im Nachlass Charles SCHMIDT, Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.

86 1306 Münzpächter, ALIOTH, Gruppen (wie Anm. 68), 540. Ratsvertreter v. Faßziehern 2. Hälfte 14. Jahrhundert, ebd., 576.

1348 Sept. 28, UB Str. VII, Nr. 553	Rufach Gotteshaus	Conrad von Rufach, Patriziat ?	St. Klara a.d. Rossmarkt	13 Schwestern der 3. Franziskanerregel
-------------------------------------------	-------------------	--------------------------------	--------------------------	----------------------------------------

Tab. 4: Rat 1318<sup>87</sup>

Meister	Beziehungen zu Beginen/Beginenhäusern <sup>88</sup>
Herr Wetzel Broger	
Herr Johann Stubenweg	
Herr Reibold	1317, Reibold Reiboldelin stiftet des Reibolds Gotteshaus
Herr Hug Schoup	1323, Gosselinus Schoup, Ritter, stiftet des Schoubes Gotteshaus
Ratsherren	
Herr Klaus von Rymuntheim	
Herr Gosselin von Kageneck	1305 Nikolaus von Kageneck stiftet des Kageneck Gotteshaus
Herr Klaus Dutschmann	
Herr Hug Richter	
Herr Burchart Schultheiß	
Herr Conrad Ripelin	
Herr Johann Zorn	vor 1430, Stiftung des Lappen Gotteshaus (Zorn-Lappe)
Herr Johann von Eckwersheim	
Herr Rulin Rulenderlin	
Herr Johann Waldener	
Herr Reibold Süße d.J.	
Herr Jacob Barre	
Herr Gosselin Engelbrecht	
Herr Fritschman von Dunzenheim	1308/10: zwei Frauen von Dunzenheim als Beginen erwähnt
Herr Reibold von Lingolfsheim	
Herr Johann von Tumenheim	
Klaus Colin	1308: Agnes Kolin als Begine erwähnt
Burghard von Müllenheim	vor 1400: Stiftung des Gotteshauses des Gosso von Müllenheim
Reibold Humeier	

87 Vgl. die Ratslisten in UB Straßburg (wie Anm. 11), Bd. III, Nr. 428.

88 Einzelnachweise s. Liste der Beginen 1300–1320 sowie Beginenhäusstiftungen 1300–1350.

Petermann von Schöneck	1314: Demudis von Schöneck als Begine im Gotteshaus zum Turm
------------------------	--------------------------------------------------------------

*Tab. 5: Rat 1319*

Meister	Beziehungen zu Beginen/Beginenhäusern
Herr Hug von Schöneck	1314, Demudis von Schöneck, Begine im Gotteshaus zum Turm
Herr Reibold Süße d.Ä.	
Herr Hug Zorn	vor 1430 Stiftung des Lappen Gotteshauses (Zorn-Lappe)
Ratsherren	
Herr Sigfried von Vegersheim	1301 Katharina von Vegersheim als Begine erwähnt; vor 1425 Stiftung des Gotteshauses des von Vegersheim
Herr Burkhard Schoup	1323 Stiftung des Schoups Gotteshauses 1346 Gotteshausstiftung der Agnes Schoup
Herr Reibold Brandecke	
Herr Johann Hunesfeld	
Herr Conrad Hoyer	
Herr Claus Schultheiß	
Herr Claus Zorn	(S. oben bei Hug Zorn)
Herr Johann Sickelin d.J.	vor 1365 Stiftung des Gotteshauses der alten Sickelerin
Herr Cune Reiboldelin	1317 Reibold Reiboldelin stiftet des Reimbolds Gotteshaus
Herr Johann von Mülneck	
Herr Rulin Löslin	
Heinrich von Müllenheim	vor 1400 Stiftung des Gotteshauses des Gosso von Müllenheim
Conrad Richter	
Erbeler von Schiltigheim	1309 zwei Frauen von Schiltigheim als Beginen erwähnt
Johann Grunewald d.A.	
Johann Swarber	
Erbe von Lampertheim	1301 Agnes von Lampertheim als Begine erwähnt
Markus Wirich	
Rudolf Stubenweg	
Claus von Rymuntheim d.J.	

ANNE CONRAD

## Semireligiosentum und Laienspiritualität

### Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit

Der Begriff »Semireligiosentum«<sup>1</sup> beschreibt ein epochenübergreifendes Phänomen. Bereits in der Spätantike, dann aber vor allem im Mittelalter finden sich semireligiöse Lebensformen,<sup>2</sup> und die Gründung der Säkularinstitute im 19. Jahrhundert zeigt, dass auch in der Neuzeit dieses Modell präsent war. Ungeachtet der offenkundigen Kontinuitäten des Phänomens lässt sich jedoch feststellen, dass das Semireligiosentum in der Frühen Neuzeit, mit einer Hochphase in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, eine ganz eigene Kontur gewann – eine Kontur, die nicht zuletzt aus der Perspektive der Genderforschung besonders interessant erscheint.

Grundsätzlich finden sich zwar semireligiöse Lebensformen bei Männern ebenso wie bei Frauen; die bekanntesten Beispiele aus dem Mittelalter sind Beginen und Begarden<sup>3</sup>. Allerdings zeigte sich immer wieder, verstärkt dann unter den kirchenrechtlichen Bedingungen der Frühen Neuzeit, dass das Semireligiosentum für Frauen eine andere Funktion und Bedeutung erlangen konnte als für Männer; für Frauen eröffneten sich hier Handlungsräume, wie sie sonst für sie nicht gegeben waren. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die semireligiösen Lebensformen in der Frühen Neuzeit als ein Modell, das gerade für Frauen eine ganz besondere Attraktivität besaß und von ihnen in einer spezifischen Weise ausgestaltet wurde.

1 Als Forschungsbegriff wurde »semireligios« zunächst für mittelalterliche Gemeinschaften verwendet. Vgl. Kaspar ELM, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. v. d. Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, 7–28. – Joyce PENNINGS, Semi-Religious Women in Fifteenth Century Rome, in: *Medelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 47, 1987, 115–145. – »Religiose«, abgeleitet von »(status) religiosus« (»Ordensstand«) waren im traditionellen Sprachgebrauch die Angehörigen von Klöstern, Orden und monastischen Gemeinschaften, »Semi-Religiöse« jene, die nur »halb« dieser Lebensweise entsprachen. Unterschiede zu den eigentlichen »Religiösen« bestanden in der Frühen Neuzeit vor allem hinsichtlich der Klausurvorschriften und der Ordensgelübde.

2 Vgl. den Überblick: Welt-geistliche Lebensformen von Frauen in der Alten Kirche und im Mittelalter, in: Anne CONRAD, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991, 230–245.

3 Edward Maslin HULME, *The Renaissance, the Protestant Revolution and the Catholic Reformation in Continental Europe*, New York 1915, schrieb im Hinblick auf die Verhältnisse in den Niederlanden: »It was there that the semi-religious bodies of the Beghards and the Beguines arose, associations of men and women who desired to lead a religious and communal life without being irrevocably removed from the world by the vows of monasticism.« Zit. nach der 2. Aufl. 2004, 169. – Ich danke Michaela Bill für den Hinweis auf dieses Zitat.



Die Wurzeln dieses frühneuzeitlichen Semireligiosentums reichen zurück in die spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Die *Devotio Moderna* ist hier ebenso zu nennen wie der Evangelismus in Italien oder die durch das 5. Laterankonzil angestoßenen katechetischen Bewegungen, die dann durch das Konzil von Trient einen neuerlichen Auftrieb erhielten<sup>4</sup>. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts und mit der wachsenden Bedeutung der Jesuiten formierten sich die semireligiosen Frauengemeinschaften dabei immer deutlicher als »jesuitische« Gemeinschaften, deren Mitglieder als »Jesuitinnen« oder »Jesuitissae« bezeichnet wurden, was insofern besonders bemerkenswert ist, als es zu den Jesuiten eigentlich (formell) kein weibliches Pendant gab und die Jesuiten offiziell keine Frauenseelsorge übernehmen sollten.

In seinen konkreten Ausprägungen repräsentierte das jesuitische Semireligiosentum einen »modernen« Katholizismus im Sinne der katholischen Konfessionalisierung<sup>5</sup>. Dies spiegelt sich in der praktischen Tätigkeit der weiblichen Semireligiosen ebenso wie in ihrer Spiritualität. Die praktische Tätigkeit bezog sich nicht wie meist bei den mittelalterlichen Semireligiosen auf Krankenpflege und Armenfürsorge, sondern primär auf Seelsorge, Glaubensverkündigung und Katechese, woraus sich dann ein Schwerpunkt im Bereich der Mädchenbildung entwickelte. Man könnte also für die Frühe Neuzeit geradezu von einer »Intellektualisierung« des Semireligiosentums sprechen, in Analogie zu den Jesuiten, durch die ja ebenfalls eine »Intellektualisierung« des Ordenswesens durch die »Schulorden« angestoßen worden war. In geistlicher Hinsicht waren die jesuitischen Semireligiosen wesentlich von der ignatianischen Spiritualität geprägt, wie sie in der Gesellschaft Jesu selbst gelebt, aber auch in den jesuitischen Bruderschaften verbreitet wurde. Aus dieser Spiritualität erwuchs ein hohes Selbstbewusstsein einzelner Frauen und ein gewisser »klerikaler« Anspruch, der für sie als Laien keineswegs selbstverständlich und höchst konflikträchtig war.

Im Folgenden soll dies genauer ausgeführt und problematisiert werden. Es wird dabei zunächst um die äußere Geschichte des weiblichen jesuitischen Semireligiosentums – kurz: der »Jesuitinnen« – gehen, um die Außenwahrnehmung dieser *virgines devotae*, ihre Wirksamkeit und die Konflikte, in die sie verwickelt waren. In einem zweiten

4 Die Bedeutung des 5. Laterankonzils (1512–1517) für die Entwicklung eines allgemeinen (katholischen) Elementarschulwesens im Anschluss an den katechetischen Unterricht kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, hat allerdings in der Forschung bislang kaum Berücksichtigung gefunden. Wichtig wurde auch das Dekret Pius' V., *Ex debito pastoralis officii* (1571), über die regelmäßige religiöse Unterweisung von Kindern in den Pfarrgemeinden.

5 Vgl. Wolfgang REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung?*, in: ARG 68, 1977, 226–252. – DERS., *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, hg. v. DEMS. u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 419–451. – *Dezidierte Kritik an Reinhard's Thesen übt Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg/Br. 2006, hier: Bd. 1, 55–64. Für den hier betrachteten Zusammenhang ist Hersches Argumentation jedoch nicht überzeugend. So verkennt etwa seine These von einem »Rückschlag für die Frauenbildung« durch die Jesuiten (Bd. 1, 208; als Beleg für die Nicht-Modernität) völlig die Kausalitäten. Hersches weitere Beispiele (ebd., 209f.) für die vermeintliche Nicht-Modernität der Jesuiten stammen aus dem späten 18. Jahrhundert, gestützt auf die Beobachtungen des Aufklärers Friedrich Nicolai (ebd., 209). Dass die Jesuiten um 1750, wie Hersche schreibt, als »traditionalistisch« galten (ebd., 204), steht außer Frage (ebenso wie die protestantische Orthodoxie, könnte man hinzufügen). In ihren Anfängen im 16. und frühen 17. Jahrhundert gehörten sie jedoch durchaus zur katholischen Avantgarde. Die Jesuiten vermittelten eine »moderne« Religiosität (basierend auf Bildung, intellektuell-rationaler Reflexion, individueller Gewissensentscheidung) und arbeiteten mit »modernen« Methoden und Medien (Rhetorik, Theater, Musik, Kunst, Literatur, individuelle Begleitung).

Schritt soll das Selbstverständnis dieser Frauen und das, was man als ihre spirituelle geistig-geistliche Grundlage ansehen kann, genauer herausgearbeitet werden. Im Zentrum stehen dabei die »Englischen Fräulein«, eine semireligiöse Frauengruppe um die Engländerin Mary Ward, sowie die Jesuitinnen in Belgien und in den Niederlanden.

## Zum Ursprung des jesuitischen Semireligiosentums

Die Frage nach den jesuitischen Frauengemeinschaften setzt zunächst eine Reflexion des Verhältnisses zwischen Jesuiten und Frauen voraus. Die Jesuiten waren und sind ein reiner Männerorden, wenn es auch bereits in der Frühzeit des Ordens Initiativen von Frauen, aber auch von einzelnen Jesuiten gab, einen weiblichen Ordenszweig zu gründen<sup>6</sup>. Dass dieser nicht zustande kam, hatte vielfältige Gründe. Es gab im 16. Jahrhundert eine intensive Diskussion der Geschlechterrollen und des Geschlechterverhältnisses<sup>7</sup> und einen deutlichen Trend zur Geschlechtertrennung<sup>8</sup>. Hinzu kam das besondere Selbstverständnis der Jesuiten. Auf der höchsten Stufe, die innerhalb der Gemeinschaft zu erreichen war, waren sie geweihte Priester, die sich in besonderer Weise dem Papst verpflichtet fühlten und sich in seinem Auftrag, also unabhängig von den Vorgaben der Ortsbischöfe, klerikalen Aufgaben in Mission und Seelsorge widmeten. Dies machte ein analoges weibliches Pendant von vorneherein problematisch.

Gleichzeitig lässt sich ein intensives Wechselverhältnis zwischen Jesuiten und Frauen feststellen: Frauen waren als Multiplikatoren in den Familien wichtige Adressaten der jesuitischen Seelsorge und umgekehrt stießen die Idee, das Selbstverständnis und die Spiritualität der Jesuiten gerade bei Frauen auf große Resonanz. Die einzelnen Jesuiten-niederlassungen wurden von Frauen maßgeblich organisatorisch unterstützt und finanziell gefördert, so insbesondere bei der Auswahl, Finanzierung und Ausstattung der Grundstücke und Häuser. Dieses weibliche Mäzenatentum blieb nicht ohne Gegenleistung. Die Frauen sahen darin eine Möglichkeit, für sich ein Stück jesuitische Identität zu gewinnen. Sie erhoben Anspruch auf Mitgestaltung der jesuitischen Initiativen und machten in vielen Detailfragen erfolgreich ihren Einfluss geltend<sup>9</sup>. Das Verhältnis zwi-

6 Vgl. dazu den Überblick bei Helmut FELD, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln u.a. 2006, 207–222.

7 Dies spiegelt sich auch in der Vielzahl von Eheschriften, die in dieser Zeit entstanden; vgl. dazu Rüdiger SCHNELL, Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und früher Neuzeit, Frankfurt/Main 1998.

8 Diese Tendenz zum »Puritanismus« findet sich in allen Konfessionen (so bereits REINHARD, Gegenreformation [wie Anm. 5], 236), allerdings mit gegensätzlichen Konsequenzen: Im Katholizismus führte sie zu einer Idealisierung des ehelosen Lebens und einem Aufschwung religiöser Gemeinschaften, im Protestantismus wurde sie zur Grundlage der Ehemoral und trug maßgeblich zur Herausbildung der »Geschlechtscharaktere« bei. Wegweisend, wenn inzwischen auch differenzierungsbedürftig, war: Karin HAUSEN, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, hg. v. Werner CONZE, Stuttgart 1976, 363–393.

9 Anne CONRAD, Stifterinnen und Lehrerinnen. Der Anteil von Frauen am jesuitischen Bildungswesen, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer, hg. v. Rainer BERNDT, Berlin 2000, 205–224. – Andreas RUTZ, Weibliches Bildungsmäzenatentum in der Frühen Neuzeit. Devotessen als Stifterinnen und Förderinnen des katholischen Schulwesens im Rheinland, in: Bildungsmäzenatentum. Privates Handeln – Bürgersinn – kulturelle Kompetenz seit der Frühen Neuzeit, hg. v. Jonas FLÖTER u. Christian RITZI, Köln u.a. 2007, 85–105.

schen Jesuiten und Frauen war also sehr ambivalent: Offiziell wurde den Jesuiten enger Kontakt zu Frauen, insbesondere ihre regelmäßige geistliche Begleitung als Seelsorger, immer wieder von den Oberen verboten, ungeachtet dessen gab es an der Basis ein intensives und gerade deshalb oft konfliktträchtiges Miteinander von Jesuitenpatres und einzelnen Frauen, aber auch Frauengruppen<sup>10</sup>. Das Entstehen jesuitischer Frauengemeinschaften ist ein Produkt dieses Miteinanders.

Das bekannteste und spektakulärste Beispiel war die von der Engländerin Mary Ward 1610 gegründete Gemeinschaft der Englischen Fräulein<sup>11</sup>. Mary Wards Ziel war es, »das Gleiche« für Frauen zu initiieren, was die Jesuiten für Männer auf den Weg gebracht hatten – bis hin zum Namen: Sie wünsche, »unsere Gesellschaft [...] mit dem Namen Jesu zu bezeichnen«, schrieb sie in einem ihrer Satzungsentwürfe<sup>12</sup>. Gemeinsam mit anderen Frauen wollte sie sich der apostolischen Tätigkeit in Mission und Seelsorge widmen; als Engländerin dachte sie dabei vor allem an die Rekatholisierung ihrer Heimat<sup>13</sup>. Unterstützt wurde sie von einzelnen befreundeten Jesuiten, aber auch von anderen einflussreichen Männern und Frauen. Zu nennen wären etwa der Bischof Jacques Blaes von Saint-Omer und die Erzherzogin Isabella von Kastilien. Mary Ward gründete quer durch Europa Niederlassungen ihres noch nicht genehmigten »Ordens«,<sup>14</sup> verfasste mehrere Entwürfe für ihr »Institut«, die weitgehend wörtlich den Jesuitensatzungen entsprachen, und versuchte zielstrebig, energisch und kompromisslos, dafür die Zustimmung des Papstes zu finden. Letztlich musste sie jedoch scheitern. Die Gründe für dieses Scheitern sind vielfältig. Sie reichen von den kirchenrechtlichen Gegebenheiten über das kirchliche Frauenbild bis zur mangelnden Kompromissbereitschaft Mary Wards und einer allgemeinen antijesuitischen Agitation an der Kurie. Dies soll hier nicht im Detail vertieft werden. Wichtig sind für unseren Zusammenhang vor allem zwei Aspekte: Zum einen lässt sich aus der breiten Resonanz der Auseinandersetzungen um die Englischen Fräulein durchaus schließen, dass die Argumentationsmuster und Legitimationsstrategien der Englischen Fräulein über ihren speziellen Fall hinauswiesen und für das Selbstverständnis der jesuitischen Semireligiosen überhaupt als paradigmatisch gelten können. Zum anderen war der Konflikt um die Englischen Fräulein folgenreich

10 Das gleiche gilt vermutlich auch für andere Männerorden wie Theatiner oder Kapuziner. Entsprechende Untersuchungen gehören noch zu den Forschungsdesideraten.

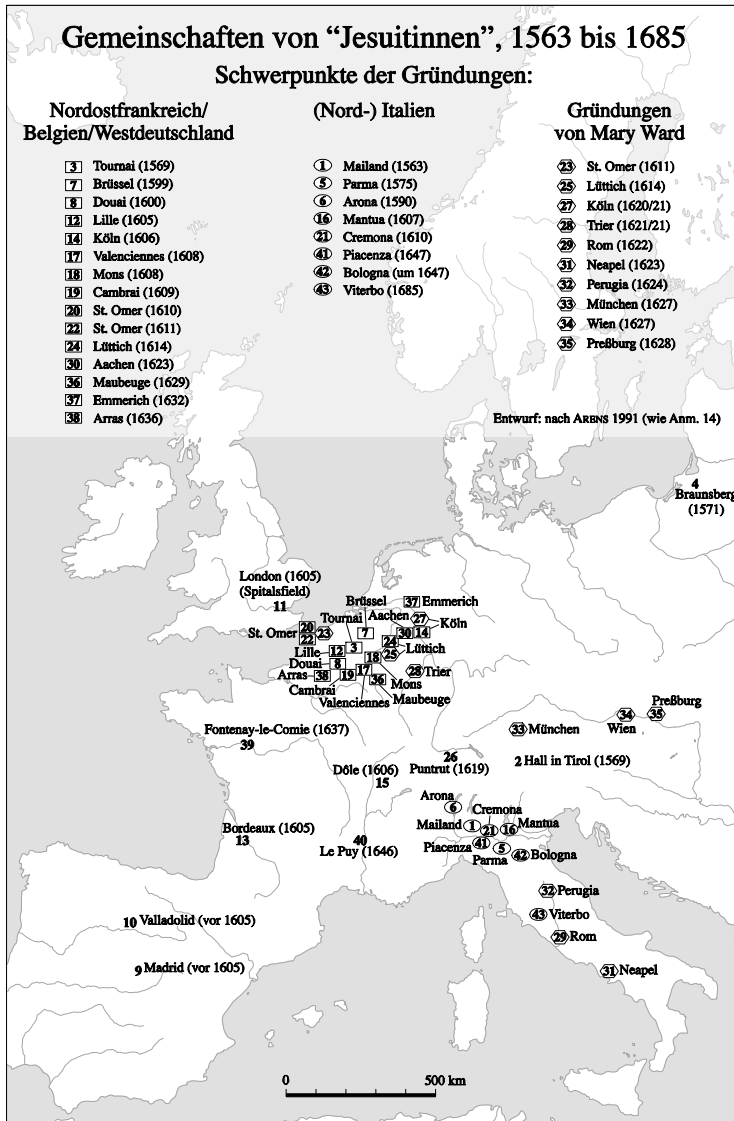
11 Die Quellen zu Mary Ward und den Anfängen der Englischen Fräulein liegen seit kurzem in einer umfangreichen kritischen Edition vor: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, hg. v. Ursula DIRMEIER, 4 Bde., Münster 2007 (Corpus Catholicorum 45–48). Im Folgenden zitiert als »DIRMEIER«. – Grundlegend auch Josef GRISAR, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622), Rom 1959. – DERS., Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen, Rom 1966. – Henriette PETERS, Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut, Innsbruck, Wien 1991.

12 So in dem in Analogie zur »Formula Instituti« der Jesuiten formulierten Verfassungsentwurf *Institutum* von 1622, DIRMEIER, Nr. 323 (Bd. I, 625–631, hier: 626).

13 Den historischen Hintergrund bildete die Unterdrückung der Katholiken in England. Das Ausleben der katholischen Frömmigkeit war nur im Untergrund möglich, viele fühlten sich zur Auswanderung gezwungen. Vom europäischen Festland, besonders von Belgien aus versuchten sie, auf eine Rekatholisierung Englands hinzuwirken.

14 Vgl. die auf der Karte eigens ausgewiesenen Gründungen von Mary Ward. Karte aus: Anton ARENS, Jesuiten und »Jesuitinnen«. Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu religiösen Frauengemeinschaften, in: Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung, hg. v. Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mainz 1991, 81–99.

für den historiographischen Befund<sup>15</sup>: Durch die schillernde und provokative Existenz der Englischen Fräulein in den 1620er Jahren und die gezielte Nachfrage danach, kamen auch die vielen anderen »Jesuitinnen«, die bis dahin kein Aufsehen erregt hatten, in den Blick.



15 Das Quellencorpus, das die schriftliche Dokumentation der Untersuchungen über die Jesuitinnen (Briefwechsel, Stellungnahmen, Selbstdarstellungen) umfasst, ist bislang erst ansatzweise ausgewertet worden.

## Die Jesuitinnen im Visier Roms und im Blick der Bischöfe

1628 erließ die 1622 an der Kurie eingerichtete Kongregation *De Propaganda Fidei* ein Dekret, in dem die »Jesuitinnen« – »Jesuitissae«, gemeint waren damit die Englischen Fräulein, die von verschiedener Seite bei der Kurie denunziert worden waren – grundsätzlich verboten wurden<sup>16</sup>. Die bereits gegründeten Niederlassungen der Englischen Fräulein sollten sofort aufgelöst werden, und die Nuntien wurden angewiesen, in ihren Bezirken genau nachzuforschen, ob es Jesuitinnen gebe und strikt gegen diese vorzugehen. Dies war der Anlass, dass nun auch andere jesuitische Gemeinschaften in den Blick gerieten.

Das Dekret berief sich auf das Konzil von Trient und die Bulle Pius' V. *Circa Pastoralis*, die für Frauengemeinschaften mit feierlichen Gelübden die Klausur vorgeschrieben hatten, und begründete das Verbot des *Institutum Jesuitissarum* damit, dass die Englischen Frauen ohne Klausur ein gemeinschaftliches Leben führten, Mädchenschulen nach Art der Jesuiten eingerichtet und außerdem, »wie einige sagen«, die Absicht hätten, Mission zu betreiben und, wenn schon nicht die Sakramente zu spenden, so doch das Evangelium zu predigen<sup>17</sup>. Speziell angesprochen wurden die Nuntien in Wien und Belgien, in deren Amtsbereich sich Niederlassungen der Englischen Fräulein befanden und die nun beauftragt wurden, in Wien dem Kaiser und der Kaiserin und in Belgien der Infantin Isabella, von denen bekannt sei, dass sie die Jesuitissen begünstigten, dieses Verbot zu übermitteln, denn in der Kirche Gottes gehöre es sich nicht (und werde streng geahndet), wenn Frauen ohne Klausur lebten, Schule hielten, das Evangelium verkündeten und in der Welt herumzögen (*per mundum vagari*<sup>18</sup>). Die Nuntien sollten nun in den ihnen unterstehenden Diözesen nachfragen, ob und wo es solche »Jesuitissae« gebe und entsprechend gegen sie vorgehen.

Die Veröffentlichung des Dekrets und der Auftrag, Jesuitinnen ausfindig zu machen, hatte – und das ist der Gewinn für die Historiographie – auch die Folge, dass seit Ende der 1620er Jahre das jesuitische Semireligiosentum (neben den Englischen Fräulein) genauer greifbar wird<sup>19</sup>. Die weltliche und kirchliche Obrigkeit befasste sich nun an vielen Orten mit ihnen, wobei das Urteil über sie jeweils abhängig war von dem Nutzen, den man in ihnen sah.

So fragte 1628 der Nuntius von Belgien Lagonissa bei seinen Bischöfen nach, ob in ihren Diözesen »Jesuitinnen« lebten. Erhalten sind die Antwortschreiben der Bischöfe von Antwerpen, Brügge und Tournai. Aus ihnen geht eindeutig hervor, dass es – unter unterschiedlichen Bezeichnungen – zahlreiche jesuitische Vereinigungen gab. Darüber hinaus wird deutlich, dass die Bischöfe von Tournai und Antwerpen große Stücke auf diese Gemeinschaften hielten und sehr darauf bedacht waren, deutlich zu machen, dass

16 Die Propagandakongregation war zuständig für Glaubensverbreitung und Glaubensverteidigung und damit eines der einflussreichsten Gremien an der Kurie. Sie arbeitete selbstständig und musste nur in »wichtigeren« Dingen dem Papst berichten. Das Dekret findet sich in: DIRMEIER, Nr. 783, Bd. II, 335–338. – Im Jahr 1631 erließ dann Papst Urban VIII. eine Bulle, mit der die *Congregatio mulierum seu virginum Jesuitissarum nuncupatarum* auch mit päpstlicher Autorität verboten wurde (DIRMEIER, Nr. 1125, Bd. III, 121–127).

17 [...] *quod ultra vitam communem, qua sine clausura vivunt, scholas quoque puellarum more Patrum Societatis exercent atque etiam, ut aliqui dicunt, missiones facere intendunt, si non quoad Sacramentorum administrationem, saltem quoad praedicationem Evangelii.* (zit. nach DIRMEIER, Nr. 783, hier: Bd. II, S. 337).

18 Ebd.

19 Vgl. die auf der Karte genannten Niederlassungen.

diese mit dem Dekret sicher nicht gemeint seien, es sich also nicht um die darin beschriebenen Jesuitinnen, sondern um andere jesuitische Devoten handle.

Bischof Maximilien Villain (1569–1644, Bischof seit 1615) von Tournai schrieb an den Nuntius, in seiner Diözese gebe es keine solchen Jesuitinnen, sondern nur einzelne Frauen, die vom Volk mit diesem Namen ehrenvoll bezeichnet würden. Es gebe auch eine Gemeinschaft von fünf oder sechs Frauen, die eine schwarze, bescheidene weltliche Kleidung trügen und einen zölibatären Stand (*vitam et statum coelibatus*) gewählt hätten. Mit Unterstützung des Magistrats unterwiesen sie die Mädchen sehr erfolgreich in Lesen und Schreiben, in guten Sitten und in den Grundlagen des christlichen Glaubens. Sonntags unterrichte bei ihnen irgendein Pater der Gesellschaft Jesu, erläutere den Catechismus Romanus und halte eine Versammlung, an der eine große Menge von Männern und Frauen im vorgerückten Alter teilnahmen. Das Haus der Frauen sei ziemlich weitläufig mit einer großen Schule und einer Kapelle, in der häufig Messen gefeiert würden. Vom Heiligen Stuhl hätten sie auch Ablässe erlangt<sup>20</sup>. Der Bischof Jean Malder von Antwerpen (1563–1633, Bischof seit 1611) betonte ebenfalls, in seiner Diözese gebe es keine Jesuitinnen. Allerdings gebe es eine große Zahl von Devoten (*filiae devotae*), die an verschiedene Orden angegliedert seien. Diese unterstünden jedoch nicht der bischöflichen Jurisdiktion, so dass er als Bischof seinen Einfluss nicht geltend machen könne<sup>21</sup>.

Etwas anders klingt der Bericht des Bischofs Dionysius Stoffels von Brügge (1570–1629, Bischof seit 1623). Er scheut sich nicht, von »Jesuitissae« zu reden, im Gegenteil: In seiner Diözese gebe es ebenso wie in anderen Diözesen viele Jesuitinnen, die alle mit den Jesuiten in Brügge in Verbindung stünden. In deren Hände legten die Frauen das Gelübde ewiger Keuschheit ab, viele auch ein Gehorsamsgelübde. »Widerwärtig und gefährlich« (*odioso et periculose*) sei, dass die Jesuiten den Frauen nahe legten, ihre Lebensweise sei besser als jene der klausurierten Ordensfrauen. Außerdem gingen die Jesuitinnen in die Kirche und zu den Predigten der Jesuiten, mieden aber die Pfarrgottesdienste, was für die Pfarrseelsorge sehr nachteilig sei<sup>22</sup>. Mehrere jesuitische Frauengemeinschaften gab es auch in der Erzdiözese Cambrai, unterstützt durch Erzbischof Franciscus Vander Burch. Von hier sind mehrere Schreiben erhalten, in denen sich 1629 die Magistrate einzelner Städte (Mons, Maubeuge, Valenciennes, Ath, Cambrai) gegenüber dem Nuntius gegen das Aufhebungsdekret wehrten<sup>23</sup>.

Von einer der offenbar zahlreichen semireligiösen Gemeinschaften, nämlich den Katharinenschwestern in Brüssel, wissen wir bereits etwas genauer, dass und wie man gegen sie in diesen Jahren vorging. Es handelte sich um eine Gruppe von sechs Frauen, die in einem Haus gegenüber dem Jesuitenkolleg<sup>24</sup> lebten, sich dem Mädchenunterricht widmeten und gemeinhin als »Jesuitinnen« bezeichnet wurden (*vulgo vocantur Jesuitissae*<sup>25</sup>). Im Januar 1629 erfolgte eine Visitation durch den Nuntius,<sup>26</sup> die allerdings nichts Ungewöhnliches und Anstößiges zu Tage brachte: Die Gemeinschaft bestehe seit etwa zwanzig Jahren, die Frauen legten ein einfaches Keuschheitsgelübde ab, trügen Kleider wie die übrigen Devoten, hätten sich in Brüssel durch ihre Schule überaus verdient ge-

20 DIRMEIER, Nr. 828, Bd. II, 379f. (Schreiben vom 19. September 1628). Vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 458f.

21 DIRMEIER, Nr. 818, Bd. II, 370f. (Schreiben vom 22. August 1628).

22 DIRMEIER, Nr. 819, Bd. II, 371f.

23 DIRMEIER, Nr. 933, Bd. II, 489–494; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 461.

24 [...] *ex opposito Collegii Patrum Societatis Jesu*, DIRMEIER, Nr. 898, Bd. II, 451–453, hier: 452.

25 DIRMEIER, Nr. 872, Bd. II, 412ff., hier: 413.

26 Der Bericht über die Visitation: DIRMEIER, Nr. 872, Bd. II, 412–414; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 452ff.

macht und würden insbesondere auch durch die Regentin Isabella gefördert. Die Frauen selbst bestritten ausdrücklich, »Jesuitinnen« zu sein. Sie hätten den Namen nie angenommen, auch wenn sie von anderen so genannt würden. Aufgrund ihrer Bedeutung für Stadt und Bistum und wegen der hochrangigen Unterstützung ließ sich das Verbot der Gemeinschaft nicht problemlos durchführen. Ein umfangreicher Briefwechsel zwischen Stadtverwaltung, Nuntius, zuständigem Erzbischof von Mecheln, Erzherzogin Isabella und den jeweiligen Räten und Beamten in Brüssel, Mecheln und Rom zeugt von der intensiven Auseinandersetzung über das Für und Wider<sup>27</sup>. Im Mai 1626 berichtete der Nuntius nach Rom, dass er nach schwierigen Verhandlungen mit dem Erzbischof endlich das Verbot durchgesetzt habe<sup>28</sup>. Die Gemeinschaft sei aufgelöst und dürfe auch als Kongregation oder Hausgemeinschaft nicht mehr weiterbestehen. Letzteres ließ sich aber offensichtlich nicht verwirklichen. Weiterhin blieben die Frauen in ihrem Haus wohnen, nun allerdings wohl ausdrücklich als Laiengemeinschaft; sie arbeiteten weiter in ihrer Schule als Lehrerinnen und genossen dabei auch das Wohlwollen von Erzbischof, Regentin und Magistrat<sup>29</sup>.

Für den Bereich der belgischen Nuntiatur haben wir also eine recht dichte Überlieferung über Jesuitinnen (jesuitische Devoten) in den 1620er Jahren, ebenso für das angrenzende niederrheinische Gebiet, wobei die Untersuchung der Details noch aussteht<sup>30</sup>. Wie weit sich die Verhältnisse in Belgien auf andere Regionen übertragen lassen, müssten weitere Forschungen prüfen. Viel spricht jedoch dafür, dass sich grundsätzlich im Umfeld der Jesuitenkollegien ähnliche Gemeinschaften finden lassen<sup>31</sup>. In den Territorien des Reichs erlebten die jesuitischen Devoten vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg eine Hochphase. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts sind sie jedenfalls deutlich nachweisbar. Zu berücksichtigen ist weiter, dass auch anerkannte Ordensgemeinschaften wie die Ursulinen, Visitandinnen und Welschnonnen in ihren Anfängen einen semireligiösen Charakter und im 17. Jahrhundert eine große Affinität zu den Jesuiten hatten<sup>32</sup>.

Was an den Auseinandersetzungen über die jesuitischen Frauen in Flandern – dies gilt aber auch für ähnliche Konflikte in Köln, Wien und Italien – in den 1620er Jahren erstaunt, ist, welche öffentliche Bedeutung diesen Gemeinschaften zukam. Die Ausein-

27 Ebd., 452. Vgl. etwa auch DIRMEIER Nr. 897–967, Bd. II, 436–550.

28 Bericht des Nuntius: DIRMEIER, Nr. 901, Bd. II, 455f.

29 GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 499–502. Bericht des Nuntius darüber nach Rom: DIRMEIER, Nr. 873, Bd. II, 414f.; hier wird mehrfach betont, dass die Frauen nun nur noch als »Laien« (*mere laiche*) zusammenlebten.

30 Zum Rheinland vgl. vor allem Andreas RUTZ, *Bildung, Konfession, Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert)*, Mainz 2006. – Zu den aktuellen Forschungsdesideraten auch: DERS., *Der Primat der Religion. Zur Entstehung und Entwicklung separater Mädchenschulen in den katholischen Territorien des Reichs im 17. Jahrhundert*, in: *Säkularisierung vor der Aufklärung? Bildung, Kirche und Religion 1500–1750*, hg. v. Hans-Ulrich MUSOLFF, Juliane JACOBI u. Jean-Luc LE CAM, Köln u.a. 2008, 275–288.

31 Vgl. auch die auf der Karte genannten Gemeinschaften in Italien. Einen Überblick gibt außer ARENS, Jesuiten und »Jesuitinnen« (wie Anm. 14), auch Raphaela PALLIN, *Die Schwestern der »Gesellschaft Jesu«*. Ordensfrauen ignatianischer Spiritualität. »Esclavas del Sagrado Corazon de Jesus«, ungedruckte Diplomarbeit an der Kath.-theolog. Fakultät der Universität Wien, Wien 1992. – Chronologische Liste zwischen 1545 und 1950, ebd., 103–124. Beide in Anlehnung an GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), *passim*.

32 Es fehlen allerdings zu diesem gesamten Themenkomplex noch die Forschungen. Eine wichtige und vermutlich sehr ergiebige Quellengattung, die auf diesen Aspekt hin noch nicht systematisch untersucht worden ist, sind die Jahresberichte (*Litterae annuae*) der Jesuiten.

andersetzung um ihre Existenz entwickelte sich zur »Chefsache«, auf die die obersten Amtsinhaber an der Kurie in Rom, in der Nuntiatur, im Bistum, am Hof und nicht zuletzt im Jesuitenorden viel Zeit, Energie und Tinte verwandten; persönliche Gespräche, ausgedehnte Briefwechsel, Gutachten und Dekrete zeugen davon<sup>33</sup>. Was lässt sich daraus schließen? Mindestens soviel, dass es sich bei den Jesuitinnen nicht um ein Randphänomen handelte, sondern um Initiativen, die von den Zeitgenossen ernstgenommen wurden. Die Jesuitinnen repräsentierten eine Lebensweise, die für Kirche und Gesellschaft von Interesse war und mit der man sich auseinandersetzen musste.

Was machte diese Lebensweise nun aus? Was sind die wesentlichen Merkmale ihres Selbstverständnisses? Worin lag ihre gesellschaftliche und kirchliche Bedeutung? Antworten darauf ergeben sich aus der Besonderheit des »welt-geistlichen« Standes sowie aus der Seelsorgepraxis und der jesuitischen Spiritualität der semireligiosen Frauen.

### Der »welt-geistliche«, »mittlere« Stand

Die Entscheidung der Frauen für eine jesuitische Lebensweise war in der Regel mit einer intensiven Reflexion ihres »Standes« innerhalb der Kirche verbunden. Es war ihnen – und ebenso auch ihren männlichen Beratern und Freunden – klar, dass es sich weder um den üblichen weltlichen noch um den üblichen geistlichen, sondern um einen »mittleren« Stand und um eine »gemischte« Lebensweise, eine *vita mixta*<sup>34</sup>, handelte. Was diesen mittleren Stand ausmachte, wie er kirchenrechtlich einzuordnen war und welche Konsequenzen sich im Einzelnen daraus ergaben, war Gegenstand einer intensiven theologischen Diskussion, die sich in etlichen Schriften renommierter Theologen niedergeschlagen hat. Beispiele für solche Schriften sind die Traktate von Leonhard Lessius<sup>35</sup> und Hermann Busenbaum<sup>36</sup>. Auch die Predigten und Schriften Franz' von Sales<sup>37</sup> gehören in diesen Zusammenhang. Ein Werk, das den »weltgeistlichen« Stand nicht problematisiert, sondern die »weltgeistlichen« Frauen unmittelbar als Adressaten hat, ist Friedrich Spees »Güldenes Tugend-Buch«, das 1627/28 verfasst wurde, allerdings erst 1649 im Druck erschien<sup>38</sup>.

33 Vgl. dazu etwa die umfangreiche Zusammenstellung der Quellen in der Kategorie »Verhandlungen bei der Propaganda-Kongregation (1628–1630)« in: DIRMEIER, Bd. II, 299–658.

34 Der Begriff findet sich bereits 1612 in dem ersten Institutsplan (*Schola Beatae Mariae*, DIRMEIER, Nr. 77, Bd. I, 171–184) der Englischen Fräulein als Bezeichnung für ihre Lebensweise: *Proinde vitam Mixtam cogitamus* (ebd., 173).

35 Leonhard Lessius verfasste 1614/15 ein Gutachten über die kirchenrechtliche Legitimität der »gemischten Lebensweise« der Englischen Fräulein (*De statu vitae*, DIRMEIER, Nr. 110, Bd. I, 234–242). Da diese Ausführungen offenbar über den Kreis der Englischen Fräulein hinaus Interesse fanden, veröffentlichte er kurz darauf (1615) in Köln unter dem Pseudonym Leo Hubertinus die Schrift *De bono statu eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo*, die in etlichen weiteren Auflagen gedruckt wurde. Vgl. auch Joseph GRISAR, Das Urteil des Lessius, Suarez und anderer über den neuen Ordentyp der Maria Ward, in: *Gregorianum* 38, 1957, 658–712.

36 Lilien unter den Dörneren daß ist gottverlobter Jungfrauen und Witwen Welt-geistlicher Standt, Köln 1660. Das Buch erschien 1660 erstmals im Druck, ist aber wohl in den 1640er Jahren entstanden.

37 Besonders die Schrift *L'introductio à la vie dévote* von 1609.

38 Friedrich SPEE, Güldenes Tugend-Buch, hg. v. Theo G. M. VAN OORSCHOT, München 1968.



Zur Frage, wie weit die Frauen selbst sich mit diesen Schriften auseinandersetzen und ob sie selbst solche Traktate verfassten, fehlen noch genauere Untersuchungen<sup>39</sup>. Man kann aber sagen, dass sie schlicht durch ihre Praxis zeigten, was für sie dieser »mittlere Stand« bedeutete. Das Vorbild war dabei die Lebensweise der Gesellschaft Jesu: Wie diese gründeten sie kein Kloster, sondern lebten wie die Englischen Fräulein in einem »Collegium« oder wie die Katharinengemeinschaft in Brüssel einfach in einem »Haus«, in dem sie allerdings für gemeinsame Gottesdienste und geistliche Übungen eine Gebetsstätte (ein Oratorium mit Glockengeläut) eingerichtet hatten; oder aber sie verstanden sich wie die Mitglieder der Kölner Ursulagesellschaft als weibliche Kleriker, die kein gemeinschaftliches Leben führten, sich aber zum Zölibat verpflichtet hatten und sich der Seelsorge (Katechese, Kinderlehre) widmeten. Sie waren nicht auf das tägliche gemeinsame Stundengebet zu festen Zeiten verpflichtet, wohl aber zu individuellen Gebeten und regelmäßigen Treffen der Gemeinschaft. Der Eintritt war mit einem Weihegebet und einem Versprechen oder Gelübde verbunden und wurde durch das »Einschreiben in ein Buch der Gesellschaft«, wie es in Bruderschaften üblich war, dokumentiert.

Wichtig für die Außendarstellung war, dass sie kein Ordensgewand trugen, aber eine geistliche Kleidung, die ebenfalls an den Jesuiten orientiert war. Die Jesuiten trugen kein Mönchsgewand, sondern den üblichen schwarzen Talar der Priester sowie ein Birett. Analog dazu trugen die jesuitischen Frauen ein schlichtes schwarzes Kleid und eine bestimmte Kopfbedeckung; dort, wo dies für Frauen üblich war (etwa am Niederrhein), auch einen Schleier, bei den Kölner Jesuitinnen allerdings ausdrücklich ohne das bürgerliche Standeszeichen<sup>40</sup>. Über die Englischen Fräulein schrieb 1619 ein Jesuit an den Ordensgeneral Vitelleschi, dass sie statt ihrer ursprünglichen Kopfbedeckung, einem Strohhut (*Galerus*), wie er in England vor allem auf Reisen üblich war, nun einen Hut mit einer breiten Krempe trügen, der der Kopfbedeckung der Jesuiten ähnelte und aus dem gleichen Stoff angefertigt sei<sup>41</sup>. Festzuhalten ist, dass die semireligiosen Frauen sich äußerlich als »jesuitisch« zu erkennen gaben und damit verdeutlichen wollten, dass sie nicht zum Ordensstand gehörten, also keine »Religiösen« waren, sich dennoch aber als »geistliche« Frauen verstanden. Dies führt zu der Frage nach den Zielen und dem eigentlichen Selbstverständnis der Frauen.

## Die Praxis: Katechese, Schule und Seelsorge

Allgemein kann man sagen: Es ging den Frauen (ebenso wie den Jesuiten) durchweg um öffentliche Wirksamkeit im Sinne der Rekatholisierung der Bevölkerung, also um Glaubensverbreitung in all jenen Dimensionen, die notwendig und sinnvoll schienen. Den kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund bildete die katholische Konfessionalisierung, die durch die Stärkung der katholischen Identität ebenso wie durch anti-

39 Ein Beispiel dafür ist die Spanierin Luisa de Carvajal, die ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen hat. Die Auswertung dieser Texte wird an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken, von Michaela Bill im Rahmen eines von der Fritz-Thyssen-Stiftung, Köln, geförderten Projekts zum Europäischen Semireligiosentum vorbereitet.

40 Es blieb auf dem Kopf nur noch ein *kubles kneuffgen*. Man kann dies wohl als eine Analogie zur Tonsur der Kleriker deuten. Vgl. zum Streit um die Kopfbedeckung der Kölner Jesuitinnen: CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 121–123.

41 DIRMEIER, Nr. 199, Bd. I, 444–448, hier: 447.

reformatorische Agitation gekennzeichnet war<sup>42</sup>. Das Haupttätigkeitsfeld der semireligiösen Frauen war zunächst die Katechese, dann das Mädchenschulwesen. Es gibt jedoch auch etliche Hinweise, dass die Frauen auch Seelsorge, Mission und Apostolat in einem weiteren Sinn betrieben – oder jedenfalls betreiben wollten. Während die Bedeutung der weiblichen Semireligiösen für das Bildungswesen inzwischen deutlich gesehen wird<sup>43</sup>, gehört es noch zu den Forschungsdesideraten nach den anderen Formen ihrer geistlichen Betätigung und Seelsorge zu fragen.

Hinweise darauf finden sich in Selbstzeugnissen der Frauen, in den geistlichen Anleitungen, die für sie verfasst wurden, und – besonderes intensiv, aber auch entsprechend kritisch zu würdigen – in den »Anklagen«, die gegen sie formuliert wurden, denn bei Visitationen gehörten Fragen danach, ob die Frauen predigten, missionierten und in der Welt herumzögen (*vagierten*), zum Standardrepertoire. Besonders machte man dies den Englischen Fräulein zum Vorwurf, und entsprechend waren diese Punkte auch in dem Dekret der Propagandakongregation formuliert worden. Im Versuch, sich von den »Englischen Jesuitinnen« zu distanzieren, betonten die Unterstützer der semireligiösen Frauen in Belgien denn auch ausdrücklich, dass diese keineswegs durch die Welt zögen, Missionen einrichteten und das Evangelium Gottes predigten, dass sie aber große Verdienste bei der Erziehung von Mädchen und bei der Rekatholisierung von Frauen hätten<sup>44</sup>. Auch die Englischen Fräulein versuchten sich gegenüber entsprechenden Vorwürfen zu rechtfertigen, was nicht ganz gelang, nicht zuletzt deshalb, weil die Vorwürfe, sieht man von der polemischen Formulierung ab, im Kern wohl sachlich zutreffend waren.

Mary Wards Ziel war es gewesen, ihr Institut dem Papst für alle notwendigen Formen apostolischer Tätigkeit zur Verfügung zu stellen, die Konzentration auf die Mädchenbildung war demnach »nur« eine den aktuellen Möglichkeiten entsprechende Beschränkung. In einer Supplik der Englischen Fräulein an Papst Urban VIII. von 1624<sup>45</sup> hieß es, ihr Vorbild seien die Schwestern Maria und Martha, und zwar ausdrücklich beide; *vita contemplativa* und *vita activa* sollten also nicht gegeneinander ausgespielt werden. In diesem Geist seien sie bereit, sich »den mittelbaren und unmittelbaren Oberinnen zum Heil der Seelen und zum Dienst an der Kirche Gottes zur Verfügung zu stellen«<sup>46</sup>. In dem letzten Verfassungsentwurf (*Institutum*) findet sich die mit der Jesuitensatzung identische Formulierung: Die Englischen Fräulein seien zum Gehorsam verpflichtet, »sei es nun, dass der Papst es für gut finde, uns zu den Türken oder zu anderen Heiden zu schicken, selbst in jene Länder, die man Indien nennt, oder zu Häretikern, zu Schismatikern oder auch zu irgendwelchen Gläubigen«<sup>47</sup>. Der Flexibilität, was die Auf-

42 Anne CONRAD, Die weiblichen »Devoten« als Instrumente der Konfessionalisierung in Frankreich und Deutschland, in: Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. »Minderheiten« und »Erziehung« im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich. 16.–18. Jahrhundert, hg. v. Heinz SCHILLING u. Marie-Antoinette GROSS (ZHF, Beiheft 31), Berlin 2003, 191–214.

43 Vgl. RUTZ, Bildung (wie Anm 30), passim.

44 So etwa Erzherzogin Isabella in einer Supplik an die Propagandakongregation zur Verteidigung der in Belgien und Burgund verfolgten »Jesuitinnen«. DIRMEIER, Nr. 936, Bd. II, 495–499; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 524.

45 DIRMEIER, Nr. 548, Bd. II, 79f.

46 *At nostra vocatio in qua Martha cum Maria Christo inserviant ad liberam suarum immediatarum et mediatarum Superiorem dispositionem esse debent paratae, ob maiorem animarum profectum, ac Ecclesiae Dei servitium.* (DIRMEIER, Nr. 548, Bd. II, 80.)

47 DIRMEIER, Nr. 323, Bd. I, 625–631; hier I, 628: [...] *sive nos ad Turcas, sive ad quoscumque alios Infideles etiam in partibus quas Indias vocant, sive ad quoscumque haereticos, schismaticos, sive etiam ad quosvis fideles mittendas censuerit exequi teneamur.*

gaben anbelangte, entsprach eine große Mobilität der Englischen Fräulein, wie sie für Frauen in dieser Zeit nicht selbstverständlich war. Besonders Mary Ward und ihre engen Mitarbeiterinnen waren ständig zwischen den einzelnen Niederlassungen – zwischen England und Italien, den Niederlanden und Ungarn – unterwegs, in den Augen der Kritiker war dies ein Vagantentum, das die Frauen moralisch desavouierte.

Glaubensverkündigung, also Predigt, Mission und Seelsorge im Sinne der anti-reformatorischen Rekatholisierung war das eigentliche Anliegen der Jesuitinnen und dazu mussten und wollten sie »in der Welt umherziehen«. Aus Sicht der Kritiker<sup>48</sup> stand dies nicht nur im Gegensatz zu den Vorschriften des Paulus – gerne zitiert wurden aus dem Neuen Testament 1 Kor 14,34 (»Frauen sollen in den Gemeinden schweigen«) und 1 Tim 2,12 (»ich erlaube es einer Frau nicht zu lehren«) – sondern barg die Gefahr dogmatischer Irrlehren. Wohin dies führe, habe man ja an den Beginen gesehen, die deshalb verurteilt worden seien<sup>49</sup>. Zudem sei das Auftreten der Frauen als Predigerinnen und Gelehrte (*praedicatrices et doctrices*), die öffentlich *in Cathedram* predigten, für die Katholiken ein Skandal und in den Augen der Häretiker einfach lächerlich<sup>50</sup>. Ähnlich schrieb John Bennet, der die Interessen des englischen Klerus in Rom vertrat, 1622 über die Englischen Fräulein, sie seien »sehr lächerlich«, das Volk mache sich über sie lustig, wenn sie wie Gelehrte auf den Plätzen umhergingen, und man nenne sie die Ehefrauen der Jesuiten<sup>51</sup>. Man verspottete die Englischen Fräulein als *gallowping Nunns* und *preachers*<sup>52</sup>, als *apostolicae viragines, moniales cursatrices* und *otiosae et garrulae mulierculae*<sup>53</sup>. Die Jesuitinnen begegneten solchen Vorwürfen sehr selbstbewusst. Ungeachtet ihres unklaren kirchenrechtlichen Status waren sie überzeugt davon, dass ihre Lebensform einer idealen Form des Christentums entsprach. Sie legitimierten sich dabei mit der Berufung auf das Urchristentum und auf den Heiligen Geist.

## Die spirituelle Grundlage: Die Orientierung am Urchristentum und das Hören auf den Heiligen Geist

Ein bislang noch wenig untersuchter Aspekt ist die Frage nach der Spiritualität, durch die die Praxis der jesuitischen Semireligiosen motiviert war. Aus den Selbstzeugnissen, den Satzungen der einzelnen Gemeinschaften, den Viten einzelner Frauen, aber auch aus den meist kritischen Berichten über sie geht deutlich hervor, dass sie mit einer spiritualistischen, autoritätskritischen Theologie sympathisierten, die die gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse als reformbedürftig ansah und dabei das Vor-

48 Über die Seelsorge- und Lehrtätigkeit der Englischen Fräulein hieß es: *in cathedram praedicare*.

49 So z.B. die Argumentation des englischen Priesters William Harrison (1553–1621), eines Gegners der Jesuiten, der 1621 einen ausführlichen Bericht für den Papst über die Englischen Fräulein verfasste. DIRMEIER, Nr. 240, Bd. I, 521–528. Die Pauluszitate ebd., 524, der Vergleich mit den Beginen, ebd., 525.

50 Supplik des Benediktiners Robert Sherwood an Papst Gregor XV. von 1622. – DIRMEIER, Nr. 352, Bd. I, 664–666, hier: 665.

51 Schreiben des John Bennett von 1622, DIRMEIER, Nr. 430, Bd. I, 737f., hier: 737: *Sono ridicolosissime, et la gente sene burla del fatto loro quando le veggono andare intorno per le piazze, come se fossero huomini maestri, e le chiamano le moglie delli Giesuiti.*

52 Bericht von Schwester Dorothy von 1623 über ihre Tätigkeit und die Kritik daran; DIRMEIER, Nr. 457, Bd. I, 771–779, hier: 778f.

53 DIRMEIER, Nr. 240, hier: Bd. I, 526.

bild des frühen Christentums, also Jesus, seine Anhängerinnen und Anhänger und die Urgemeinde, vor Augen hatte<sup>54</sup>.

Mary Ward schrieb: »Wir beabsichtigen deshalb eine gemischte Art des Lebens, gleichsam wie jene, die Christus, unser Herr und Meister, seine Erwählten lehrte, und wie sie auch seine seligste Mutter geführt und der Nachwelt hinterlassen hat«<sup>55</sup>. John Gerard, einer der führenden englischen Jesuiten, der Mary Ward nahestand, schrieb über eine unbekanntes jesuitische Semireligiose, sie habe »das Leben unseres Herrn und seiner Heiligen« zum Vorbild für ein »tugendhaftes« Leben genommen und sie sei »aufrichtig entschlossen« gewesen, »die Rolle Marthas und anderer heiliger Frauen aus der Gefolgschaft Christi, die Ihm wie auch Seinen Aposteln gedient, so gut sie konnte, auszufüllen«<sup>56</sup>. In Friedrich Spees »Güldenem Tugend-Buch« wie auch in den Ausführungen anderer Theologen über den »mittleren Stand« findet sich durchgängig die gleiche Argumentation: Die geistliche Lebensweise in der Welt entspreche der Lebensweise Jesu selbst und seiner Anhänger, insbesondere der Lebensweise seiner ersten Jüngerinnen sowie der weiblichen Heiligen der Alten Kirche; ihnen gelte es nachzueifern. Hermann Busenbaum nannte in diesem Zusammenhang explizit die *presbyterae* (Priesterinnen, Priesterfrauen) und *diaconissae* (Diakoninnen) der alten Kirche als Vorbilder<sup>57</sup>. Dies signalisierte eine deutliche Abgrenzung vom Ordensstand und eine weibliche Entsprechung zum männlichen Klerikerstand, genauer: zu den Priestern und Diakonen.

Der andere Aspekt, der für die spirituelle Legitimation ihres Selbstverständnisses kennzeichnend war, war die Berufung unmittelbar auf Gott und den Heiligen Geist sowie darauf, dass es sich hier um eine Gewissensentscheidung handle. Dahinter stand unübersehbar die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien. Diese waren inhaltlich am Leben Jesu orientierte geistliche Übungen, mit Hilfe derer man zu einer Gewissheit über den Willen Gottes und daraus folgend zu einer Entscheidung bezüglich des eigenen Lebens kommen sollte – ein emotionaler und intellektueller Prozess, der auf die Erkenntnis des Willens Gottes zielte und auf die je individuelle, vor dem eigenen Gewissen zu verantwortende Entscheidung, allen Widrigkeiten zum Trotz gemäß diesem Willen Gottes zu handeln<sup>58</sup>. Was dies in der Praxis bedeuten konnte, kommt besonders exponiert bei den Englischen Fräulein zum Ausdruck.

Im Zuge der Nachforschungen über die Jesuitinnen wurden die Englischen Fräulein in Lüttich 1630 verhört<sup>59</sup>. Für unseren Zusammenhang ist interessant, wie die Lütticher

54 Vgl. CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 190f.

55 So in dem frühen Verfassungsentwurf *Ratio Instituti*; DIRMEIER, Nr.126, Bd. I, 293–303, hier: 295: *Proinde mixtum quoddam vitae genus cogitamus, qualem vitam Christum Dominum ac magistrum nostrum electos suos docuisse, ac Beatissimam eius matrem vixisse, ac posteris reliquisse, ac Sanctas Mariam Magdalenam, Martham, Praxedem, Pudencianam, Theclam, Caeciliam, Luciam, aliasque complures Sanctas virgines, ac viduas accepimus egisse.*

56 John GERARD, *Meine geheime Mission als Jesuit*, Luzern 1954, 186.

57 Hermann BUSENBAUM, *Lilien under den Doernerer / daß ist / Gott verlobter Jugfrauen vnnd Witwen Welt=geistlicher Standt*, Köln 1660, 18.

58 FELD, Ignatius von Loyola (wie Anm. 6), 40f.

59 DIRMEIER, Nr. 1092, Bd. III, 24–70. Das Verhör fand im September 1630 an mehreren Tagen unter dem Vorsitz des Kölner Nuntius Carafa statt. Anlass war die Tatsache, dass trotz der Aufhebung der Lütticher Niederlassung ein Teil der Mitglieder weiterhin als Gemeinschaft zusammenlebte. Befragt wurden fünf Mitglieder des Lütticher Konvents, der trotz der Aufforderung, sich aufzulösen, immer noch bestand, sowie Winefrid Wigmore, die in Begleitung einer weiteren Frau (Mary Wivel) von Mary Ward als Visitatorin nach Lüttich geschickt worden war und die dortigen Frauen in ihrem Widerstand gegen den Aufhebungsbeschluss bestärken sollte. Vgl. auch PETERS, *Maria Ward* (wie Anm. 11), 834–843.

Frauen ihre Zugehörigkeit zum Institut und ihren Widerstand gegen die römische Verordnung begründeten. Sie beriefen sich darauf, dass sie ihren Stand gemäß ihrer eigenen Berufung gewählt hätten und er für sie »sehr angemessen« sei<sup>60</sup>. Die drei Gelübde hätten sie »vor Gott und ihrer Generaloberin« abgelegt<sup>61</sup>. Eine der Frauen betonte, sie kenne »keine andere Lebensweise, zu der sie sich mit gutem Gewissen verpflichten könne«<sup>62</sup>, sie fühle sich »im Gewissen verpflichtet, die Gelübde zu halten, und sie glaube nicht, dass der Papst sie dazu zwingen möchte, gegen ihr Gewissen zu handeln«<sup>63</sup>. Sie glaube vielmehr, »Gott zu beleidigen, falls sie nach der Unterdrückung der Gemeinschaft nicht ihren Gelübden gemäß leben würde«<sup>64</sup>. Der Tenor der Argumentation ist eindeutig: Höchste Priorität für die Frauen hat ihr Gewissen und die unmittelbare Verpflichtung (durch die Gelübde) gegenüber Gott. Als einzige Mittlerinstanz kann die Generaloberin, also Mary Ward, gelten. Dem Papst leisten die Frauen keinen direkten Widerstand; im Gegenteil: ihm fühlten sie sich ja eigentlich besonders verpflichtet. Faktisch ignorieren sie jedoch schlicht seine Autorität durch die Annahme, dass er ganz sicher nichts von ihnen erwarten würde, was ihrer »Gewissensentscheidung« und ihrem durch Gott legitimierten »Willen« entgegenstehe.

Angesichts dessen, dass die Englischen Fräulein sich als jesuitische Frauen dem Papst eng verbunden fühlten, ist erstaunlich, wie souverän sie über die päpstliche Anordnung der Aufhebung ihres Instituts hinweg gingen. Mary Wivel, die Begleiterin Winefrid Wigmore, sagte aus, sie sei »indifferent« gegenüber den Anordnungen des Papstes. Sie habe die drei Gelübde abgelegt und wolle sich weiter daran halten. Sie glaube nicht, dass der Papst ihr die Freiheit nehmen wolle, im Gehorsam gegen ihre Generaloberin zu leben. Diese Lebensweise sei ihre Berufung, es gehe um ihr »Seelenheil«, und dem wolle wohl auch der Papst nicht entgegenstehen<sup>65</sup>. Auch dies deckt sich mit der ignatianischen Spiritualität: Der Generalobere ist Mittler des Willen Gottes<sup>66</sup> und deshalb ist ihm strikter Gehorsam zu leisten. »Indifferenz« ist ein wichtiger Begriff der ignatianischen Exerzitien<sup>67</sup> und eines der geistlichen Ziele, die es zu erreichen gilt. Gemeint ist das Freisein von allen materiellen und nicht-geistlichen Dingen.

Einen Höhepunkt des Verhörs bildete die ausführliche Befragung Winefrid Wigmore,<sup>68</sup> einer der Führungspersönlichkeiten der Englischen Fräulein, die sich in Lüttich als »Visitatorin« aufhielt. Sie wurde unter Eid verpflichtet, die Wahrheit zu sagen. Zu-

60 [...] *quandoquidem haec erat ipsarum vocatio, et quod sua Sanctitas nollet impedire quempiam, quominus maneret in illo statu, quem putaret sibi esse aptissimum* (DIRMEIER, Nr. 1092, hier: Bd. III, 34).

61 Ebd., III, 39: *obligare se Domino Deo, ac Matri generali*. Diese Gelübde seien verbindlich; eine Lösung der Gelübde sei durch die Generaloberin möglich, es sei aber nicht anzunehmen, dass der Papst ihre Gelübde gegen ihren Willen aufheben wolle. Der Papst habe wohl kaum die Absicht, jemanden daran zu hindern, in einem freigewählten Stand zu verbleiben.

62 Aussage der Bridget Heyde, ebd., Bd. III, 43–48, hier: 48: *se non habere aliud genus vivendi, cui se posset bona conscientia addicere, et putare se non facere contra voluntatem Suae Sanctitatis*.

63 Ebd., Bd. III, 46: *respondet non putare se vel Suam Sanctitatem, vel Illustrissimum Dominum Nuncium Apostolicum velle ipsam cogere ad aliquid contra conscientiam suam propriam, et consequenter tollere illa vota, per quae se putat adhuc obligari in conscientia, cum non habeat voluntatem ab iis resiliendi*.

64 Ebd., Bd. III, 46: *respondet se adhuc putare, si aliquid admittat contra vota sua, graviter Dominum Deum offendere*.

65 Verhör der Mary Wivel, ebd., Bd. III, 64–70, besonders: 67f.

66 FELD, Ignatius von Loyola (wie Anm. 6), 73.

67 Ebd., 42.

68 Verhör der Winefrid Wigmore, DIRMEIER Nr. 1092, Bd. III, 49–64.

nächst stellte sie fest, dass sie weder Ordensfrau noch »weltlich« sei, sondern einem »mittleren Stand« angehöre, der durch die drei Gelübde, die sie vor Gott und der Generaloberin abgelegt habe, konstituiert werde. Sie glaube nicht, dass Konzilien und Päpste »gegen den Heiligen Geist handeln« und ihr Institut verbieten wollten. Die Generaloberin Mary Ward sei der Auffassung, dass der Papst und die Kurie nicht ausreichend über die Englischen Fräulein informiert seien, anders sei der Aufhebungsbeschluss nicht zu erklären. Der Papst wolle sie sicher nicht dazu verpflichten, gegen ihr Gewissen zu handeln. Die Berufung in das Institut der Englischen Fräulein komme von Gott, ihm wollten sie treu bleiben, und der Papst wolle sicher nicht gegen den Willen der betroffenen Frauen die Gelübde lösen. Sie sollten zwar dem Papst mehr gehorchen als der Generaloberin, doch sie seien nicht gehalten, Anordnungen von Prälaten zu befolgen, die gegen die Weisungen der Generaloberin gerichtet sind<sup>69</sup>. Insgesamt zeugen diese Aussagen von einer sehr ausgeprägten inneren Unabhängigkeit der Frauen gegenüber den kirchlichen Autoritäten. Sie waren davon überzeugt, auf dem richtigen, von Gott gewollten Weg zu sein, und fühlten sich in letzter Instanz nur ihrem Gewissen verpflichtet.

Diese Haltung ist kein Einzelfall und nicht auf die besonders kompromisslosen Englischen Fräulein beschränkt<sup>70</sup>. Eine ganz analoge Argumentation, die allerdings kirchenpolitisch weniger hohe Wellen schlug, findet sich bei der Kölner Ursulagesellschaft, die ebenfalls wegen ihres jesuitischen Selbstverständnisses und ihrer Ignoranz gegenüber den Anordnungen der kirchlichen Oberen in die Kritik geriet<sup>71</sup>.

Dahinter steht die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien, die durch die Betonung von Entscheidungsfreiheit, Gewissen, Willen und Indifferenz individuell vielen frühneuzeitlichen Frauen ein hohes (durchaus auch elitäres), geistlich begründetes Selbstbewusstsein vermittelte, das es ihnen möglich machte, ohne allzu viele Rücksichten für sich einen Platz in der Kirche zu beanspruchen.

69 Ebd., Bd. III, 56: *respondet se non locutam esse de Autoritate Summi Pontificis, quia uti Vicarius Dei, quicquid vult, potest, sed dixisse, quod Summus Pontifex in supradictis non vellet aliquam compellere, ut agat contra suam conscientiam, et in quantum mater earum generalis vellet et quamdiu esset voluntas matris generalis, nihil ab ipsis mutari posse, sed potius patiendum, quicquid a Praelatis imponeretur.*

70 Die Berufung auf den Heiligen Geist und das eigene Gewissen – gegen die (vermeintliche) Autorität von Beichtvätern oder auch des Bischofs – lässt sich aber auch bereits hundert Jahre früher belegen, nämlich bei den frühen Ursulinen, der Gründung Angela Mericis, die diese Unabhängigkeit von kirchlichen Mittlerinstanzen in ihrer ersten Regel ausdrücklich festschrieb. Bei diesen frühen Ursulinen, zeitgleich mit, aber unabhängig von den Jesuiten gegründet, handelte es sich ebenfalls zunächst um eine semireligiöse Frauengemeinschaft, die sich deutlich von den traditionellen Orden unterschied und eher den Bruderschaften vergleichbar war. Erst in den folgenden Jahrzehnten entwickelte sich daraus ein Orden, der ins kirchliche System integriert und den üblichen Autoritäten (Papst, Bischöfe, Priester) untergeordnet war. Die Ursulinen sind damit ein Beispiel dafür, dass jene Frauen, die im kirchlichen System reüssieren wollten, Kompromisse eingehen mussten – und damit auch nicht schlecht leben konnten. Vgl. CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 19–63.

71 Vgl. Anne CONRAD, Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr »welt-geistlicher Stand«. Eine weibliche Lebensform im Katholizismus der frühen Neuzeit, in: Die Katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 271–295. Allgemein zum Verhältnis der semireligiösen Gemeinschaften zur kirchlichen Obrigkeit: Anne CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 258–264.

## Fazit: »Klerikalisierung der Laien« oder »Priestertum aller Gläubigen«?

Was bleibt als Fazit? Das jesuitische Semireligiosentum scheint in besonderer Weise eine »Klerikalisierung der Laien« befördert zu haben<sup>72</sup>. So lässt sich jedenfalls das (welt-)geistliche Selbstverständnis der Jesuitinnen beschreiben: Sie waren Frauen, also Laien, die sich als Geistliche und »Kleriker« sahen, als ein Pendant zu den Priestern. Diese »Klerikalisierung« der Frauen barg allerdings, anders als man es für den klerikal-hierarchisch verfassten Katholizismus vielleicht erwarten würde, ein beachtliches (»nicht intendiertes«<sup>73</sup>) emanzipatorisches Potenzial<sup>74</sup>. Denn tatsächlich waren zunächst einmal die Autoritätskritik und die Überzeugung, selbstständig – der Papst und die Generaloberin waren in der Regel geographisch weit entfernt – und in letzter Verantwortung vor Gott und dem eigenen Gewissen den eigenen Weg zu gehen, die charakteristischen Kennzeichen der jesuitischen Semireligiosen.

Wenn man dies berücksichtigt, lässt sich das jesuitische Semireligiosentum aber vielleicht auch noch anders beschreiben, nämlich als eine katholische Entsprechung zum protestantischen »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen«. Der Rekurs auf den Heiligen Geist und das eigene Gewissen in seiner extremen Form wäre dann eine katholische Variante des evangelischen Spiritualismus. Die strukturellen und inhaltlichen Parallelen sind hier m. E. unübersehbar. Wie ihre protestantischen Zeitgenossen gerieten die Jesuitinnen aber mit ihrem Anspruch in Konflikt mit der kirchlichen Institution und unter Rechtfertigungs- und Anpassungsdruck. Überleben konnten sie in der Frühen Neuzeit nur, indem sie die Regel eines anerkannten Ordens (meist Ursulinen oder Augustinerinnen), einschließlich der Klausurvorschriften annahmen, oder aber in einer kirchenrechtlichen Grauzone, die erst viel später im 19. Jahrhundert durch die Kongregationen und Säkularinstitute legalisiert wurde. Festzuhalten ist jedoch, dass diese rechtliche Grauzone des jesuitischen Semireligiosentums eine breite Basis hatte: Für viele Zeitgenossen handelte es sich, wie die Auseinandersetzungen um die Jesuitinnen in den 1620er und 1630er Jahren gezeigt haben, keineswegs um eine in Nischen angesiedelte Ausnahmeerscheinung, sondern um eine legitime Variante kirchlichen Engagements von Frauen.

72 Rebekka von MALLINCKRODT, Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung, Göttingen 2005, 151, hat dies für die männlichen jesuitischen Bruderschaften herausgearbeitet.

73 Zu den »nicht intendierten« Folgen der Konfessionalisierung vgl. REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 5), 429.

74 Man kann dagegenhalten, dass der nachtridentinische Katholizismus ebenso wie die ignatianischen Exerzitien auf eine unbedingte »Konformität mit der hierarchischen Kirche« zielte. (FELD, Ignatius von Loyola [wie Anm. 6], 68) Allerdings beförderte der Weg, auf dem dieses Ziel erreicht werden sollte, tatsächlich einen Nonkonformismus, der dem eigentlichen Ziel zuwiderlaufen konnte. Diese Spannung spiegelt sich in der Geschichte der Jesuiten und Jesuitinnen wie auch in einzelnen Biographien immer wieder.

UTE STRÖBELE

## Klösterliche Lebenswelten

### Vorderösterreichische Franziskanerinnenkonvente im späten 18. Jahrhundert

»Klösterliche Lebenswelten im späten 18. Jahrhundert« – dieses Thema mag zunächst etwas verwundern, denn klösterliche Einrichtungen sahen sich in der Zeit der Aufklärung mit zunehmender Kritik und massiven Legitimationsproblemen konfrontiert. Im Gegensatz zur sogenannten »monastischen Blütezeit« im Mittelalter gerieten die Klöster mit ihrer kontemplativ ausgerichteten Lebensform in immer stärkeren Konflikt mit den sich in Staat und Gesellschaft ausbreitenden aufklärerisch-utilitaristischen Strömungen. Die monastische Lebensweise wurde als »unnützlich«, weil unproduktiv angesehen und den Klöstern – auch im Nachhinein – ein gewisser Funktionsverlust attestiert<sup>1</sup>. Insbesondere in den vorderösterreichischen, territorial zersplitterten Landesteilen des Habsburgerreiches wurde durch die antimonastische Politik Kaiser Josephs II. die Autonomie der Klöster nicht nur stark eingeschränkt, sondern deren Existenz generell in Frage gestellt. Paradoxe Weise entfaltete sich zeitgleich in manchen südwestdeutschen Abteien – man denke nur an St. Blasien – ein reger Wissenschaftsbetrieb, der dem Monarchen die »Nützlichkeit« und damit die klösterliche Daseinsberechtigung vor Augen führen sollte. Nichtsdestotrotz mündeten die kaiserlichen Restriktionen, wie z.B. die Umstrukturierung der Ordensprovinzen, die Heraufsetzung des Professalters, das Aufnahmeverbot für Novizinnen, in einer 1782 einsetzenden rigorosen Klosteraufhebungspolitik des Kaisers<sup>2</sup>. Für Vorderösterreich war das erste große Aufhebungsdekret vom 12. Januar 1782 entscheidend, welches am gleichen Tag in Kraft treten sollte und verfügte: *dass von nun*

1 Vgl. Peter HERSCHE, Die südwestdeutschen Klosterterritorien am Ende des 18. Jahrhunderts, in: Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung. Kultur – Verfassung – Wirtschaft – Gesellschaft. Ansätze zu einer Neubewertung, hg. v. Wolfgang WÜST (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 10), Epfendorf 2002, 53–65. – Joachim KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik in Vorderösterreich, in: Vorderösterreich. Nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im Südwesten. (Ausstellungskatalog), Stuttgart 1999, 224–236. – Uwe SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 9, 1990, 235–246. – Konstantin MAIER, Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern, in: ZKG 86, 1975, 329–355.

2 Ute STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (Stuttgarter Historische Forschungen 1), Köln u.a. 2005. – DIES., Eine große Remedur? Die Klosteraufhebungen Kaiser Josephs II. in den österreichischen Vorlanden, in: Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803. Große Landesausstellung Baden-Württemberg 2003 in Bad Schussenried, hg. v. Volker HIMMELEIN u. Hans Ulrich RUDOLF, 3 Bde., Ostfildern 2003, Bd. 2/1, 99–114. – Franz QUARTHAL, Die vorderösterreichischen Klöster in der Zeit des Josephinismus, in: Zwischen Josephinismus und Frühliberalismus. Literarisches Leben in Südbaden um 1800, hg. v. Achim AURNHAMMER u. Wilhelm KÜHLMANN, Freiburg 2002, 49–98.



*an alle Ordenshäuser, Klöster, Hospitien, oder wie diese geistlichen Versammlungshäuser sonst Namen haben mögen, vom männlichen Geschlecht der Karthäuser, Kamaldulenserorden und die Eremiten oder sog. Waldbrüder, dann vom weiblichen Geschlecht die Karmeliterinnen, Klarissen, Kapuzinerinnen und Franziskanerinnen* aufgehoben werden sollten. In Vorderösterreich waren von diesem Dekret, abgesehen von der ohnehin krisengeschüttelten Kartause in Freiburg, vor allem weibliche, insbesondere franziskanische Ordensgemeinschaften betroffen. Dabei handelte es sich neben den Klarissen in Freiburg und Villingen, vor allem um 17 Franziskanerinnenklöster, die zum sogenannten Regulierten Dritten Orden der Franziskaner gehörten und auch als Terziarinnen bezeichnet werden. Deren Klöster lagen mehrheitlich im heutigen Oberschwaben, d.h. in Altdorf/Weingarten, Reute, Waldsee, Warthausen, Saulgau, Moosheim, Umlingen, Munderkingen, Riedlingen, Krockental/Ehingen, Gorheim, Laiz, Günzburg, aber auch am Bodensee und Hochrhein in Sipplingen und Säckingen, sowie in Rottenburg am Neckar<sup>3</sup>.

Diese Ordensgemeinschaften standen in der historischen Forschung häufig im Schatten der großen Frauenabteien, obwohl sie rein zahlenmäßig betrachtet zu den bedeutendsten weiblichen Niederlassungen in der Diözese Konstanz zählten. Laut dem Konstanzer Diözesan-Schematismus von 1769 stellten die Franziskanerinnen mit 50 Niederlassungen den weitaus größten Teil der Frauenklöster, gefolgt von den Dominikanerinnen, den Zisterzienserinnen und Benediktinerinnen, den Klarissen und den Augustinerinnen sowie den Ursulinen<sup>4</sup>.

Obwohl die Franziskanerinnen mit fast doppelt so vielen Niederlassungen vertreten waren wie die Dominikanerinnen, Zisterzienserinnen und Benediktinerinnen, existiert über diese sogenannten Drittordensgemeinschaften bisher nur wenig Literatur; Brigitte Degler-Spengler formulierte daher den Forschungsstand zu diesen Gemeinschaften in der »*Helvetia Sacra*« folgendermaßen:

»Der regulierte Dritte Orden aber, der aus jener [Gemeinschaft des Dritten Ordens der Weltleute, d. Verf.] dadurch entstanden ist, daß sich Männer und Frauen in Kommunitäten zusammentaten, die klösterlichen Gelübde ablegten und mit der Zeit die kirchliche Anerkennung ihres Status als eines Ordens erhielten, ist weniger bekannt. Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch in der Literatur zu den beiden Instituten: während die Bibliographien zum weltlichen Dritten Orden eine stattliche Anzahl Titeln zählen, existiert zu dem regulierten Zweig bisher nur wenig Schrifttum. [...] Die Frauengemeinschaften, die unter der Jurisdiktion von regionalen Oberen des Ersten Ordens oder von Bischöfen standen, werden darin kaum gestreift. Über sie unterrichten bis heute nur wenige Zeilen in Handbüchern und Lexika, und aus diesen wird der Grund des Mangels auch sofort klar: die allzu verschiedenen Existenzformen, die sich für die einzelnen Terziarinnenklöster von Anbeginn herausgebildet haben. Jedes Haus befolgte neben der Drittordensregel eigene Statuten [...]. Bei solcher Vielfalt im Einzelnen ist dem Thema »von oben her« schlecht beizukommen, und die Forschung zögert es anzugehen, solange fundierte Darstellungen über einzelne Terziarinnenklöster fehlen und Überblicke über deren gemeinsame Geschichte in den einzelnen Ordensprovinzen nicht hergestellt sind«<sup>5</sup>.

3 STRÖBELE, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 2), 60ff., 75ff.

4 *Catalogus personarum ecclesiasticarum et locorum dioecesis constantiensis*, Konstanz 1769.

5 Brigitte DEGLER-SPENGLER, *Die regulierten Terziarinnen in der Schweiz*, in: HS V/1, *Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz*, Bern 1978, 609–702, hier: 609f. Zum aktuellen Forschungsstand mit eigenem Beitrag zur Forschungsliteratur siehe: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER u. Ingrid GARDILL (Studien zur Germa-

Warum über diese Frauengemeinschaften, von lokaler Publikation abgesehen, bisher »nur wenig Schrifttum« existiert, mag mit der unbefriedigenden archivalischen Überlieferung zusammenhängen, aber auch daran liegen, dass sie im Gegensatz zu den »reichen«, als gesellschaftlich-politisch einflussreich geltenden Abteien und Klöstern als arm und daher unbedeutend angesehen wurden. Durch ihre spezifische klösterliche Lebenswelt – sie entzogen sich über lange Phasen ihrer Existenz der Klausur – wurden sie auch innerhalb der ordensgeschichtlich geprägten Literatur häufig mit Verfallserscheinungen in Verbindung gebracht. Ende des 18. Jahrhunderts wird ihnen teilweise ein gewisses inneres Auflösungspotential bescheinigt und die Aufhebung einzelner Einrichtungen, z.B. des Franziskanerinnenklosters Obere Klause in Rottenburg 1782, als mehr oder weniger gerechtfertigt interpretiert<sup>6</sup>.

Obwohl man Ende des 18. Jahrhunderts einen gewissen Funktionsverlust der Klöster im Gegensatz zur Blütezeit der monastischen Kultur im Mittelalter konstatieren muss, lassen sich die im Zeitalter der Klosterkritik hervorgehobenen Krisenerscheinungen für diese Frauenklöster möglicherweise relativieren und der partiell konstatierte »Verfall« konterkarieren. Hier möchte der Beitrag ansetzen, denn paradoxerweise erlaubt gerade das im Zuge der Aufhebung entstandene Aktenmaterial punktuelle Einblicke in die monastische Lebenswelt dieser Terziarinnen. Durch die Überlieferung sogenannter »Ego-Dokumente« lassen sich dabei aus einer gewissen Binnenperspektive heraus Erkenntnisse über die innere Befindlichkeit der Klosterfrauen gewinnen<sup>7</sup>. Dieser Perspektivenwechsel führt möglicherweise zur Überwindung des in Bezug auf diese Klöster teilweise vorherrschenden Paradigmas von »Bedeutungslosigkeit« und »Verfall« und lässt so eine Neubewertung dieser Frauenkommunitäten zu. Es stehen dabei nicht die klassischen Fragen der Ordensgeschichtsschreibung nach Einhaltung der Ordensdisziplin oder der geistig-spirituellen Bedeutung der Konvente im Mittelpunkt, sondern es wird versucht, auch aus einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive heraus diese Klöster als »weibliche Lebenswelt« zu erfassen<sup>8</sup>. Dabei werden zunächst die diese monastische Lebensform determinierenden Faktoren – die Baulichkeiten, die sozio-demographische Zusammensetzung der Konvente – definiert, um dann über die partielle Rekonstruktion der materiellen Lebenswirklichkeit auf die innere Befindlichkeit der Klosterfrauen einzugehen.

Was den »äußeren Raum« und damit die baulichen Gegebenheiten dieser Terziarinnenklöster anbelangt, so finden sich bauliche Überreste bzw. ehemalige Klostergebäude häufig in der Nähe von Pfarrkirchen. Diese zentrale Lage ist typisch für viele Drittordensklöster, die teilweise nicht einmal über eine Klosteranlage im eigentlichen Sinne verfügten, sondern aus einfachen Häuserkomplexen bestanden, wie das Beispiel Riedlingen zeigt. Bei dem heute noch erhaltenen Gebäude handelt es sich um das ehemalige Konventsgebäude, welches sich nicht als mehrflügelige Anlage, sondern als schlichter

nia Sacra 31), Göttingen 2008. – Bettelorden in Mitteleuropa – Geschichte, Kunst, Spiritualität, hg. v. Heidemarie SPECHT u. Ralph ANDRASCHKE-HOLZER (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15), St. Pölten 2008.

6 Zu den einzelnen Klöstern siehe: Württ. Klosterbuch. – KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik (wie Anm. 1), 233.

7 Zum Begriff »Ego-Dokumente« siehe: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, hg. v. Winfried SCHULZE (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte 2), München 1995.

8 Kloster als Lebens- und Handlungsraum siehe: Janine Christina MAEGRAITH, Das Zisterzienserinnenkloster Gutenzell. Vom Reichskloster zur geduldeten Frauengemeinschaft (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 15), Epfendorf 2006, 79ff.

Fachwerkbau in unmittelbarer Nachbarschaft zur Pfarrkirche entpuppt. Nach einer Beschreibung von 1782 umfassten die Räumlichkeiten des Klosters sechs Stockwerke, u.a. einen kleinen Betsaal im ersten Stock, Krankenzimmer und Küche im dritten und 13 Zellen im vierten Stock. Den Gottesdienst besuchten die Nonnen in der angrenzenden Pfarrkirche, wo ihnen ein eigener Chor zur Verfügung stand, damit sie sich nicht *in etwaiger Unanständigkeit unter den übrigen Pöbel einmischen müssen*<sup>9</sup>. Ähnlich verhielt es sich in Warthausen, Laiz, Unlingen und Moosheim; hier gelangten die Klosterfrauen teilweise über einen eigenen Gang aus ihren Konventsgebäuden in den Nonnenchor der Pfarrkirche<sup>10</sup>. Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist die Lage in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer Pfarrkirche typisch für die meist aus Frauenkläusen entstandenen Gemeinschaften und historisch-funktional bedingt. Sie besaßen in ihren Anfängen keinen eigenen Kirchenraum und waren in der geistlichen Betreuung auf die Pfarrkirche angewiesen. Aus dieser Konstellation heraus ergaben sich zwangsläufig enge Bindungen an die Gemeinde. So waren die Laizer Nonnen für die Mesnerdienste, die Unlinger für die musikalische Gestaltung der Gottesdienste zuständig. Obwohl die Terziarinnenklöster durch eine Welle von Neubauten im 17. und 18. Jahrhundert am süddeutschen ›Klosterbauboom‹ partizipierten und ihre Anlagen sukzessive, auch mit Kapellenbauten, erweiterten, blieben diese häufig schlichte Gebäudekomplexe, die nicht immer auf den ersten Blick als klösterliche Niederlassungen zu identifizieren sind<sup>11</sup>. Wie aktiv die Terziarinnen in Sachen Klosterbau noch zum Ende des 18. Jahrhunderts agierten, belegt das Beispiel Horb. Hier versuchten die Klosterfrauen noch in der Zeit der josephinischen Klosterreformen mit großem Engagement, ihr altes, marodes Klostergebäude durch einen Neubau zu ersetzen, scheiterten aber an der antimonastischen Einstellung der josephinischen Beamten<sup>12</sup>.

Mögen die hartnäckigen Anstrengungen eines einzelnen Konvents in Sachen Klosterneubau nur ein kleines Indiz für die Vitalität der Frauengemeinschaften in dieser Zeit sein, so zeigt die quantitative Analyse der Konvente ebenfalls eine positive demographische Entwicklung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Wie die Erfassung des Personalbestandes belegt, lebten in den 15 Klöstern insgesamt 243 Schwestern, so dass die durchschnittliche Konventsstärke rund 16 Personen betrug. Die größten Konvente bildeten mit 23 bzw. 20 Mitgliedern Krockental und Säckingen, gefolgt von Rottenburg mit 19 Frauen. Ebenfalls leicht über dem Durchschnitt lagen die Klöster Gorheim und Warthausen mit jeweils 18 Mitgliedern. Die Mehrzahl der Klöster, Reute, Moosheim, Saulgau, Unlingen, Laiz, Altdorf, Waldsee und Munderkingen, lagen mit 17–14 Nonnen im Mittelfeld, während Riedlingen und Sipplingen mit nur elf bzw. sieben Konventsmitgliedern das Schlusslicht bildeten. Krockental bei Ehingen wies dabei mit einer Konventsstärke von 23 fast so viele Schwestern auf wie die mit 24 Nonnen besetzte Frauenzisterze Wald<sup>13</sup>.

Trotz der restriktiven Klosterpolitik Josephs II. hatten die Terziarinnenklöster 1782 deutlich mehr Insassinnen als in den Zeiten davor. Offensichtlich konnten die ursprünglich auf die Aufnahme von 10–12 Frauen angelegten Einrichtungen durch wirt-

9 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 130. – Württ. Klosterbuch, 401.

10 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 60ff., 75ff. Allgemein zur Architektur von Bettelorden: Wolfgang SCHENKLUHN, Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa, Darmstadt 2000, 85–102.

11 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 133ff.

12 Ebd., 31ff.

13 Ebd., 137ff. – Maren KUHN-REFUS, Das Zisterzienserinnenkloster Wald (GS NF 30), Berlin 1992, 91.

schaftliche und bauliche Expansion ihre Aufnahmekapazitäten Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts ausbauen. So stellte Josef Wekenmann für Warthausen in den Jahrhunderten zuvor eine durchschnittliche Konventsanzahl von 13–15 Schwestern fest; Mitte des 18. Jahrhunderts (1754–1765) stieg diese auf 21<sup>14</sup>. Krockental galt bereits 1580 mit 16 Mitgliedern im Vergleich zu den anderen Einrichtungen als besonders *stark besetzt* und vergrößerte sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts noch einmal um ein Drittel, so dass hier zeitweise zwischen 23 und 26 Schwestern lebten. Obwohl nicht für alle Klöster durchgängiges Zahlenmaterial vorliegt, lässt sich doch gerade für die Phase vor der Aufhebung eine Tendenz zu steigenden Insassenzahlen feststellen. Die hier skizzierte personelle Entwicklung deutet – abgesehen von Sipplingen – auf keine klosterinternen Selbstaflösungsmomente hin. Während sich einzelne Männerkonvente, wie die Kartause in Freiburg, bereits vor der eigentlichen Aufhebung selbst auflösten oder wie die Chorherren des Stiftes in Waldsee ihre eigene Aufhebung beantragten, erfreuten sich die Drittordensgemeinschaften eines regen Zuspruchs und setzten sich im Zuge dessen auch über den ordensintern vorgegebenen Numerus Fixus von zwölf Schwestern hinweg<sup>15</sup>. Sie hatten trotz des schwierigen zeitgenössischen Umfeldes teilweise einen historischen Höchststand ihres Mitgliederaufkommens zu verzeichnen. Auf die absolute Zahl der Konventsmitglieder hatte sich die Beschneidung der klösterlichen Rekrutierungsmodalitäten durch Joseph II. noch nicht gravierend ausgewirkt. Die negativen Konsequenzen konnten durch die zahlreichen Klosterintritte in den Jahren zuvor offensichtlich kompensiert werden, sie machten sich allerdings in der dramatisch gesunkenen Anzahl der Novizinnen und dadurch indirekt im Durchschnittsalter der Konvente bemerkbar. Aufgrund des kaiserlichen Aufnahmeverbotes befanden sich 1782 unter den 243 Klosterfrauen nur noch vier Novizinnen, davon zwei in Gorheim und jeweils eine Novizin in Krockental und Laiz<sup>16</sup>.

Das durchschnittliche Alter der Schwestern betrug 47,6 Jahre, dabei zählten Laiz, Munderkingen und Riedlingen mit einem Durchschnittsalter von 42–43 Jahren zu den »jüngeren« Konventen, während Rottenburg, Unlingen, Altdorf, Gorheim und Reute mit 49–53 Jahren eine vergleichsweise höhere Altersstruktur aufwiesen. An der Spitze der Alterspyramide stand die Rottenburger Kommunität mit einem Durchschnittsalter von 53 Jahren. Die zunehmende Überalterung ist jedoch – wie bereits erwähnt – weniger auf einen Mangel an potentiellen Anwärterinnen als vielmehr auf die restriktiven staatlichen Maßnahmen zurückzuführen.

14 Josef WEKENMANN, Das Franziskanerinnenkloster Warthausen 1387–1782, wiss. Zulassungsarbeit, Tübingen 1972/73, 189.

15 Karl Suso FRANK, Das Ende der Freiburger Kartause, in: FDA 100, 1980, 378–401. – MAIER, Auswirkungen (wie Anm. 1), 348.

16 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 137ff, 140.

Kloster	Novizinnen	Durchschnittsalter
Rottenburg		53,6
Unlingen		50,5
Altdorf		49,4
Gorheim	2	49,1
Reute		49,0
Säckingen		48,6
Warthausen		48,1
Waldsee		48,0
Krockental	1	46,4
Moosheim		46,2
Saulgau		45,4
Sipplingen		43,8
Riedlingen		43,0
Laiz	1	42,6
Munderkingen		42,2
<b>Durchschnittsalter:</b>		<b>47,6</b>

Altersstruktur der Konvente (Quelle: EAF A 4 Nr. 22; GLAK 79 P 10 Nr. 435)

Neben dem Lebensalter kann für fast zwei Drittel der Konventsmitglieder auch die geographische Herkunft und damit die klösterlichen Einzugsgebiete nachgewiesen werden. Hier zeichnet sich ein eindeutiger Trend zur Rekrutierung auswärtiger Frauen ab. Nur in Rottenburg, Altdorf und Saulgau stammten die Konventsmitglieder mehrheitlich aus der unmittelbaren Umgebung. Bei den meisten Konventen dominierten die auswärtigen Mitglieder. In Krockental bei Ehingen kamen von 23 Frauen nur vier aus Ehingen, zehn aus Tirol, namentlich aus Kufstein, Bozen, Rattenberg, Brixen und Innsbruck, sowie neun Frauen aus den bayerisch-schwäbischen Gebieten um Augsburg und Memmingen. In Unlingen, Gorheim und Laiz erstreckte sich die geographische Herkunft ebenfalls auf Gebiete in Bayerisch-Schwaben und Tirol<sup>17</sup>. Die hier untersuchten Kommunitäten lassen sich daher nur bedingt als »Versorgungsanstalten« für Bürgerstöchter der unmittelbaren Umgebung definieren bzw. erweisen sich bei näherer Betrachtung als Einrichtungen, die durchaus auf große, auch südlich der Alpen liegende Rekrutierungsgebiete zurückgriffen. Der primäre Einzugsraum erstreckte sich auf die Region zwischen Augsburg im Norden, Ammersee im Osten und Nesselwang im Süden, wiewohl sich einige Konvente, z.B. Gorheim, Säckingen, Warthausen und insbesondere Krockental, auch durch eine starke Affinität zu Tirol auszeichneten. Diese transalpine Beziehung zu Tirol erklärt sich nur bedingt durch die Zugehörigkeit zur dortigen Ordensprovinz, denn Gorheim, der Straßburger Ordensprovinz zugehörig, wies ebenfalls einen hohen tirolischen Frauenanteil auf. Wahrscheinlicher dürfte daher der die geistliche Betreuung der Konvente berücksichtigende Erklärungsansatz sein, d.h. möglicherweise orientierten

<sup>17</sup> Ebd., 141ff.

sich die Frauenklöster bei der Rekrutierung an den für sie zuständigen Franziskanerklöstern. So spiegelt sich die Struktur des größtenteils aus Tirolern und Südbayern bestehenden Ehinger Franziskanerkonvents auch in den von diesem betreuten Klostergemeinschaften in Krockental und Warthausen wider<sup>18</sup>.

Als Nebenbefund der demographischen Analyse kann außerdem eine Konzentration auf ein und dieselben Herkunftsorte innerhalb eines Konventes festgehalten werden, was zu ausgeprägten »landsmannschaftlichen« Konstellationen führte. In Laiz stammten von 15 Klosterfrauen vier aus Mehring; in Gorheim waren fünf von 16 Frauen aus Salzburg bei Hall. Da die genannten Konvente ein größeres Einzugsgebiet und dadurch bedingt eine heterogene geographische Zusammensetzung aufwiesen, ließe dies den Schluss zu, dass die Frauen, sobald sie in entfernt gelegene Klöster eintraten, verstärkt darauf achteten, diesen Schritt nicht als Einzelperson, sondern paarweise oder wenn möglich als Gruppe zu realisieren. Offensichtlich trugen persönliche Beziehungen oder Netzwerke nicht unerheblich zur Steigerung der Mobilität bei. Die sich primär aus der näheren Umgebung rekrutierenden Konvente in Reute und Altdorf weisen bezeichnenderweise keine identischen Herkunftsorte oder gar Familiennamen auf<sup>19</sup>.

Während die geographische Herkunft für die Mehrzahl der Klosterfrauen eruiert werden kann, ist ihr sozialer Hintergrund nur in Einzelfällen feststellbar. Ende des 18. Jahrhunderts scheint hier das ganze Spektrum bürgerlich-bäuerlicher Herkunft – von der höheren Beamtentochter bis zur Tochter eines Torwärters – abgedeckt worden zu sein. Entsprechend breit gefächert war die Höhe der Mitgift, die gleichzeitig ein Indiz für den sozialen Hintergrund der Klosterfrauen liefert; je nach Einrichtung konnte sich diese zwischen 200 und 2000 Gulden bewegen. Diese breite Streuung bestätigt die soziale Heterogenität mancher Kommunitäten<sup>20</sup>.

Wie die sozio-demographische Auswertung zeigt, wurden die Franziskanerinnenklöster trotz des aufklärerisch-antimonastischen gesellschaftlichen Umfeldes nach wie vor als Rückzugsraum von Frauen aus städtischen und ländlichen Schichten genutzt, so dass sich hier auch die Frage nach der Attraktivität dieser monastischen Lebensform stellt. Dieser versucht sich der Beitrag u.a. über die partielle Rekonstruktion der materiellen Lebenswirklichkeit anzunähern. Einen zentralen Schlüssel zur Erschließung dieser Sachkultur bieten die im Zuge der Klosteraufhebung 1782 angefertigten Inventare, die sich für einzelne Klöster erhalten haben: *Aufschreibung deren Kleyder Stuecken, und anderen Geräthschaften, welche sich in denen zellen deren Kloster Schwestern vorgefunden haben*<sup>21</sup>. Diese sogenannten *Zellbeschriebe* geben nicht nur Aufschluss über den persönlichen Besitz, den die Klosterfrauen in ihren Zellen aufbewahrten, sondern auch über das ihnen zur Verfügung stehende Barvermögen. Bei ihrem Eintritt ins Kloster brachten viele Terziarinnen neben ihrer eigentlichen Mitgift eigene Einkünfte in Form von Leibgedingen und Erbschaften mit, die sie offensichtlich weiterhin selbst verwalteten und die klosterintern als *Säckelgelder* bezeichnet wurden. So verfügten im Reuter Konvent rund zwei Drittel, nämlich 12 Klosterfrauen, über eigene Kapitalien, deren Gesamtsumme sich auf insgesamt 1030 Gulden belief, so dass jede dieser Frauen durchschnittlich 90 Gulden ihr Eigen nennen konnte. Diese Summe stammte teils aus Erbschaften, teils aus eigenem Verdienst. Eine Schwester begründete ihr Barvermögen damit, dass sie *an dem in jeder Woche zu selbst arbeit frey gehabtten Tag verdiente*

18 Ebd., 143. – Württ. Klosterbuch, 219.

19 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 142–145.

20 Ebd., 145ff.

21 ÖStA Wien, AVA Alter Kultus Nr. 825.

*zusammengespart* [hat]<sup>22</sup>. Als eine Haupteinnahmequelle wurde im Kloster Reute die *hierzulande nun so sehr bekannte Mußelin Stickerey* angeführt. Die daraus erwirtschafteten Verdienste wie auch *abgefallene Trinkgelder* durften die Frauen als Privateigentum behalten. Dies ermöglichte ihnen, trotz des Armutsgelübdes, die Ansammlung eines bescheidenen Privatkapitals. Die Klosterfrau Johanna Zott konnte auf insgesamt 350 Gulden Barvermögen zurückgreifen; 250 Gulden hatte sie von ihrem Vater, dem Dekan und Pfarrer zu Mengen, geerbt, 100 Gulden durch eigenen Verdienst erworben<sup>23</sup>.

Außer diesen eigenen Einkünften, die von Konvent zu Konvent, aber auch innerhalb der Konvente stark variierten, brachten die Klosterfrauen einiges an persönlichen Gegenständen – Kleidung, Möbel, Geschirr und Bücher – mit.

Obwohl in einer schriftlichen Regelfassung für Gorheim von 1631 die *gleiche Ausstattung der Zellen* festgeschrieben und den Schwestern jeglicher Luxus und persönliches Eigentum verboten worden war, offenbart der Einblick in die individuelle Wohn- und Ausstattungssituation Ende des 18. Jahrhunderts eine deutliche Diskrepanz zwischen Ordensideal und klösterlicher Realität.

In Saulgau bestand der persönliche Besitz vor allem aus Textilien und Möbeln. So war die Zelle der Mutter Klara Gässlerin mit einem Bett, zwei Kleiderkästen, zwei kleinen Tischen, zwei Sesseln und einem Kästchen mit einem *Altärle* ausgestattet. Die sonstige Habe beschränkte sich auf Kleidungsstücke, Bettwäsche und Textilien wie z.B. acht Leintücher, zwölf Tischservietten, 24 Weyel (Schleier), 18 Kehltücher, sechs Paar Strümpfe, drei Paar Schuhe, drei Waschtücher, sechs Schnupftücher, zwölf Schürzen, einen Mantel samt Chorpelz sowie drei Habite. Daneben nannte sie noch ein silbernes Besteck, eine *hängende Uhr*, sechs Zinnteller und Bargeld in Form von zwei französischen Louisidor und einem bayerischen Taler ihr Eigen. Mit einem Sessel, einer hängenden Uhr sowie zwei Kleiderschränken wies die Zellenausstattung der Mutter einen deutlich gehobenen Wohnstandard auf, der sich in den Zellen der anderen Konventsmitglieder so nicht fand. Auffällig im Vergleich zu anderen Klöstern ist das Fehlen jedweder Art von Büchern und Gegenständen der Volksfrömmigkeit – von dem obligatorischen *Altärle* einmal abgesehen<sup>24</sup>.

Die Franziskanerinnen in Altdorf besaßen eine stärker ausdifferenzierte materielle Kultur, vor allem was ihre Kleidung anbelangte. Neben den üblichen drei Habitensorten und einem Mantel befanden sich im Besitz der Altdorfer Mutter 24 Paar Strümpfe, 29 Hemden, ein Mieder, drei Unterröcke, ein Pelzrock, 55 *stirnen tüchle*, 53 Kehltücher und zwölf einfache *Häublein* und eine Unmenge an Tisch- und Betttextilien. Auch Gegenstände der Esskultur waren vertreten, darunter zwölf Porzellanteller und ein silbernes Besteck sowie ein mechanisches Gerät in Form eines *Parometers*. Die Ausstattung war im Vergleich zu Saulgau umfangreicher, zudem verfügten die Altdorfer Schwestern über private Bücherbestände sowie zahlreiche Kult- und Kunstgegenstände in ihren Zellen. Exzeptionell war auch der Besitz eines Barometers, da bei den Frauenklöstern gewöhnlich das Fehlen jeglicher physikalischer und mathematischer Geräte konstatiert wurde<sup>25</sup>.

Generell lässt die Auswertung der *Zellbeschriebe* auf eine individualisierte Wohn- und Sachkultur schließen, die von Arbeitsgeräten, wie einem Spinnrad und einer Bändel-Maschine, bis zu Luxusgegenständen in Form von *Caffekanten* und *Caffeschalen* reichte. Nicht jede Zelle war allerdings so individuell ausgestattet, wie die der Alaidis

22 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 164.

23 Ebd., 164f.

24 Ebd., 166f.

25 Ebd., 167.

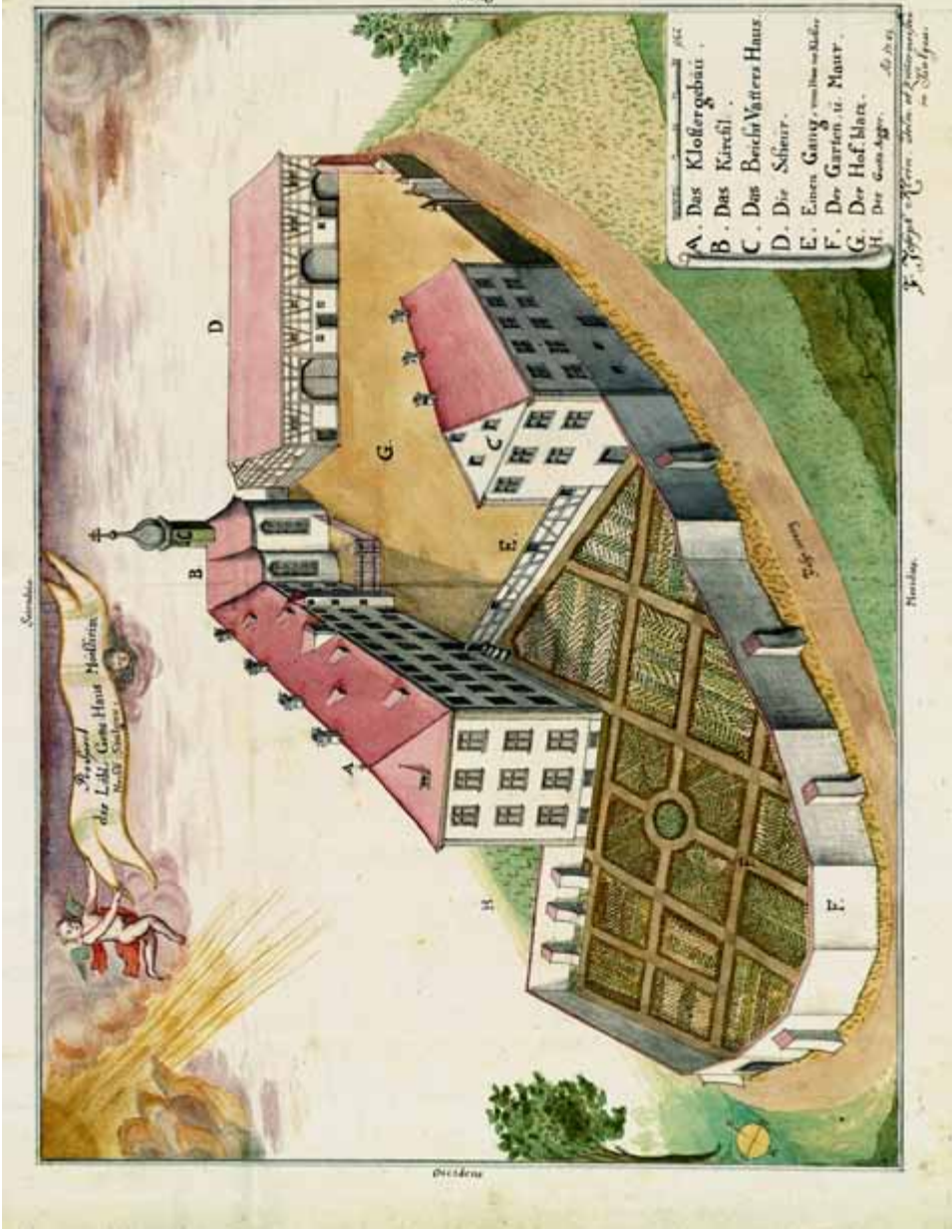


Abb. 1 Das Franziskanerinnenkloster Moosheim bei Saulgau mit Konventsbau, Scheuer und »Beicht Vatters« Haus (C), welches durch einen Gang mit dem Gebäude der Schwestern verbunden ist. Federzeichnung von J. Klein, 1782. Landesarchiv Baden-Württemberg HStAS B 51 Bü 477d







Abb. 3 Ansicht der ehemaligen Klosteranlage in Unlingen nach der Restaurierung mit Kapelle, Pfarrkirche und dem im ehemaligen Gast- und Handwerksgebäude untergebrachten Rathaus, 2000.  
Vorlage: Gemeinde Unlingen





Abb. 4 Franziskanerinnenkloster Obere Klaus in Rottenburg, Gouache um 1830. Stadtarchiv und Museen Rottenburg am Neckar.

Geiss, welche einen Hammer, eine Zange, ein Beil, eine Säge und *allerlei Gerümpel* aufbewahrte<sup>26</sup>.

Monastisches Leben in einem Terziarinnenkloster bedeutete also keineswegs den Verlust des individuellen Lebensraumes. Es war den Klosterfrauen durchaus möglich, einen selbstbestimmten und in einem gewissen Rahmen auch individuellen Wohnstil zu pflegen. Signifikant ist die Vielzahl von privaten Andachtsobjekten in den einzelnen Klosterzellen. In Altdorf scheint eine ausgeprägte Marienverehrung stattgefunden zu haben, gleichzeitig lässt sich aber ebenso wie in Gorheim eine große Zahl von Jesusfiguren, darunter viele »Prager Kindl«, feststellen. Das in der Prager Karmeliterkirche verehrte »Prager Jesulein« erfreute sich von allen Jesuskindlein der größten Beliebtheit. Es wurde im Jahre 1628 von Fürstin Polyxena von Lobkowitz als Hochzeitsgeschenk aus Spanien nach Prag gebracht und den dortigen Karmelitern geschenkt. Schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war seine Verehrung in ganz Europa verbreitet, dazu gehörte vor allem die Berührung der Jesulein mit dem Prager Original, welches Christus im Alter von fünf bis sechs Jahren darstellt. Die Nachbildungen des »Prager Jesulein« befanden sich in zahlreichen Frauenklöstern und wurden häufig mit kostbaren Textilien verziert<sup>27</sup>. Eine andere Form von Jesuskind-Devotionalien waren die sogenannten »Fatschenkinder« oder Wickelkinder. Offensichtlich entwickelten einige Terziarinnenkonvente eine ausgeprägte Vorliebe für solche Jesuskindfiguren und die damit verbundenen Frömmigkeitspraktiken. In Saulgau, Munderkingen oder Riedlingen waren vor allem *Altärle* und Kruzifixe vorherrschend. Diese individuelle Ausstattung lässt auf konventsspezifische Erscheinungsformen der barocken Andachts- und Verehrungspraxis schließen, die in hohem Maße auch von den religiösen Interessen der einzelnen Frauen geprägt waren.

Die für die großen Frauenabteien charakteristische Klostermusik spielte bei den Terziarinnen eine untergeordnete Rolle. Eine musikalische Ausbildung und der Besitz von Musikinstrumenten waren nur wenigen Nonnen vorbehalten, während sich Bücherbesitz bei zwölf der 15 untersuchten Klöster nachweisen lässt. Keinerlei Hinweise auf Bücher finden sich bisher für die Gemeinschaften in Riedlingen, Rottenburg und Saulgau. Am umfangreichsten ausgestattet war das Gorheimer Kloster mit einer Sammlung von ca. 345 Bänden, welche allerdings in ihrem Kernbestand auf die Stiftung eines Kaplans zu Beginn des 18. Jahrhunderts zurückging. Altdorf und Warthausen konnten auf über 100, Munderkingen auf ca. 50 Bände zurückgreifen<sup>28</sup>. Die Bücherbestände waren weder besonders umfangreich noch wurden sie von den Aufhebungskommissären für besonders wertvoll erachtet: *verdienen beynabe nicht einmal beschrieben zu werden*. Entsprechend diesem Urteil erfolgte in den Bücherverzeichnissen eine rudimentäre Titelaufnahme bzw. die Mehrzahl der Bände werden als *Bet- und Betrachtungsbücher* charakterisiert; in einigen Fällen befinden sich auch mehrere Historienbücher, zwei lateinische Werke, ein *Trost- und Krankenbuch* und ein Wallfahrtsbuch darunter<sup>29</sup>. Dennoch werfen die Stellungnahmen der Aufhebungskommissäre ein eher bescheidenes Licht auf die Bücherausstattung dieser Klöster und bestärken zunächst einmal das Vorurteil über die »bildungsfernen« weiblichen Bettelordensklöster, deren Bildung von den Ordensoberen, wie Eva Schlotheuber für die Dominikanerinnen des Mittelalters konstatierte, in Frage gestellt wurde bzw. deren Ausbildung sich auf Singen und Lesen beschränken und keine wei-

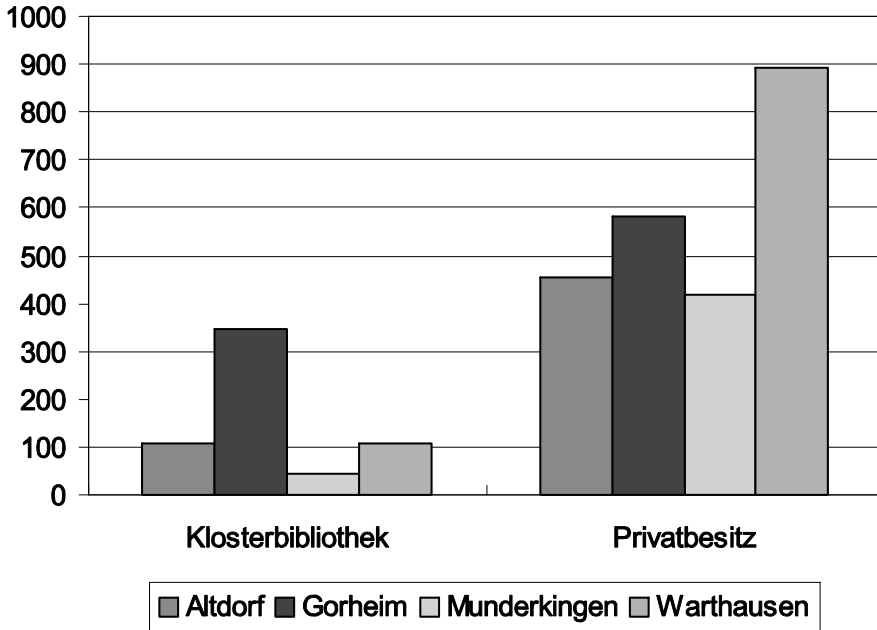
26 Ebd., 170.

27 Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 2), 383, Abbildung des »Prager Jesulein« aus Gutenzell. – STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 171.

28 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 172ff.

29 Ebd., 173.

tergehende Unterweisungen beinhalten sollte<sup>30</sup>. Für die Franziskanerinnen muss dieses Urteil, zumindest was den Umfang der Bestände anbelangt, relativiert werden. Die Auswertung der *Zellbeschriebe* macht deutlich, dass der Schwerpunkt des Bücherbesitzes im privaten Bereich lag, wie unten stehendes Diagramm für die Klöster in Altdorf, Gorheim, Munderkingen und Warthausen veranschaulicht.



Buchbesitz in vier Franziskanerinnenklöstern<sup>31</sup>

Den umfangreichsten Privatbestand mit insgesamt 893 Bänden besaßen die Schwestern in Warthausen, die im Durchschnitt mit 50 Bänden die höchste Pro-Kopf-Quote aufwiesen. In Altdorf gehörte jeder Nonne eine kleine Handbibliothek von 20 bis 54 Gebets- und Lehrbüchern. In Gorheim lassen sich für 16 Frauen 582 Werke und damit ein Durchschnittsbesitz von 32 Exemplaren pro Person feststellen. Der aus 14 Frauen bestehende Munderkingener Konvent brachte es auf insgesamt 420 Bücher. Die umfangreichste Sammlung mit 50 Bänden gehörte auch hier nicht der Kloostervorsteherin, sondern der Konventsschwester Maria Anna Grossin. Im Vergleich zur Klosterbibliothek war der Bestand an Privatbüchern ungleich größer bzw. konnte teilweise das 10-fache

30 Eva SCHLOTHEUBER, *Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 5), 241–262, hier: 244ff.

31 ÖStA Wien, AVA Alter Kultus Nr. 825, Stiftungsbuchhaltung Nr. 360, Nr. 361; GLAK 79 P 18 Bü 571; HStAS B 60 Bü 1664.

des gemeinsamen klösterlichen Buchbesitzes umfassen. Lassen die bescheidenen Klosterbibliotheken auf eine eher rudimentäre Schrift- und Lesekultur schließen, so muss mit Blick auf die privaten Lesebestände einiger Nonnen diese doch sehr stereotype Einschätzung relativiert werden<sup>32</sup>. Generell wird das Spektrum der weiblichen Büchersammlungen, obwohl in Inhalt, Quantität und Qualität sehr unterschiedlich, als geschlechtsspezifisch charakterisiert, weil sich die Bestände auf Andachtsliteratur, Bibeltexte, theologische Werke und Predigtliteratur konzentrierten und nicht den Umfang und die Wissenschaftlichkeit der männlichen Klosterbibliotheken aufwiesen. Allerdings haben neuere Forschungen zur Bibliotheksgeschichte von Frauenklöstern gezeigt, dass hier durchaus auch lateinische Buchbestände sowie Fachliteratur in Form von Handbüchern des Kirchenrechts aufgekauft wurden. Möglicherweise muss das vorherrschende Bild der ausschließlich aus deutschsprachiger, kontemplativer Frömmigkeitsliteratur geprägten Büchersammlungen neu überdacht werden<sup>33</sup>.

Der hier skizzierte Einblick in den »äußeren Lebensraum Terziarinnenkloster« mit Schwerpunkt auf der materiellen Sachkultur und der sozio-demographischen Situation der Konvente soll zum Schluss ergänzt werden durch den Versuch, die »innere Lebenswelt« der Klosterfrauen zu beleuchten. Gerade im Zuge der josephinischen Klosterreformen und des anschließenden Aufhebungsprozesses entstanden Dokumente, die nicht nur eine Annäherung an das Selbstverständnis der Ordensfrauen als Terziarinnen ermöglichen, sondern auch Rückschlüsse auf Motive für den Klostereintritt, auf das klösterliche Zusammenleben bestimmende Mechanismen sowie die innere Befindlichkeit einzelner Schwestern ermöglichen.

Im Gegensatz zu den Frauenklöstern der Zisterzienser und Benediktiner weisen die Terziarinnen keine ausdifferenzierte Klostersgemeinschaft auf, d.h. nur ein sehr geringer Prozentsatz der Konvente konnte zur Aufrechterhaltung des Klosterhaushaltes auf Laienschwestern zurückgreifen. Folglich war der Konvent in seiner Gesamtheit in nicht unerheblichem Maße in die klösterliche Alltagsbewältigung involviert und zu seiner Existenzsicherung häufig zu einem kommerziellen Nebenerwerb motiviert. Obwohl einige Klöster im 18. Jahrhundert ihren strengen Bettelordenscharakter abgelegt und in bescheidenem Rahmen Grundbesitz und Vermögen angesammelt hatten, waren die Klöster bei ihrer wirtschaftlichen Existenzsicherung nicht nur auf die Mitgift ihrer Mitglieder, sondern auch auf deren Arbeitsleistung innerhalb der klösterlichen Eigenwirtschaft und auch außerhalb des Klosters, z.B. im Bereich des Wachshandels oder der Textilproduktion, angewiesen<sup>34</sup>.

In einigen Konventen bestimmte die ökonomische Eigenverantwortung und die damit verbundene Öffnung nach außen, gepaart mit höherer Arbeitsbelastung, das klösterliche Leben, so dass die Vorsteherin von Rottenburg 1782 resigniert schrieb: *unser Kloster siehet vielmehr einem ordentlichen Arbeit[s]- als Gotteshaus gleich*<sup>35</sup>. Allerdings lässt sich diese Aussage nicht verallgemeinern; die unterschiedliche Intensität der Erwerbstätigkeit war von ökonomischen Notwendigkeiten bestimmt und diese variierten von Kloster zu Kloster, von Epoche zu Epoche. Dennoch dürften sich die Klosterfrauen wohl in einem permanenten Spannungsfeld zwischen geistlich-spirituellen Anspruch

32 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 173ff. Allgemein zum Bücherbesitz siehe: Magda FISCHER, Geraubt oder gerettet? Die Bibliotheken säkularisierter Klöster in Baden und Württemberg, in: Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2/2., 1263–1296, hier: 1265.

33 FISCHER, Geraubt oder gerettet? (wie Anm. 32), 1266. – SCHLOTHEUBER, Bücher und Bildung (wie Anm. 30), 262.

34 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 147–157.

35 DAR A 12c Nr. 142.

und notwendiger Alltagsbewältigung bewegt haben. Eine ausreichende wirtschaftliche Basis und damit die Möglichkeit, Alltagsgeschäfte zu delegieren, waren jedoch unabdingbare Voraussetzungen für die Klausur.

Die wiederholten Versuche der Tiroler Ordensleitung, die Einschließung der Frauen im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts durchzusetzen, stießen in den meisten Klöstern auf Widerstand bzw. ließen sich für Krockental 1724 zwar umsetzen, aber nur temporär. So lehnten einige Nonnen die Einführung strenger Klausurvorschriften mit der Begründung ab: *P. Seyfried Buech sey gar zu starkh, er wolle aus ihnen Klarissen machen*<sup>36</sup>. Die Terziarinnen betonten hier selbstbewusst den Unterschied zwischen den Drittordensklöstern und dem zweiten Orden der Klarissen und waren offensichtlich nicht bereit, ihr auch auf Außenkontakten basierendes klösterliches Dasein zu Gunsten der Klausur aufzugeben. Die Versuche einer Einschließung scheiterten nicht nur an fehlenden ökonomischen Gegebenheiten, sondern im 18. Jahrhundert auch am monastischen Selbstverständnis der Frauen, die möglicherweise aufgrund ihrer spezifischen historischen Entstehungsbedingungen das Nicht-Eingeschlossen-Sein als integralen Bestandteil des klösterlichen Lebens betrachteten<sup>37</sup>. Aus geschlechterspezifischer Sicht bedeutete schließlich die Einführung der Klausur nicht nur religiöse Erneuerung und Reform, sondern auch Verlust von Selbstständigkeit und Selbstbestimmung. Sie war im Umkehrschluss auch ein Machtinstrument der Ordensleitung, um die Frauen aus ihrer wirtschaftlichen Selbstständigkeit hinauszudrängen, wie es Maren Kuhn-Refus für das Zisterzienserinnenkloster Wald feststellte<sup>38</sup>. So bedeutete die Einführung der Klausur 1629 im Kloster St. Anna in Munderkingen offensichtlich eine Einschränkung der bisherigen Rolle der Schwestern im gesellschaftlichen und religiösen städtischen Leben: *dass man den pfärlichen Processionen und Opffer nit mehr sol beywohnen, [...] dass man die Leith keine Weschen mehr laß auff unseren Gang hencken [...] dass man die Clausur nach Möglickait halten sol, 3. dass man nit mehr zu den Krancken gebe*<sup>39</sup>.

In einer Zeit, in der die monastische Lebensform in Frage gestellt wurde und die Orden auf die zunehmende Klosterkritik auch mit einer Straffung der Ordensdisziplin reagierten, zogen die Terziarinnenklöster mit ihrer teilweise ostentativen Außenbezogenheit nicht nur die Aufmerksamkeit der Ordensleitung, sondern auch der staatlichen Behörden auf sich. Jedes nicht im klassischen Sinne »klosterkonforme« Verhalten wurde seismographisch registriert und instrumentalisiert, so dass die Aufhebung 1782, so überraschend sie für die Betroffenen war, letztendlich nur die logische Konsequenz der kaiserlichen Klosterpolitik darstellte. Der Aufhebungsvorgang selbst war in seiner Durchführung weitaus brutaler als die Säkularisationsvorgänge zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Seine Radikalität stellte die Klosterfrauen vor existentielle Herausforderungen, für die sie bestimmte Bewältigungsstrategien entwickelten, welche wiederum Rückschlüsse auf den inneren Zustand der Konvente und die Befindlichkeit der einzelnen Frauen zulassen<sup>40</sup>.

Die 277 Terziarinnen durften nicht, wie die Ordensangehörigen bei der Säkularisation 1803/06, in ihren Klöster verbleiben, sondern wurden nach einer 5-monatigen Übergangsfrist gezwungen, ihren gewohnten klösterlichen Lebensraum zu verlassen. Für ihre

36 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 160f.

37 Ebd., 157–164.

38 KUHN-REFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 13), 267–281.

39 Chronik der St. Anna-Klause Munderkingen, bearb. v. Winfried NUBER. Mit Regesten zu den Urkunden der St. Anna-Klause, bearb. von Jörg MARTIN (Documenta Suevica. Quellen zur Regionalgeschichte zwischen Schwarzwald, Alb und Bodensee 7), Konstanz 2005, 82f.

40 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 56ff., Kapitel 8, 178–282.

nachklösterliche Existenz standen den Frauen drei alternative Lebensmodelle bzw. sogenannte *Lebensarten* zur Wahl: 1. der Eintritt in ein anderes Kloster, 2. der Übertritt in ein *Neues Institut*, 3. der Austritt *in die Welt*. Mit dem Übertritt in ein sogenanntes *Neues Institut* war de facto der Eintritt in eine Art Absterbekloster gemeint, in welchem die Frauen nach einer »weltlichen« Hausordnung zusammen leben sollten<sup>41</sup>. Unter der Bezeichnung *in die Welt* gehen wurde kein säkulares Leben verstanden, sondern die Frauen mussten auf Wunsch der Kirche ihr Gelübde beibehalten und sollten sozusagen als Einzelperson, unter Einhaltung der Gelübde und mit einer Pension versehen ein »klösterliches« Leben im weltlichen Raum führen<sup>42</sup>. Die Erklärungen über ihre zukünftige *Lebensart* wurde von ca. 277 Nonnen abgegeben und überraschenderweise entschieden sich 69 Prozent für ein Leben *in der Welt*, 25 Prozent für ein *neues Institut*, nur 6 Prozent für ein anderes Kloster<sup>43</sup>. Die Diskursanalyse zeigt allerdings, dass bei der Entscheidung der Frauen nicht das Bedürfnis nach einem säkularen Leben eine Rolle spielte, sondern vielmehr die Angst vor einer neuen Gemeinschaft sie zu diesem Schritt *in die Welt* motivierte. Die Schwestern äußerten extreme Vorbehalte gegenüber dem Eintritt in eine neue Gemeinschaft, weil sie das einvernehmliche Zusammenleben und Zusammenwachsen als Kommunität als immensen Kraftakt empfanden, den viele – vor allem im Alter und im Krankheitsfall – nicht mehr zu leisten bereit waren: *die zerschiedene unangewohnte Humoren, und eine ganz neue unbekannte Einrichtung nach so vielen Jahren frisch anzufangen, allerdings mir für meine zukünftigen Lebensstage mehrer hinderniß als Beförderung des Heils scheinen dürfte*<sup>44</sup>. Erschwerend kam hinzu, dass sich in den Terziarinnenkonventen der Status der einzelnen Klosterfrau primär durch die in jungen und gesunden Jahren erbrachte Arbeitsleistung definierte, die gleichzeitig auch die Solidarität der Mitschwester im Alter garantierte. Diese Art »Generationenvertrag« existierte in den neuen Einrichtungen nicht. Zudem befürchteten viele Schwestern, aufgrund ihrer klösterlichen Sozialisation in einem Drittordenskloster den religiös-geistlichen Ansprüchen anderer Orden nicht zu genügen, oder wie es Antonia Erathin formulierte: *So könnte sie auch in diesem Orden keine dienste leisten, folglich würde sie sich nur in die Gefahr begeben von denen übrig gering gehalten und verachtet zu werden*<sup>45</sup>.

Es waren daher wider Erwarten eher jüngere Konventsschwester, die eine Bereitschaft für den Übergang in ein anderes Kloster signalisierten und sich einen klösterlichen Neuanfang zutrauten. Das Gros der Frauen wählte für ihre nachklösterliche Existenz zwar einen »weltlichen« Bezugsrahmen, aber nur aus dem Wunsch heraus, die Kontinuität des kollektiven Zusammenlebens – sozusagen im Privaten – fortzusetzen. Da dies durch die staatlichen Vorgaben nicht möglich war, ergriffen sie die Initiative und gründeten zu zweit, zu dritt »Wohn- und Lebensgemeinschaften«, die ihnen im Alter und Krankheitsfall eine Versorgung garantierten. Die mit dem Eintritt in die klösterliche Gemeinschaft eingegangene Bindung und die daraus resultierende Solidarität hatten so in vielen Fällen über die Aufhebung des Klosters hinaus Bestand und deuten auf eine durchaus intakte Klosterschwester Gemeinschaft hin<sup>46</sup>.

41 Ebd., Kapitel 8.5., 248–272.

42 Ebd., Kapitel 8.4., 215–247.

43 EAF A 4 Nr. 22.

44 EAF A 4 Nr. 25.

45 EAF A 4 Nr. 25. STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 212ff; Kapitel 8.4., 215–247.

46 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), Kapitel 8.4., 215–247.



Als Fazit lässt sich daher festhalten, dass sich für die Mehrzahl der Terziarinnenklöster Ende des 18. Jahrhunderts kaum Indizien für eine »Klostermüdigkeit« oder gar Selbstauflösungsmomente, wie sie z.T. für die Männerklöster überliefert sind, feststellen lassen. Während die männlichen Klöster Ende des 18. Jahrhunderts als Versorgungs- und Aufstiegsinstitution zu einem Auslaufmodell wurden, präsentieren sich diese weiblichen Kommunitäten als attraktiver Rückzugsraum für Frauen, die neben der dominierenden Mutter- und Ehefrauenrolle einen alternativen Lebensentwurf suchten. Von den ca. 240 Frauen wollten sich nach der Aufhebung nur ein geringer Prozentsatz säkularisieren lassen, d.h. der in der Epoche der Aufklärung weit verbreitete Topos der ins Kloster gezwungenen Nonne trifft hier kaum zu<sup>47</sup>. Die Terziarinnenklöster offerierten den Frauen aufgrund ihrer spezifischen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte eine monastische Lebensform, die nicht zwangsläufig ein völliges Eingeschlossensein beinhaltete, sondern durch karitative wie auch wirtschaftliche Aktivitäten eine Außenbezogenheit ermöglichte. Mit der individuellen Ausprägung klösterlicher Strukturen, die sich auch in der materiellen Sachkultur widerspiegelt, stellten die Klöster sozusagen ein niederschwelliges Angebot für eine breite Schicht von Frauen dar, die ein eigenes – noch genauer zu untersuchendes – Selbstverständnis als Terziarinnen entwickelten.

Die Praxis einiger Ex-Klosterfrauen, mit ihrem Klosternamen und nicht – wie von staatlicher Seite verlangt – mit ihrem bürgerlichen Namen ihre Testamente zu unterschreiben, signalisiert auch die Kontinuität dieses Selbstverständnisses über die Klosterauflösung hinweg. Die 1819 – immerhin vierzig Jahre nach der Klosteraufhebung – verstorbene Ex-Nonne Elisabeth Debay brachte dies in ihrer Grabinschrift folgendermaßen zum Ausdruck: *Schon hier hieß ich des Himmels Braut, Das Grab hat mich mit ihm getraut*<sup>48</sup>.

47 Ebd., Kapitel 8.2.2. – Vgl. Hierzu: HERSCHE, Klosterterritorien (wie Anm. 1), 60. – Jo Ann Kay McNAMARA, *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge, London 1998, 547. – Hans-Wolf JÄGER, Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung, in: *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*, hg. v. Harm KLUETING, Norbert HINSKE, Karl HENGST (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993, 192–207. – Wolfgang PROSS, Mönch und Nonne in der europäischen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Der Wandel ihres Bildes bei Denis Diderot, Matthew Lewis, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Alessandro Manzoni, in: *RJKG* 6, 1987, 31–42. – STRÖBELE, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 2), Kapitel 8.2.2.

48 Theodor SELIG, *Geschichte des ehemaligen Frauenklosters zu Unlingen*, in: *DAS* 8, 1905, 113–123; 2, 1909, 17–23; 3, 1909, 39–44; 5, 1909, 70–77; 10, 1909, 153–160, hier: 158.

## Südwestdeutsche Frauengemeinschaften zwischen Reform, Aufhebung und Neuanfang (1770–1860)<sup>1</sup>

*Anno 1806 obiit monasterium ipsum* – »im Jahr 1806 starb das Kloster selbst«, so kommentierte eine Zisterzienserin aus dem Kloster Wald das gerade eben erlassene obrigkeitliche Verbot, weiterhin Novizinnen in den Konvent aufzunehmen<sup>2</sup>. Die unbekannte Nonne trug diesen Satz nicht in eine Chronik oder in ihr persönliches Tagebuch ein, sondern in das Seelbuch des Klosters. Im Jahr 1505 angelegt, waren in diesem liturgischen Buch die Sterbedaten der Schwestern festgehalten, eingefügt in den immer wiederkehrenden Festzyklus des Kirchenjahres. Mit dem Eintrag im Seelbuch verpflichtete sich der Konvent zur ewigen Memoria, zum Totengedenken für die verstorbenen Mitschwestern im Gebet. Doch nun, 1806, war das Kloster selbst zum Tod bestimmt. Die Gebetsgemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten brach auseinander. Denn wenn der Konvent selbst (*monasterium ipsum*) starb, dann war niemand mehr da, der dieses Gebet ausführen würde. Das Seelbuch verlor seine liturgische Funktion, es wurde zu einem historischen Dokument, das dem Klosterarchiv der neuen Herren, der Fürsten von Hohenzollern-Sigmaringen, einverleibt werden konnte.

Aus der Sicht der Zisterzienserinnen von Wald war der Einschnitt der Säkularisation tief und unumkehrbar. Die bis in das hohe Mittelalter zurückreichende, kontinuierliche – weil durch ein und dieselbe Institution und Regel getragene und geformte – Geschichte fand durch den Eingriff der staatlichen Obrigkeit ihr Ende.

In dieser Diktion, oft nur in Nuancen variiert, werden die Klosteraufhebungen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zumeist auch in der späteren Historiographie gedeutet, konzentriert auf die Säkularisation der Jahre 1802/03, die dann – als »groß« apostrophiert – das Einmalige dieser Zäsur unterstreicht<sup>3</sup>.

1 Der Beitrag dokumentiert den Vortrag auf der Studientagung »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland zwischen Frühmittelalter und Säkularisation«, die vom 13. bis 16. September 2006 in Weingarten stattfand. Er wurde für den Druck um Belege ergänzt, der Vortragsstil wurde beibehalten.

2 Maren KUHN-REHFUS, *Das Zisterzienserinnenkloster Wald* (GS NF 30, Bistum Konstanz 3), Berlin u.a. 1992, 86. – Einen kurzen Überblick über die Klostersgeschichte bei Michaele CSORDÁS, *Das Kloster Wald*, in: *Klöster im Landkreis Sigmaringen in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Edwin Ernst WEBER (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen 9), Lindenberg 2005, 550–592; zur Säkularisation im Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen: Andreas ZEKORN, *Klöster in den Fürstentümern Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen zur Zeit der Säkularisation. Ein Überblick*, in: *Alte Klöster – neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803*, Bd. 2 Aufsätze, hg. v. Hans Ulrich RUDOLF, Ostfildern 2003, Bd. 2.1, 545–550.

3 Vgl. dazu: Andreas HOLZEM, *Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss*, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), Epfendorf 2005, 261–298.

Diese Einschätzung ist aus der Perspektive des einzelnen Konvents richtig und legitim. Sie steht aber zugleich in der Gefahr, die Ordensgeschichte in zwei Perioden zu unterteilen, die beziehungslos nebeneinander stehen und durch die Säkularisation schroff getrennt werden. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, das Epochenjahr 1803 als Teil einer längerfristigen Entwicklung zu verstehen, die mit den aufgeklärten Debatten über Mönchtum und Kirche in den Jahren um 1770 einsetzte und – aus Sicht der weiblichen Ordensgemeinschaften – in dem Jahrzehnt nach 1848 mit der Neugründung von Frauenkongregationen in Baden und Württemberg einen gewissen Abschluss findet<sup>4</sup>.

Die Erforschung der Geschichte weiblicher Orden und Konvente steht für die Frühneuzeit – nicht nur in Südwestdeutschland – noch am Anfang<sup>5</sup>. Lediglich einzelnen Konventen sind jüngere Monographien gewidmet, die auch die Frühneuzeit behandeln, so etwa für den oberschwäbischen Raum zu dem Klarissenkloster Söflingen bei Ulm<sup>6</sup>, den Zisterzienserinnenabteien Wald<sup>7</sup> und Heggbach<sup>8</sup>, dem Benediktinerinnenkloster Urspring<sup>9</sup> oder dem Damenstift Buchau<sup>10</sup>. Für das 18. Jahrhundert haben Ute Ströbele und Janine Maegraith mit ihren Dissertationen zu den Franziskaner-Terziarinnen in Vorderösterreich<sup>11</sup> und zur Zisterzienserinnenabtei Gutenzell<sup>12</sup> Pionierarbeit geleistet. Das Jubiläum von 2003 hat zudem zahlreiche Spezialstudien zur Säkularisation ange-regt<sup>13</sup>. Das Thema »Säkularisation und Frauenklöster« wartet aber noch auf eine systematische Untersuchung.

4 Vgl. dazu auch: Ulrich ANDERMANN, Säkularisationen vor der Säkularisation, in: Die geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches. Versuch einer Bilanz, hg. v. Kurt ANDERMANN (Kraichtaler Kolloquien 4), Epfendorf 2004, 13–29.

5 Vgl. Gisela MUSCHIOL, Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung, in: »In Christo ist man weder Man noch Weyb«. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, hg. v. Anne CONRAD (KLK 59), Münster 1999, 172–198. – Vgl. auch die Überblicke für die Zeit der Konfessionalisierung in: Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung 1500–1700, Bd. 1–3, hg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER u. Regina Elisabeth SCHWERDTFEGER (KLK 65–67), Münster 2005–2007.

6 Karl Suso FRANK, Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20), Stuttgart 1980.

7 KUHN-REHFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 2).

8 Otto BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster – Konvent – Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen, Sigmaringen 1980.

9 Immo EBERL, Geschichte des Benediktinerinnenklosters Urspring bei Schelklingen 1127–1806 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 13), Stuttgart 1978.

10 Bernhard THEIL, Das (freiweltliche) Damenstift Buchau am Federsee (GS NF 32, Bistum Konstanz 4), Berlin 1994.

11 Ute STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (Stuttgarter Historische Forschungen 1), Köln 2005, vgl. auch ihren Beitrag in diesem Band.

12 Janine MAEGRAITH, Zisterzienserinnenkloster Gutenzell. Vom Reichskloster zur geduldeten Frauengemeinschaft (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 15), Epfendorf 2006.

13 Vgl. den Forschungsstand bei: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2).

## I.

Wie sah denn nun die »weibliche« Klosterlandschaft Südwestdeutschlands im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts aus? Eine erste Bestandsübersicht gibt eine überraschende Antwort<sup>14</sup>. Katholische Konfessionalisierung und Barockkatholizismus hatten kaum Spuren auf der Landkarte der Frauenklöster hinterlassen. Rund 90 Frauenkonvente lassen sich für die Jahre um 1770 im Raum des heutigen Baden-Württemberg nachweisen. Zur selben Zeit gab es mehr als doppelt so viele Männerklöster, Kanonikerstifte und Häuser der Ritterorden in diesem Raum.

Lediglich im Oberrheingebiet – in der Kurpfalz und in der Markgrafschaft Baden-Baden – sind für das 17. und 18. Jahrhundert vereinzelt Gründungen von Frauenkonventen feststellbar. In beiden Territorien übertrug man französischen Reformkongregationen den Mädchenunterricht in den Residenzstädten. Die Nähe zu Frankreich und die speziellen konfessionellen und dynastischen Verhältnisse in der Kurpfalz und in der Markgrafschaft Baden-Baden dürften dafür verantwortlich gewesen sein.

1670 nahmen Chorfrauen vom Hl. Grab in Baden-Baden ihre Tätigkeit auf. In Rastatt wurde im Zug des Ausbaus der Barockresidenz 1767 ein Kloster der Augustiner-Chorfrauen der Kongregation von Nôtre Dame gegründet. Die gleiche Gemeinschaft unterhielt auch Mädchenschulen in den pfälzischen Residenzstädten Heidelberg (seit 1700) und Mannheim (seit 1722). Im badischen Ottersweier wurde 1783 eine weitere Niederlassung errichtet. Bereits 1731 hatten die Augustinerinnen mit einer Schule in Breisach auch in Vorderösterreich Fuß gefasst. Im vorderösterreichischen Freiburg hatten zudem 1695 die Ursulinen ihre Arbeit aufgenommen, die bereits zuvor für kurze Zeit einen Konvent in der fürstenbergischen Residenzstadt Meßkirch von 1660 bis 1668 besessen hatten<sup>15</sup>.

In den anderen Regionen Südwestdeutschlands veränderte sich die (weibliche) Klosterlandschaft nicht. Während der Reformorden der Kapuziner das katholische Südwestdeutschland flächendeckend mit Konventen überzog<sup>16</sup>, die Jesuiten an fast allen bedeutenden Orten Kollegien errichteten<sup>17</sup>, es selbst der Tiroler Provinz der Franziskaner-Observanten<sup>18</sup> gelang, in ländlich geprägten Kleinstädten wie Ehingen, Horb, Waldsee oder Saulgau neue Klöster zu gründen<sup>19</sup>, zeigt die Landkarte der Frauenklöster in Ober-

14 Der Überblick basiert auf der Auswertung des Württembergischen Klosterbuchs und der Internetpräsentation des Landesarchivs Baden-Württemberg »Klöster in Baden-Württemberg« (<http://www.kloester-bw.de>, abgerufen am 02.07.2009).

15 Vgl. die Artikel in der Datenbank »Klöster in Baden-Württemberg« (wie Anm. 14): Kurt ANDERMANN, Rastatt, Augustiner-Chorfrauen; M. Dorothea KULD, Baden-Baden, Sepulchrinerinnen; Breisach, Augustiner-Chorfrauen; Mannheim, Augustiner-Chorfrauen; Ottersweier, Augustiner-Chorfrauen; Wolfgang HUG, Freiburg, Ursulinen. – Zum Ursulinenkloster in Meßkirch: Beat BÜHLER, Zur Geschichte der Ursulinen in Meßkirch, in: FDA 110, 1990, 125–135. – Überblick: Anne CONRAD, Die Ursulinen, in: Orden und Klöster (wie Anm. 5), Bd. 1, 243–254, vgl. auch den Beitrag von Anne CONRAD in diesem Band.

16 Vgl. die einzelnen Ortsartikel in der Datenbank »Klöster in Baden-Württemberg« (wie Anm. 14); im Überblick: Matthias ILG, Die Kapuziner, in: Orden und Klöster (wie Anm. 5), Bd. 1, 215–237.

17 Vgl. den Überblick bei Michael MÜLLER, Die Jesuiten, in: Orden und Klöster (wie Anm. 5), Bd. 2, 193–214.

18 Vgl. den Überblick: Walter ZIEGLER, Die Franziskaner-Observanten, in: Orden und Klöster (wie Anm. 5), Bd. 3, 163–214.

19 Vgl. die Artikel im Württ. Klosterbuch (auch: Datenbank »Klöster in Baden-Württemberg«, wie Anm. 14), zu Ehingen 1630 (Ludwig OHNGEMACH, 219f.), Horb 1639 (Hans Peter MÜLLER, 287f.), Saulgau 1646 (Ewald GRUBER, 430f.), Waldsee 1650 (Michael BARCZYK, 496f.).

schwaben, im Breisgau, Schwarzwald und am Bodensee eine erstaunliche Statik. Das Netz der Klöster verharrte in seinem spätmittelalterlichen Zuschnitt.

Versuche der Ursulinen, von Pruntrut, der Residenz des Bischofs von Basel, aus in der vorderösterreichischen Bischofsstadt Konstanz ein Kloster mit Mädchenschule zu errichten, scheiterten 1625 und 1706 ebenso am Widerstand des städtischen Rats wie die Bemühungen der Englischen Fräulein von Mindelheim 1702 und 1731<sup>20</sup>.

Die Impulse für Bildung und Schule, die zum Beispiel von den Jesuiten ausgingen, damit auch wesentliche Modernisierungspotenziale der Konfessionalisierung<sup>21</sup>, fanden kein entsprechendes Pendant bei den Frauengemeinschaften.

Das Tableau möglicher Typen der Frauenklöster im südwestdeutschen Raum ist bekannt und ist hier nur anzudeuten<sup>22</sup>. Die Zisterzienserinnenabteien Rottenmünster, Gutenzell, Heggbach und Baidnt waren seit dem Spätmittelalter als reichsunmittelbare Klöster auf dem Reichstag auf der Schwäbischen Prälatenbank vertreten, 1775 erreichte auch das Klarissenkloster in Söflingen bei Ulm diesen Status. Das adelige Damenstift Buchau hatte seinen Sitz bei den Reichsgrafen, verstand es sich doch als freiweltliches Stift und nicht als Kloster<sup>23</sup>. Die Zisterzienserinnenabteien Günterstal und Wonmental im Breisgau sowie Wald und Heiligkreuztal in Oberschwaben waren ebenso wie das Benediktinerinnenkloster Urspring bei Schelklingen Mitglieder des Prälatenstandes der Vorlande bzw. von Schwäbisch-Österreich. Daneben findet sich eine Vielzahl von Terziarinnenklöstern des Franziskaner- und Dominikanerordens, die zumeist aus Schwesergemeinschaften des Spätmittelalters hervorgegangen waren<sup>24</sup>.

In dieser Form ließen sich die 90 bekannten Frauenklöster in verschiedenen Kategorien klassifizieren. Die einzelnen Konvente könnten nach ihren Bezügen zu dem jeweiligen Ortsbischof, dem Territorialherrn oder auch nach dem Status in ihrem Ordensverband beschrieben werden.

Für den Kontext dieses Beitrags ist jedoch eine andere Perspektive wichtig. Alte Klöster und neue Kongregationen unterschieden sich in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung. Während bei den »neuen« Gemeinschaften die *Tätigkeit* für die anderen, sei es im sozialen Bereich, sei es im schulischen Bereich im Mittelpunkt ihres Auftrags stand, sah das Reformkonzept des Konzils von Trient für die Klöster der »alten« Orden einen anderen Ansatz vor. Der Kampf gegen die »Verweltlichung« wurde zum zentralen Anliegen. Das Symbol dafür war die Einführung der strikten Klausur. Das *Decretum de regularibus et monialibus* bestimmt in seinem fünften Kanon als zentrale Forderung, dass die Klausur der Nonnen (*sanctimonialies*), »wo sie verletzt worden ist, sorgfältig wieder-

20 Wolfgang ZIMMERMANN, Konstanz in den Jahren 1548–1733, in: Geschichte der Stadt Konstanz Bd. 3: Konstanz in der Frühen Neuzeit, Konstanz 1991, 147–312, hier: 290.

21 Vgl. dazu immer noch grundlegend: Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1977), und DERS., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters (1983); beide Artikel wieder veröffentlicht in: Wolfgang REINHARD, Ausgewählte Abhandlungen (Historische Forschungen 60), Berlin 1997, 77–102, 127–150.

22 Vgl. den Überblick bei Franz QUARTHAL, Südwestdeutschland als Klosterlandschaft, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 41–64, und die jeweiligen Artikel im Württ. Klosterbuch.

23 Vgl. dazu prägnant: Bernhard THEIL, Säkularisation überflüssig? Zur Aufhebung des adeligen Damenstifts Buchau, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 375–382.

24 Vgl. für das Mittelalter: Andreas WILTS, Beginen im Bodenseeraum (Bodensee-Bibliothek 37), Sigmaringen 1994.

hergestellt wird, und wo sie unverletzt ist, bewahrt wird«<sup>25</sup>. Unter dieser Norm, zumindest unter diesem Anspruch stand ab dem späten 16. Jahrhundert klösterliches Leben von Frauen.

Die »Einschließung« der Frauen beinhaltete nicht nur das Verbot für Fremde, vor allem natürlich für Männer, den inneren Klosterbereich zu betreten, sondern verpflichtete darüber hinaus die Schwestern, den Klausurbereich nicht zu verlassen. Das Gebet wurde zur zentralen Aufgabe der Schwestern, soziale Bezüge zur Außenwelt sollten auf ein Minimum reduziert werden.

Für die oberschwäbische Zisterzienserkongregation schrieben die Statuten der Nationalkapitel in Kaisheim 1626 und Salem 1627 fest, dass grundsätzlich keine Nonne den Klausurbereich verlassen dürfe. Ausnahmeregelungen für die Äbtissinnen und den Wirtschaftsbereich wurden präzise geregelt<sup>26</sup>.

Dieser Anspruch galt aber nicht nur für die weiblichen Zweige der Mönchsorden der Benediktiner und Zisterzienser, sondern wurde auch auf die Drittordensklöster der Franziskanerinnen und Dominikanerinnen ausgedehnt. Fast zeitgleich mit den Zisterziensern erließ die Tiroler Ordensprovinz der Franziskaner für ihre weiblichen Drittordensklöster 1628/29 vergleichbare Regelungen. Reform war hier jedoch nicht eine Rückkehr zu den alten Grundsätzen der Regel, sondern eine Neuausrichtung dieser Konvente, die zumeist aus offenen Frauengemeinschaften entstanden waren, somit auch soziale Tätigkeiten ausgeübt hatten. Die Klosteranlagen waren in geschlossene Komplexe umzugestalten und die Außenbezüge auf ein Minimum zu reduzieren<sup>27</sup>. Als 1629 bei den Franziskaner-Terziarinnen in Munderkingen die Klausur eingeführt wurde, wurde den Schwestern in der Folge (1643) – gegen den Protest der Bürgerschaft – verboten, Kranke zu besuchen. Auch die Feldarbeit wurde nicht mehr als angemessen angesehen<sup>28</sup>. Für die schweizerischen Zisterzienserinnenabteien lassen sich vergleichbare Vorgänge beobachten: In Luzern stellte der Konvent seine Tätigkeit von der Krankenpflege auf die Herstellung von Kerzen um, in Solothurn betrieben die Frauen – wie auch die Zisterzienserinnen in Heiligkreuztal oder Gutenzell und in vielen anderen Konventen – eine Klosterapotheke<sup>29</sup>.

Wirtschaftliche Zwänge verhinderten gerade in den ländlichen Konventen Oberschwabens einen dauerhaften Erfolg der strengen Klausur. Doch neben diesen externen Faktoren, die auch aus strategischen Gründen vorgeschoben werden konnten, erschwerte auch das Selbstverständnis der Frauen die strikte Umsetzung der Klausurvorschriften. Die Franziskanerinnen im Krockental bei Ehingen lehnten die strenge Klausur

25 MUSCHIOL, Reformation (wie Anm. 5), 172. – DIES., Die Gleichheit und die Differenz. Klösterliche Lebensformen für Frauen im Hoch- und im Spätmittelalter, in: Württ. Klosterbuch, 65–76, hier: 69f. – Dekret in deutscher Übersetzung: Dekrete der ökumenischen Konzilien, bearb. v. Giuseppe ALBERIGO u.a., Paderborn 3. Aufl. 1973, 374.

26 Umfassend: KUHN-REHFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 2), 281–288.

27 Vgl. dazu die in diesem Band im Beitrag von Ute STRÖBELE abgebildeten Pläne von Drittordensklöstern aus dem späten 18. Jahrhundert.

28 Chronik der St.-Anna-Klausur Munderkingen, bearb. v. Winfried NUBER (Documenta Suevica 7), Konstanz 2005, 284.

29 Janine Christina MAEGRAITH, Frauen in der Pharmazie und die Auswirkungen der Säkularisation in Südwestdeutschland. Das Beispiel der Klosterapotheke in Gutenzell, in: Florilegium Suevicum. Beiträge zur südwestdeutschen Landesgeschichte. Festschrift für Franz Quarthal zum 65. Geburtstag, hg. v. Gerhard FRITZ u. Daniel KIRN (Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte 12), Ostfildern 2008, 181–204. – Zu Bayern: Rainer SCHNABEL, Pharmazie in Wissenschaft und Praxis, dargestellt an der Geschichte der Klosterapothecken Altbayerns vom Jahre 800 bis 1800, München 1965.

mit dem Hinweis ab, man wolle »Klarissen«, also Angehörige des Zweiten Ordens der Franziskaner mit strengen Klausurvorschriften, aus ihnen machen<sup>30</sup>.

Doch wenn auch die Norm nicht überall und schon gar nicht dauerhaft zur Realität wurde, so war sie doch die Folie, auf der die Klosterdisziplin beschrieben wurde. »Verweltlichung« war als Devianz, als Abweichung zu deklarieren, die bei den Visitationen verurteilt wurde und durch immer neue Dekrete unterbunden werden sollte. Die Frauenklöster gerieten damit in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in eine kaum zu lösende Konfliktsituation.

Auf der einen Seite standen die Forderungen der kirchlichen Seite, die die Frauen auf ein beschauliches Leben festzulegen versuchten, auf der anderen Seite rückte die aufgeklärte Publizistik genau den gegenläufigen Anspruch in den Mittelpunkt des öffentlichen Diskurses: Klosterleute, auch Schwestern, sollten im Sinn der Aufklärung ihren Beitrag zur Fortentwicklung der Gesellschaft leisten<sup>31</sup>. Das Kriterium der Nützlichkeit wurde zum einzigen Grund, der den Fortbestand eines Konvents begründen konnte. Mit dem Regierungsantritt von Kaiser Joseph II. im Jahr 1765 wurden diese aufgeklärten Debatten in Vorderösterreich in konkrete Politik überführt.

## II.

In den österreichischen Vorlanden beschäftigte sich spätestens seit 1771 die Verwaltung mit der Frage von Klosteraufhebungen, die als Klosterreduktion verstanden wurden, also nicht die Auflösung sämtlicher Konvente zum Ziel hatte, sondern nur deren Zahl senken sollte<sup>32</sup>. Gutachten wurden aus den einzelnen Ämtern angefordert. Das Dossier des hohenbergischen Landvogts Joseph von Zweyer stellte dabei den Frauenklöstern am oberen Neckar ein schlechtes Zeugnis aus. Ihr Sinn bestünde nur im Selbstzweck, *sind diese der Religion anders nicht, als daß sich fromme Personen dahin widmen*<sup>33</sup>. Die päpstlich verfügte Aufhebung des Jesuitenordens 1773 in fast allen europäischen Ländern kann dabei durchaus als Vorlauf zu den vorderösterreichischen Aufhebungen angesehen werden<sup>34</sup>.

Im Dezember 1781 wurde der Kaiser aktiv. In einer Resolution ordnete Joseph II. die Aufhebung der Klöster an, *welche weder Schulen halten noch Kranke unterhalten, noch sonst in studiis sich hervorthun*, da solche Orden und Klöster, *die dem Nächsten ganz und gar unnütz sind, nicht Gott gefällig seyn können*<sup>35</sup>. Ein gottgefälliges Leben

30 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), 157–164.

31 Paul MÜNCH, Die Kosten der Frömmigkeit. Katholizismus und Protestantismus im Visier von Kameralismus und Aufklärung, in: Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hansgeorg MOLITOR u. Heribert SMOLINSKY (KLK 54), Münster 1994, 107–119. – Wolfgang ZIMMERMANN, Christliche Caritas und staatliche Wohlfahrt. Sozialfürsorge in den geistlichen Staaten am Ende des Alten Reiches, in: Die geistlichen Staaten (wie Anm. 4), 115–131. – Rudolf SCHLÖGL, Rationalisierung als Entsinnlichung religiöser Praxis? Zur sozialen und medialen Form von Religion in der Neuzeit, in: Säkularisation im Prozess der Säkularisierung (wie Anm. 3), 37–66.

32 Ute STRÖBELE, »Eine große Remedur«. Die Klosteraufhebungen Kaiser Josephs II. in den österreichischen Vorlanden, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), 99–114. – DIES., Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), Kap. 4–5.

33 Zit. nach STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), 75.

34 Rita HAUB, »Ich habe euch nicht gekannt, weicht alle von mir ...«. Die päpstliche Aufhebung des Jesuitenordens 1773, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 77–88 (mit älterer Lit.).

35 Zit. nach STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), 75f.

war ein soziales Leben. Der Grundsatz monastischer Daseinsdeutung, dass »der jenseitige Endzweck heiligen Lebens einen grundsätzlichen Vorrang vor allen Staatszwecken beanspruchen könne«<sup>36</sup>, dass also Gebet und Gottesdienst vor allen irdischen Nützlichkeitsbegründungen zu stehen hätten – dieser Grundsatz besaß keine gesellschaftliche Legitimität mehr. Das traditionelle Heiligkeitsmodell monastischen Lebens konnte nicht mehr auf öffentliche Akzeptanz setzen. Oder wie es ein Reisender um 1790 bei einem Besuch des Klarissenklosters Söflingen formulierte: *Ihnen gäbe ich einmal kein Pardon [...] Was sollen Karthäuser, männlichen und weiblichen Geschlechts, der Welt nützen, da sie fürwahr sich selbst nicht nütze sind*<sup>37</sup>.

Das kaiserliche Dekret zur Klosterauflösung wurde am 12. Januar 1782 publiziert. Ein Monat später wurde ein Religionsfonds gegründet, der die Vermögen der aufgelösten Klöster aufnehmen sollte und aus dem künftig die Errichtung neuer Pfarreien und sonstige geistliche Ausgaben finanziert werden sollten<sup>38</sup>. Die josephinischen Klosteraufhebungen bleiben damit ganz in der Linie landesherrlicher Kirchenpolitik der Frühneuzeit, die es als ihr Recht ansah, geistliche Institutionen aufzuheben, um damit neue Einrichtungen (z.B. Kollegien, Universitäten, Niederlassungen von Reformorden) zu dotieren<sup>39</sup>. Die Aufhebungen waren also nach dem Selbstverständnis des Kaisers keine Säkularisation im eigentlichen Sinn, sondern dienten dazu, eine auf die Pfarrseelsorge, auf Erziehung und Bildung ausgerichtete Pastoral zu finanzieren.

Der Prozess der Klosterreduktion in den Vorlanden betraf in erster Linie die Franziskaner-Terziarinnen<sup>40</sup>. 1782 wurden 17 Konvente in den Vorlanden aufgehoben. Sie befanden sich von einzelnen Ausnahmen abgesehen alle in Schwäbisch-Österreich. Als einziges Männerkloster war 1782 die Kartause in Freiburg von der Aufhebung betroffen, später folgten noch einige Klöster der Bettelorden, zudem beantragte das Augustiner-Chorherrenstift Waldsee von sich aus die Aufhebung.

Chancen, sich einer Aufhebung zu entziehen, gab es für die Konvente kaum. Versuche, im Zuge der Einführung der Normalschule Franziskanerinnen zu Lehrerinnen auszubilden, waren sowohl in Rottenburg als auch in Munderkingen 1774 an den Vorbehalten der Ordensfrauen gescheitert. Die Qualifikation war nicht vorhanden, aufgrund des bisherigen Verständnisses des klösterlichen Lebens auch nicht erforderlich gewesen, wie es die Rottenburger formulierten: *Wir haben keine einzige aus uns, die im schreiben auch nur mittelmäßig geübt, wir haben die Feder noch niemahlen nöthig gehabt. Wenn wir das vorgesetzte so zu Papier bringen, daß es noch lesbar ist, sind wir zufrieden*<sup>41</sup>. Aber auch Klöster, die eine gut funktionierende Schule unterhielten wie die Franziskanerinnen in Saulgau, konnten nicht eine Auflösung verhindern. Die Position der Obrigkeit war grundsätzlich. Die Bereitschaft der Schwestern, sich auf die utilitaristische Argumentationsebene der herrschaftlichen Mandate einzustellen, nützte nichts, wie auch

36 HOLZEM, Säkularisation in Oberschwaben (wie Anm. 3), 282.

37 FRANK, Klarissenkloster Söflingen (wie Anm. 6), 156.

38 Rudolf REINHARDT, Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia, in: ZKG 77, 1966, 105–119. – Joachim KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik in Vorderösterreich, in: Vorderösterreich – nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers. Die Habsburger im deutschen Südwesten, hg. v. Württembergischen Landesmuseum, Stuttgart 1999, 224–235. – STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), 75–77 (mit Lit.).

39 ANDERMANN, Säkularisationen vor der Säkularisation (wie Anm. 4). – Eike WOLGAST, Säkularisationen und Säkularisationspläne im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: RJKG 23, 2004, 25–44.

40 Übersicht bei STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), 81.

41 Ebd., 26–30, Zitat: 27.



der Fall des Klosters Reute zeigt. Hier waren die Franziskanerinnen durchaus bereit, Unterricht zu erteilen und soziale Tätigkeiten auszuüben, sie erreichten aber nicht den Fortbestand der Gemeinschaft.

Lediglich den Schulschwestern in Ehingen wurde gestattet, den Unterricht fortzuführen. Eine Besonderheit stellt Villingen dar: Auf die Initiative des Rats hin wurde das örtliche Dominikanerinnenkloster, das bereits seit mehreren Jahren die Normalschule für die Mädchen unterhielt, in das Klarissenkloster verlegt und mit dem dortigen Konvent vereinigt. Unterstützt durch zwei Ursulinen aus Freiburg, nahm der neu konstituierte Konvent die Regel dieses Schulordens an<sup>42</sup>.

Nach der Aufhebungswelle 1782 verlor die Klosterreduktion in den Vorlanden an Dynamik. Lediglich in Freiburg und Konstanz wurden noch zwei Frauenkonvente zusammengelegt (Adelhausen, Zoffingen), die Dominikanerinnen in Hirrlingen beantragten von sich aus die Auflösung.

Wie reagierten die anderen Frauenkonvente in den Vorlanden auf die drohende Aufhebung? Die drei landständischen Konvente in Schwäbisch-Österreich – die Zisterzienserinnen von Wald und Heiligkreuztal sowie die Benediktinerinnen von Urspring – agierten politisch. Ähnlich verhielten sich auch die Zisterzienserinnen im Breisgau, in Günterstal und Wonnental. Sie verhandelten mit der Unterstützung des Breisgauer Prälatenstandes offensiv im Rahmen der traditionellen Argumentationsmuster von Privilegien. In einer mehrtägigen Konferenz der drei Äbtissinnen in Heiligkreuztal fassten sie nach dem Tod Kaiser Josephs 1790 die Forderung nach der weitgehenden Restituierung ihrer Freiheiten in einem Memorandum zusammen. Die Forderung, dass ihre Konvente – ähnlich wie das Zisterzienserinnenkloster Olsberg (1790)<sup>43</sup> – in ein weltliches Damenstift umgewandelt würden, lehnten sie ab<sup>44</sup>.

Die verbliebenen Frauenkonvente der Bettelorden, besonders die Dominikanerinnen, reagierten – nicht nur in den österreichischen Vorlanden – auf den immer stärker werdenden Druck durch Konzessionen, also durch die Übernahme des örtlichen Mädchenunterrichts, in der Universitätsstadt Freiburg (Adelhausen) und in der Bischofsstadt Konstanz (Zoffingen), aber auch in kleineren Städten wie Horb (1776) und Oberndorf (1781). Außerhalb Vorderösterreichs ist die Erteilung von Schulunterricht durch Dominikanerinnen, z.B. für Rottweil, Meersburg oder Gruol bezeugt. Auch die Franziskanerinnenkonvente öffneten sich der Unterrichtstätigkeit, so in Kißlegg, Gmünd oder Wiesensteig, d.h. im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts näherten sich die Frauenzweige der Bettelorden unter dem Zwang der Zeit dem Tätigkeitsprofil der »tridentinischen« Reformorden an, bis hin zur Übernahme der Regel wie im Fall der Ursulinen von Villingen<sup>45</sup>.

Die drohende Gefahr der Auflösung wurde spätestens mit dem Ausbruch der Französischen Revolution auch in den Prälatenklöstern wahrgenommen. Auf Anordnung des Vaterabts von Salem beteten die Zisterzienserinnen in Heggbach ab 1791, dass *Gott alle Gefahren von uns und unserem deutschen Vaterlande abwende, böse Grundsätze unterdrücke, Unruhen stille und seine heilige Religion und das evangelische Gesetz mit*

42 Ebd., 114f. – Zu Villingen auch: Datenbank »Klöster in Baden-Württemberg (wie Anm. 14): Edith BOEWE-KOOP.

43 Marietta MEIER, Standesbewußte Stiftsdamen. Stand, Familie und Geschlecht im adligen Damenstift Olsberg, 1780–1820, Köln 1999.

44 KUHN-REHFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 2), 78ff.

45 Hinweise zu den einzelnen Konventen in der Datenbank »Klöster in Baden-Württemberg« (wie Anm. 14).

*neuem Glanze in den Sitten aller Christen hervorleuchten lasse*<sup>46</sup>. In ihrem Tagebuch hielt die Konventualin Maria Antonia Stader die Umbrüche fest. Eine fremde Welt brach in das Kloster ein. Seit 1793 suchten französische Emigranten in dem oberschwäbischen Kloster Zuflucht, *besonders aber vñhle priester und ordensleut beiderlay geschlechts; worunter auch die Latrapper [= Trappisten] [...] Es sind auch andere gekommen, es waren aber keine förmliche ordenspersohnen, die eine gewisse Regul hätten, sondern nur eine fromme Versammlung und die mehrerteils weiblichen Geschlechts waren*. Militärische Bedrohungen – etwa nach der Schlacht von Ostrach 1799 mit dem Sieg der Kaiserlichen – stellten den Konventen unmittelbar die drohende Gefahr vor Augen. Mit dem Vertrag von Luneville vom 9. Februar 1801 sicherte Kaiser Franz den Reichsständen zu, dass sie für die Verluste der linksrheinischen Gebiete auf dem rechten Rheinufer kompensiert würden, durch die Mediatisierung von Reichsstädten, aber auch die Säkularisation von geistlichen Territorien. Ein Ausschuss, eine Deputation des Reichstags, hatte die entsprechenden Modalitäten festzulegen. Das Schlusspapier war der Reichsdeputationshauptschluss, der Hauptschluss der außerordentlichen Reichsdeputation vom 25. Februar 1803<sup>47</sup>. In ihm wurden die bisher reichsunmittelbaren Konvente einzelnen Herrschaften zugewiesen, zudem wurde es den Landesherrn frei gestellt, die übrigen, d.h. die landständischen Konvente in ihren Herrschaftsgebieten ebenfalls aufzuheben. Die Zuteilung der Klöster nahm auf regionale Bezüge oder auf die Frage der Ordenszugehörigkeit keine Rücksicht. Die Klöster waren reine Finanzobjekte. Neben den späteren Mittelstaaten Baden und Württemberg zählten auch die hohenzollerischen Fürstentümer, das Haus Fürstenberg, in Oberschwaben zudem zahlreiche Fürsten und Grafen, u.a. aus dem Rheinland, die nun erstmals in dieser Region Fuß fassten (z.B. Zisterzienserinnenabtei Gutenzell: Graf Toering; Zisterzienserinnenabtei Heggbach: Grafen Plettenberg und Bassenheim; Stift Buchau: Haus Thurn und Taxis), zu den Begünstigten. Mit dem Frieden von Pressburg 1805 und dem Rückzug des Hauses Österreich aus Südwestdeutschland fand die Säkularisation ihren Abschluss; erst jetzt wurden auch die Klöster in den ehemals österreichischen Gebieten aufgehoben.

46 BECK, Reichsabtei Heggbach (wie Anm. 8), 90.

47 Mit älterer Lit.: Winfried MÜLLER, Säkularisation und Mediatisierung. Historische und politische Voraussetzungen ihrer Durchführung, in: *Alte Klöster – neue Herren* (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 327–346. – Zum Großherzogtum Baden: Hermann SCHMID, Die Säkularisation der Klöster in Baden, in: FDA 98, 1978, 173–352; 99, 1979, 173–375. – Hans-Otto MÜHLEISEN, »Gebietsarrondierung durch Annexion geistlicher Territorien ...«. Säkularisation als Teil badischer Staatsraison zwischen 1796 und 1806, in: *Alte Klöster – neue Herren* (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 89–98. – Bernd Mathias KREMER, Das Ende der Reichskirche und der Klöster – Die Säkularisation des Jahres 1803, in: *Wo Gott die Mitte ist. Ordensgemeinschaften in der Erzdiözese Freiburg in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Theodor HOGG u. Bernd Mathias KREMER, Lindenberg 2002, 52–81. – Karl-Heinz BRAUN, Die Gründung der Erzdiözese Freiburg und die Klosterfrage im 19. Jahrhundert, in: ebd., 82–91. – Zum Königreich Württemberg immer noch umfassend: Matthias ERZBERGER, Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen, Stuttgart 1902, ND Aalen 1974. – Zu hohenzollerischen Fürstentümern: Andreas ZEKORN, Klöster in den Fürstentümern Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen zur Zeit der Säkularisation. Ein Überblick, in: *Alte Klöster – neue Herren* (wie Anm. 2), Bd. 2.1, 545–550.

## III.

Der Vorgang der Säkularisation, der Übergang der Herrschafts- und Besitzrechte von den alten Klöstern an die neuen Herren, ist im Umfeld des Gedenkjahrs von 2003 ausführlich gewürdigt worden; die Ereignisgeschichte kann also als bekannt vorausgesetzt werden.

Wie gingen aber die Klosterfrauen mit der neuen Situation um und welche Perspektiven eröffneten sich für ihre Zukunft? »Über soziale und religiöse Wirklichkeiten der als Privatiers bei Verwandten Lebenden oder der Klöster auf dem Aussterbeetat wissen wir so gut wie nichts«, so resümierte Andreas Holzem 2003<sup>48</sup>.

Ehemalige Ordenspriester hatten die Chance, eine Pfarrei zu übernehmen, eine Stelle in der sich neu formierenden Kirchenverwaltung zu erlangen oder vielleicht sogar einen Lehrstuhl an einer theologischen Fakultät oder an einer anderen Ausbildungsstätte zu erwerben. All' diese Möglichkeiten waren den Ordensfrauen verwehrt. Der Ordnungsrahmen der klösterlichen Lebenswelt war zerbrochen, alternative Zukunftsperspektiven wurden nicht angeboten. Die Säkularisation sah für die Frauen lediglich die Pensionierung vor. Dabei trafen die Aufhebungskommissäre in der Mehrzahl auf Konvente, die sowohl im Hinblick auf ihre zahlenmäßige Stärke als auch bezüglich ihrer Altersstruktur gefestigt waren.

In Baden hatte das IV. Organisationsedikt vom 14. Februar 1803 erste Anweisungen getroffen, wie mit den Klöstern im Großherzogtum umzugehen sei. Während Württemberg sofort eine flächendeckende Säkularisation betrieb, verfolgte Baden zunächst eine Politik, die auch Sonderlösungen zuließ. So wurde der Zisterzienserinnenabtei Lichtenthal aufgrund ihres Charakters als Grablege des Hauses Baden, *welches von einer Markgräfin Unseres Namens und Stammes gestiftet worden ist, bei dem sich die Ruhestätte Unserer ältesten Anherren vorfindet, und das nie aus den Grenzen devoter Dankbarkeit gegen Unser Fürstliches Haus ausgewichen ist*<sup>49</sup>, in engen Grenzen den Fortbestand garantiert. Abs. XI garantierte auch für die *der MädchenErziehung oder ihren Unterricht sich widmenden Frauenklöstern* in Baden-Baden, Mannheim und Rastatt den Fortbestand. Nach der Erweiterung Badens um die vorderösterreichischen Landesteile 1805/06 kamen noch zu dieser Gruppe die Ursulinen in Freiburg und Villingen, die Dominikanerinnen in Adelhausen (Freiburg) und Zoffingen (Konstanz) sowie das Augustinerinnenstift in Ottersweier, das 1823 nach Offenburg verlegt wurde. Alle anderen Frauenklöster fielen der Säkularisation zum Opfer. In ganz Südwestdeutschland blieben also – von der badischen Grablege Lichtenthal abgesehen – nur wenige Frauenkonvente übrig, die sich der Schulbildung von Mädchen widmeten.

Die Frauen der säkularisierten Klöster standen grundsätzlich vor drei Möglichkeiten. Sie konnten entweder erstens versuchen, in Verhandlungen mit den neuen Herren zu erreichen, dass sie in den alten Klosterräumen das Leben in Gemeinschaft fortsetzen konnten, oder sie konnten zweitens aus dem Konvent austreten und ein Privatleben führen, oder sie hatten drittens die Möglichkeit, Anschluss an einen anderen Konvent im Ausland (z.B. der Schweiz oder Österreich) zu suchen, wenn ihr eigenes Kloster nicht mehr bestand.

48 HOLZEM, Säkularisation in Oberschwaben (wie Anm. 3).

49 Zit. nach Maria Pia SCHINDELE OCist, Ordenstreue gegen staatliches Regiment. Auswirkungen der Säkularisation und ihre Bewältigung durch die Zisterzienserinnen der Abtei Lichtenthal, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2.2. 1053–102, hier: 1053.

In der überwiegenden Mehrzahl entschieden sich die Frauen dafür, ihr Leben in Gemeinschaft fortzusetzen<sup>50</sup>. Konvente, die dafür votierten, das Kloster zu verlassen, so etwa die Klarissen in Heilbronn, waren zumindest in Württemberg die Ausnahme. Auch die adligen Frauenstifte (Buchau, Frauenalb) agierten hier anders. Die Damen kehrten in ihr soziales Umfeld zurück. Es war aus ihrer Sicht nicht akzeptabel, in wirtschaftlichen Abhängigkeiten ihrer neuen »Herrschaft« zu leben.

Die Herausforderungen an die Gemeinschaften waren groß: Mit der Säkularisation von 1803 verloren die Klöster ihre Besitzrechte und Einkünfte, eigenes Wirtschaften war nicht mehr möglich. Die Frauen hatten künftig von Pensionen zu leben, die entsprechend ihrem Status festgelegt wurden: Dies war der entscheidende soziale Bruch. Aus selbständig agierenden Gemeinschaften wurden Pensionsempfänger. Äbtissinnen erhielten zwischen 1000 und 1500 Gulden (Söflingen, Gutenzell, Heggbach), einfache Chorschwestern zwischen 200 und 300 Gulden, dazu kamen noch Naturalleistungen<sup>51</sup>. Die Pensionen, die das Haus Hohenzollern-Sigmaringen den Zisterzienserinnen von Wald bezahlten (1500 Gulden Äbtissin, 300 Gulden Priorin, 240 Gulden Chorschwester, 200 Gulden Laienschwester) wurden vom Bischof in Konstanz als *sehr humane und äusserst grossmüthige Convention*<sup>52</sup> bezeichnet. Schleppende und ausbleibende Zahlungen, zum Teil drückende Mieten lassen kein pauschales Urteil zu, ob die Schwestern tatsächlich angemessen ausgestattet waren. Auf jeden Fall verschlechterte sich die finanzielle Lage mit dem Rückgang der Schwesternzahlen dramatisch, weil dann auch die Pensionszahlungen reduziert wurden. Der Tod der alten Äbtissin konnte so mit einem Tag das Einkommen der Gemeinschaft halbieren.

Finanzielle Spielräume waren aber nicht nur eine Frage des »Kontostandes«, sondern auch der Wahrnehmung: Die Äbtissinnen und Nonnen aus ehemaligen Reichsabteien, die zuvor kleine Territorien verwaltet hatten, mussten sich nun mit württembergischen Beamten darüber streiten, ob ihnen ein neuer Ofen zustand oder wann die zerbrochenen Fensterscheiben ausgetauscht würden.

Das Bleiberecht des Konvents hing jeweils vom Wohlwollen des neuen Besitzers ab: Die Klarissen in Söflingen mussten bereits 1809 das Kloster verlassen, weil Bayern die Gebäude für ein Lazarett nutzen wollte, die Dominikanerinnen des Klosters Gotteszell in Schwäbisch Gmünd hatten der Einrichtung eines Gefängnisses zu weichen, im Franziskanerinnenkloster in Biberach wurde eine Kaserne eingerichtet, auch in Ravensburg mussten die Franziskanerinnen das Kloster räumen. Aus der Sicht der neuen Obrigkeit waren die Frauen ein Störfaktor; sie blockierten die Pläne zur Weiterverwertung der Immobilien. *Die Nonnen werden doch auch nicht ewig leben; die dermaligen harten Zeiten nicht ewig währen*, so versuchte der Verwalter des Klosters Gutenzell, Graf Toerring auf die Zukunft zu vertrösten<sup>53</sup>.

Die im Fall eines Ortswechsels zumeist erforderliche Übersiedlung in ein anderes Kloster wurde von den Frauen nur selten, wohl in Notfällen akzeptiert. Die Schwestern zogen es vor, im regionalen Umfeld ihres alten Klosters ein Privatleben zu führen. Die Rückkehr in die alte Heimat war dann nicht möglich, wenn sich diese im »Ausland«, d.h. zum Beispiel in Bayerisch-Schwaben, befand. Dorthin überwies man keine Pensionen.

50 Einzelnachweise in Internetpräsentation »Klöster in Baden-Württemberg« (wie Anm. 14).

51 Umfangreiches Material bei ERZBERGER, Säkularisation in Württemberg (wie Anm. 47), und im Ausstellungskatalog: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2).

52 KUHN-REHFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 2), 86.

53 Zit. nach: MAEGRAITH, »Die Nonnen werden doch auch nicht ewig leben!«, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), 1078.

Ähnlich wie die Schwestern während der Säkularisation 1802/03 hatten sich auch die Franziskanerinnen verhalten, die von der josephinischen Klösteraufhebung betroffen waren<sup>54</sup>. Der Verbleib im Kloster war 1782 nicht vorgesehen, die Anlagen wurden sofort verkauft. Versuche der Frauen, in Privathäusern eine neue Form des Zusammenlebens zu gestalten, wurden unterbunden. Die Frauen standen vor der Alternative, entweder das Kloster zu verlassen und in die »Welt« zu treten, in ein anderes Kloster (im Ausland) überzusiedeln oder in eines der beiden »Aussterbeklöster« nach Gorheim oder Unlingen zu ziehen. Nach den Untersuchungen von Ute Ströbele war das Votum der 277 Befragten eindeutig. 70 Prozent wollten aus dem Kloster austreten. Befragt nach dem bevorzugten Wohnort tendierten viele Frauen dazu, – offensichtlich oft in gegenseitiger Absprache – im Umfeld des alten Klosters ihren Wohnort zu wählen. Klösterliches Gemeinschaftsleben war auf den jeweiligen Konvent bezogen und konnte nicht ohne weiteres auf einen anderen sozialen und regionalen Kontext übertragen werden.

Die Schwestern der allmählich älter werdenden, dann sterbenden Konvente wurden nach 1803 vor existentielle Herausforderungen gestellt. Die Äbtissinnen der Reichsabteien verloren ihre ständische Stellung. Janine Maegraith hat diesen Vorgang in ihrer Untersuchung über die Säkularisation der Zisterzienserinnenabtei Gutenzell präzise herausgearbeitet. Justina von Erolzheim, die letzte Äbtissin, eine Niederadlige aus dem gleichnamigen Ort im Illertal, führte anfangs die Verhandlungen mit Graf Toerring, dem neuen Herrn von Gutenzell, auf gleicher Augenhöhe. Gereizt gab der neue Herr zu erkennen, dass der Reichsdeputationshauptschluss zum Zweck hatte, dass *das Stift Uns, und nicht Wir selbes zu entschädigen haben*<sup>55</sup>. Die Beamtenschaft verfolgte einen dezidierten Modernisierungskurs, es galt das »verjäherte Herkommen« geistlicher Herrschaft zu beenden. Die Untertanenschaft hatte Abschied zu nehmen von dem Traum, *wie es einmal so gut im wohlthätigen Schatten des Krummstabs* [sich habe] *wohnen lassen*<sup>56</sup>. Die politische und wirtschaftliche Entmachtung der Klöster war mit der sozialen Deklassierung der Vorsteherinnen und der Schwestern verbunden. Die an staatskirchlichen Idealen orientierte aufklärerische Politik Württembergs negierte darüber hinaus auch die religiöse Legitimität jeglichen Klosterlebens.

*Lebensform*, d.h. regelgemäßes Leben, und *Lebenswelt*, d.h. Kloster- und Klausurereich, wurden ihrer Sakralität beraubt. Wenige Tage nach der Aufhebung des Klarissenklosters in Söflingen wurde die Klausur aufgehoben. Im Juni 1803 hielt sich Kurfürst Max IV. Josef im Kloster auf<sup>57</sup>. Die Heiligkeit des Raumes war durchbrochen. Gezielte Tabubrüche machten deutlich, dass die tradierten Sinngehalte ihre Bedeutung verloren hatten. Sakralgegenstände wurden ihrer eigentlichen Bestimmung entzogen. Die Gliederung der Kirchenräume, die den Schwestern eigene Räume (z.B. Nonnenchor) zugestanden, ging verloren. Mit der Abschaffung spezieller Abstinenzzeiten wurde auch die Heiligung der Zeit nivelliert. Nach dem Protest der Nonnen wurde diese Maßnahme in Söflingen wieder zurückgenommen<sup>58</sup>.

Der Konflikt zwischen aufgeklärtem Katholizismus und barocken Frömmigkeitsstilen wurde in der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei Gutenzell in geradezu idealtypischer Konstellation durchfochten. Hier war Augustin Rugel (1762–1825), der aufgeklärte ehemalige Mönch aus der Benediktinerabtei Isny, 1803 durch Graf Toerring auf

54 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 11), Kap. 8.

55 MAEGRAITH, »Die Nonnen werden doch auch nicht ewig leben!«, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), 1077.

56 Zit. nach ebd., 1078.

57 FRANK, Klarissenkloster Söflingen (wie Anm. 6), 158f.

58 Ebd.

die neu dotierte Pfarrstelle berufen worden. Nach dem Weggang des alten Beichtvaters 1807 gelang es Rugel nach heftigen Auseinandersetzungen mit der Äbtissin, die Konventsfrauen unter die Aufsicht des Ortspfarrers zu stellen. In den Augen der Aufklärer war die Gemeinschaft kein Kloster mehr, sondern *als ein Zusammenleben der betreffenden Individuen* zu betrachten<sup>59</sup>.

Mit der württembergischen Ordnung für Frauenklöster vom 4. Februar 1809 wurden die Klöster – nunmehr als Lehrinstitute bezeichnet – völlig der staatlichen Aufsicht unterstellt. Der Chorgesang war zu untersagen. Die Fastengebote hatten sich an den allgemeinen Anweisungen für die Gläubigen zu orientieren. Als Beichtväter kamen nur aufgeklärte Weltgeistliche in Frage. Beziehungen zu den Orden, die ja in der Schweiz und in Österreich durchaus noch existierten, waren verboten. Bei den Visitationen waren die Frauen zu fragen, ob sie nicht doch *nach dem Beispiel mehrerer Klosterfrauen* [...] *in und ausser dem Kloster als Schul- oder Industrie-Lehrerin dem Staate und der Kirche nützlich werden gedencke*<sup>60</sup>.

In Baden regelte das *Regulativ für die katholischen weiblichen Lehr- und Erziehungsinstitute des Großherzogthums* von 1811 die künftige Stellung der Frauengemeinschaften im Großherzogtum<sup>61</sup>. Die Bestandsgarantie von 1803 für Lichthental und für die Frauenklöster, die sich der Erziehung widmeten, wurde enger gefasst. Die genannten Konvente sollten als »staatliche Lehrinstitute mit einem klösterlichen Äußeren« fortbestehen. In ihren Einzelbestimmungen glichen sich die badische und die württembergische Ordnung bis auf einen markanten Unterschied. Im Königreich Württemberg blieb die Aufnahme von Novizinnen verboten, während dies in den genannten badischen Frauenklöstern in einem zahlenmäßig fixierten Rahmen möglich blieb.

#### IV.

Wie war das Selbstverständnis der Frauen, die von den Zeitgenossen als »Ex-Nonnen« bezeichnet wurden, die beim Austritt aus dem Kloster – so im Fall von Söflingen – »exkonventualisiert« wurden. Neuere Forschungen machen deutlich, dass die von der zeitgenössischen Publizistik propagierte Befreiung der Frauen aus der erzwungenen Knechtschaft des Klosterlebens eine Fiktion war, die nicht durch die Realität eingelöst wurde. Der Wunsch, eine Ehe einzugehen, ist weder nach 1782, noch nach 1803 weit verbreitet. Nach 1782 blieben die Frauen auch in ihrem Leben in der Welt an ihre Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gebunden.

Die Stabilität der Frauengemeinschaften, die oft bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts das Zusammenleben aufrecht erhielten (Heiligkreuztal 1843, Heggbach 1849, Rottenmünster 1850, Wald 1853) belegt den Willen der Frauen, *unsere Lebenstage in der bisherigen Klosterordnung und Clausur dahin zu beschließen*, wie es die Äbtissin von Heilig-

59 MAEGARITH, »Die Nonnen werden doch auch nicht ewig leben!«, in: *Alte Klöster – neue Herren* (wie Anm. 2), 1078. – Zu Rugel auch: Konstantin MAIER, *Der Einfluß der Aufklärung im Kloster Isny am Beispiel von Jakob (Joseph) Danzer und Augustin (Josef Alexander) Rugel*, in: *Reichsabtei St. Georg in Isny 1096–1802. Beiträge zu Geschichte und Kultur des 900jährigen Benediktinerklosters*, hg. v. Rudolf REINHARDT, Weissenhorn 1996, 223–259.

60 Wolfgang ZIMMERMANN, *Braucht Württemberg Mönche? Die »Klosterfrage« im Königreich Württemberg*, in: *Kirche im Königreich Württemberg 1806–1918*, hg. v. Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dem Verein für württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart 2008, 82–101.

61 Ausführlich: SCHMID, *Säkularisation* (wie Anm. 47), 218–222.

kreuztal 1804 formulierte<sup>62</sup>. 1853, ein halbes Jahrhundert nach der Auflösung des Klosters und ein Jahrzehnt nach dem Ende des Gemeinschaftslebens, feierten die beiden Zisterzienserinnen Constantia Braun und Xaveria Spör in der Abtei Stams in Tirol ihre Goldene Profess.

In der Ansprache rekapitulierte Abt Aloisius Schnitzer die Geschichte des letzten halben Jahrhunderts: *So war fast vor 50 Jahren euer Kloster aufgehoben. Die Welt glaubte, ihr würdet mit Freuden die angebotene Freyheit ergreifen und froh seyn, eines lästigen Zwanges enthoben zu werden; aber ihr habt das Gegentheil gethan [...] und euer Mutterhaus nicht eher verlassen, als bis der Tod so vieler eurer Mitschwestern von selbst das Kloster auflöste und euch nöthigte, aus den öden Mauern in die Welt zurück zu kehren*<sup>63</sup>. Das regulierte, durch die Ordensregel geformte Leben verlor auch nach dem Ende des Zusammenlebens nicht seine Prägestärke.

## V.

Als in der Mitte des 19. Jahrhunderts die letzten Konvente ihr Zusammenleben aufgaben, hatte sich die Einschätzung des Klosterwesens in der katholischen Öffentlichkeit bereits wieder gewandelt. Ein romantisch verklärendes Bild des Mönchtums schuf sich nicht nur in der Literatur und der Bildenden Kunst Raum. Der Tübinger Theologe und Kirchenhistoriker Johann Adam Möhler sah in einem Aufsatz in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1827 in den Klöstern den *fruchtbaren, sittlichen Boden, aus welchem alles hervorsprosst, was die Zeit Großes aufzuweisen hat*. Eine »emotional getragene Schau des mittelalterlichen Mönchtums« (Rudolf Reinhardt) löste die »aufgeklärte« Kritik ab<sup>64</sup>.

Doch es war nicht das kontemplative, mystisch verklärte Mönchtum, das in Baden und Württemberg in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Durchbruch kam. Hier lösten – vergleichbar der Entwicklung in Preußen – junge Frauenkongregationen eine dynamische Entwicklung aus. Sie konnten an die Traditionen religiöser Gemeinschaftsformen in der katholischen Kirche des 17./18. Jahrhunderts anknüpfen. Zugleich war die Organisation anpassungsfähig genug, um den neuen gesellschaftlichen Herausforderungen, d.h. vor allem der sozialen Frage, gerecht zu werden. Den Frauen boten sie die Möglichkeiten, religiöses Leben und berufliche Interessen miteinander zu verbinden<sup>65</sup>.

62 Karl-Werner STEIM, »So gut es geht in den gegenwärtigen Verhältnissen möglich ist ...«. Die Zisterzienserinnen von Heiligkreuztal nach der Säkularisation, in: *Alte Klöster – neue Herren* (wie Anm. 2), Bd. 2.2, 1087–1096.

63 Zit. ebd., 1095.

64 Rudolf REINHARDT, Die Bemühungen um Wiederzulassung der Benediktiner in Württemberg während des 19. Jahrhunderts, in: *GermBen* 5, 1975, 734–744. – Uwe SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *RJKG* 9, 1990, 235–246. – Wolfgang FRÜHWALD, Mönch und Nonne in der Literatur der deutschen Romantik, in: *Glanz und Elend der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803*, hg. v. Josef KIRMEIER u. Manfred TREML, München 1991, 108–115.

65 Grundlegend: Relinde MEIWES, »Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt 2000. – DIES., »... Die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz«. Katholische Frauenbewegung und religiöses weibliches Genossenschaftswesen im wilhelminischen Deutschland, in: *Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation*, hg. v. Gisela MUSCHIOL, München 2003, 13–27. – Otto WEISS, *Die Auferste-*

1846 ließen sich in Baden Barmherzige Schwestern, Vinzentinerinnen aus Straßburg, nieder, die in der Bischofsstadt Freiburg in der Folge ein neues Mutterhaus errichteten. 1858 folgten die Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz, die zwei Jahre zuvor in Ingenbohl in der Schweiz gegründet worden waren. Aus dieser Gründung ging am Ende des 19. Jahrhunderts das Provinzialat in Hegne am Bodensee hervor<sup>66</sup>.

In Württemberg scheiterte ein Vorstoß, den Vinzentinerinnen die Arbeit im Königreich zu erlauben, 1845 im Landtag am Widerstand der Liberalen. Erst die Revolution von 1848 ermöglichte auch hier die Zulassung von Frauengemeinschaften. Die Freiheit der Gesellschaft brachte auch der Kirche neue Möglichkeiten – allerdings mit zwei Einschränkungen, 1. Männerorden blieben weiter verboten, 2. Neue Frauenkongregationen durften nicht von »ausländischen« Mutterhäusern abhängig sein. Mit diesen Voraussetzungen wurde der Rahmen definiert, der bis heute im Wesentlichen den Charakter der Frauengemeinschaften in der Diözese prägt: Es sind Gemeinschaften, die der Aufsicht des Ortsbischofs unterstellt sind und ihr Mutterhaus in Württemberg, d.h. im Bistum Rottenburg(-Stuttgart), besitzen.

Ähnlich wie in Baden, wurde in einer Phase die Gründung durch Kongregationen aus den Nachbarländern unterstützt, wo zum Teil vor 1848 württembergische Mädchen in das Noviziat eingetreten waren: 1850 ließen sich die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau aus Bayern in Rottenburg nieder<sup>67</sup>. Im selben Jahr wurde auch der Plan wieder aufgegriffen, Vinzentinerinnen aus Straßburg in das Land zu holen. 1852 nahmen diese die Arbeit im Krankenhaus in Gmünd auf, 1891 wurde das neue Mutterhaus in Untermarchtal errichtet<sup>68</sup>. Bayerische Franziskanerinnen aus Dillingen eröffneten 1854 eine Erziehungsanstalt in Oggelsbeuren. 1860 wurde das bis dahin ungenutzte Dominikanerinnenkloster Sießen das Mutterhaus der jungen Kongregation<sup>69</sup>. Auch die Franziskanerinnen von Bonlanden<sup>70</sup> und Heiligenbronn<sup>71</sup> haben Bezüge nach Dillingen.

Im Gegensatz zu den bisher genannten Kongregationen entstanden die Franziskanerinnen von Reute durch einen Zusammenschluss von Frauen vor Ort, also »von unten«. 1848 schlossen sich in Ehingen fünf Frauen zusammen, um »Gott in der leidenden Menschheit« zu dienen. Nach mehreren Etappen (Kleinkomburg, Biberach) ließen sie sich 1869 im ehemaligen Franziskanerinnenkloster in Reute nieder<sup>72</sup>.

hung der Klöster in Württemberg, in: Württ. Klosterbuch, 139–154. – ZIMMERMANN, Braucht Württemberg Mönche? (wie Anm. 60).

66 Birgitta STRITT, Art. Barmherzige Schwestern vom heiligen Vinzenz von Paul, in: Wo Gott die Mitte ist (wie Anm. 47), 226f. – Josefa Maria HARTER, Art. Barmherzige Schwestern vom heiligen Kreuz, in: ebd. 223–225.

67 Herbert ADERBAUER, Art. Kongregation der Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau, in: Württ. Klosterbuch, 585–587 (mit Lit.)

68 Marieluise METZGER/Margarita BEITL, Art. Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Vinzenz von Paul (Vinzentinerinnen), in: Württ. Klosterbuch, 598–603.

69 Herbert ADERBAUER, Art. Kongregation der Franziskanerinnen von Sießen, in: Württ. Klosterbuch, 593–598 (mit Lit.). – M. Radegundis WESPEL/M. Franziska HELLER, Das Kloster Sießen, in: Klöster im Landkreis Sigmaringen (wie Anm. 2), 431–462.

70 Paul KOPF, Art. Kongregation der Franziskanerinnen von Bonlanden, in: Württ. Klosterbuch, 568–571 (mit Lit.).

71 Thomas OSCHMANN, Kongregation der Schwestern von der Buße und der christlichen Liebe, in: Württ. Klosterbuch, 577–580. – Ulrich WINDHAB, Wallfahrt und Wohlfahrt. Die Geschichte von Heiligenbronn und seinem Kloster, Ostfildern 2007.

72 M. Paulin LINK/M. Ruth BANZHAF, Kongregation der Franziskanerinnen von Reute, in: Württ. Klosterbuch, 581–584.



Erst in der Weimarer Zeit – mit der Gründung der Annaschwestern in Ellwangen (1921)<sup>73</sup> und der Immaculataschwestern in Brandenburg/Iller (1929)<sup>74</sup> – fand diese Entwicklung ihr Ende. Die Ansiedlung der Benediktinerinnen in Kellenried<sup>75</sup> und der Salesianerinnen in Obermarchtal war den politischen Verhältnissen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs geschuldet.

Räumliche und biographische Bezüge verknüpften punktuell die jungen Kongregationen mit den alten Klöstern: In Sießen erwarben 1860 die Franziskanerinnen das ehemalige Dominikanerinnenkloster, in Reute übernahmen die Schwestern das ehemalige Franziskanerinnenkloster. Auch biographisch überlagerten sich die Generationen. Als 1849 die letzte Zisterzienserin aus Heggbach gezwungen war, das leere Kloster zu verlassen, fand sie nach einer Odyssee über Buxheim letztlich in Biberach im Klösterle am Waldseer Tor Aufnahme, wo sie von Franziskanerinnen (der späteren Kongregation von Reute) versorgt wurde<sup>76</sup>. Und als die Franziskanerinnen aus Oggelsbeuren den Kaufvertrag für die Klostergebäude in Sießen unterschrieben, lebten dort noch zwei alte Dominikanerinnen<sup>77</sup>. Die Zeiten hatten sich überlagert, miteinander verschränkt. Lassen sich daraus aber auch geradlinige, harmonische Traditionslinien ableiten zwischen den Frauenkonventen der Frühneuzeit und den Kongregationen des 19. Jahrhunderts?

## VI.

Die Klosteraufhebungen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert trafen auf Frauenkonvente, die in sich gefestigt waren<sup>78</sup>. Innerkirchliche Kritik an der »Verweltlichung« der Konvente ist nicht als Indiz von Dekadenz oder Krise zu deuten. Diese Kritik beschreibt vielmehr umfassendere Debatten um das Verhältnis der Frauenklöster zu ihrer sozialen und gesellschaftlichen Umwelt. Verschiedene Konzepte von weiblichem Ordensleben stießen aufeinander.

Das aufgeklärte Konzept eines »nützlichen« Frauenkonvents, wie es im späten 18. Jahrhundert nicht nur in Österreich unter Joseph II. propagiert und im Ansatz auch durchgesetzt wurde, war kaum kompatibel mit dem Deutungshorizont eines monasti-

73 Uwe SCHARFENECKER, Art. Kongregation der St.-Anna-Schwestern, in: Württ. Klosterbuch, 574–577.

74 Thomas OSCHMANN, Art. Kongregation der Immaculataschwestern vom seraphischen Apostolat, in: Württ. Klosterbuch, 571–574.

75 Ignatia KRETZ OSB, Art. Benediktinerinnenabtei Kellenried, in: Württ. Klosterbuch, 562–564. – Uwe SCHARFENECKER, Art. Salesianerinnen, in: Württ. Klosterbuch, 566–568. Beide Konvente verließen nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie die neu gegründete Tschechoslowakei.

76 Maria E. GRÜNDIG, Verwickelte Verhältnisse. Folgen der Bikonfessionalität im Biberach des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 9), Epfendorf 2002, 297f. – BECK, Reichsabtei Heggbach (wie Anm. 8), 103f. – Es lebte zu dieser Zeit auch noch eine Schwester aus dem aufgelösten Franziskanerinnenkloster in der Stadt: Kurt DIEMER, »Vom Nunnehaus und den Schwestern darin ...«. Zur Geschichte des Biberacher Franziskanerinnenklosters St. Maria de Victoria, in: Alte Klöster – neue Herren (wie Anm. 2), 651–658, hier: 658.

77 WESPEL/HELLER, Kloster Sießen (wie Anm. 69), 449f.

78 Eine Ansicht des Klosters Sießen, 1803 vom Konstanzer Hofmaler Wolfgang Hug gefertigt, beschreibt den Konvent in folgender Weise: *Ein Anno 1251 gestiftetes Frauenkloster, des H. Dominici Ordens, wo meistens 24 Frauen und mehrere Schwestern sich befinden und ihre Ordensregel bestens beobachten. Die hiesige Kirche ist schön und die Klostergebäude sind im besten stande.* Abgebildet in: Klöster im Landkreis Sigmaringen (wie Anm. 2), 449.

schen Lebens, das seinen Zweck im Gottesdienst, im stellvertretenden Fürbittgebet für die Welt hatte. Konzepte eines weiblichen Ordenslebens, wie sie von Reformgemeinschaften gelebt wurden, die Bildung und Caritas in das Zentrum ihrer Spiritualität gestellt hatten, hatten sich im Zeitalter der Konfessionalisierung in Südwestdeutschland nur punktuell etablieren lassen. Damit fehlte aber im späten 18. Jahrhundert jene vermittelnde Position, die einen Entwurf von weiblichem Ordensleben kommunizieren konnte mit den Erwartungen, die die Gesellschaft an der Wende zum 19. Jahrhundert an eben diese Gemeinschaften stellte. Im späten 18. Jahrhundert gelang es nicht mehr, diese Distanz zu überwinden. Kulturell und intellektuell war damit die Legitimation für die rein fiskalisch zu deutende Säkularisation von 1803/06 vorbereitet.

Mit dem Bruch von 1803/06 wurde katholischen Frauen nicht nur kirchlich, sondern auch gesellschaftlich ein zentrales Segment aus der Palette möglicher Lebensentwürfe genommen. Gerade aber die Konsequenz, mit der auch junge Frauen nach der Aufhebung ihrer Klöster ihr Zusammenleben fortsetzten, zeigt, dass das gemeinschaftliche Zusammenleben eine attraktive Lebensperspektive bot. Die These, die Frauen seien nur deshalb im Kloster geblieben, weil sie keine Alternative dazu hatten, greift in ihrer Reduktion mit Sicherheit zu kurz.

Lösen wir den Vorgang der Säkularisation aus der Fixierung auf die Geschichte einzelner Klöster und Orden und betten ihn in den breiteren Kontext der Kirchengeschichte ein, so ist die Säkularisation zu deuten als Teil des umfassenden Transformationsprozesses, den die Kirche zwischen 1770 und 1850 durchlief. Dieser Prozess betraf nicht nur die Struktur der Kirche, sondern auch die gesamte Frömmigkeitspraxis, letztlich die Frage, wie in der jeweiligen Zeit ein Christenleben in Gemeinschaft zu gestalten sei.



DOMINIK BURKARD

## Erzwungene Emanzipation oder angemessene Kompetenz?

### Laien als Gestalter von Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Zur katholischen »Erinnerungskultur« gehört inzwischen schon nahezu unumstößlich die Vorstellung, erst das Zweite Vatikanische Konzil habe den Laien den ihnen eigenen Platz in Kirche und Welt eingeräumt, ihnen weitreichende Verantwortung und Mitbestimmungsmöglichkeiten eröffnet. So richtig es ist, dass dieses Konzil in seinen Texten fundamentale Aussagen zur Rolle der Laien machte und dass von diesem Konzil mannigfache Impulse ausgingen, die die Laien stärker mit einbezogen (Gremien, Räte), ihnen gar *in praxi* eine Teilhabe am pastoralen Dienst zuerkannte (Pastorale Berufe), so falsch wäre doch eine diesbezügliche Überhöhung. Denn es war eben auch das Zweite Vatikanische Konzil, das *in theoretici* die zuvor prinzipiell bestehende Möglichkeit relativ eigenständigen Wirkens von Laien innerhalb der Kirche aufhob und mithin den Graben zwischen Klerus und Laien durch die neu eingeführte Bindung der *potestas iurisdictionis* an die *potestas ordinis*<sup>1</sup> vergrößerte. Eine Festlegung, die weitreichende Folgen hat und nicht zuletzt als mitverantwortlich anzusehen sein dürfte für die derzeitigen Krisen um pastorale Laienberufe, Laienpredigt und kirchliche Räte.

Historisch gesehen verbieten sich Schwarz-Weiß-Malereien. Welche innerkirchlichen Möglichkeiten Laien in der Geschichte der Kirche hatten, sei mit dem Hinweis auf Selbstverständlichkeiten wie die »Laienpredigt« im Mittelalter<sup>2</sup> oder das Institut der »Laienbeichte«, das sich bis in die Neuzeit hinein hielt<sup>3</sup>, nur angedeutet. Im Gefolge der Reformation kam es allerdings weitgehend zu Verengungen. Das Konzil von Trient räumte einem Laienkatholizismus keinen Platz ein, und auch die »Aufklärung« drängte die Laien zurück, indem sie den Pfarrer, die Pfarrei, das Pfarrprinzip stärkte und damit theoretisch wie praktisch einer Art »Presbyterialismus« Bahn brach. Dennoch war auch jetzt noch vieles möglich. Hier sind nicht nur »Abnormitäten« zu nennen, wie die zahlreichen Bischöfe der Reichskirche, die ihr Amt ausübten, ohne je eine höhere Weihe zu besitzen<sup>4</sup>. Ähnliches war noch im frühen 19. Jahrhundert selbst an der römischen Kurie möglich: Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi (1757–1824), der als Konkordatschöpfer in die Geschichte einging und mit Recht einer der wichtigsten, wirkmächtig-

1 Vgl. die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium 21). Dazu auch der Kommentar von Karl RAHNER, in: LThK<sup>2</sup>, Ergänzungsband 1, 1966, 217–221.

2 Dazu Rolf ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), Freiburg u.a. 1974.

3 Dazu Georg GROMER, Die Laienbeichte im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte, München 1909.

4 Vgl. Hans Erich FEINE, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803 (Kirchenrechtliche Abhandlungen 97/98), Stuttgart 1921, 33–36.

sten Kardinalstaatssekretäre der neueren Zeit bezeichnet werden darf, konnte das unter dem Papst höchste Amt in der Kirche einnehmen, ohne eine Weihe zu besitzen. Erst über ein Jahr nach Amtsübernahme ließ er sich zum Diakon weihen<sup>5</sup>.

Ein neues Bewusstsein und kirchliches Wirken von Laien wird von der Historiographie gemeinhin für das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts konstatiert. Es handelt sich um Aufbrüche, die unter den Chiffren »Katholische Erneuerung«, »Wiedererwachen des Katholizismus« oder »Katholische Bewegung« firmieren. In der Tat kam es nach der Säkularisation und in Reaktion auf das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgeprägte »Staatskirchentum« zu trotzigem Emanzipationsbemühungen der Kirche, die im Wesentlichen von Laien getragen wurden, während der Klerus sich zu großen Teilen durchaus mit der neuen Situation abgefunden, ja arrangiert hatte. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, allein hier, in der Opposition zum Staat, laikale Möglichkeiten und laikales Engagement zu erblicken, zumal viele dieser Laien ein pointiert klerikales Kirchenverständnis vertraten. Im Folgenden soll die in der Historiographie verengte Perspektive aufgebrochen und die Einflussmöglichkeit ebenso wie die tatsächliche Einflussnahme von Laien in ihrer Breite skizziert werden.

## I. Laien in Staat und Politik

Dass die Staaten historisch gesehen stets großen Einfluss auf die Kirche und in die Kirche hinein ausübten, ist keine besonders originelle Entdeckung. Dennoch scheint diese Form laikaler Aktivitäten der Rede wert, wenn der Fokus auf das frühe 19. Jahrhundert gerichtet wird. Denn der von staatlicher Seite säkularisierten Kirche musste erst wieder ein Platz zugewiesen werden, es galt, die kirchlichen Strukturen neu zu ordnen. In diesem Prozess, der sich nicht allein im kirchlichen Binnenraum, sondern im *forum mixtum* zwischen Staat und Kirche abspielte, nahmen die Staaten weitreichende Rechte für sich in Anspruch, auch wenn sie sich im Rahmen einer breiten Tradition, unter Rückgriff auf ältere Vorstellungen und Praktiken<sup>6</sup>, bewegten.

Neben den nur teilweise erfolgreichen Versuchen, über Konkordate oder konkordatsähnliche Vereinbarungen die Kirche mitzugestalten, standen die ohnehin primären gesetzgeberischen Tätigkeiten der Landesherren *in ecclesiasticis*. Dem kam das nach der Säkularisation entstandene kirchliche Führungsvakuum nicht nur zupass, vielmehr erforderte es den entschiedenen Zugriff des Staates. Wie weitreichend hier in den Bereich der Kirche eingegriffen wurde, lässt sich etwa an der langen Liste von Verordnungen, Dekreten und Reskripten ablesen, die der württembergische Staat allein zwischen 1802 und 1834 für die Kirche, und nur selten in wirklicher Rücksprache mit den zuständigen kirchlichen Stellen, erließ und die in der nachträglichen Edition – oft nur als Regest verzeichnet – einen über zehn Zentimeter dicken stattlichen Band füllen. Da ging es um die Errichtung eines württembergischen Generalvikariats ohne Rücksprache mit dem Heiligen Stuhl<sup>7</sup>, um liturgisch-gottesdienstliche Vorschriften, um Klerusbildung und

5 Zu Consalvi vgl. Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917 A–K, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 3), Paderborn u.a. 2005, 340–344.

6 Vgl. dazu Dominik BURKARD, Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder »aufgeklärter« Staaten, in: RQ 95, 2000, 219–249.

7 Dazu Dominik BURKARD, Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert, in: Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung. Bis-

Schulorganisation, Aberglauben und volksfrommes Brauchtum, um Pfründen, Kircheninventar und vieles andere mehr<sup>8</sup>. Württemberg war keine Ausnahme; für andere deutsche Länder ist Ähnliches zu konstatieren<sup>9</sup>. Doch wer war für die staatliche Kirchenpolitik verantwortlich?

### *1. Laien in staatlichen Behörden mit kirchlicher Zuständigkeit*

Die absolutistischen Landesherren nahmen – obwohl in der Regel protestantischer Konfession – meist regen Anteil am katholischen Kirchenwesen in ihren Staaten. Involviert waren ihre Minister, gleich ob sie nun stärker in ein kollegiales Regierungsgremium eingebunden waren oder in eigener Ministerverantwortung handelten<sup>10</sup>. Unter ihnen waren besonders die »Kultminister« – sofern es solche gab – sowie die Innenminister stärker tangiert, aber auch die Außenminister überall dort, wo Regelungen in Absprache mit dem Heiligen Stuhl gefunden werden mussten. Sie alle waren Laien, oft allerdings Protestanten, da fast sämtliche deutsche Staaten im 19. Jahrhundert protestantisch dominiert waren bzw. das Herrscherhaus dem Protestantismus angehörte. Eine Ausnahme machten hierin lediglich Österreich und Bayern, sowie einige kleine Herrschaften wie das Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen. Die Aufstellung der Minister einiger protestantischer Länder zeigt allerdings, dass es katholischen Laien durchaus gelang, die hier interessierenden Ministerien zu »erobern«. So stellten die Katholiken im Großherzogtum Baden<sup>11</sup> mit seinem starken katholischen Bevölkerungsteil bis 1850 immerhin elf Minister. Das Innenministerium war dabei von 1817 bis 1830 und von 1846 bis 1849 in katholischer Hand. Anders im Großherzogtum Hessen-Darmstadt<sup>12</sup>, wo bis 1850 lediglich zwei Katholiken und diese jeweils nur kurz ins Ministeramt (Justiz- und Kriegsministerium) gelangten; das Innenministerium konnte erst in den Jahren 1921 bis 1927 von einem Katholiken geführt werden. Auch im Königreich Württemberg<sup>13</sup> stellten die Katholiken bis 1850 nur wenige Minister, im Ganzen vier, interessanterweise vor allem die Kriegsminister. Ebenfalls erstaunlich ist, dass von 1823 bis 1848 und wieder ab 1850 das Außenministerium in katholischer Hand war. Erst von 1850–1864 und von 1887–1912 leitete ein Katholik das Innenministerium. Doch handelte es sich dabei um Ausnahmen. Überhaupt blieb es Katholiken unter dem Eindruck von Bildungsdefizit und verordne-

tümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart, hg. v. Edeltraud KLUETING, Harm KLUETING u. Hans-Joachim SCHMIDT (RQ, Suppl. 58), Rom u.a. 2006, 212–246.

8 Johann Jakob LANG, Sammlung der württembergischen Kirchen-Gesetze. Dritter Theil. Enthaltend die katholischen Kirchen-Gesetze vom Jahre 1803 bis zum Jahr 1834 und die Einleitung in dieselben (Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze 10), Tübingen 1836.

9 Für Bayern vgl. etwa Wolfgang GIMBEL, Der Wandel der Rechtsbeziehungen von Kirche und Staat unter Montgelas, (masch. Diss. jur.) München 1967.

10 Über die sehr unterschiedlichen Organisationsformen und die Bearbeitung der kirchlichen Angelegenheiten vgl. Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (RQ, Suppl. 53), Rom u.a. 2000.

11 Wolfgang LEISER, Minister des Großherzogtums Baden 1818–1918, in: Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815–1933, hg. v. Klaus SCHWABE (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 14), Boppard am Rhein 1983, 219–229.

12 Eckhart G. FRANZ, Minister von Hessen-Darmstadt 1815–1933, in: Regierungen (wie Anm. 11), 295–303.

13 Bernhard MANN, Departementchefs des Königreichs Württemberg 1816–1918, in: Regierungen (wie Anm. 11), 230–243.

ter Inferiorität noch bis ins 20. Jahrhundert in der Regel verwehrt, in höhere Staatsstellen zu gelangen. Die nur zögerlich in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Verschiebung des Konfessionsproporz zugunsten der Katholiken führte zu heftigen publizistischen Agitationen von protestantischer Seite, wobei sich der »Evangelischer Bund«<sup>14</sup> mit seinen kämpferisch gehaltenen »grünen Heften« in besonderer Weise hervortat<sup>15</sup>.

Neben den Ministern zu nennen sind die in den Regierungen angesiedelten Ministerialabteilungen, die unter verschiedenen Bezeichnungen, in der Regel als »Kirchenrat«, für die kirchlichen Belange zuständig waren, als Mittelbehörden zwischen Ministerium und Ordinariat die staatlichen Vorlagen erarbeiteten und so entscheidenden Einfluss ausübten. Bei diesen Gremien handelte es sich keineswegs um eine neue Erfindung. Auch im »Alten Reich« hatten katholische Herrscher mitunter derartige Gremien eingerichtet, im Übrigen parallel zu den Konsistorien ihrer protestantischen Nachbarn. Neu war, dass im 19. Jahrhundert aufgrund der nun konfessionell durchmischten Staaten protestantische Landesherren ihren Konsistorien nachgebildete Räte für katholische Belange schufen und diesen im Sinne des Summepiskopats auch weitgehende Rechte zugestanden. Sie sollten das durch die Säkularisation hervorgerufene Vakuum füllen, noch bevor eine neue kirchliche Organisation entstehen konnte.

Die Organisationsform dieser »Kirchenräte« war von Staat zu Staat verschieden. Teils waren sie katholische Abteilungen innerhalb einer Kirchensektion des Kultministeriums, teils handelte es sich um gemischt-konfessionelle Gremien, teils waren die Kirchenräte nicht fest in eine Struktur eingebunden, sondern ihre Dienste wurden bei Bedarf »abgerufen«<sup>16</sup>. Die Kompetenzen der Kirchenräte konnten ebenfalls verschieden bestimmt sein. Im Zuge eines extremen Staatskirchentums konnte es etwa dazu kommen, dass solche Kirchenräte – wie in Württemberg – bewusst als »Gegenordinariate« aufgebaut wurden und das kontrollierende staatliche Pendant zum kirchlichen Generalvikariat bildeten<sup>17</sup>. Für Hessen-Nassau wirkte der langjährige Kirchenrat Johann Lud-

14 1886 im Anschluss an die 400-Jahr-Feier des Geburtstags Martin Luthers und aufgrund des Misserfolgs des Kulturkampfes in Erfurt gegründet. In seiner ersten Periode ganz dem »Abwehrkampf« gegen die katholische Kirche verschrieben. Vgl. Heiner GROTEK, Art. Evangelischer Bund, in: TRE 10, 1982, 683–686.

15 Kritisiert wurde insbesondere die sogenannte »Konviktspraxis«. Heftig kritisiert wurde, dass über den Umweg einer zunächst klerikalen Laufbahn viele Katholiken in die staatlichen Beamtenstellen einrückten. Dadurch entstehe ein Übergewicht der Katholiken. Durch staatliche Förderung würden die konfessionellen Verhältnisse umgekehrt und mit Steuergeldern *katholische, klerikale, ultramontane Beamte* herangezogen. Man habe darin einen *schlau geplanten und folgerichtig durchgeführten Feldzugsplan* der Kirche zu sehen, die wichtigsten Staatsstellen mit treu ergebenden Leuten zu besetzen. Letztes Ziel sei, *die Welt durch Unterwerfung unter den pontifex maximus in Rom zu beglücken*. Der Kirche, *welche bekanntlich trotz nomineller und finanzieller Beteiligung des Staates die Konviktsleitung völlig in der Hand hat*, wurde vorgeworfen, *nach dem Muster des Jesuitenordens durch ein geistiges Absperrungssystem willenslose Handlanger für Kirche und Staat heranzuziehen*. Vgl. Die klerikalen Konvikte und der Staatsdienst (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 1), Halle 1886. Weitere Hefte vertieften die Vorwürfe.

16 Ihre Erforschung ist im Rahmen der Verwaltungsgeschichte noch immer ein dringendes Desiderat. Ein erster, freilich begrenzter Versuch bei BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 10), 86–103.

17 Im württembergischen Organisationsmanifest vom 18. März 1806 hieß es: *In Ansehung der kathol[ischen] Kirche besteht neben dem Bischof und dessen Offizialate ein besonderer sog[enannter] Geistlicher Rath zur Besorgung und Wahrung der Souveränitäts-Rechte*. NEHER<sup>1</sup>, 28. Ursprünglich hatte man in Württemberg sogar eine vollständige Eingliederung des bischöflichen Ordinariats (Domkapitels) in die staatliche Ministerialbürokratie beabsichtigt. Vgl. dazu Ru-

wig Koch (1772–1853)<sup>18</sup>, ein 1826 wegen Heirat suspendierter (laisierter) Priester, mehr oder weniger als »staatlicher Generalvikar«.

Auch wenn die Kirchenräte in der Regel Priester waren, kam hier selbstverständlich auch Laien Anteil an der »Kirchenregierung« zu. Als Beispiel mag Württemberg dienen: Hier war 1806 ein »Geistlicher Rat« errichtet worden, der als Mittelbehörde dem Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen zugeordnet war. Er vertrat die Hoheitsrechte des Staates gegenüber der katholischen Kirche, besorgte die Korrespondenz zwischen Ministerium und Generalvikariat und hatte einen weiten, im Grunde Domkapitel und Bischof bzw. Generalvikar in ihren Rechten beschneidenden Geschäftsbereich mit eigener Verantwortlichkeit<sup>19</sup>. Er sollte neben dem Direktor aus »2 weltlichen und 1 katholischen Räten« sowie einem Sekretär und einem Kanzlisten bestehen<sup>20</sup>. Diese Formulierung ist insofern irreführend, als mit dem »katholischen« Rat ein Priester gemeint war, denn auch die »weltlichen« Räte waren meist Katholiken. In praxi hatte der Geistliche Rat, der 1816 in »Königlich-Katholischer Kirchenrat« umbenannt wurde, ab 1808 zwei Priester und spätestens ab 1828 drei weltliche Räte als Mitglieder, den jeweiligen Präsidenten bzw. Kirchenratsdirektor eingeschlossen<sup>21</sup>. Alle hatten seit 1819 der katholischen Konfession anzugehören<sup>22</sup>, die Geschäftsführung des Gremiums war kollegial.

Nur auf zwei Kirchenräte aus dem uns hier interessierenden Zeitraum bis 1848 sei kurz näher eingegangen. Mit den Direktoren Philipp Moritz Freiherr von Schmitz-Grollenburg und Johann Baptist Bernhard von Camerer leiteten von 1812 bis 1832 insgesamt 20 Jahre lang zwei katholische Laien dieses ausgesprochen einflussreiche Gremium. Schmitz-Grollenburg (1765–1849), der Sohn eines kurmainzischen Geheimrats, war unter dem Mainzer Erzbischof Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) Subdiakon und Rat beim kurmainzischen Geistlichen Gericht gewesen. 1799 ließ er sich von den geistlichen Pflichten entbinden und heiratete. Seit 1806 stand er dann in württembergischen Diensten, zunächst als Rat der Oberlandesregierung, dann als Oberpolizeidirektor in Stuttgart und Ludwigsburg. Seit 1811 war er als Staatsrat Mitglied des höchsten Regierungsgremiums, 1812 wurde er Landvogt am Bodensee und Direktor des Katholischen Geistlichen Rats in Stuttgart (später Katholischer Kirchenrat), 1817 Vizepräsident des Oberregierungskollegiums. Von 1818 an war Schmitz-Grollenburg Sonderbeauftragter der württembergischen Regierung bei den »Frankfurter Verhandlungen« zur Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, ab 1821 württembergischer Gesandter am Bayerischen Hof in München. Schmitz-Grollenburg verband somit reiche politische mit kirchlicher Erfahrung, brachte gründliche juristische und kanonistische Kenntnisse für die ihm anvertrauten Aufgaben mit. Er und der geistliche Kirchenrat Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823) entwarfen im Übrigen jenes Grundlagenpapier zur kirchli-

dolf REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11, 1992, 241–250.

18 Zu ihm: Hans BECKER, Der nassauische Geheime Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772–1853). Ein Exponent der episkopalistischen, staatskirchlichen und antizölibatären Bewegung, in: AMKG 15, 1963, 147–179.

19 Vgl. LANG, Sammlung (wie Anm. 8), (Reg.).

20 Organisationsmanifest, 18. März 1806. Zitiert nach NEHER<sup>1</sup>, 28.

21 Der unvollständige, zum Teil fehlerhafte Personalbestand für die frühe Zeit bei NEHER<sup>1</sup>, 28–32; auch HAGEN, Geschichte, hier II, 101f. u. III, 57–60.

22 Vgl. Württembergische Verfassungsurkunde vom 25. September 1819, §. 79. Abgedruckt bei Paul PFAFF, Gesetzeskunde. Zusammenstellung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für die Geistlichkeit des Bistums Rottenburg. Zweite Auflage bearbeitet von Johann Baptista SPROLL, Bd. 1, Rottenburg 1908, 2.



chen Neuordnung, das ab 1818 in Frankfurt von zahlreichen Staaten diskutiert und in wesentlichen Punkten auch rezipiert wurde.

Als Schmitz-Grollenburg zu den Verhandlungen nach Frankfurt geschickt wurde, folgte ihm im Direktorenamt Johann Baptist Bernhard von Camerer (1765–1835). Gebürtig aus der durch Württemberg 1802 mediatisierten katholischen Reichsstadt Rottweil, hatte er dort zunächst die Verwaltungslaufbahn absolviert, war zuletzt 1796 Assessor in Rottweil gewesen und hatte das Lyzealwesen derart geordnet, dass hier seit 1798 ein vollständiges theologisches Studium nach österreichischem Muster absolviert werden konnte. 1802 schickte ihn Württemberg als Oberlandesregierungsrat nach Ellwangen und 1806 holte man ihn als Oberregierungsrat nach Stuttgart, wo er 1817 die Leitung des Katholischen Kirchenrats übernahm. Kurze Zeit später publizierte er eine anonyme Schrift mit dem Titel *Die katholische Kirche Württembergs beim Eintritte des Jahres 1818*. Die langjährigen Bemühungen Württembergs um eine beispielhafte Einrichtung der katholischen Kirche in seinem Territorium sollten der Öffentlichkeit bekannt gemacht werden; Württemberg wurde gewissermaßen als »Musterländle« präsentiert<sup>23</sup>. Gleichzeitig wandte sich die Schrift gegen den bestehenden Vorwurf, die Katholiken in Württemberg würden vom Staat unterdrückt<sup>24</sup>. Camerer wollte »den Beweis liefern«, dass »das Kirchenregiment nicht wie in Fesseln gelegt, die Kirchenzucht nicht von Grund auf zerstört«, der Zustand der Kirche in vielen Punkten vielmehr *weit besser sey, als er es vor dem Jahre 1802 war*<sup>25</sup>. Er wies auf die bisher durchgeführten Verbesserungen und auf die weiteren Vorhaben hin<sup>26</sup>: Die sukzessive Organisierung der Katholiken in einem bischöflichen Generalvikariat, den Plan eines Bistums und dessen Dotierung in liegenden Gütern und Realgefallen, die bereits vollzogene Pfarrregulierung, die Errichtung von Pfarreien, gottesdienstliche Reformen, die Festsetzung eines Mindestgehalts für Pfarrer, Verwaltungsreformen, Finanzierung, Aus- und Weiterbil-

23 Die Verhältnisse der katholischen Kirche in Württemberg seien nicht so bekannt, wie sie es verdienen möchten, vermutlich einzig deswegen, weil man sich zum Grundsatz machte, mehr zu handeln als zu glänzen. [Johann Bernhard CAMERER], *Die katholische Kirche Württembergs bei dem Eintritte des Jahres 1818*, Stuttgart o. J. [1818], 6.

24 Es gebe auch in Württemberg Leute, welche die unabwendbaren Folgen der Zeit, des Dranges, der Umstände, und äußerlicher Einwirkungen auf Rechnung der Staatsregierung schreiben, vorübergehende und schon vorübergegangene Gebrechen für bleibende, zufällige für wesentliche erklären; [...] in jeder Verfügung schiefe Absichten wittern; bei der besten Einrichtung Mißbräuche, welche gemacht werden können, erdenken, [...] die ihrem Aristokratismus, ihrer Kaste das Wohl des Staates, der Kirche und des ganzen Volkes zum Opfer bringen würden; Leute, die immer über Verletzung alter Gerechtsame schreyen, und jede Verbesserung deßwegen mißbilligen, weil nicht alles beim Alten bleibt; Leute, die das 15te Jahrhundert an die Stelle des 19ten zurückerufen möchten; Leute, welche immer über gewaltsame Eingriffe der Staatsregierung, wann sie handeln muß, klagen, die Unthätigkeit der Klerisey den Regierungen zur Last legen, und, wann jene nicht handelte, auch diese in Unthätigkeit sehen mögen; die das, was gerettet wurde, Raub, was verbessert wurde, Verschlimmerung nennen; die es nicht gebindert hätten, wenn das erhaltene, ausgebesserte Gebäude vollends eingestürzt wäre; die gegen weltlichen Despotismus kämpfen, und den hierarchischen auf den Thron setzen, an die Stelle der Staats-Gerechtigkeitspflege und Polizey die Scheiterhaufen der Inquisition anzünden möchten; Leute, die den Verfall der Religion, der Kirche und der Geistlichkeit anderswo, als an der Quelle suchen [...]. [CAMERER], *Kirche* (wie Anm. 23), 6f.

25 Ebd., 8.

26 Verhältnis Kirche-Staat, Bistum, Pfarreien, Gottesdienste, Landkapitel, Kirchenstellen, Interkalarfonds, Vikarien, Geistliche, Priesterseminar, Tischtitel, theologisches und philosophisches Studium, Gymnasien und Schulen, Theologenkonvikte und Stipendien, Religionsunterricht, Kirchen- und Schulpflege.

derung des Klerus, die Errichtung eines Priesterseminars und eines theologischen Studienkonvikts, die Einrichtung von Präzeptoratskaplaneien, die durchgeführte Schulreform und vieles andere mehr<sup>27</sup>. In Kontakt mit »liberal«, »aufgeklärt« oder »staatskirchlich« eingestellten Geistlichen entwickelte Camerer in den folgenden fünfzehn Jahren eine beharrliche Energie, das württembergische Kirchenwesen von Grund auf neu zu gestalten und dem Klerus (etwa durch die Themenstellung bei Konkursprüfungen) einen eigenen Stempel aufzuprägen.

Dies alles konnte der kirchlichen Hierarchie nicht gefallen. Da der Kirchenrat nicht nur eine mit dem Ordinariat konkurrierende, sondern dieses kontrollierende Institution war, versuchten die Bischöfe früh, eine Trennung der Geschäftsbereiche von Kirchenrat und Bischöflichem Ordinariat herbeizuführen und sich so zumindest teilweise aus der Umklammerung des Kirchenrats zu befreien<sup>28</sup>. Doch behielt die Behörde bis 1848 ihre zentrale Stellung<sup>29</sup>. In den Verhandlungen zwischen Württemberg und Rom bezüglich einer Neuregulierung der kirchlichen Verhältnisse auf dem Wege einer einvernehmlichen Konvention wurde die Aufhebung des Kirchenrats in Aussicht gestellt<sup>30</sup>. Die Konvention scheiterte, der Kirchenrat blieb bestehen, auch wenn er seit den 1870er Jahren durch das aus dem Innenministerium ausgegliederte Kultministerium zunehmend marginalisiert wurde bzw. sich selbst marginalisierte. Nach 1924 war mit dem Kirchengesetz sein Ende beschlossene Sache; 1934 wurde er endgültig aufgelöst.

Anders als in Württemberg wurden die kirchlichen Angelegenheiten der Katholiken in Preußen – nach der Säkularisation großer katholischer Territorien, insbesondere nach dem Anfall der Rheinlande – ganz selbstverständlich von rein protestantischer Seite aus geregelt<sup>31</sup>. In den einschlägigen Departements für Unterricht und Kultus waren keine katholischen Räte vertreten. Eine gewisse Korrektur erfolgte im Zuge der ministeriellen Neuorganisation 1808. Die Departements wurden aus dem Justizministerium ausgegliedert, zusammengelegt und als 3. Sektion dem Innenministerium unter Karl August Fürst von Hardenberg (1750–1822) zugeschlagen. Diese 3. Sektion teilte sich in eine Kultusabteilung unter Leitung des protestantischen Konsistorialrats Georg Heinrich Ludwig Nicolovius (1767–1839) und eine Unterrichtsabteilung unter Konsistorialrat Johann Wilhelm Süvern (1775–1829). Die Leitung des Departements wurde 1808 Wilhelm von Humboldt (1767–1835) anvertraut, der immerhin sechs Jahre als preußischer Gesandter in Rom zugebracht und dort den Katholizismus näher kennengelernt hatte. Während in der Kultusabteilung sechs evangelische Räte saßen, gelang es Humboldt, für die Behandlung der katholischen Angelegenheiten zumindest einen eigenen katholischen Staatsrat zu erhalten, der allerdings auch in der Unterrichtsabteilung alle katholischen

27 Die zahllosen Dekrete zur Regelung der württembergischen Ecclesiastica zwischen 1803 und 1817 bei LANG, Sammlung (wie Anm. 8), 1–576.

28 Dies sei *höchst notwendig, um manchen Kollisionen unter den Stellen selbst als auch der steten Verwirrung in den Geschäften und den vielfachen Widersprüchen bei den untergeordneten Behörden zu begegnen*. 18. November 1828 Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Keller) an Kirchenrat. StAL E 211/I Bü 145.

29 So hatte alle Korrespondenz des Ordinariats mit der Regierung, mit der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen und mit den Konvikten über den Kirchenrat zu laufen.

30 HAGEN, Geschichte II, 100f.

31 Zum Folgenden: Walter LIPGENS, Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 13. Westfälische Biographien 4), 2 Bde., Münster 1965, insbes. I, 222f.; zu den Personen außerdem: Reinhard LÜDICKE, Die Preußischen Kultusminister und ihre Beamten im ersten Jahrhundert des Ministeriums 1817–1917, Stuttgart/Berlin 1918.

Schulsachen zu bearbeiten hatte. Auf Anraten des Münsteraner Domdekans Ferdinand August Graf von Spiegel (1764–1835) wurde die Stelle im März 1809 mit Johann Heinrich Schmedding (1774–1846) besetzt, einem aus einer katholischen münsterländer Familie stammenden Laien, der zwischen 1803 und 1806 mit der Bearbeitung der Kirchenfragen in Westfalen betraut gewesen war und sich als »liberal« bewährt hatte. Humboldt wurde bereits 1810 durch Kaspar Friedrich Freiherr von Schuckmann (1755–1834) abgelöst, dem der Katholizismus fremd blieb. Als 1814 Schuckmann die Leitung des ganzen Innenministeriums übernahm, folgte ihm Nicolovius als Departementchef<sup>32</sup>. Spiegel suchte damals auf direktem wie indirektem Wege, ein eigenes katholisches Kultusministerium oder zumindest ein eigenes katholisches Kultusdepartement nur für katholische Angelegenheiten errichten und sich selbst übertragen zu lassen, auf *daß ein Geistlicher das Geistliche leitet und bis zum Throne des erhabensten Monarchen bringt*<sup>33</sup>. Die Bemühungen waren umsonst. Nicht nur bestand bei der Regierung keine Veranlassung zu einem solchen Schritt, auch Schmedding wehrte sich, seinen Platz zu räumen bzw. sich Spiegel vorsetzen zu lassen. So blieb Schmedding, und mit ihm ein Laie, auch in den kommenden Jahren der einzige Katholik im Ministerium und in der Berliner Regierung überhaupt; selbst die Stellen der preußischen Gesandten im Ausland, der Oberpräsidenten und Regierungspräsidenten sollten ausschließlich Protestanten vorbehalten bleiben<sup>34</sup>.

Schmedding hatte ursprünglich die geistliche Laufbahn eingeschlagen und in Münster Theologie studiert, dann aber zur Juristischen Fakultät übergewechselt und seine Studien mit der Promotion zum Doktor iuris utriusque in Göttingen abgeschlossen. 1796 zunächst Advokat im Fürstbistum Münster, ab 1800 auch ordentlicher Professor für Kanonisches Recht an der dortigen Universität, hatte sich der junge Kirchenjurist nach der Säkularisation durch Preußen als Experte für alle die katholische Kirche betreffenden Fragen empfohlen. Unter Beibehaltung seiner Professur war er zum Rat an der Kriegs- und Domänenkammer Münster avanciert, bevor er 1809 zum vortragenden Rat in die Sektion für Kultus des preußischen Innenministeriums nach Berlin berufen wurde. Neben seiner Tätigkeit in der Kultusverwaltung hielt Schmedding von 1811 bis 1820 kirchenrechtliche Vorlesungen an der Berliner Universität. 1814 erlebte Schmedding eine religiöse Erweckung, verfasste Gedichte, Kirchenlieder und Übersetzungen vorwiegend geistlicher Texte. In seiner Eigenschaft als wichtigster Ratgeber in Catholica hatte Schmedding maßgeblichen Anteil an der Reorganisation der katholischen Kirche in Preußen, wurde allerdings durch kirchliche Kreise angefeindet; vor allem der Fürstbischof von Breslau versuchte, Schmedding aus seinem Amt zu drängen<sup>35</sup>. 1821 wurde er folgerichtig auch zum Zivilkommissar für die Durchführung der päpstlichen Zirkumskriptionsbulle *De salute animarum* bestellt. Persönlich vertrat Schmedding – ähnlich

32 LIPGENS, Spiegel (wie Anm. 31), 223.

33 Dazu detailliert ebd., 183, 199–209.

34 Mit Ausnahme des Regierungspräsidenten von Posen. Als 1827 ein Rat der Unterrichtsabteilung, Georg Philipp Ludolf von Beckedorff (1778–1858), zum Katholizismus konvertierte, musste dieser auf Befehl des Königs aus dem Staatsdienst ausscheiden. Vgl. LIPGENS, Spiegel (wie Anm. 31), 229. – Hans BRUNNENGRÄBER, Georg Philipp Ludolf von Beckedorff (1778–1858). Ein preußischer Volksschulpädagoge des 19. Jahrhunderts (Katholische Pädagogen 1), Düsseldorf 1929. Beckedorff gab 1852 die in mehreren Auflagen verbreitete Schrift heraus: Die katholische Wahrheit. Worte des Friedens und der Wiederversöhnung an gottesfürchtige protestantische Christen, Regensburg 1852.

35 Zu ihm: Alexander SCHNÜTGEN, Johann Heinrich Schmeddings Frühzeit, in: HJ 57, 1937, 427–453, hier: 453.

wie Spiegel – einen vorsichtigen Reformkatholizismus im Rahmen eines gemäßigten Episkopalismus, d.h. unter Beachtung der staatlichen Kirchenhoheit. In seiner täglichen Arbeit im Ministerium suchte er so einen Mittelweg zu gehen. Die im Ministerium vorherrschenden extrem-staatskirchlichen Ansichten lehnte er zunehmend ab und sah bald nur noch einen Ausweg: die Annäherung an Papst und Kurie. Dennoch wollte er nicht, dass sich die deutsche Kirche »Rom in die Arme« werfe. Als Schuckmann 1817 die Reglementierung selbst kirchlicher Details (u.a. Stellenbesetzung, Aufsichtsrechte, Kirchenzucht) den einzelnen Regierungen übertrug, wurde ihm auf Drängen Schmeddings und Nicolovius' das Departement entzogen, dieses zu einem eigenen »Ministerium der Geistlichen-, Erziehungs-, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten« aufgewertet und Karl Freiherr von Stein zum Altenstein (1770–1840) übertragen. Da Altenstein im Ganzen eine maßvolle Politik betrieb, hatte Schmedding unter seiner Ägide relativ freie Hand<sup>36</sup>.

So blieben die Verhältnisse bis zum Kölner Kirchenstreit und den Wirren um den inhaftierten Erzbischof Clemens August Graf von Droste Vischering (1773–1845). Nach dem Tod König Friedrich Wilhelms III. und Altensteins errichtete Friedrich Wilhelm IV. – kirchenpolitisch von seinem Schwager, dem bayerischen König Ludwig I., beeinflusst<sup>37</sup> – im Kultusministerium am 12. Januar 1841 endlich eine eigene katholische Abteilung<sup>38</sup>. Dieser Entscheidung dürfte allerdings keine allzu große Bedeutung beigemessen werden, denn auch zuvor hatte mit Schmedding ein Katholik die entsprechenden Vorlagen erstellt. Zu Recht wies der Münchner und spätere Wiener Nuntius Michele Viale Prelà (1799–1860) in diesem Zusammenhang auf die zentrale Frage nach der personellen Besetzung hin. Noch wichtiger dürfte indes der Wille des neuen Landesherrn gewesen sein, von einem engherzigen Staatskirchentum Abstand zu nehmen. Erst die preußische Verfassung von 1850 sicherte der katholischen Kirche in allen Dingen volle Freiheit zu<sup>39</sup>. Die katholische Abteilung wurde bis 1846 von Franz von Duesberg (1793–1872) geleitet, einem Westfalen, der sich seit 1816 im preußischen Justizdienst bewährt hatte und 1836 Mitglied des Staatsrats, 1837 Staatssekretär geworden war. Vortragender Rat für katholische Schulen und Universitäten war seit 1843 Theodor Brüggemann (1796–1866)<sup>40</sup>. Als Duesberg 1846 das Finanzministerium übernahm<sup>41</sup> – als erster katholischer Minister in Preußen – folgte ihm bis 1858 Matthias Aulike (1807–1865), der bereits seit 1839 im Kultusministerium angestellt gewesen war<sup>42</sup>. Später vertrat die katholische Abteilung so energisch die kirchlichen Belange, dass Bismarck sie zu Beginn des Kulturkampfes auflösen ließ<sup>43</sup>.

36 LIPGENS, Spiegel (wie Anm. 31), 230–234.

37 Vgl. Joseph GRISAR, Friedrich Wilhelm IV. und das Kölner Ereignis, in: StZ 103, 1922, 338–353.

38 Eine Studie zu dieser Behörde fehlt noch immer. Nur wenige Informationen finden sich bei Rudolf LILL, Die Beilegung der Kölner Wirren 1840–42. Vorwiegend nach Akten des Vatikanischen Geheimarchivs (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 6), Düsseldorf 1962.

39 Ebd., 548f.

40 Acta Borussica. Reihe 1: Die Protokolle des Preußischen Staatsministeriums 1817–1934/38. Bd. 4/2: 30. März 1848 bis 27. Oktober 1858, bearb. v. Bärbel HOLTZ, Berlin 2003, 554f.

41 Von 1850 bis 1871 wirkte er als Oberpräsident der Provinz Westfalen.

42 Acta Borussica (wie Anm. 40), 541. Kollege von Aulike im Kultusministerium war der katholische Gynäkologe Joseph Hermann Schmidt (1804–1852). Dessen Frau pflegte in Berlin einen Salon, in dem die Zentrumspolitiker häufig zu Gast waren. Vgl. Gunnar ANGER, Art. Schmidt, in: BBKL 23, 2004, 1287–1289.

43 LIPGENS, Spiegel (wie Anm. 31), 200.

Verwickelter als in Preußen stellt sich die Lage in Bayern dar<sup>44</sup>. Bereits seit dem 16. Jahrhundert hatte sich hier für die landesherrliche Behandlung der Kirchen- und Schulsachen im »Geistlichen Rat« eine mit geistlichen und weltlichen Räten besetzte Kollegialbehörde ausgebildet, die – wie alle Angelegenheiten – dem Geheimen Rat als oberstem Entscheidungsgremium des Landes unterstand. Erst im 18. Jahrhundert wurden bestimmte Aufgabenbereiche an einzelne Räte übertragen, wenn auch von einer Ministerverantwortlichkeit noch keine Rede sein konnte; 1778 lässt sich in der Geheimen Konferenz Wiguläus von Kreittmayr (1706–1790) als Zuständiger für die geistlichen Angelegenheiten nachweisen.

Zwischen 1796 und 1799 kam es unter Maximilian Joseph Graf von Montgelas (1759–1838) zur Planung einer Ministerialorganisation, die auch ein »Kultusministerium« vorsah. Der Plan wurde mit der Schaffung eines Departements für geistliche Angelegenheiten ansatzweise realisiert. Nach dem Willen Montgelas' sollte das Departement alle Rechte des Fürsten gegenüber dem katholischen und protestantischen Klerus wahren, die Korrespondenz mit den Bischöfen und Ordinariaten abwickeln, das Vorschlagsrecht auf Stellen des landesherrlichen Patronats wahrnehmen, ebenso die Leitung von Hospitälern, Almosen, Stiftungen und frommen Vereinigungen, die finanzielle Aufsicht über Kirchen und Abteien sowie die Aufsicht über Schule, Bildung und Wissenschaft (auch Bibliothekswesen und Bücherzensur) ausüben. Auf Vorschlag Montgelas' wurde das Departement 1799 dem seit 1791 im Ruhestand sich befindlichen früheren Präsidenten der Oberen Landesregierung, Theodor (Heinrich) Graf Topor von Morawitzky (1735–1810) übertragen, der es bis 1806 innehatte. Ihm zur Seite standen neben weiterem Personal vor allem die Geheimen Referendäre Georg Friedrich von Zentner (1752–1835)<sup>45</sup> und Maximilian von Branca (1767–1813) – alle Genannten katholische Laien und Juristen. Zwar verblieben die Entscheidungsbefugnisse nach wie vor beim Geistlichen Rat, doch hatte das Departement alle Angelegenheiten zu bearbeiten und zur Entscheidung vorzubereiten. 1802 wurde der geistliche Rat aufgehoben; seine Kompetenzen gingen auf die Generallandesdirektion, die Landesdirektionen Amberg und Neuburg, das Generalschuldirektorium sowie den »Administrationsrat der Kirchen und milden Stiftungen« über.

1806 verlor das Departement allerdings seine (relative) Selbständigkeit, wurde mit Polizei, Verwaltung, Sozial- und Wirtschaftsaufsicht zusammengefasst, in ein Superministerium des Innern verwandelt und Montgelas selbst unterstellt. Mit dieser Neuorganisation wurde das Ressortprinzip endgültig verwirklicht. 1808 erfolgt in den »organischen Edikten« die Festlegung der Gliederung des Innen-Departments in Sektionen, wobei neben anderen eine »Sektion für kirchliche Gegenstände« und eine »Sektion für öffentliche Unterrichts- und Erziehungsanstalten« entstanden. Die personelle Kontinuität garantierten Zentner und Branca als Vorstände der Studien- bzw. Kir-

44 Dazu Hermann RUMSCHÖTTEL, Geschichte des bayerischen Kultusministeriums von der Errichtung bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: Tradition und Perspektive, hg. v. Bayerisches Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst, München 1997, 45–101. – 150 Jahre Bayerisches Kultusministerium. Eine Dokumentenausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, München 1997. – Dirk GÖTSCHMANN, Das bayerische Innenministerium 1825–1864. Organisation und Funktion, Beamtenschaft und politischer Einfluß einer Zentralbehörde in der konstitutionellen Monarchie (Schriftenreihe der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 48), Göttingen 1993.

45 Zu ihm: Franz DOBMANN, Georg Friedrich Freiherr von Zentner als bayerischer Staatsmann in den Jahren 1799–1821 (Münchener historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte 6), München 1962.

chensektion, nach dem Tod Brancas folgte in der Kirchensektion Leonhard von Holler (1780–1858) als Vorstand. Diese Sektion bestand zudem aus weiteren zwei ordentlichen und zwei außerordentlichen Räten, von denen jeweils einer der katholischen und einer der protestantischen Konfession angehören mussten. Der Studiensektion gehörten neben Zentner zwei weitere katholische Räte an, ein Laie, Wolfgang Hobmann (1759–1826), und der Freisinger Priester und Schulmann Joseph Wismayr (1765–1858)<sup>46</sup>, außerdem ein protestantischer Rat sowie einige weitere beratende Schulmänner. Gearbeitet wurde nach dem Kollegialprinzip, die letzte Entscheidung lag jedoch beim Minister. Ab 1810 lösten Departementversammlungen die stille Arbeit der Sektionen ab, bevor 1817 Friedrich Graf von Thürrheim (1763–1832) Montgelas als Minister nachfolgte, der ganz unter dem Einfluss von Zentner stand.

Zu einem deutlichen personellen Bruch kam es in den 1820er Jahren. Zunächst ersetzte Ludwig I. im Unterrichts- und Kultuswesen Holler durch Ludwig Wirsching (1781–1840), einen Mann, der in besonderer Weise das Vertrauen des katholischen Klerus genoss; Zentner wechselte noch im selben Jahr ins Justizministerium. 1826 wurde als Ministerialsektion für Kultus und Unterricht ein »Oberster Kirchen- und Schulrat« eingerichtet und auf Anraten Johann Michael Sailers (1751–1832) Eduard von Schenk (1788–1841)<sup>47</sup>, einem Konvertiten, übertragen. Die neue Ministerialsektion bestand neben Schenk aus drei Räten: Friedrich Schamberger (1788–1829), Martin Deutinger (1789–1854)<sup>48</sup>, dem späteren Dompropst des Erzbistums München, und Karl Hofmann (1791–1826). Hatten zuvor ausschließlich katholische Laien im Sinne staatlicher Kirchenhoheit die Politik gegenüber der Kirche bestimmt, so erhielt nun der Klerus wesentlichen Einfluss auf die Regierung. 1828 wurde Schenk Innenminister. Bedeutung erlangte er vor allem durch die Restitution der Klöster in Bayern und durch die Verlegung der Universität Landshut nach München. Ihm folgten als Innenminister 1831 Ludwig Fürst zu Oettingen-Wallerstein (1791–1870) und 1837 Karl von Abel (1788–1859)<sup>49</sup>. 1845/46 kam es zur Aufhebung des Obersten Kirchen- und Schulrats und zur Bildung eines selbstständigen Ressorts – aus verfassungsrechtlichen Gründen jedoch als »für sich bestehende Abteilung« des Innenministeriums. Dessen Leitung und Organisation wechselte in den Wirren der kommenden Jahre stark. Für den politischen Katholizismus in Bayern von großer Bedeutung war Innenminister Abel, der – ursprünglich ein liberaler und religiös indifferenter Bürokrat – bis zu seiner Entlassung 1847 zusammen mit Erzbischof bzw. Kardinal Graf von Reisach eine Umformung des bayerischen Episkopats im römischen Sinne herbeiführte. Erst über ihn erhielten die ultramontan orientierten Laien und Geistlichen, die sich um den Münchener Eos-, später Görreskreis gruppierten, politisches Gewicht<sup>50</sup>.

46 Zu ihm: Oskar STEINEL, Der Wismayrsche Lehrplan. Das Beispiel einer wirklich in's Leben getretenen Staatlichen allgemeinen Mittel-Schule an Stelle der jetzt existirenden drei Anstalten Humanistisches Gymnasium, Realgymnasium und Realschule, Würzburg 1888.

47 Zu ihm: Viktor GOLDSCHMIDT, Eduard von Schenk, (masch. Diss.) Marburg 1909. – Josef WEYDEN, Eduard von Schenk, ein bayerischer Dichter und Staatsmann, Graz 1932.

48 Zu ihm: Sigmund BENKER, Domprobst Dr. Martin von Deutinger (1789–1854). Ein Leben für Kirche, Staat und Geschichtswissenschaft, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 39, 1990, 9–20.

49 Zu ihm: Heinz GOLLWITZER, Ein Staatsmann des Vormärz. Karl von Abel 1788–1859. Beamtenaristokratie – Monarchisches Prinzip – Politischer Katholizismus (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 50), Göttingen 1993.

50 Vgl. Heinz GOLLWITZER, Bemerkungen zum politischen Katholizismus im bayrischen Vormärz und Nachmärz, in: Staat und Parteien. FS für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, hg. v. Karl

## 2. Im Dienst des Staatskirchentums: Gestalter einer neuen Kirche?

Neben den Kirchenräten hatten bei der kirchlichen Neuordnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts Laien auch in den diplomatischen Verhandlungen einflussreiche Positionen inne. Bereits 1815 hatte Domdekan Ferdinand August Freiherr von Spiegel (1764–1835) von Münster dem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860) geschrieben, er zweifle, dass die deutschen Höfe, wo *wirklich krasse Ignoranz über unser Kirchenwesen und Religion herrscht*, hier segensreich wirken könnten. Seiner Einschätzung zufolge werde *dem Gutachten der weltlichen Commissarii zu viel eingeräumt*<sup>51</sup>. Die subjektiven Zweifel Spiegels verfestigten sich in der Historiographie zur objektiven Gewissheit: Die kirchlichen Angelegenheiten der protestantischen Staaten, die auf den berühmt-berüchtigten »Frankfurter Konferenzen« vorangetrieben wurden, hätten durch protestantische Staatsmänner und einige »schlechte Katholiken« keine der katholischen Kirche angemessene Ergebnisse zeitigen können.

Obwohl der kurhessische Gesandte im März 1818 an seine Regierung schrieb, der größte Teil der in Frankfurt aufgestellten Bevollmächtigten sei katholisch, »gemäßigt und aufgeklärt«, war dem nicht so<sup>52</sup>. Die meisten gehörten nicht der katholischen Kirche an<sup>53</sup>. An der ersten Sitzungsperiode nahmen acht Protestanten und sechs Katholiken teil. Von den Katholiken waren vier Geistliche und zwei Laien<sup>54</sup>. An diesem Verhältnis änderte sich auch später tendenziell nichts<sup>55</sup>. Unter der Perspektive der Quantität ist der Vorwurf protestantischer Dominanz also berechtigt, nicht jedoch, wenn man den Einfluss bzw. die Bedeutung der katholischen Teilnehmer berücksichtigt. Die katholischen Kanonisten wurden nicht nur zu den Beratungen zugezogen, sondern erarbeiteten im Hintergrund Gutachten und Instruktionen. Außerdem wurden die Beschlüsse – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – von den Regierungen und deren Referenten und Gutachtern beeinflusst. Letztere waren fast ausschließlich Katholiken (etwa Werkmeister und Camerer in Stuttgart, Brunner und Häberlin in Karlsruhe).

Für Württemberg agierte in Frankfurt neben dem protestantischen Bundestagsgesandten Karl August Freiherr von Wangenheim (1773–1850), der seit November 1816 das Amt des Ministers des Kirchen- und Schulwesens in Stuttgart bekleidet und die Frankfurter Konferenzen noch als Minister in Stuttgart eingeleitet hatte, Schmitz-Grollenburg. Während sich beide größtenteils kompromissbereit zeigten, hielten in Stuttgart Kirchenrat Werkmeister und der neue Kirchenratsdirektor Camerer zäh am scharf staatskirchlichen Kurs fest. Sie wurden 1819 weitgehend neutralisiert und kaum mehr in den Entscheidungs- und Beratungsprozess einbezogen. Camerer verhehlte 1820 seinen Ärger darüber nicht, dass er nur noch *diskursweise und oberflächlich* vom Fortgang der Sache unterrichtet werde<sup>56</sup>. Schmitz-Grollenburg war in Frankfurt einer der wichtigsten Akteure und direkt dem Stuttgarter Ministerium für das Kirchen- und

Dietrich BRACHER u. Paul MIKAT u.a., Berlin 1992, 283–304, hier: 285.

51 Beides zitiert nach LIPGENS, Spiegel (wie Anm. 31), I, 214.

52 Ries, Hanau an Kurfürst 18. März 1818. GStAB I. HA Rep. 76 IV Sekt. 12 Abt. II Nr. 21 Bd. 1.

53 Vgl. die Aufstellung bei [Peter Alois GRATZ], Verhandlungen zu Frankfurt im Jahre 1818 über die katholischen Kirchenangelegenheiten in den Staaten mehrerer deutschen protestantischen Höfe und Städte, in: ThQ 1, 1819, 329–345, 460–478, 657–669, hier: 469–471.

54 Joseph Albert von Ittner (1754–1825), der frühere Kanzler des Malteserordens, Kurator der Universität Freiburg und zuletzt Direktor des badischen Seekreises, sowie Schmitz-Grollenburg.

55 Die badischen Bundestagsgesandten Berckheim und Blittersdorf, die Ittner folgten, waren beide katholischer Konfession. Der für Koch hinzutretende Bevollmächtigte Bock dürfte evangelisch gewesen sein.

56 15. Juni 1820 Werkmeister/Camerer, Gutachten. HStAS E 201a Bü 41.

Schulwesen unterstellt. Mit Recht darf er als einer der Konstrukteure des Frankfurter Systems bezeichnet werden. Er wurde 1819 auch mit der komplizierten Mission nach Rom beauftragt. Zwar besaß er sanguinisches Temperament, öffnete das staatskirchliche Prinzip jedoch im episkopalen Sinne. Seine »Geradheit« und Unbeugsamkeit bei den Verhandlungen fand weithin Anerkennung. Nach Wiedereröffnung der Konferenzen 1820 in Frankfurt wurden die Beratungen sogar in seiner Wohnung »auf der Zeil« fortgesetzt.

Für Baden verhandelten in Frankfurt die Wessenberg-Freunde Joseph Albert von Ittner und Joseph Vitus Burg (1768–1833). Einen anderen Kurs steuerten jedoch zunehmend katholische Laien in der Karlsruher Regierung, so die Innenminister Ernst Philipp Freiherr von Sensburg (1752–1831) und Carl Christian Freiherr von Berckheim (1774–1849), beides ausgesprochene Gegner Wessenbergs und der »Liberalen«. Im April 1820 kam es zum offenen Eklat. Deshalb wurde Burg vorerst nicht mehr als Geistlicher Rat an den Frankfurter Verhandlungen beteiligt. Stattdessen ließ man die wichtigen Angelegenheiten, wie Brunner bitter vermerkte, *durch einen ganz unkundigen Laien besorgen*<sup>57</sup>. Für Hessen-Darmstadt war zwar mit Staatsrat Karl Joseph Wreden (1761–1829) ein Priester der maßgebliche Mann, doch wurde er zunehmend durch andere Kräfte in Staatsrat und Ministerien gebunden. In Nassau zog Koch<sup>58</sup> auch nach seinem offiziellen Ausscheiden 1821 die kirchenpolitischen Fäden.

Die Katholiken, Priester wie Laien, hatten im Kontext der Frankfurter Konferenzen in erster Linie die Interessen der Staaten zu vertreten, zumal der Zweck der Konferenzen eindeutig definiert war: Es ging um die Erarbeitung von Grundsätzen, die die Staaten in kirchlichen Fragen zugrundelegen wollten. Dennoch handelten sie zugleich »für die Kirche«. Sie waren – in diesem Sinne – »Staatskirchler«, die beide Ansprüche miteinander zu versöhnen gedachten. Doch gleichzeitig verkörperten sie eine dritte Kraft: die »deutsche Kirche« mit ihren Interessen. Das »Dreiecksverhältnis« war Gefahr und Chance zugleich. Glaubten sie mit Hilfe des Staates die innerkirchlichen Missstände beseitigen und die Kirche erneuern zu können, so meinten die Staaten, mit Hilfe der »Staatskirchler« einen »Staat im Staate« verhindern, die Macht der Kirche beschränken und die uneingeschränkte Fülle staatlicher *potestas* sichern zu können.

### 3. Die besondere Rolle der katholischen Standesherren

Hatte der katholische Adel bis zur Säkularisation innerhalb der wesentlich feudalen verfassten Kirche eine bedeutende Stellung eingenommen, so änderte sich dies zu Beginn des 19. Jahrhunderts grundlegend. Sein Anteil am höheren Klerus und damit an der direkten Kirchenregierung schwand rapide. Dies hatte wohl verschiedene Ursachen. Mit dem Wegfall weltlicher Herrschaft, politischer Bedeutung und finanzieller Lukrativität zeigte der Adel nur mehr wenig Lust und Neigung, sich in der neuen Kirche zu engagieren. Die Stellen von Bischöfen und Domkapitularen waren nach Säkularisation und

57 Brunner, Karlsruhe, an Schmitz-Grollenburg 12. April 1820. HStAS E 201a Bü 41.

58 Zu ihm vgl. oben. Das negative Bild Kochs gründet nicht allein in seinen staatskirchlichen Auffassungen, die durchaus differenziert werden müssten, sondern vor allem in seiner 1821 erfolgten Konversion und Heirat. Beides sah man als nachträgliche Bestätigung der verderblichen, ja häretischen Ansichten Kochs an. Für Longner wurde Koch *bekannt durch seine Apostasie und kirchenfeindlichen Schriften*, Brück nennt ihn in ähnlicher Weise *Verfasser mehrerer radicaler und antikatholischer Schriften*.



Neugestaltung nur noch eingeschränkt attraktiv. Auch waren die Reserven aufgebraucht, der Adel weithin »ausgelaugt«. Dazu kam seine bewusste Ausschaltung<sup>59</sup>.

Auch wenn der Adel von nun an nur sehr viel seltener in den geistlichen Stand eintrat, heißt dies nicht, dass er seine Rolle in und für die Kirche völlig verloren hätte. Die katholische Erneuerungsbewegung wurde vielmehr wesentlich von den konservativen standesherrlichen Adelshäusern mitgetragen. Diese entfalteten zunehmend kirchenpolitische Aktivitäten. Wohl am extremsten engagierten sich in dieser Hinsicht die durch Württemberg mediatisierten Donzdorfer Grafen von Rechberg-Rothenlöwen, insbesondere Erbgraf Albert (1803–1885)<sup>60</sup>. Im Verbund mit »ultramontanen«, strengkirchlichen Kreisen ging es ihm um die Stärkung der Kirche gegen alle staatlichen »Übergriffe«. Rechberg unterstützte die ultramontane Presse, etwa die in Augsburg erscheinende *Sion*<sup>61</sup>, und nutzte zur Durchsetzung seiner kirchenpolitischen Ziele das politische Parkett; er setzte sich für »verfolgte« oppositionelle Geistliche ein, die er teilweise in den Pfarreien seines Patronates unterbrachte<sup>62</sup>, auf die weder der Landesherr noch das Ordinariat Zugriffsmöglichkeiten hatten. Damit schufen katholische Laien die Voraussetzungen für die Organisation und Überlebensfähigkeit kirchlicher Opposition gegen Staat und (»staatskirchliche«) Kirche. Unter der Bezeichnung »Donzdorfer Fakultät« etablierte sich so in Württemberg eine Gruppe von Geistlichen, die unter Rechbergs Patronage konspirative Zusammenkünfte hielt, an ihrer Machtübernahme in der Diözese Rottenburg schmiedete und tatsächlich ab etwa 1845 über weit mehr als 60 Jahre lang den kirchenpolitischen Kurs des Bistums bestimmen sollte<sup>63</sup>.

59 Die bisherige Führungsschicht sollte nach dem Willen reformorientierter Kräfte bei der anstehenden Neuordnung zum Zwecke der »Qualitätssicherung« zurückgedrängt werden. Adelige Domherren und Bischöfe seien, so hieß es dort, weder nötig noch erwünscht. Keinesfalls aber sollten mehr Adelige als Bürgerliche in den Domkapiteln vertreten sein. Vgl. auch Dominik BURKARD, *Kirchliche Eliten und die Säkularisation. Zu den Auswirkungen eines Systembruchs, in: Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat*, hg. v. Rolf DECOT (VIEG 65), Mainz 2005, 135–170, hier: 139–142.

60 Zu ihm und seinem kirchlichen Engagement: Uwe SCHARFENECKER, *Stationen einer Freundschaft. Hefe und die Grafen von Rechberg-Rothenlöwen*, in: *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893)*, hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994, 18–51.

61 Vgl. ebd. 29 ff. Zur *Sion* und ihrer kämpferischen Ausrichtung: Rudolf PESCH, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848* (VKZG.B 2), Paderborn 1966, 156ff. – Auch Waldburg-Zeil agierte mit Hilfe der ausländischen Presse, verfasste sogar selbst einen kritischen Artikel gegen den Württembergischen Kirchenrat in *Allgemeinen Religions- und Kirchenfreund* (Würzburg), womit eine Öffentlichkeit außerhalb Württembergs geschaffen wurde.

62 Vgl. SCHARFENECKER, *Stationen einer Freundschaft* (wie Anm. 60), 34–37.

63 Zur »Donzdorfer Fakultät« vgl. Hubert WOLF, *Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberale« Theologie – Katholische Opposition*, in: *Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen* 3, 1993, 96–116. – SCHARFENECKER, *Stationen einer Freundschaft* (wie Anm. 60), 34–39. – Dominik BURKARD, *Zeichen frommen Lebens oder Instrument der Politik? Bruderschaften, »Donzdorfer Fakultät« und Versuche katholischer Milieubildung*, in: *Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen* 8, 1998, 151–186. Das »Aktionsprogramm« der Donzdorfer umfasste folgende Punkte: Ausschaltung des gemäßigten Rottenburger Bischofs Lipp und Ersetzung durch einen streng Ultramontanen, Zulassung von Redemptoristen-Niederlassungen im Königreich mit dem Ziel, Klerus und Volk wieder »römisch-katholisch« zu machen, Ausschaltung der »verdorbenen« Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und Errichtung eines geschlossenen »Tridentinischen Priesterseminars«, »Doktrinelles Reinigen der verwässerten Glaubenssubstanz« und schließlich die Durchsetzung des Dogmen von der unbefleckten Empfängnis Mariens (1854), der päpstlichen Unfehlbarkeit und des universalen Jurisdiktionsprimats (1870). Wenn diese Zusammenstellung

Die Motivation des adeligen Engagements ist einfach auszumachen: Durch die Mediatisierung hatte der Adel einen schweren Schlag erlitten, durchlebte im Grunde ein ähnliches Schicksal wie die Kirche. Wie diese sah er sich – zumindest außerhalb Bayerns und Österreichs – in einer mehrfachen Protestsituation den protestantischen Landesfürsten gegenüber. Im Hintergrund stand zudem eine extreme Liberalismus-Kritik adeliger Kreise, zu denen auch Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil (1807–1862) und Erbprinz Constantin von Löwenstein-Wertheim-Rosenberg (1802–1838) gehörten, und die überall die »liberale Choleraseuche« Einzug halten sahen: in Kirche, Presse, Beamten-tum und Militär. Ein wirksames Gegenmittel gegen die liberalen und radikalen Strömungen erhoffte sich etwa Waldburg-Zeil von der wachsenden Religiosität, die er *wenigstens der Beobachtung der äußeren Formen nach* in allen Ständen zu bemerken glaubte. Die katholische Erneuerungsbewegung in der Bevölkerung, im Klerus und in der Wissenschaft schien ihm das geeignete Mittel zu sein, die liberale Gefahr einzudämmen und zurückzudrängen. Die Neuorientierung des Katholizismus war eine Reaktion auf das seit der Säkularisation umstrittene und ungelöste Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche. Im Blickfeld der Kritik standen nicht nur einzelne Paragraphen der Württembergischen Verfassung (§§ 70, 73, 78–82), vielmehr die sogenannte Frankfurter Kirchenpragmatik bzw. die »Landesherrliche Verordnung« von 1830, mit der die oberrheinischen Staaten ihre Kirchenverhältnisse gleichförmig zu regeln suchten.

Die Kritik formierte sich zunächst in den Kreisen um Freiherr August von Hornstein-Bussmannshausen (1789–1855), Fürst Franz Thaddäus von Waldburg-Zeil (1778–1845), Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil und Erbgraf Albert von Rechberg-Rothenlöwen in der Ersten Württembergischen Kammer. Während Bischof Keller trotz römischer Aufforderung erst 1833 Kritik an der »Landesherrlichen Verordnung« formulierte, hatte bereits am 5. März 1830 Hornstein gegen die Eingriffe des Katholischen Kirchenrats in die innere Verwaltung der katholischen Kirche protestiert. Wenig später stellte er in der Abgeordnetenkommission mit Hinweis auf die Verletzung der Rechte der katholischen Kirche sowie mehrerer Verfassungsparagraphen den Antrag, die Landesherrliche Verordnung wieder aufzuheben. Seine Motion wurde allerdings weder 1830 noch 1833 beraten, sondern mit formalen und materiellen Argumenten zurückgedrängt; auch 1836 blieb ein erneuter Vorstoß Hornsteins ohne Erfolg. Waldburg-Zeil und Rechberg-Rothenlöwen schlossen sich als Mitglieder der von der Ersten Kammer eingesetzten Kommission, die dem Plenum einen Bericht über Hornsteins Antrag vorzulegen hatte, an. Andere katholische Laien und Mitglieder der standesherrlichen Kommission wie Schmitz-Grollenburg und Franz Joseph Freiherr von Linden (1804–1895) hielten die königliche Verordnung für keine Verletzung der Verfassung. Kein prominenter katholischer Geistlicher unterstützte in der Zweiten Kammer Hornsteins Eingabe. Im Gegenteil: Der Rottweiler geistliche Gymnasialprofessor Benedikt Alois Pflanz (1797–1844) verteidigte die »Landesherrliche Verordnung« vehement<sup>64</sup>. Selbst der Bischof war nicht bereit zu einer öffentlichen Opposition.

Es dürfte zu kurz greifen, das kirchenpolitische Engagement des katholischen Adels primär den Ressentiments der Mediatisierten gegen den neuen Landesherrn zuzuschreiben. Dahinter stand eine ausgeprägte Kirchlichkeit einzelner Personen und Familien. Auf Seiten der katholischen Geistlichkeit hingegen fanden sich starke Affinitäten zu den

auch den Eindruck eines Systems erweckt, so lag ein solches keineswegs vor; die Ziele und Aktivitäten der Donzdorfer ergaben sich vielmehr erst nach und nach.

64 Zu ihm: Dominik BURKARD, Benedikt Alois Pflanz. Integrationsfigur des »liberalen Katholizismus« im 19. Jahrhundert, Rottweil 2004.

Ideen der Aufklärung. Deren Abhängigkeit aufgrund ihrer Stellung als Staatsdiener war zu groß, als dass sie öffentlich gegen den Staat aufzutreten wagten. Ähnliches galt auch für die katholischen bürgerlichen Abgeordneten der Zweiten Kammer, die fast alle Staats- und Kommunalbeamte waren.

#### 4. Gewählte »Volksvertreter«: Laien in den Ständeversammlungen

Von Karl Buchheim stammt die These, der Ultramontanismus sei eine Form von Demokratie gewesen, gewissermaßen die katholische Vorform der christlichen Demokratie im nationalstaatlichen Zeitalter<sup>65</sup>. Er vergaß dabei die Aktivität des katholischen Adels für die Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Seine These, die katholische Laienbewegung habe keineswegs auf die ständisch feudale oder obrigkeitsstaatliche Herrschaft gesetzt, sondern sei der modernen Demokratie verbunden gewesen, ist revisionsbedürftig. Dennoch stimmt, dass Hornstein, Waldburg-Zeil und Rechberg-Rothenlöwen in ihrem Stand weitgehend Ausnahmerecheinungen waren und die Mobilisierung der katholischen Standesgenossen schwierig blieb<sup>66</sup>.

Eine zentrale Ermöglichung laikalen Engagements boten seit dem frühen 19. Jahrhundert die Ständeversammlungen und Abgeordneten Häuser verschiedener Bundesstaaten. Hier kann nur exemplarisch auf einige Punkte hingewiesen werden.

Wichtig war dabei der Konfessionsproporz, der sich in Württemberg zunächst außerordentlich günstig gestaltete, denn laut Verfassung waren in der Ersten Kammer 19 protestantische und 36 katholische Mitglieder vertreten. 1830 änderten sich die Verhältnisse allerdings nach dem Ausscheiden von vier katholischen Standesherrn und dem Eintritt der protestantischen königlichen Prinzen. Waren die Katholiken zwischen 1833 und 1846 knapp in der Minderheit, so hielten sich seit 1847 beide Konfessionen die Waage. Es ist zu beobachten, dass die konfessionelle Politik oft die standespolitischen Schranken überwand und zur Kooperation des Adels mit bürgerlichen Katholiken führte.

Anfang der 1830er Jahre nahm das kirchliche und politische Interesse vor allem Waldburg-Zeils konkretere Formen an, kurz zuvor waren publizistisch-literarische und finanzielle Verbindungen von Mitgliedern des standesherrlichen Hauses Löwenstein-Wertheim-Rosenberg zu katholischen Zirkeln in Bayern zustande gekommen<sup>67</sup>. Anlass zu kirchlichen Grundsatzdiskussionen boten jeweils vor allem die Etatverhandlungen (Seminar, Konvikte, Theologische Fakultät), bei denen der Konfessionsproporz immer wieder debattiert wurde. Als 1836 der Volksschulgesetzentwurf beraten wurde, kam die schärfste Opposition von den katholischen Standesherrn der Ersten und von den pri-

65 Vgl. Karl BUCHHEIM, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963, 9.

66 Erste kirchenpolitische Schritte hatten die katholischen Reichsstände Oberschwabens etwa 1814 unternommen, als sie anlässlich der Frage der Neuordnung Deutschlands auf dem Wiener Kongress für die Errichtung eines katholischen schwäbischen Kreises eintraten. Doch erst nachdem die Württembergische Verfassung 1819 die politischen Privilegien der Standesherrn in der Ständeversammlung gewährleistet hatte und als im Verlauf der 20er Jahre die staatsrechtlichen Verhältnisse der meisten Standesherrn geregelt worden waren, wandten sich die katholischen Standesherrn auch intensiver den Verhältnissen ihrer Kirche und der allgemeinen Politik zu.

67 Vgl. dazu Heinz GOLLWITZER, Die Standesherrn. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten 1815–1918. Ein Beitrag zur deutschen Sozialgeschichte, Stuttgart 2. Aufl. 1964, 234–238, 246f.

vilegierten katholischen Abgeordneten der Zweiten Kammer; vorbehaltlos verteidigten sie die Konfessionsschule.

Meist waren es allerdings einzelne Katholiken, die sich in kirchlich relevanten Fragen engagierten, dann aber mitunter Beachtliches zustande brachten. Für Baden sind etwa Heinrich B. von Andlaw (1802–1871) und Franz Joseph Ritter von Buß (1803–1878) zu nennen. Dabei waren die Wege keineswegs vorgezeichnet. Buß hatte zwar eine streng religiöse Erziehung genossen, war während seiner Studienjahre jedoch politisch und kirchlich in die Bahnen des Liberalismus geraten. Zu einer Zeit, als es noch keine staatliche Sozialpolitik im heutigen Sinne gab, stellte er ein vollständiges sozialpolitisches Programm auf und vertrat dieses öffentlich. Erst durch seine Studien über die Geschichte der öffentlichen Wohltätigkeit und der Armenpflege wurde er mit der sozialen Wirksamkeit der Kirche in der Vergangenheit bekannt; sie führte ihn zur persönlichen Wende. Fortan suchte er, die Kirche vom Staatskirchentum zu befreien. Literarisch und politisch – in Versammlungen und im Parlament – vertrat er seine Ideen, gründete mit einigen Freunden die erste badische Zeitung christlich-konservativer Richtung, die *Süddeutsche Zeitung*<sup>68</sup> und einen katholischen Verein<sup>69</sup>, der das katholische Volk sammeln, für die Bedürfnisse der Zeit interessieren und schulen wollte. Buß kritisierte vor allem, dass die Katholiken Badens, obwohl sie zwei Drittel der Bevölkerung ausmachten, keinen einzigen Verteidiger ihrer kirchlichen Rechte in der Zweiten Kammer hatten. 1845, als die liberale Kammermehrheit und auch Abgeordnete aus katholischen Bezirken für die Gleichberechtigung der Deutschkatholiken eintraten, erhob Buß Protest; gleichzeitig las er als Professor ein öffentliches Kolleg über die Verwerflichkeit des Rongeanismus. Buß trat im Landtag für die Barmherzigen Schwestern ein, deren Einführung er schon längere Zeit durch Wort und Schrift<sup>70</sup> vorbereitet hatte. Obwohl er allein stand, gelang es ihm, sich und seinen Anliegen Geltung zu verschaffen. Seine wohl wichtigste Rede hielt Buß am 10. September 1846 über die Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche in Baden. Von vielen Seiten gedrängt, hatte er sich entschlossen, eine Motion einzubringen und die ganze politisch-religiöse Frage aufzurollen. Ein Dorn im Auge war ihm vor allem der Oberkirchenrat. Buß plädierte an die Kammer, durch eine Adresse den Großherzog zur Aufhebung des kirchlichen Konstitutionsedikts von 1807, des Organisationsedikts von 1809 (Organisation des katholischen Departements), der Organisation des Oberkirchenrates, der Landesherrlichen Verordnung von 1830 und der Verordnung von 1840 über die bischöfliche Disziplinarstrafgewalt zu drängen. Die Regierung möge mit dem Erzbischof zusammen die katholische Kirche Badens dem allgemeinen Kirchenrecht entsprechend ordnen.

In den bayerischen Kammern scheint das konfessionelle Moment angesichts der katholischen Majorität nicht ebenso bestimmend gewesen zu sein. Laien waren hier selbstverständlich an der politischen Entwicklung beteiligt, doch vermutlich keineswegs mit demselben starken religiösen Bewusstsein wie in den Ländern protestantischer Herr-

68 Sie erschien ab 1845 in den ersten Quartalen dreimal wöchentlich (Verlag Herder, Freiburg). Buß war die Seele des Unternehmens und verfasste die meisten Leitartikel über damals brennende Fragen. Rasch entwickelte sich das Blatt zu einer ansehnlichen Macht in Süddeutschland.

69 Dazu unten.

70 J. EREMITES [Joseph BUSS], Der Orden der Barmherzigen Schwestern. Übersicht seiner Entstehung, Verbreitung, Gliederung, Leistung, Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit in der Gegenwart, Schaffhausen 1844. Gewidmet war die Schrift der Geistlichkeit der Erzdiözese Freiburg mit dem vielsagenden Motto: *Welche Macht auf Erden dürfte Euern heiligen Dienst an den Altar fesseln, wenn Gottes Wort Euch als geweihte Vorsehung hinausruft zum Elend Eurer Gemeinden und dadurch dem Staate zu Hülfe?*

schaft. Der katholische Klerus war in der Kammer der Abgeordneten mit 14, später sogar mit 18 Stimmen vertreten<sup>71</sup>. Gleichwohl gab es auch hier laikale Exponenten des »ultramontanen« Katholizismus, etwa den Mediziner Johann Nepomuk von Ringseis (1785–1880)<sup>72</sup>. In der I. Kammer nahm 1846 auch Erbgraf Konstantin von Waldburg-Zeil Platz, der dort eine Aufsehen erregende Jungferrede hielt, in der er sagte: *Ich bin Katholik, ich bin ultramontaner Katholik und rechne es mir zur Ehre, es zu sein, und freue mich, Veranlassung zu haben, es hier öffentlich aussprechen zu können*<sup>73</sup>. 1846 gelang eine durch Geistliche und Gutsherren veranlasste Adressbewegung zugunsten der Klosterrestauration. Von Minister Abels Widersacher, Fürst Ludwig von Oettingen-Wallerstein, wurde sie als »Mache« scharf kritisiert; auch warnte der Fürst vor der Gefahr solch »außerparlamentarischer« Bewegungen: Was, wenn hinter dieser hochkatholischen Adresse eine zweite Adresse einherschritte, schließlich mit der Bitte um Aufhebung aller Pfarrzehnten, Pfarrlaudemien und Stolgebühren, gegen Bezüge aus Zentral-Fonds, dieselben hochfrommen Leute ihre Unterschriften vielleicht mit weit klarerem Bewusstsein und mit lebhafterer Begeisterung geben würden?<sup>74</sup> Die Macht der Straße – des katholischen Volkes – erfuhr der König schließlich in der Lola Montez-Affäre, die ihn zwang, seine Kurtisane aus München zu entfernen.

Auch die Revolution von 1848/1849, die Forderungen nach Presse-, Lehr- und Gewissensfreiheit, Vereins- und Versammlungsrecht, boten Laien die Möglichkeit kirchlich relevanten Handelns. Angesichts der bedrückten Lage der Katholiken im Deutschen Bund wurde die Revolution von vielen Katholiken begeistert begrüßt<sup>75</sup>. Viele wünschten eine an den Traditionen des alten Reiches anschließende Einigung der Nation und die Befreiung von Bürokratie und Polizeiregime. Man erwartete von den bürgerlichen Freiheiten auch für die Kirche die Chance, sich in der Öffentlichkeit stärker zu artikulieren und vom Staatskirchentum zu befreien. So brachten sich die Katholiken »in die politisch-parlamentarischen Prozesse mit bemerkenswerter Vorurteilslosigkeit und Effizienz ein«<sup>76</sup>. Als im April 1848 die Wahl zur Frankfurter Nationalversammlung stattfand, wurden auch viele Katholiken in das erste deutsche Parlament gewählt. Insgesamt bildeten die Katholiken im Parlament allerdings nur eine Minderheit aller Abgeordneten. Es gelang ihnen jedoch, regelrechte *Petitionsstürme* an die Frankfurter Nationalversammlung zu organisieren<sup>77</sup>. Verlangt wurde die Freiheit der öffentlichen Religionsausübung: Wallfahrten, Prozessionen und Volksmissionen, Orden und Klöster, ein konfes-

71 Vgl. Dirk GÖTSCHMANN, Bayerischer Parlamentarismus im Vormärz. Die Ständeversammlung des Königreichs Bayern 1819–1848 (Handbuch der Geschichte des deutschen Parlamentarismus), Düsseldorf 2002, 92–94.

72 Ebd., 139. Zu ihm: Erinnerungen des Dr. Johann Nepomuk von Ringseis, gesammelt, ergänzt und hg. v. Emilie RINGSEIS, Bd. 1–4, Regensburg 1886–1891. – Bettina RINGSEIS, Dr. Johann Nepomuk von Ringseis, Kgl. Bayerischer Geheimrat, Obermedizinalrat und Universitätsprofessor. Ein Lebensbild, Regensburg 1909. – Berthold LANG, Dr. Johann Nepomuk von Ringseis (1785–1880). Der große Verteidiger der katholischen Kirche (Kleine Lebensbilder 30), Freiburg i.Ü. 1931.

73 Zit. nach GOLLWITZER, Bemerkungen (wie Anm. 50), 297.

74 Ebd., 292.

75 Vgl. Dominik BURKARD, Wie Feuer und Wasser? Die katholische Kirche und die Revolution von 1848/49, in: Ohne Gerechtigkeit keine Freiheit. Bauern und Adel in Oberschwaben. Begleitbuch zur Ausstellung in Wolfegg, Ravensburg, Friedrichshafen und Schloß Maurach im Sommer 1999, hg. vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart 1999, 144–167.

76 Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 123.

77 Vgl. dazu Clemens REHM, Petitionen und Vereine: Instrumente der badischen Katholiken, in: RJKG 10, 1991, 63–76.

sionelles Schulwesen. Die Piusvereine<sup>78</sup>, die hinter den Petitionsstürmen standen und in vielen Gemeinden gegründet worden waren, wurden neben den Demokraten die erfolgreichste Vereinsorganisation überhaupt. Die Revolution von 1848 und die Gründung der Vereine waren ein wesentlicher Beitrag zur Politisierung der breiten Schichten der katholischen Bevölkerung. Im Grunde genommen, so jedenfalls die verbreitete These, schlug hier die Geburtsstunde des deutschen politischen Katholizismus.

Zwar gab es in der Paulskirche keine spezifisch katholische Fraktion. Doch trafen sich die meisten katholischen Abgeordneten außerparlamentarisch im »katholischen Klub« um den preußischen General Joseph Maria von Radowitz (1797–1853) und August Reichensperger (1808–1895)<sup>79</sup>. Die Zahl der Mitglieder ist umstritten (zwischen 30 und 90 Abgeordneten). Neben vier Bischöfen, sechs späteren Bischöfen und 23 der insgesamt 33 im Parlament vertretenen Priestern zählte der »katholische Klub« mindestens 35, möglicherweise sogar doppelt so viele Laien, unter ihnen so bekannte wie Max von Gagern (1810–1889), Konvertit und Bruder des Präsidenten der Nationalversammlung, Fürst Felix von Lichnowsky (1814–1848), einige Münchener, Würzburger und Bonner Professoren (Ernst von Lasaulx, der bekannte Neffe von Görres, George Phillips, Karl Ludwig Arndts, Johannes Nepomuk Sepp, Hermann Müller, Carl Friedrich Wilhelm Edel, Peter Franz Deiters, Franz Jakob Clemens) sowie Beamte und Juristen wie der einflussreiche Hessen-Darmstädtische Staatsrat Justin Timotheus von Linde (1797–1870)<sup>80</sup> oder der Leiter der katholischen Abteilung im Berliner Kultusministerium, Matthias Aulike (1807–1865).

Beanspruchte der »katholische Klub« auch, für den Katholizismus zu sprechen, so wurde ein solcher Alleinvertretungsanspruch von anderen katholischen Abgeordneten bestritten. Tatsächlich waren neben den »ultramontanen« Katholiken auch »Josephiner« und »Liberale« in die Paulskirchenversammlung gewählt worden, unter ihnen Laien wie Freiherr Franz Philipp von Sommaruga (1815–1884) aus Wien, der spätere österreichische Innenminister Karl Giskra (1820–1879), der spätere Ministerpräsident Karl von Stremayr (1823–1904), der Schriftsteller Graf Anton Alexander Auersperg (1808–1876), der Würzburger Bürgermeister Prof. Wilhelm Joseph Behr (1775–1851) oder Bayerns Kultusminister Hermann von Beisler (1790–1859). Ihnen ging es vor allem darum, eine Trennung von Kirche und Staat zu verhindern und die Freiheit der Kirche vom Staat nicht zum Preis der Unfreiheit in der Kirche zu erkaufen. Auch in anderen Fraktionen waren katholische Laien vertreten, etwa der Mainzer Rechtsanwalt Lorenz Brentano (1813–1891). Als sich der Marburger Professor und spätere Minister Silvester Jordan (\*1792) als Katholik outete, der sich »emanzipiert« habe, wurde dies von Seiten des katholischen Klubs als Bekenntnis Jordans »als katholischer Laie« abqualifiziert.

##### 5. Träger von Initiativkreisen: Vorkämpfer für »Kirchenfreiheit«

Außerhalb des Parlaments und der Klubs trafen sich die katholischen Abgeordneten auch in den Salons, in angesehenen katholischen Häusern Frankfurts (etwa der Brentano oder der von Guaita), in den Häusern zugewanderter Katholiken oder in romantischen

78 Dazu unten.

79 Zum Folgenden die aufschlussreiche Studie von Herman H. SCHWEDT, Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und Frankfurt, in: AMKG 34, 1982, 143–166.

80 Zu ihm und seiner Kirchenpolitik vgl. Uwe SCHARFENECKER, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (VKZG.B 81), Paderborn u.a. 1998, insbes. 47–50.

Zirkeln. Damit wurde nicht nur das übliche gesellschaftliche Leben des Großbürgertums kopiert, sondern eine Tradition fortgeführt, die in den vergangenen Jahrzehnten auf die Entwicklung des deutschen Katholizismus großen Einfluss genommen hatte. Erst langsam hatte sich seit den 1820er Jahren ein neues Bewusstsein für das Selbstbestimmungsrecht des Katholizismus die Bahn gebrochen. Keimzellen dieser Entwicklung waren kleine Initiativkreise, in denen Laien und Kleriker zusammenkamen. Hier entstanden Netzwerke, die in kirchenpolitischer Hinsicht (Verhältnis Staat–Kirche, Universitätspolitik, Bischofsernennungen) große Wirksamkeit entfalteten. Eine Rolle spielten dabei nicht zuletzt Verwandtschaft und Heiratspolitik.

Einer dieser Kreise hatte sich seit 1779 in Münster um die Fürstin Adelheid Amalie von Gallitzin (1748–1806) und den Domherrn Franz von Fürstenberg (1728–1810) gebildet; er wurde später als »Familia Sacra« bekannt. Ursprünglich handelte es sich um einen von aufgeklärten Ideen inspirierten religiösen Salon. Aufgeklärte Bildungstradition und christliche Religionstradition sollten miteinander verbunden werden; man fühlte sich zu religiöser Toleranz verpflichtet. Allmählich traten jedoch die Ideen der Aufklärung zurück und machten einer stärker kirchlichen Frömmigkeit (Sakramente, religiöse Erfahrung) Platz. Ein Signal von großer öffentlicher Bedeutung war die Konversion des evangelischen Historikers Graf Fritz Leopold von Stolberg (1750–1819) zur katholischen Kirche im Sommer 1800. Dem Kreis gehörte auch der spätere Kölner Erzbischof Clemens August von Droste Vischering (1773–1845) an, der es bei der Mischehenfrage zum Eklat kommen ließ.

Zu einem *Literarischen Verein zur Aufrechterhaltung, Verteidigung und Ausdehnung der römisch-katholischen Religion* schlossen sich 1814 im bayerischen Raum etwa vierzig Geistliche und Laien zusammen. Diese »Konföderierten« hatten sich zum Ziel gesetzt, die Kirche im Kampf gegen das Staatskirchentum zu stärken und im engen Anschluss an den Heiligen Stuhl die »Freiheit der Kirche« zu sichern. Ihr Sprachrohr wurde die von Franz Karl Felder begründete *Literaturzeitung für katholische Religionslehrer*<sup>81</sup>. Der von Eichstätt ausgehende Verein wollte durch fünf geistliche Vertreter im bayerischen Landtag 1819 die abstrichlose Ausführung des Konkordats erwirken und durch unmittelbare Eingaben an König, Kurie und den Wiener Kongress Einfluss gewinnen<sup>82</sup>. Größere Bedeutung erlangten die Konföderierten zwar nicht, doch versuchten sie nicht ohne Erfolg, mit Hilfe eines gut funktionierenden Informationssystems auf die römische Kurie einzuwirken<sup>83</sup>.

81 Mehrfach wurde die These vertreten, bei den »Konföderierten« habe es sich um einen straff organisierten Verein gehandelt, was zuletzt August Hagen zurückwies. Vgl. Karl HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung 23), Sankt Ottilien 1983, 159ff. – August HAGEN, Karl Friedrich Felder (1766–1818) und seine Literaturzeitung für katholische Religionslehrer, in: ThQ 128, 1948, 28–70, 161–200, 324–342, hier: 335–342.

82 Vgl. Hans KAPFINGER, Der Eoskreis 1828 bis 1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland (Zeitung und Leben 2), München 1928, 2f.

83 Adressat war Abbé Dumont, der ehemalige Begleiter Della Gengas in Deutschland, der sich seit 1814 als Konsultor verschiedener Kongregationen in Rom aufhielt. Der gebürtige Aachener blieb bis zu seinem Tod am 4. Oktober 1820 der Deutschlandexperte der Kurie schlechthin. Dumont hatte engsten Kontakt zu dem Kreis um Felder und dessen *Literaturzeitung für katholische Religionslehrer*. Neben Geistlichen wie Weihbischof Zirkel in Würzburg, Domkapitular Karl Egger in Augsburg, Professor Franz Andreas Frey in Bamberg, Offizial Euchachius Adam in Eichstätt, Rektor Franz Lothar Marx in Frankfurt, Dompräbendar Joseph Anton Helfferich in Speyer, dem Exdominikaner Pius Brunnquell und dem Exjesuiten Lorenz Doller gehörten auch Laien zu diesem Kreis, etwa der Fabrikant Franz Joseph Schmid in Augsburg. Dieser war schon zu Zeiten,

Seit 1808 existierte in Wien ein romantischer Kreis mit strikt ultramontaner Ausrichtung um den Redemptoristen Clemens Maria Hofbauer (1751–1820). Zu ihm gehörten bekannte Laien wie Friedrich Schlegel (1772–1829) und Adam Müller (1779–1824), die beide konvertiert waren und im Grunde jede Vermittlung von Kirche und Welt, von Katholizismus und Moderne, von Aufklärung und Offenbarung ablehnten. Schlegel hielt sich seit 1815 als Legationsrat der österreichischen Gesandtschaft in Frankfurt auf, wo er engen Kontakt zu den Schlosser-Brüdern sowie zu deren Kreis in Stift Neuburg bei Heidelberg<sup>84</sup> knüpfte und kirchenpolitisch aktiv war<sup>85</sup>.

Ein eigener Kreis bildete sich in Bonn um den Philosophie- und Medizinprofessor Karl Joseph Windischmann (1775–1839)<sup>86</sup>, einen Neffen des Mainzer Weihbischofs Karl Joseph Hieronymus Kolborn (1744–1816). Windischmann war in seiner Jugend ungläubig gewesen, dann Freimaurer geworden, hatte einer pantheistisch bzw. deistisch gefärbten Philosophie, später einem christlich gefärbten Mystizismus gehuldigt und schließlich eine fideistische Linie gefunden. Bekannt wurde er vor allem als entschiedener Gegner seines Kollegen Georg Hermes (1771–1831)<sup>87</sup>, dem die Theologiestudenten zuströmten, während der Hörsaal Windischmanns leer blieb. An der Denunziation und römischen Verurteilung Hermes' und des »Hermesianismus« hatten Windischmann, sein Kreis sowie Vertraute in München und anderswo entscheidenden Anteil. In Windischmanns Haus verkehrten häufig, neben Theologiestudenten und Klerikern wie Johannes Theodor Laurent (1804–1884, Diözese Lüttich), bekannte Laien: Der Dichter Clemens Brentano (1778–1842), der durch seinen Bruder Christian (1784–1851), welcher an der Zeitschrift *Der Katholik* mitarbeitete und 1823–1827 in Rom lebte, einen direkten Kontakt zur Kurie hatte; der norwegische Konvertit Nikolaus Möller (1777–1862) mit seinem Sohn Johannes (1806–1862), der später als Historiker in Löwen die belgischen katholischen Organe und die Brüsseler Nuntiatur mit ihm aus Deutschland zugehenden Nachrichten versorgte; Karl Ernst Jarcke (1801–1852)<sup>88</sup>, Publizist und Jurist, später Staatsrat bei Metternich und mit engsten Beziehungen zur Wiener Nuntiatur, wo er 1838 auch Laurents Bruder Joseph (1808–1867) unterbrachte. Der Jurist Ferdinand

als Abbé Dumont Nuntiaturssekretär in Augsburg gewesen war, täglich bei diesem ein- und ausgegangen. Als Abbé Dumont mit Della Genga in Paris weilte, besorgte der Augsburger Kaufmann Pogliese, bei dem das Nuntiaturchiv lagerte und der Geschäftsbeziehungen nach Paris hatte, den Briefwechsel. Seit Dumont in Rom lebte, wickelte Schmid die Post der »Konföderierten« relativ unauffällig über seine eigene Geschäftskorrespondenz ab. Vgl. etwa BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 10), 650f.; Zu Schmid vgl. auch Manfred BRANDL, Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium, Salzburg 1978, 219.

84 Dazu Fritz KRAUSS, Stift Neuburg, eine Romantikerklause. Ein Wegweiser durch die Sammlungen des Stifts, Kempten 1913. – Oswald DAMMANN, Johann Friedrich Heinrich Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis, Heidelberg 1934. – Goethekult und katholische Romantik: Fritz Schlosser (1780–1851), hg. v. Helmut HINKEL (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz, Sonderband), Mainz 2002.

85 Vermutlich leitete Schlegel, der Kontakt auch zu Helfferich hatte, wertvolle Informationen über die »Frankfurter Konferenzen« nach Rom weiter. Von Wangenheim wurde er als »unbekehrter Ultrakatholik«, bezeichnet.

86 Dazu Adolf DYROFF, Carl Jos. Windischmann (1775–1839) und sein Kreis, Köln 1916. – Sebastian MERKLE, Der Hermesianische Streit im Lichte neuer Quellen, in: HJ 60, 1940, 179–220.

87 Dazu Herman H. SCHWEDT, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ, Suppl. 37), Rom u.a. 1980.

88 Zu ihm: Frieda PETERS, Carl Ernst Jarcke's Staatsanschauung und ihre geistigen Quellen, Bonn 1926.



Walter (1794–1879) sowie der Publizist Moriz Lieber (1790–1860)<sup>89</sup> heirateten Töchter Windischmanns. Lieber hatte von Haus aus Beziehungen zu führenden Romantikerkreisen in Frankfurt (so zu dem Maler Philipp Veit, Dorothea Schlegel, Johann Friedrich Böhmer und Schlosser) und wurde eine der führenden Persönlichkeiten des Katholizismus im Herzogtum Nassau mit seinem 1827 neu gebildeten Bistum Limburg. Er war Vertrauter und Freund der beiden ersten Limburger Bischöfe und beispielsweise an der Erarbeitung des ersten Gesang- und Gebetsbuchs der Diözese (1829) beteiligt. Sein Sohn Philipp Ernst Maria Moritz (1838–1902) gehört zu den Mitbegründern der Zentrumsparterie und führte von 1892 bis zu seinem Tod die Zentrumsfraktion im Reichstag.

Eine große Bedeutung hatte in den Dreißigerjahren der Görres-Kreis in München. Hier erhielten später etwa Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) und Adolf Kolping (1813–1865) ihre Prägung. Joseph von Görres (1776–1848) hatte drei Phasen durchlaufen, eine jakobinisch-revolutionäre (1797/98), eine nationale (1814–1816) und schließlich eine kirchlich-ultramontane, die ihren Höhepunkt in seiner bekannten Kampfschrift *Athanasius* (1838) zum Mischehenstreit und den Kölner Wirren fand; 1824 hatte er zur katholischen Kirche zurückgefunden. Als Mitte Oktober 1825 Ludwig I. die Regierung in Bayern übernahm, formulierte Görres seine berühmt gewordenen Apothese *Kurfürst Maximilian I. an König Ludwig bei seiner Thronbesteigung*. Es heißt dort: *Sei ein christlicher Fürst, Säule zugleich dem Glauben und Schützer der Geistesfreiheit, und Dein Beispiel möge die Zeloten von zweierlei Art verstummen machen [...]. Dulde nicht, dass aufrührerische Gesinnung die Grundfesten des Thrones untergrabe; denn die große Säule des Hauses, auf der alle Gewölbe ruhen, darf nie auf wankendem Grunde stehen, soll nicht das Ganze dem Einsturz drohen [...]. Wie Deine Herrschaft mit dem neuen Jubeljahr beginnt, so sei fortan ein Schirmvogt und Hort des Glaubens, damit Bayern wieder werde, was es zuvor gewesen, ehe sie das Gegenteil ihm angelogen: ein Schild und Eckstein der deutschen Kirche. Wolle nicht gestatten, dass der Christen Recht allein im bürgerlichen Leben gelte, das Staatsrecht aber heidnisch sei*<sup>90</sup>. Als Professor für allgemeine Geschichte nach München berufen, fand sich Görres dort mit dem Religionsphilosophen Franz von Baader, dem Juristen Freiherr Karl Ernest Moy de Sons (1799–1867), dem Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), dem Mediziner von Ringseis und dem Rechtshistoriker George Phillips (1804–1872) zusammen. Ihnen ging es um die Verchristlichung der Bildung und der Hochschule.

Der Kreis, welcher wöchentlich bei Baader zusammenkam, weckte Aufmerksamkeit und wurde bald als »Kongregation« verdächtigt. Doch erst der Vorwurf wurde zum eigentlichen Initiator<sup>91</sup>. Hier entstand die Idee zur Herausgabe der bestehenden Münche-

89 Zu ihm: H. CARDAUNS, Ernst Lieber. Der Werdegang eines Politikers bis zu seinem Eintritt in das Parlament (1838–1871), Wiesbaden 1927. – A. BERTSCHE, Moritz Lieber 1770–1860, in: Nassauische Lebensbilder 4, 1950, 185–192.

90 Vgl. KAPFINGER, Eoskreis (wie Anm. 82), 5f.

91 In einem lithographierten Programm Baaders vom 12. Mai 1827, das sich im Nachlass Döllingers fand, heißt: *es ist mir und wahrscheinlich mehreren verehrlichen Herren Mitgliedern unserer kleinen Gesellschaft zu Ohren gekommen, dass man letztere bereits mit dem Namen einer pietistischen und jesuitischen Kongregation (horribile dictu!) zu bezeichnen oder zu markieren anfing. Da diese Benennung offenbar von Menschen kommt, welche von nicht guter Gesinnung sind, so muss ich nur bedauern, dass diese Menschen im gegenwärtigen Falle eben so schlecht unterrichtet als gesinnt sich zeigen, indem sie unsere, nur erst im Embryozustande sich befindende Gesellschaft mit einem Vorwurfe beehren, den sie auf keine Weise noch verdient hat, nämlich mit dem ehrenvollen Verdachte und Vorwürfe: dasselbe wirklich bereits zu einer aktiven und effektiven Kongregation oder Assoziation Gutgesinnter, zur Förderung des Guten und Hemmung des Bösen, soviel in unse-*

ner Zeitschrift *Eos, Blätter für Literatur und Kunst*. Die Initiative ging offenbar von Baader aus, der auch mit Erbprinz Constantin von Löwenstein-Wertheim in Kontakt stand. War das Ziel des Baaderkreises vorrangig wissenschaftlich-religiös gewesen, so suchte der Eoskreis, auch auf die Politik des Landes und die öffentliche Meinung Einfluss zu gewinnen. Das Programm war katholisch-restaurativ eingestellt, das Ziel weit gesteckt: In der Religion, der gesellschaftlichen Ordnung, in Wissenschaft und Kunst, im ganzen öffentlichen Leben sollte der Katholizismus zum Entscheidungskriterium werden. Graf Seinsheim, Ringseis und Moy de Sons engagierten sich seit 1831 auch als Abgeordnete in der Bayerischen Kammer, Döllinger seit 1845. Von Anfang an hatte man vor, auch die breiten Volksmassen anzusprechen. Wiederholt beklagten sich Görres und Döllinger über die schwächliche Haltung des hohen Klerus, besonders der Bischöfe. Am 6. Juli 1829 appellierte Döllinger in einem Eos-Artikel an die Bischöfe, nicht nach bürokratischer Weise sich zu bloßen Chefs eines schreibenden und expedierenden, von Kreisregierungen und Ministerien bevormundeten Kollegiums zu erniedrigen. Der Episkopat solle sich enger zusammenschließen und jedem Angriff die geschlossene Phalanx der Hierarchie entgegensetzen<sup>92</sup>.

Görres und seine Freunde machten München zum Zentrum des katholischen Deutschland. Die große Stunde kam jedoch erst mit dem »Kölner Ereignis« und der Gründung der *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* (1838–1922). Der Titel war Programm: Die Zeitschrift richtete sich an die gebildeten deutschen Katholiken und wollte die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Vorstellungen des Ultramontanismus propagieren; dazu sollten hauptsächlich Argumente aus dem Arsenal der Geschichte beigebracht werden. Die Autoren waren im Blick auf ihre Adressaten im Ton moderat, in der Sache jedoch scharf<sup>93</sup>.

Zwischen den verschiedenen Kreisen bestanden Vernetzungen, die noch keineswegs erforscht sind. Eine Brücke zwischen dem Görres-Kreis und dem Kreis um Windischmann bildeten beispielsweise jeweils die Söhne: Guido Görres (1805–1852) ging während seiner Bonner Studienzeit im Hause Windischmanns ein und aus. Und Friedrich Heinrich Hugo Windischmann (1811–1861), der zunächst Orientalistik studierte, 1832 in Philosophie promovierte und sich dann dem Theologiestudium zuwandte, musste aufgrund seiner Verwicklungen in die Hermes-Affäre nach München ausweichen. Hatte er schon von frühester Jugend an engen Kontakt mit führenden Gestalten der katholischen Restauration gehabt, die in seinem Vaterhaus ein- und ausgingen, so fand er in München schnell Anschluss an den Kreis um Görres.

*rem Bereich, gediehen sei! Indessen ab inimicis consilium! und so achte ich denn, dass wir dieses Gerede zu Herzen fassen sollen, als einen ermunternden Zu- und Aufruf an uns, das wirklich mit Gottes Hilfe zu werden, was wir noch nicht sind, wofür man uns aber schon hält, nämlich: eine Kongregation in gutem Sinne, welche den unleugbar seit langer (besonders seit dem Aufkommen der Illuminatenkongregation in Bayern) unter uns bestehenden Kongregationen im schlechten Sinne entgegen, sich eifrig bestreben wird, des Hasses, der Verfolgung und Verleumdung, hauptsächlich aber der Furcht der letzteren sich immer würdiger zu erzeigen und zu erweisen.* Vgl. KAPFFINGER, Eoskreis (wie Anm. 82), 14f.

92 Ebd., 81

93 Vgl. Ulrich MUHLACK, Historizismus und Katholizismus. Die wissenschaftliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte, in: Zwischen Dogma und Historie. Leopold von Rankes Päpste auf dem Index, hg. v. Hubert WOLF, Dominik BURKARD u. Ulrich MUHLACK (Römische Inquisition und Indexkongregation 3), Paderborn u.a. 2003, 169–201, hier: 189.

### 6. Laien und öffentliche Meinungsbildung

Das Feld der öffentlichen Meinungsbildung, also Publizistik und Presse, bot Geistlichen wie Laien ein wichtiges Aktionsfeld im Rahmen der katholischen Emanzipation. Insbesondere kam der katholischen Presse eine wichtige Rolle beim Auf- und Ausbau »katholischer Milieus« zu<sup>94</sup>.

Die Anfänge der katholischen Presse sind untrennbar mit Joseph Görres verbunden, auch wenn profilierte katholische Publizistik nicht erst mit ihm begann. Im Januar 1814, kurz nach der Befreiung des Rheinlands von Napoleon, brachte Görres die erste Nummer seines *Rheinischen Merkur* heraus, der 1816 auf staatlichen Druck sein Erscheinen bereits wieder einstellen musste. 1824 schloss er sich der 1821 in Mainz gegründeten Zeitschrift *Der Katholik* an. 1838 regte er als Reaktion auf das »Kölner Ereignis« die *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* an; die »gelben Hefte« wurden von seinem Sohn Guido und George Phillips redigiert. Überhaupt war der Abwehrkampf gegen das Staatskirchentum die entscheidende Initialzündung für das Entstehen einer prononciert katholischen Presse. Görres hatte 1819 schon in seiner Broschüre *Teutschland und die Revolution* postuliert, der Neuaufstieg der Kirche könne nur aus der Auseinandersetzung mit dem Staate erfolgen, denn die Lehre von der Herrschaft des Staates über die Kirche widerspreche dem Wesen des Christentums. Tatsächlich wurde die Arbeit führender Katholiken für die Unabhängigkeit der Kirche Ausgangspunkt der politischen katholischen Bewegung; zur Massenbewegung entwickelte sich der politische Katholizismus erst durch seine großen Auseinandersetzungen mit dem Staat. Am Anfang jedoch stand das publizistische Eintreten für die sogenannte Koordinationstheorie, die Staat und Kirche als souveräne, unabhängige Mächte sah<sup>95</sup>. Der erste literarische Verfechter der Koordinationstheorie war Franz Otto Freiherr von Droste zu Vischering (1771–1826) – der ältere Bruder des späteren Erzbischofs Clemens August – mit seiner Schrift *Über Kirche und Staat* (1817, 2. Aufl. 1838). Casimir von Sicherer, ein bayerischer Jurist, entwickelte diese Gedanken in seinen *Betrachtungen über die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche Gottes von einem Weltmann* (1817) noch grundlegender.

Zwischen 1821 und 1848 wurden rund 50 »Kirchenblätter« ins Leben gerufen, die freilich oft keinen langen Bestand hatten. Auch wenn sie meist von Geistlichen herausgegeben wurden, arbeiteten an ihnen durchaus Laien mit<sup>96</sup>. Der »Belehrung« und »Erbauung« dienend, hatten sie meist kein enges innerkirchlich-religiöses, sondern ein sehr umfassendes, auch politisches Programm, zielten zunehmend auf breite Öffentlichkeit, Aktualität und kirchenpolitische Diskussion und wollten der Verteidigung der Kirche sowie der Bekämpfung der gegnerischen Presse dienen<sup>97</sup>. Parallel dazu gab es Bemühungen, »gute« Literatur zu fördern. Der Eoskreis hatte früh einen »Verein zur Verbreitung von guten Büchern« gegründet, der vom bayerischen König und auf Antrag der Bischöfe auch gebilligt wurde. Als Vorbilder dienten Büchervereine in Frankreich

94 Vgl. am Beispiel: Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: *Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse*, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Stuttgart 2001, 109–189.

95 Vgl. KAPFINGER, Eoskreis (wie Anm. 82), 48ff.

96 Vgl. die Zusammenstellung bei PESCH, Presse (wie Anm. 61), 199–226.

97 Ebd., 3ff.

(*Société catholique des bons livres*), Belgien und Österreich<sup>98</sup>. Dieses Ziel verfolgte schließlich der 1844 initiierte Borromäusverein<sup>99</sup>.

Größere Entfaltungsmöglichkeiten brachte 1848 die Pressefreiheit; erst jetzt gelang es, eine explizit katholische Presse auf breiterer Basis ins Leben zu rufen, etwa die *Rheinische Volkshalle*, das *Mainzer Journal* oder das *Deutsche Volksblatt* in Stuttgart. Bereits bestehende katholische Organe nahmen exponierter Stellung, so das *Echo der Gegenwart*, die *Rhein- und Mosel-Zeitung* oder die *Augsburger Postzeitung*. Gleichzeitig entstanden diözesane Kirchen- und Sonntagsblätter<sup>100</sup>. Diese wurden allerdings nicht von Laien herausgegeben oder redigiert, auch wenn sie sich vornehmlich an Laien richteten. Ebenso andere Zeitschriften, wie das von Christoph von Schmid 1832 gegründete *Dienstboten-Buch oder Beispiele des Guten*, eine Art Dienstbotenpiegel, der die Leser zu einem christlichen Leben anhielt. In wöchentlicher Lieferung wurden bebilderte moralische Erzählungen und Anekdoten herausgegeben; diese waren wohl zum Vorlesen durch die Herrschaft in der Gesindestube gedacht, eine Mischung aus Unterhaltung und Predigt. Ziel war es, ein neues Standesbewusstsein unter den Dienstboten zu wecken. Diese sollten »auf die Wichtigkeit ihres Standes für die menschliche Gesellschaft« aufmerksam gemacht werden<sup>101</sup>.

Insgesamt blieben Laien bei der Herausgabe und Redaktion katholischer Zeitschriften in der Minderheit (rund 20 %). Lediglich die *Historisch-politischen Blätter* wurden stets von Laien redigiert; auffallenderweise handelte es sich bei vielen um Konvertiten. Die ersten, die als kirchliche Journalisten tätig waren, diesen Berufsstand gewissermaßen mitbegründeten, waren Ernst Zander (Herausgeber mehrerer Zeitungen ultramontanen Zuschnitts, unter anderem des *Fränkischen Courier*)<sup>102</sup>, Johann Baptist Pfeilschifter (Herausgeber des *Staatsmann* und der *Aschaffener Katholischen Kirchenzeitung*)<sup>103</sup>, Julius Vinzenz Höninghaus (Herausgeber der *Palmblätter*, des *Katholischen Museums*, der *Universalkirchenzeitung* und der *Katholischen Kirchenzeitung*)<sup>104</sup> und Franz Josef

98 Obwohl man für sich selbst Pressefreiheit einforderte, verurteilte man gleichzeitig die schrankenlose Pressefreiheit. KAPFINGER, Eoskreis (wie Anm. 82), 77, 94.

99 Dazu Wilhelm SPAEL, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein*, Bonn 1950. – Steffi HUMMEL, *Der Borromäusverein 1845–1920. Katholische Volksbildung und Büchereiarbeit zwischen Anpassung und Bewahrung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe 18), Köln u.a. 2005.

100 Vgl. Etwa: Sonntagsblatt (wie Anm. 94).

101 Vgl. Eda SAGARRA, Fürsorgliche Obrigkeit und Lebenswirklichkeit. Die katholischen Dienstbotenzeitschriften Deutschlands 1832–1918, in: *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918*, hg. v. Martin HUBER u. Gerhard LAUER (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 59), Tübingen 1996, 95–106, insbes. 95–99.

102 Dazu Anton DOEBERL, Ernst Zander und der Fränkische Courier. Ein Beitrag zur Geschichte des katholischen Zeitungswesens, in: *HPBl* 165, 1920, 197–215. – Josef GRISAR, Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik. II. Der »Fränkische Courier« 1838–1841, in: *StZ* 107, 1924, 426–447. – Joachim KÖHLER, Ernst Zander und die ultramontane Bewegung in Württemberg. Briefe an Jakob Röser in Mergentheim 1841–1848. Aus dem Nachlaß Stephan Lösch († 1966), in: *RJKG* 1, 1982, 207–241. – Sebastian MERKLE, Zur Geschichte der kirchlichen Publizistik in Würzburg, in: *Hundert Jahre bayerisch. Ein Festbuch*, hg. v. Joseph Fritz ALBERT, Würzburg 1914, 187–224. – Walter Siegfried KIRCHER, Adel, Kirche und Politik in Württemberg 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherrn und Demokratie (Göppinger Akademische Beiträge 79), Göppingen 1973, 80–87.

103 Vgl. Ewald REINHARD, Johann Baptist Pfeilschifter, der bayerische Plutarch (Presse und Welt 11), München 1954.

104 Vgl. Karl BACHEM, Josef Bachem. Seine Familie und die Firma J.P. Bachem in Köln ... Zu-

Sausen (Redakteur der *Sion*, des *Katholik* und des *Mainzer Journals*)<sup>105</sup>. Ihnen stand vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Typus des »Pressekaplans« gegenüber<sup>106</sup>. Finanziert wurden die Unternehmen mitunter durch Privataktiengesellschaften, an denen sich wiederum vor allem der katholische Adel beteiligte<sup>107</sup>.

Auch im Bereich der Publizistik waren es einzelne Persönlichkeiten, die für kirchliche Belange eintraten und mitunter für Jahrzehnte dominierten. Buß, Andlaw, Görres, Bader, Phillips wurden bereits genannt, andere wären hinzuzufügen, etwa der in Rom konvertierte Friedrich Hurter (1787–1865)<sup>108</sup>, der nicht nur selbst viel veröffentlichte, sondern für *Catholica* im schweizerischen Schaffhausen – und damit unbehelligt von staatlicher Zensur – eine eigene Verlagsbuchhandlung zur Verfügung stellte. Das im 19. Jahrhundert sich erst entwickelnde katholische Verlagswesen (u.a. Herder, Schönningh, Pustet) lag fast ausschließlich in Laienhand. Laien hatten auch wesentlichen Anteil an enzyklopädischen Unternehmungen wie dem Vorgänger des *Lexikons für Theologie und Kirche*, *Wetzer- und Weltes Kirchenlexikon*, das Anfang 1847 in seinen ersten Hefen erschien und sich zur Aufgabe gemacht hatte, Theologie so darzustellen, dass das Werk für die Seelsorgsgeistlichkeit wie für gebildete Laien als wissenschaftliches Standardwerk gelten konnte; explizit sollte es der (in »kirchlicher« Hinsicht) mangelhaften theologischen Bildung des Klerus entgegenwirken. Es war Buß, der dafür im Auftrag des Verlegers ganz Deutschland und Österreich bereiste, um bei namhaften Gelehrten vorzusprechen und sie zur Mitarbeit an dem Unternehmen zu begeistern<sup>109</sup>.

## II. Laien in der Kirche

### 1. In der Diözesanverwaltung: Weltliche Räte im Ordinariat

Bis zur Säkularisation waren die Domkapitel an der Diözesanregierung nur bedingt beteiligt und vom Generalvikariat als Instanz der faktischen Diözesanregierung (Konsistorium, Ordinariat) getrennt, auch wenn es personelle Überschneidungen gab<sup>110</sup>. Anders bei den von den Staaten eingerichteten Domkapiteln des 19. Jahrhunderts. Hier ging die Tendenz dahin, ihnen die Diözesanregierung neben dem Bischof zu übertragen und damit eine weitgehende Identität von Domkapitel und Ordinariat herzustellen.

Um die neuen Domkapitel, denen damit wichtige kirchliche Kompetenzen zugewachsen waren, wirksam kontrollieren zu können, wurde ihnen in der Oberrheinischen

gleich ein Versuch der Geschichte der katholischen Presse und ein Beitrag zur Entwicklung der katholischen Bewegung in Deutschland, 2 Bde., Köln 1912, hier I, 219–221.

105 Hermann Josef WIESEOTTE, *Das Mainzer Journal unter der Redaktion von Franz Josef Sausen 1848–1866*. Ein Beitrag zur Geschichte der Presse und der Pressgesetzgebung während des Kampfes um die Reichsgründung, (Diss. phil. masch.) Mainz 1953.

106 Zum Ganzen Bernhard SCHNEIDER, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (VKZG.B 84), Paderborn u.a. 1998, 54–58.

107 So unterstützten etwa die Rechberger den *Fränkischen Courier*. Vgl. SCHARFENECKER, *Stationen* (wie Anm. 60), 29.

108 Zu ihm: Heinrich von HURTER, *Friedrich von Hurter und seine Zeit*, 2 Bde., Graz 1876. – Friedrich HURTER, *Geburt und Wiedergeburt. Erinnerungen aus meinem Leben*, 2 Bde., Schaffhausen 4. Aufl. 1867.

109 Vgl. von SCHULTE, Art. Buß, in: ADB 47, 1903, 407ff.

110 Dazu Dominik BURKARD, *Zum Wandel der Domkapitel von adeligen Korporationen zum Mitarbeiterstab der Bischöfe*, in: RQ 99, 2004, 134–162.

Kirchenprovinz je ein weltlicher Rat, also ein Laie, als ordentliches Mitglied beigegeben<sup>111</sup>. Dieser wurde vom Staat ernannt und hatte an allen Sitzungen des Generalvikariats ohne Ausnahme teilzunehmen, und zwar mit vollem Stimmrecht. Nur beratende Stimme kam ihm bei rein geistlichen Gegenständen zu, insbesondere bei Fragen der Glaubens- und Sittenlehre. In seinen Kompetenzbereich fielen allerdings Kultus, Liturgie, kanonische Institution auf die Kirchenstellen, Fest- und Bettage, außerordentliche Andachten, Prozessionen, Wallfahrten etc., ferner die Aufsicht über das Sekretariat, die Registratur und den »Schreibtisch«, also die Kanzlei. Damit hatte er den entscheidenden Zugriff auf sämtliche Angelegenheiten und konnte seine staatliche Kontroll- und Vetofunktion ungestört ausüben. Gewährleistet war dies insbesondere dadurch, dass er in alle Protokolle Einsicht nehmen durfte und alle Konzepte mit seinem »Vidit« zu versehen hatte, bevor sie ausgefertigt wurden und die Kanzlei verließen<sup>112</sup>.

Vorbild dieser Einrichtung war wohl das Generalvikariat, das Württemberg 1812 für den württembergischen Anteil des Bistums Augsburg in Ellwangen errichtet hatte. Ihm gehörte neben dem Generalvikar und vier geistlichen Räten auch ein Laie als Sekretär der General-Vikariats-Kanzlei an<sup>113</sup>. 1817 wurde das Generalvikariat nach Rottenburg transferiert, erhielt dort aber eine erweiterte Organisation. Den nunmehr sechs geistlichen Räten stand ein weltlicher »Justizrat« zur Seite, der zugleich als Kanzleiverwalter agierte. Die Kanzlei selbst bestand aus fünf weiteren Laien, neben dem Kanzleiverwalter an ihrer Spitze der Sekretär, zugleich Ordinariatssekretär<sup>114</sup>. Bereits wenige Monate später wurde vom Generalvikariat selbst die Frage aufgeworfen, ob *die Einmischung eines Laien in kirchlichen Angelegenheiten* überhaupt hingenommen werden könne. Man verwies unter anderem darauf, die Einmischung eines Laien in die kirchlichen Angelegenheiten erzeuge nach vielfältigen Nachrichten sowohl beim Klerus als auch beim Volk *großes Aufsehen, Misstrauen und Beunruhigung*<sup>115</sup>. Es blieb jedoch dabei. Bis 1848 wurde das weltliche Mitglied des Ordinariats vom Landesherrn ernannt, seither als »Syndikus« des Ordinariats von diesem selbst gewählt, doch hatte der Landesherr nach wie vor das Bestätigungsrecht<sup>116</sup>.

Für den Staat stand freilich nicht primär die Tatsache im Vordergrund, dass hier Laien ein exponierter Platz eingeräumt wurde. So formulierte der württembergische Kirchenrat, als es 1828 bei der Errichtung des Rottenburger Domkapitels noch einmal um den Weltlichen Rat ging, man müsse *von dem Begriffe ausgehen, dass [?] hier nicht bloß der Laie den Geistlichen im Kollegium gegenüber gestellt ist, sondern ein beständiger Regierungskommissär, um bei den Verhandlungen des Ordinariats gegenwärtig zu sein und zu wachen, auch den Geschäftsgang in den gesetzlichen Schranken und in der Ordnung zu erhalten, ohne den Bischof mit dem Domkapitel in der verfassungsmäßigen Leitung der innern Angelegenheiten der katholischen Kirche zu stören oder demselben untergeordnet zu sein*. Dieser Regierungskommissär unterscheide sich außerdem von dem Katholischen Kirchenratskollegium. Während dieses getrennt vom Ordinariat die

111 Die folgende Skizze zeichnet die Situation in Württemberg nach, in den anderen oberrheinischen Staaten sah die Entwicklung etwas anders aus. Über Rolle und Funktion des Weltlichen Rats bereitet der Verfasser eine eigene Studie vor.

112 Innenministerium an Generalvikariat (Abschrift) 25. Mai 1818. StAL E 211/I Bü 126.

113 Es handelte sich um einen vormaligen Oberfinanzkammerregistrator. Vgl. NEHER<sup>1</sup>, 8.

114 Ebd., 10.

115 Kirchenrat Bericht an Minister des Innern 26. März 1818. StAL E 211/I Bü 126.

116 NEHER<sup>1</sup>, 25.

Rechte der Staatsgewalt über die Kirche ausübe, habe jener am Sitz des Ordinariats zu wachen, dass das Ordinariat in der Ausübung seiner Rechte keinen Missbrauch treibe<sup>117</sup>.

Die derart starke Stellung eines Laien innerhalb der zentralen kirchlichen Diözesanleitung war und blieb im Rahmen eines gegenläufig exklusiv hierarchischen Kirchenverständnisses skandalös. Es wundert daher nicht, dass der Codex Iuris Canonici von 1917 vorschrieb, der Kanzler als Vorstand der Kanzlei, des Archivs und als Notar müsse Priester sein<sup>118</sup>. Doch nicht erst das 20. Jahrhundert verwies die Laien aus der Diözesanregierung. Schon im Vormärz war in den oberrheinischen Staaten der Weltliche Rat in die Rolle eines bloßen Syndikus und Kanzleivorstandes zurückgedrängt<sup>119</sup> und zum reinen Kirchenbediensteten herabgestuft worden, weil der Staat auf sein Ernennungsrecht verzichtete<sup>120</sup>. Um 1900 wuchs ihm im Vermögensbereich ein neues Tätigkeitsfeld zu. Wie sehr sich die Gewichte inzwischen verschoben hatten, zeigte sich 1911, als der Staat erklärte, der Syndikus sei überhaupt *nicht Mitglied des Bischöflichen Ordinariats*<sup>121</sup>. Nach der mit dem Ende der Monarchie vollzogenen Trennung von Staat und Kirche erhielt er 1919 den neuen Titel »Rechtsrat«<sup>122</sup>. In gewissem Sinne ist der Weltliche Rat des 19. Jahrhunderts wohl auch als Vorläufer der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkommenden laikalen »Ordinariatsräte« zu betrachten.

De facto gelang es manchem weltlichen Rat, enormen Einfluss auf Diözesanregierung und Kirchenpolitik zu gewinnen. So Heinrich Maas (1826–1895), einem Juristen, der 1852 vom Judentum zum Katholizismus konvertierte und seit 1854 Direktor der erzbischöflichen Kanzlei in Freiburg war<sup>123</sup>. Maas übte sein Amt entgegen den ursprünglichen staatlichen Intentionen im streng ultramontanen Sinne aus und war über Jahrzehnte hinweg eine der zentralen Figuren der Freiburger Kirchenpolitik.

## 2. Mitbestimmung: Laien als Synodenteilnehmer

Eine größere innerkirchliche Rolle schien den Laien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuzuwachsen, als die alte Institution der Diözesansynoden als Reforminstrument wiederentdeckt wurde<sup>124</sup>. Bereits 1823 vertrat der Tübinger Theologe Johann Baptist Hirscher (1788–1865) – wenn auch anonym – in einem Artikel über kirchliche Missstände die Ansicht, das Institut der Diözesansynoden sei neu zu beleben, um zeit- und landesgemäße Änderungen in der Kirchendisziplin durchzuführen. Dabei betrachtete Hirscher die Synoden explizit als Repräsentation der Gläubigen, weshalb neben dem Pfarrklerus auch der Laienstand nicht ausgeschlossen werden dürfe<sup>125</sup>.

117 Kirchenrat an Minister des Innern [Konzept] 10. April 1828. StAL E 211/I Bü 126.

118 Vgl. Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici (Wissenschaftliche Handbibliothek) Bd. 1, München u.a. 11. Aufl. 1964, 433.

119 Innenministerium an Domkapitel 19. Januar 1848. StAL E 211/I Bü 184.

120 Kirchenrat an Innenministerium 12. Januar 1877. StAL E 211/I Bü 198.

121 Kirchenrat an Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen 10. Februar 1911. StAL E 211/I Bü 198.

122 Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen an Kirchenrat unter Bezug auf eine telefonische Unterredung 5. Juni 1919. StAL E 211/I Bü 198.

123 Vgl. Dieter ALBRECHT/Bernhard WEBER (Bearb.), Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838–1923. Ein Verzeichnis (VKZG.B 52), Mainz 1990.

124 Dazu ausführlich Erwin GATZ, Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: RQ 82, 1987, 206–243.

125 [Johann Baptist HIRSCHER], Ueber einige Störungen in dem richtigen Verhältniße des Kir-

Mit diesem öffentlichen Plädoyer ging Hirscher über das hinaus, was zu gleicher Zeit auf den geheimen »Frankfurter Konferenzen« der deutschen Mittel- und Kleinstaaten zur Neuordnung der Kirche diskutiert und in das gemeinsame Kirchensystem aufgenommen worden war.

Angeregt durch einen württembergischen Entwurf (*Allgemeine Grundsätze, nach welchen in den deutschen Staaten ein Konkordat abzuschließen wäre*) plante man in Frankfurt von Anfang an, synodale Elemente in der neuen deutschen Kirchenverfassung festzuschreiben, auch wenn zunächst lediglich Provinzialsynoden in Betracht gezogen wurden. Zunächst ging man davon aus, dass solche Synoden schwierig zu organisieren seien und präferierte deshalb als Surrogate kleine Kommissionen: *Da Provinzialsynoden nicht so leicht zusammenberufen werden können, dürften an ihre Stelle und als Surrogate derselben, wenn über die Lehre Streitigkeiten entstehen oder wichtige Verbesserungen in Kirchensachen zu machen sind, im Einverständnis des Landesherrn und der Bischöfe, bischöfliche Abgeordnete und andere katholische Gelehrte zusammenberufen und durch sie die geeigneten Gutachten gestellt oder Vorschläge entworfen werden, über welche dann die Bischöfe definitive Beschlüsse fassen und mit Genehmigung des Staates vollziehen*<sup>126</sup>. Während der württembergische Entwurf also eine gewisse Skepsis gegen die praktische Durchführbarkeit von Provinzialsynoden äußerte, schrieben die Frankfurter Bevollmächtigten in der ersten Fassung ihres Konsenspapiers (*Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in deutschen Bundesstaaten*) das Synodenwesen als »Regelfall« kirchlicher Reformen fest<sup>127</sup>. Den Provinzialsynoden wurden zudem Nationalsynoden zur Seite gestellt. Andererseits formulierte man die Aufgabenumschreibung zurückhaltender; die zunächst vorgesehene Aufgabe der Schlichtung im Bereich der »Lehre« wurde fallengelassen. Die neben den Synoden beibehaltenen »Kommissionen« wurden allerdings erweitert: Neben bischöflichen Abgeordneten und katholischen Gelehrten sollten ihr auch Abgeordnete der Landesherren – und damit Laien – angehören<sup>128</sup>.

chenthums zu dem Zwecke des Christenthums, in: ThQ 5, 1823, 372–420, hier: 401. 1828 wiederholte Hirscher seine Forderung, allerdings ohne die Teilnahme von Laien explizit zu nennen: *Die kirchlichen Oberbehörden, als welche den Zweck der kirchlichen Gesellschaft durch die ihnen zu Gebot stehenden Mittel handzuhaben berufen sind, rechnen es sich auch zur Pflicht, im Sinne der katholischen Kirche alles, was zur öffentlichen Wohlfahrt dienen möge, in Gemeinschaft unter einander zu beraten, und einen wechselseitigen das Beste der Religion betreffenden Gedankenverkehr ihrer Glieder – namentlich der geistlichen unter einander, herzustellen und zu unterhalten. – Synoden sind deßhalb kirchengesetzlich.* [Johann Baptist HIRSCHER], Einige Hoffnungen und Wünsche aus Veranlassung der neu errichteten Bisthümer der oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 10, 1828, 195–231, hier: 226. Verfasser eruiert bei: Stephan LÖSCH, Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819–1831). Gedenkgabe zum 100. Todestag Joh. Ad. Möhlers, Rottenburg a.N. 1938, 82.

126 Allgemeine Grundsätze, nach welchen in den deutschen Staaten ein Konkordat abzuschließen wäre II.B.21.

127 *In der Regel sollen alle wichtigeren Verbesserungen in Kirchensachen auf Provinzial- oder Nationalsynoden, beraten und entschieden werden. In Fällen aber, wo keine zusammenkommen könnten, sollen im Einverständnis der Landesherren und Bischöfe, beider Abgeordnete und andere katholische Gelehrte zur Fassung geeigneter Gutachten und Vorschläge zusammenberufen werden, über welche dann die Bischöfe definitive Beschlüsse fassen, und mit Genehmigung der Regierung vollziehen.* Grundzüge zu einer Vereinbarung über die Verhältnisse der katholischen Kirche in deutschen Bundesstaaten § 59. Abdr. bei BURKARD, Staatskirche (wie Anm. 10), 759.

128 Vgl. *Grundzüge* § 59 sowie Protokoll der vertraulichen Beratungen der Bevollmächtigten mehrerer deutschen Bundesstaaten über die Angelegenheiten der deutschen katholischen Kirche.



Erst später schlug Baden (Brunner) auch die regelmäßige Abhaltung von Diözesansynoden alle fünf Jahre entsprechend der Vorschrift der Konzilien vor. Allerdings stellte Brunner klar, die Synoden könnten weder die Bischöfe noch die Regierungen in dem beschneiden, *was ihres Amtes und Rechtes ist, [...] besonders was den Unterrichte, die Liturgie betrifft*<sup>129</sup>. Der Vorschlag wurde in Frankfurt übernommen, womit das früher vorgesehene Surrogat für Provinzialsynoden zugunsten einer klaren Empfehlung turnusgemäßer Diözesan- und Provinzialsynoden wegfiel<sup>130</sup>. Doch Württemberg wollte später die Diözesansynoden nicht in einem festen zeitlichen Takt abhalten lassen, sondern nur nach Bedarf, und zwar lediglich als Vorläufer für die alle zehn Jahre stattfindenden Provinzialsynoden<sup>131</sup>. So hieß es schließlich in § 9: *Provinzial-Synoden können nur mit Genehmigung der vereinten Staaten, welche denselben Commissarien beordnen, gehalten werden. Da die wichtigeren den Zeitumständen und der fortschreitenden Cultur entsprechenden Verbesserungen in Kirchensachen von denselben erwartet werden, so soll in der Regel alle zehn Jahre eine solche Synode statt finden, die erste aber im Laufe der nächsten fünf Jahre gehalten werden.* Und in § 23: *Diözesansynoden können vom Bischofe, wenn sie nötig erachtet werden, nur mit Genehmigung des Landesherrn zusammenberufen und im Beisein landesherrlicher Commissarien gehalten werden. Die darin gefaßten Beschlüsse unterliegen der Staatsgenehmigung nach Maßgabe der in den §§ 4 und 5 festgesetzten Bestimmungen*<sup>132</sup>. Diese Bestimmungen wurden, obwohl von Rom verworfen, 1830 nach erfolgter Errichtung der oberrheinischen Diözesen und Besetzung der Bischofsstühle von allen beteiligten Staaten gleichlautend in einer »Landesherrlichen Verordnung« publiziert und damit rechtswirksam gemacht.

Da die Bischöfe jedoch, obwohl staatskirchlich gesonnen, in den folgenden Jahren keine Anstalten machten, der Verordnung entsprechend Synoden einzuberufen und die allenthalben erwarteten »Reformen« auf diesem Wege anzugehen, versuchten Geistliche und Laien vor allem der Diözesen Freiburg, Rottenburg, Trier und St. Gallen, über Petitionen an Bischöfe und Regierungen sowie über Anträge an die parlamentarischen Kammern und Publikationen, die Berufung von Synoden zu erzwingen. In Baden traten vor allem der Konstanzer Spitalpfarrer Dominikus Kuenzer (1793–1853) sowie der Freiburger Staatsrechtler Karl von Rotteck (1775–1840) für das Anliegen ein und konnten die Kammer zwischen 1831 und 1842 mehrfach dazu bewegen, die Einberufung einer Diözesansynode zu fordern, und zwar nun auch mit Sitz und Stimme für Geistliche und Laien. In Kapitelskonferenzen und Publikationen forderte auch der Offenburger Stadtpfarrer Franz Ludwig Mersy (1785–1843) nachdrücklich Reformen durch Synoden ein<sup>133</sup>. Im württembergischen Landtag beantragte der Rottweiler Gymnasialprofessor

Sechzehnte Zusammenkunft. HStAS E 65 Verz. 40 Bü 113.

129 o.D. Bemerkungen zu den Protokollen 3, 16 und zu den *Grundzügen*, die Metropolitanverhältnisse in den Bundesstaaten betrachtend [Innenministerium. Brunner?]. GLA 48/5300.

130 Protokoll der vertraulichen Berathungen der Bevollmächtigten mehrerer deutschen Bundesstaaten über die Angelegenheiten der deutschen katholischen Kirche. Neunzehnte Zusammenkunft. HStAS E 65 Verz. 40 Bü 113.

131 Minister des Innern Vortrag beim König über die Berichte der Kommission zur *Kirchenpragmatik* 22. Dezember 1820. HStAS E 201a Bü 41.

132 Gemeinsame Grundsätze des Staatskirchenrechts (Kirchenpragmatik) vom 4. Juni 1820.

133 Franz Ludwig MERSY, Sind Reformen in der katholischen Kirche nothwendig? Auf welchem Wege sind dieselben zu bewirken, und welche Hindernisse stehen entgegen?, Offenburg 1832, 2. Aufl. 1833. Dazu auch JENTSCH, Die Reformbestrebungen des Pfarrers Mersy und seiner Freunde (Bilder aus der Geschichte der katholischen Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts), Mannheim 1876.

Tiberius Keller (1792–1851) vergebens die Bewilligung von Geldern für die Abhaltung einer Synode. In einer anonymen Schrift forderte auch hier ein Geistlicher eine »katholische Kirchenversammlung«, an der neben dem Klerus ein Regierungskommissär sowie andere Laien teilnehmen sollten<sup>134</sup>.

Vermutlich hierauf reagierte der Tübinger Theologe Johann Sebastian Drey (1777–1853) mit seinem bekannten Aufsatz *Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?*, der im Grunde ein Plädoyer gegen die Abhaltung von Diözesansynoden war<sup>135</sup>. Auf die Frage der Beteiligung von Laien musste Drey nach seiner grundsätzlichen Infragestellung gar nicht eigens eingehen. Mersy reagierte darauf mit einer weiteren Schrift<sup>136</sup>. Unterstützung erhielt der Synodengedanke durch die von Pflanz redigierten *Freymüthigen Blätter über Theologie und Kirchenthum*. Pflanz replizierte, ähnlich wie Hirscher, das Repräsentativsystem gehöre zum Wesen der Kirche, das Presbyterium als Träger der Kirchengewalt könne seine Rechte nicht an ein Bischöfliches Ordinariat übertragen, sondern müsse diese auf regelmäßig stattfindenden Synoden ausüben<sup>137</sup>; auch Laien müssten Sitz und Stimme haben, damit ein Ausdruck des Gesamtwillens der Kirche vorliege<sup>138</sup>.

Von den Bischöfen wurde die Synodenfrage auf ihrer ersten Konferenz in Würzburg im November 1848 ausführlich besprochen<sup>139</sup>. Neben dem Münchener Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger, der als Gutachter beigezogen worden war und für die Abhaltung von Synoden gestimmt hatte, erkannten auch die Bischöfe prinzipiell das »Zeitbedürfnis«, von einer Beteiligung von Laien war allerdings keine Rede<sup>140</sup>. In der Folge kündigte als einziger der Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (1773–1868) eine Diözesansynode an. In einem Schreiben an den Klerus seiner Diözese zitierte Vicari das bekannte Werk Benedikts XIV. *De Synodo dioeclesiana*, wonach die Diözesansynode *die von dem Diözesanbischofe oder von dem durch diesen Beauftragten rechtmäßige Versammlung von Priestern, Klerikern und den dazu Verpflichteten der Diözese* sei. Ausdrücklich stellte er fest, die Synoden könnten niemals im Sinne konstituierender oder

134 Die Synode oder die katholische Kirchenversammlung in Württemberg. Vorbereitungsschriftchen auf die abzuhaltende Kirchen-Versammlung in Württemberg, Gmünd 1834.

135 Johann Sebastian DREY, Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten? in: ThQ 16, 1834, 203–256. Noch in den 1820er Jahren hatte sich Drey zu Konzilien und Synoden als »zweckmäßige« Einrichtungen gegen Mängel und Missbräuche bekannt. Zur Ekklesiologie Dreys vgl. Raimund LACHNER, Das ekklesiologische Denken Johann Sebastian Dreys. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (EHS XXIII/ 280), Frankfurt a.M. u.a. 1986, insbes. 416–460.

136 Franz Ludwig MERSY, Die Diözesan-Synode im Erzbisthum Freiburg. Als eine Erwiderung auf die Schrift des Herrn Joh. Seb. v. Drey: was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?, Offenburg 1835.

137 Behandelt werden sollten praktische Fragen, unter anderem Religionsunterricht in der Schule, Abfassung eines Diözesankatechismus, Neugestaltung der Perikopenordnung, liturgische Reformen (deutsche Sprache, Messbuch, Rituale, Benediktionale, Brevier, Einführung liturgischer Beichten), Kirchenmusik, Herausgabe eines diözesanen Gesang- und Andachtsbuches, Reduzierung von Heiligen- und Marienfesten, Aufhebung der Abstinenztage, Bruderschaften und Prozessionen, Laisierungen, Abschaffung des Pflichtzölibats, Wegfall der Stolgebühren, Vergabe von Pfarreien.

138 Die Position findet sich referiert bei August HAGEN, Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 310.

139 Dazu Hermann Josef SIEBEN, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter theologische Studien 37), Frankfurt a.M. 1990, 127–161.

140 Vgl. GATZ, Bewegungen (wie Anm. 124), 212f.

repräsentierender Versammlungen verstanden werden. *Die Bischöfe haben iure divino ihre Gewalt und könnten sie [...] keineswegs theilen mit sogenannten Repräsentanten des Klerus und des Volkes, als welche man hin und wieder die auf der Synode Versammelten betrachten will. [...] Und so erscheint auch bei der Berufung und Abhaltung von Diöcesansynoden der Bischof immerhin als der Inhaber und Träger der Jurisdiction, von dem jede andere kirchliche Jurisdiction in der Diöcese ausfließt*<sup>141</sup>.

Die römische Kurie lehnte die Abhaltung von Diöcesansynoden überhaupt ab. Die Indexkongregation setzte Schriften dreier badischer Geistlicher, die sich mit der Thematik beschäftigt hatten, auf den *Index librorum prohibitorum*<sup>142</sup>. Domkapitular Fidelis Haiz (1801–1872) hatte ausdrücklich die Ablösung der monarchischen Diözesanleitung und die Einbeziehung von Klerus und Laien in den Entscheidungsprozess gefordert. Zwar wollte er den Laien auf Synoden kein Stimmrecht einräumen, meinte aber, sie müssten gehört werden, zumal in einer Zeit, in der Wissenschaft nicht mehr ein Vorrecht besonderer Stände sei, und auch Laien ausgezeichnete theologische Kenntnisse, ruhige Besonnenheit, wahre Frömmigkeit und reine Sitten besitzen könnten<sup>143</sup>. Auch der nunmehrige Domkapitular Johann Baptist Hirscher war noch einmal vehement für die Abhaltung von Synoden eingetreten. Diese dürften nicht in die Beliebigkeit der kirchlichen Hierarchie gelegt, sondern müssten fest in die kirchliche Verfassung eingebaut werden:

*Derselbe Geist, welcher sich auf dem politischen Gebiete geltend macht, macht sich geltend auch auf dem kirchlichen. Wie dort, so will man in seinen öffentlichen Anliegen mitsprechen. Das constitutionelle und demokratische Princip hat die Völker durchdrungen, und wo nicht Republiken sind, sind die Monarchien wenigstens constitutionell. Reine Monarchien sind eine Unmöglichkeit der Zeit geworden. Aehnlich in der Kirche. [...] Es handelt sich itzt um eine solche Zusammensetzung, und um einen solchen Wirkungskreis der Synoden, zunächst der Diöcesansynoden, daß in der That Clerus und Volk an der Diöcesanverwaltung (wie in den ältesten Zeiten) einen wesentlichen Antheil haben, und alle hervorstechende Tugend und Auctorität des Sprengels aufgerufen, und für das Wohl des Ganzen in Thätigkeit gesetzt wird. [...] Wollte, noch ehe die Frage praktisch geworden ist, der Bischof erklären, es ruhe alle gesetzgebende und richterliche Gewalt ausschließlich in ihm, und wollte er damit jede außer ihm liegende Berechtigung von vornherein zurückweisen, so würde er damit auszusprechen scheinen, daß der Wille und die Intelligenz von etlichen hundert wissenschaftlich gebildeten und im Kirchenamte stehenden Geistlichen und von vielen tausend durch Wissenschaft, Tugend und Erfahrung hervorragenden Laien seiner persönlichen An- und Einsicht nicht ebenbürtig seien: eine Erklärung, welche die einen verletzen, die anderen entmutigen müßte. Und wenn er*

141 Schreiben des Hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg an den Klerus seiner Diöcese 26. Januar 1849. Abgedr. in: Der Katholik 29, 1849, 89–92, hier: 89f.

142 Das Gutachten dafür hatte Augustin Theiner (1804–1874) verfasst. ACDF Ind. Prot. IIa 116 (1849–1851), 61r–64v. – Vgl. auch Herman H. SCHWEDT, Augustin Theiner und Pius IX., in: Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd. 2, hg. v. Erwin GATZ, Rom 1979, 825–868. – Norbert KÖSTER, Semper aliquid haeret. Johann Baptist Hirschers Unterwerfung 1850 und ihre Nachgeschichte, in: RQ 96, 2001, 181–199. – Zu Theiners Rolle in Rom vgl. Dominik BURKARD, Augustin Theiner – Ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Vom Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47, in: RJKG 19, 2000, 191–251.

143 Fidelis HAIZ, Das kirchliche Synodal-Institut vom positiv-historischen Standpunkt aus betrachtet, mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit, in: Zeitschrift für Theologie 20, 1848, 261–328. Vgl. auch [Johann Sebastian] DREY, Rezension, in: ThQ 31, 1849, 638–663, hier: 648.

infolge seiner autokratischen Ansicht weiter ausspräche, daß in der Diözesanversammlung nur erscheinen dürfe, wen er berufe, und daß der Wahl von Vertretern nicht Raum gegeben werden könne, so würde er nur Männer, die seiner persönlichen Ansicht beipflichten, um sich sammeln und nur wieder seine eigenen, nicht die Wünsche und Ansichten seiner Diözese vernehmen: der Versammlung würde Frische und Allseitigkeit, und bei dem Publikum das Vertrauen fehlen. Und wenn er weiter die Laien ganz ausschliesse, so würde er eine Hauptstütze der Kirche, deren diese in der Gegenwart schlechterdings nicht entbehren kann, unbenutzt lassen. Was eine Versammlung bloß von Geistlichen beschliesse, das würde als Beschluß bloß einer Korporation und als Beschluß im Interesse der Korporation erscheinen und im Volke keine Wirkung, ja nach Umständen von vornherein Verunglimpfung und Widerstand haben. Ferner, was Geistliche sagen, das sagen sie in ihrem Amt und Dienste, das macht wenig Eindruck; wenn aber ein Laie, zumal ein solcher, welcher kein Dummkopf noch Frömmeler ist, sagt, das hat Gewicht. Seine Zustimmung hat Ansehen. Außerdem aber, wenn wir frisches sittliches Leben, wenn wir, bei dem sofortigen Abgang aller polizeilichen Hilfe, in der Kirche Zucht, Ordnung und Gehorsam, wenn wir für unsere kirchlichen Fonds Fürsprecher und Schützer, wenn wir bei der Kirchenfeindlichkeit der Zeit eine Umstimmung zum Besseren wollen, so müssen wir die Laien, wir müssen die besten Kräfte der Laien für die kirchlichen Interessen gewinnen. Sie müssen, jeder in seinem Kreise, christlichen Sinn wieder anfachen, für Zucht und Ordnung zusammenstehen, dem kirchlichen Besitztum das Wort reden, sich bei der Verwaltung desselben beteiligen, in die mittleren und höheren Kreise der Gesellschaft Interesse für Religion und Christentum zurückführen und so weiter. Sie also auch müssen bei den Verhandlungen über die Interessen der Diözesen beigezogen werden und ihr Gutmeinen abgeben können, weil ohne Beteiligung keine Teilnahme<sup>144</sup>.

Hirscher stieß auf heftigsten Widerspruch<sup>145</sup>. Man verwahrte sich ausdrücklich gegen die Tendenz, die Laien in das Kirchenregiment einzuschmuggeln<sup>146</sup>. Auch die *Historisch-politischen Blätter*, die Hirscher mit Rekurs auf die Bulle *Auctorem fidei* (1794) zum Häretiker stilisierten, malten das Schreckgespenst einer laikalen Revolution an die Wand: Würden diese Pläne ausgeführt, so wäre der Umsturz der katholischen Kirche in Deutschland unvermeidlich<sup>147</sup>. Obwohl sich der indizierte Hirscher unterwarf, verteidigte er seine Ansichten noch einmal in einer eigenen Schrift<sup>148</sup>. Gleichzeitig griff er die hierarchische Kritik an einer Miteinbeziehung von Laien auf, um gegen einen 1844 von strengkirchlicher Seite initiierten »Katholischen Verein« zu stimmen. Ein solcher Verein sei, so argumentierte er, in der kirchlichen Verfassung nicht vorgesehen und im Übrigen schwer zu beherrschen<sup>149</sup>.

144 Johann Baptist HIRSCHER, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1849, zitiert nach Joachim KÖHLER, Synodale Ideen des 18. und 19. Jahrhunderts als bleibende Reformvorstellungen der Kirche, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Hermann Josef VOGT, München 1989, 91–107, hier: 104–106.

145 Dazu SIEBEN, Partikularsynode (wie Anm. 139), 170–181.

146 Zitiert nach Heinz HÜRTE, Katholikentage im Wandel der Zeit, in: Zeitzeichen. 150 Jahre Katholikentage 1848–1998, hg. v. Ulrich von HEHL u. Friedrich KRONENBERG, Paderborn u.a. 1999, 59–72, hier: 61.

147 Rezension, in: HPBl 25, 1850, 262–272, hier: 272.

148 Johann Baptist HIRSCHER, Antwort an die Gegner meiner Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen 1850.

149 REHM, Petitionen (wie Anm. 77), 68. Schon in seiner Schrift *Die kirchlichen Zustände der*

### 3. Innerkirchliche Interessenvertretung: Vereine vor 1848

Nach verbreiteter Ansicht<sup>150</sup> beginnt die katholische Vereinsidee mit den »Sammel- und Missionsvereinen« (Elisabethen- und Vinzenzvereine<sup>151</sup>) und führt über die Borromäus- und Piusvereine bis hin zu den christlichen »Ständevereinen« (Jungfrauenvereine, Gesellenvereine etc.), die im Rahmen einer »Laienbewegung« im Dienst der »katholischen Idee«, einer »katholischen« Bewusstseinsbildung entstanden und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Ausbildung katholischer Milieus beitrugen<sup>152</sup>. Ihre Geschichte beginnt nach herkömmlicher Meinung mit dem Jahr 1848<sup>153</sup>. Zu den wenigen Ansätzen von Vereinsbildungen, die es Mitte der Dreißigerjahre gab, werden lediglich einige Missionsvereine gezählt<sup>154</sup>.

Vergessen oder bewusst übersehen wurde, dass gerade die gescheiterte Synodenbewegung den entscheidenden Impuls zu katholischen Vereinsgründungen auslöste. Aus Angst vor »Demokratisierung« versuchten die Bischöfe, mit Hilfe von Pastorkonferenzen den Klerus zu beruhigen und die Laien auszugrenzen<sup>155</sup>. Dies gelang nur mäßig. Denn »reformkatholische« Kreise und weite Teile des süddeutschen Klerus unternah-

*Gegenwart* hatte Hirscher heftige Kritik zum einen an der fehlenden jurisdiktionellen Relevanz solcher Vereine geübt, zum andern an deren parteiischer Ausrichtung: *Wir müssen uns aber sehr hüten, particularistischen Bewegungen Vorschub zu geben, da dieselben wesentlich ihre Gegensätze hervorrufen und dadurch die Kirche hindern, auch jene ihrer Kinder für ihre Interessen zu gewinnen, welche zu einer anderen Farbe gehören.* Zit. nach ebd., 71.

150 Vgl. Winfried HALDER, *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848–1914*. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft (VKZG.B 64), Paderborn 1995, 22f. – Joseph LISTL, *Die katholischen Organisationen und Verbände als gesellschaftliche Gründungen des 19. Jahrhunderts*, in: *Verbandskatholizismus? Verbände, Organisationen und Gruppen im deutschen Katholizismus*, hg. v. Heinrich KRAUSS u. Heinrich OSTERMANN, Kevelaer 1968, 9–42, hier: 13. – Stefan J. DIETRICH, *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852* (VKZG.B 71), Paderborn u.a. 1996, 279–281.

151 Die seit 1833 in Frankreich existenten Caritaskreise wurden in Deutschland zuerst 1840 in Trier und 1845 in München übernommen. Vgl. Erwin GATZ, *Kirchliche Mitarbeit in der öffentlichen Armenpflege. Die Neuanfänge einer eigenständigen kirchlichen Armenpflege*, in: *Caritas und soziale Dienste*, hg. v. DEMS., (Geschichte des kirchlichen Lebens 5), Freiburg/Basel/Wien 1997, 57–70, hier: 62.

152 Zur Diskussion um Sache und Begriff katholischer Milieus vgl. Olaf BLASCHKE/Frank Michael KUHLEMANN, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank Michael KUHLEMANN (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 7–56, hier: 22–34. – Arbeitskreis für katholische Zeitgeschichte Münster, *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe* 43, 1993, 588–654. – Michael KLÖCKER, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? Versuch einer Neuorientierung in der Milieudiskussion*, München 1991.

153 Thomas Mergel misst den katholischen Vereinen bis 1848 keine Bedeutung zu, da er sie *explizit* nicht als Teil der bürgerlichen Gesellschaft, sondern als Teil der Kirche versteht. Vgl. Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914* (Bürgertum. Beiträge zur Europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994, 58.

154 Vgl. HALDER, *Vereine* (wie Anm. 150), 23.

155 Dazu Michael Felix LANGENFELD, *Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus. Pastorkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Eine institutionengeschichtliche Untersuchung* (RQ, Suppl. 51), Rom u.a. 1997.

men es nun, sich unabhängig zu assoziieren und Foren des Austausches zu schaffen. Dies konnte nur in Anlehnung an das bürgerliche Vereinswesen und mit Billigung der Staatsgewalt geschehen. So entstanden Vereine als andere Form klerikaler *und* laikaler Assoziation und Aktivität<sup>156</sup>.

Eine erste Initiative ging von der Opposition weiter Teile des württembergischen Klerus gegen die Zölibatsverpflichtung für Geistliche aus. Der Pflichtzölibat der Priester war im Zuge der Aufklärung in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts heftig in der Öffentlichkeit diskutiert worden<sup>157</sup>. Auch bei der zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgten Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland wurde er von unterschiedlichen Seiten ins Spiel gebracht und auf seine Abschaffung gedrängt<sup>158</sup>. Entsprechende Forderungen waren jedoch selbst bei den Frankfurter Konferenzen entschieden abgewiesen worden. Nichtsdestoweniger war der Pflichtzölibat für Geistliche in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts für weite Kreise nach wie vor obsolet. Bekannt wurde in Württemberg eine Motion, die 1821 der Rottweiler Abgeordnete Andreas Burkard (1786–1830) in der Zweiten Kammer einbrachte. Er forderte die Regierung auf, alle Mittel anzuwenden, um die Aufhebung des Pflichtzölibats zu erreichen. Dahinter wird man den Tübinger und ehemals Rottweiler Professor Johann Sebastian Drey vermuten dürfen, der in enger Beziehung zu Burkard und dessen Familie stand<sup>159</sup> und in jenen Jahren eine sehr distanzierte Haltung gegenüber der Zölibatsverpflichtung einnahm. Von Drey und Hirscher erzählte man sich noch später, sie hätten 1820 eine Audienz beim König genutzt, um diesen für entsprechende Schritte zur Ermöglichung der Priesterehe zu gewinnen. In der Kammer wurde der Antrag Burkards aufgrund einer Verwahrung von Generalvikariatsrat Franz Alois Wagner (1771–1837) abgewiesen, weil man sich für nicht kompetent in dieser Frage erklärte<sup>160</sup>. Doch das Problem blieb. Nachdem es 1828 in Baden und 1828/29 in Hessen zu entsprechenden Bewegungen gekommen war, wurde der Zölibat auch in Württemberg wieder diskutiert. Im Februar 1831 regte die in Kempten erscheinende *Konstitutionelle Kirchen-Zeitung für katholische Geistliche und Laien* öffentliche Aufrufe zur Bildung eines Vereins gegen den Zölibat an. Es bedürfe nur *einiger kräftiger, unabhängiger und einflussreicher Männer, die einen solchen Aufruf ergehen lassen, die Statuten des Vereins entwerfen, Zweck und Mittel genau angeben und zur Ausführung des großen Werkes* mitzuwirken sich verpflichten<sup>161</sup>. Tatsächlich hatte sich seit November 1830 ein derartiger Verein gebildet

156 Vgl. zum Folgenden: Dominik BURKARD, 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Bemerkungen zur Erforschung des »katholischen Vereinswesens«, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49, 1998, 61–106.

157 Vgl. Erwin GATZ, Der Zölibat als Spezifikum priesterlicher Lebenskultur, in: Der Diözesanklerus, hg. v. DEMS. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 4), Freiburg u.a. 1995, 346–362.

158 Hierzu vgl. noch immer Paul PICARD, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland zur Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung 3), Düsseldorf 1975.

159 Zu den Beziehungen zwischen Burkard und Drey vgl. Abraham Peter KUSTERMANN, »Daß ich der Universität und der katholisch theologischen Fakultät nützen könne...«. Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Dreys. Biographische Hinweise und Quellen, in: Tübinger Theologie, 49–116, hier: 85f.

160 Zum genauen Verlauf der Sitzung vgl. KUSTERMANN, »Daß ich der Universität ...« (wie Anm. 159), 84f.

161 Konstitutionelle Kirchenzeitung Nr. 8/9 (19./26. Februar 1831). Zit. nach [Felix] HAMMER, Der Zölibatssturm in Württemberg im Jahre 1831, in: Rottenburger Monatsschrift 3, 1919/20, 111–115, 143–146, 158–160, 179–185, 202–206, 230–233, hier: 113.

und trat Ende Februar an die Öffentlichkeit. Die Initiatoren waren geistliche Professoren des Obergymnasiums in Ehingen: Johann Georg Martin Dursch (1800–1881), Joseph Lipp (1795–1869), Balthasar Wörner (1791–1861) und Maximilian Joseph Wochner (1803–1852). Rasch entwickelte sich eine Opposition gegen den Verein. Die Verteidiger des angegriffenen Zölibats waren nota bene vor allem Laien: Freiherr von Hornstein, Andreas Alois Wiest (1796–1861) und der junge Waldburg-Zeil. Als Drahtzieher der Antizölibatsbewegung wurde in erster Linie der Direktor des Stuttgarter Katholischen Kirchenrats (Camerer) verdächtigt. Er soll sich 1831 vor jungen Geistlichen gegen das »verfluchte Zölibat« und den dadurch verursachten Priesterangeland gewandt haben. Also hier Laien gegen Laien, dahinter standen aber Geistliche: Hinter Camerer vermutlich der Tübinger Theologieprofessor Johann Sebastian Drey, hinter dem Adel wohl Dreys Kollege Johann Adam Möhler (1796–1838). Hornberg übergab dem König am 4. Mai eine Beschwerdeschrift, im Juli 1831 folgten 60 Ortsvorsteher des Oberamts Riedlingen samt Stadtrat mit einer Eingabe, in der sie um Schutz gegen die Umtriebe des Antizölibatsvereins baten. Auch publizistisch wurde dieser ins Kreuzfeuer genommen. Justizprokurator Andreas Alois Wiest in Rottweil, der mit Freiherrn von Hornstein, in engem Kontakt stand, verfasste eine Broschüre mit dem Titel *Beweis der Ungesetzlichkeit des Vereins zu Ehingen a.D. für die kirchliche Aufhebung des Zölibatsgesetzes*<sup>162</sup>. Der württembergische König untersagte daraufhin den Professoren ihre Vereinstätigkeit und verbot den Verein.

Ein weiterer Verein trat im Oktober 1838 an der südbadisch-schweizerischen Grenze ins Leben: Der sogenannte »Schaffhauser Verein« sammelte nach Auskunft seiner Statuten katholische Geistliche und Laien Deutschlands und der Schweiz, um die »kirchlichen Angelegenheiten« in Rede und Schrift frei zu besprechen und dadurch zur Beförderung des kirchlichen Lebens beizutragen. Das erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg ging energisch dagegen vor und verlangte von der großherzoglichen Regierung wiederholt seine Aufhebung oder Unterdrückung. Domdekan Vicari sprach in einer ersten Eingabe<sup>163</sup> vom bösen *Treiben unzufriedener, ungehorsamer und ultrareformierender Geistlicher*, die das Volk aufwiegelten: *Wenn unständige Volksversammlungen im Lande verboten sind, sollten dergleichen Zusammenkünfte nicht vielmehr im Auslande verpönt sein!* Der Verein wolle die Synoden ersetzen. Ein besonderer Dorn im Auge war dem Domdekan die Beteiligung von Laien am Schaffhauser Verein: *Endlich sind auch Laien aufgenommen und aufnahmefähig, wodurch zum Trotz der kirchlichen hierarchischen Verfassung eine demokratische eingeführt werden will.* Das Innenministerium betrachtete eine Auflösung des Vereins jedoch als *nicht hinlänglich gerechtfertigt*<sup>164</sup>. Da es sich um keine *klerikale Versammlung im Sinne des canonischen Rechtes* handle, sondern um einen aus Klerikern und Laien gebildeten bürgerlichen Verein, könne die Bistumsleitung kein Genehmigungsrecht für sich in Anspruch nehmen<sup>165</sup>. Weigerte sich der Staat, den Verein aufzuheben, so gelang es dem Erzbischof schließlich, ihn mithilfe der pfarrlichen Residenzpflicht und publizistischer Unterstützung auszuhungern.

Für die Rezeption der »bürgerlichen« Vereinsidee durch den Katholizismus waren beide Vereine vermutlich wichtiger als bislang angenommen. Erstmals scheint der Ge-

162 *Beweis der Ungesetzlichkeit des Vereins zu Ehingen a.D. für die kirchliche Aufhebung des Zölibatsgesetzes*. Von einem Katholiken Württembergs, Deutschland 1831.

163 Ordinariat an Katholische Kirchensektion 19. Oktober 1838. GLA 234/1574. Mit dem Vermerk »dringend« versehen.

164 Ministerium des Innern an Katholische Kirchensektion 15. März 1839. GLA 234/1574.

165 Vgl. auch Heinrich BRÜCK, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 2, Münster 2. Aufl. 1903, 579.

danke einer Rezeption der Vereinsidee im Zusammenhang mit dem Ehinger Antizölibatsverein aufgetaucht zu sein<sup>166</sup>. Um diesen mit derselben Waffe zu schlagen, wurde ein Gegenverein angekündigt. Er sollte in Ellwangen unter der Bezeichnung *Verein von Katholiken gegen die ehelustigen katholischen Geistlichen in Württemberg* hervortreten. Ob es sich um eine Parodie auf den Antizölibatsverein oder um eine ernsthafte Vereinsgründung handelte, ist unklar. Der Verein gab sich angeblich Statuten und wollte künftig den Namen *Katholischer Religionsverein zweckdienlich für Kirche und Staat* tragen. Seiner Aufgabe, *gegen falsche Grundsätze und Verleumdungen über die katholische Kirche* aufzutreten, wollte er durch das Sammeln und publizistische Verbreiten guter Aufsätze aus Kirchenzeitungen und anderen Blättern sowie durch gesetzliche Schritte nachkommen<sup>167</sup>.

Greifbarer wird die Rezeption der Vereinsidee elf Jahre später durch den inzwischen in Ulm tätigen Justizprokurator Wiest, der intensive Beziehungen zu Erbgraf Constantin von Waldburg-Zeil unterhielt<sup>168</sup>. In ihrer Opposition gegen das Staatskirchentum planten sie 1842 die Gründung nicht nur von Orden und Zeitungen in Württemberg, sondern auch katholischer Vereine, um das konfessionelle Kernland Oberschwaben zu aktivieren. Dass Wiest gleich an eine Vielfalt katholischer Vereine dachte, wird aus einem Brief an Waldburg-Zeil vom April 1843 deutlich, in dem der Justizprokurator ein letztes Mal – aber vergeblich – den Grafen zu einer Initiative zu bewegen suchte: *Werden E.E. keinen Dombauverein, keinen katholischen Verein gründen? Ich glaubte bisher immer, von E.E. Näheres darüber mitgeteilt zu erhalten [...] Würden Hochdieselben [sich] an die Spitze eines solchen Vereins stellen, so würde ich den Plan als gelungen betrachten*<sup>169</sup>. Gerüchte um einen großen »ultramontanen Verein« in Württemberg hatte es schon 1841 gegeben. Wie das *Frankfurter Journal* berichtete, zählte dieser Verein einflussreiche und hochgestellte Mitglieder, verfügte über bedeutende Finanzen und unterstützte publizistische Organe. Die Existenz eines solchen Vereins wurde von »ultramontaner« Seite jedoch heftig demütiert. Die *Sion* nannte den Urheber des Gerüchts einen *Stuttgarter Nachtwächter* und schrieb: *Schade, daß der Verein nicht wirklich existiert, nur weil er solchen Leuten eine heilsame Angst einzuflößen vermöchte. Uebrigens besteht allerdings ein großer ultramontaner Verein vor den Augen aller Welt, welcher anderthalbhundert Millionen Mitglieder zählt, und, so Gott will, eine Macht hat, durch die er auch den Protestantismus noch überwinden wird, wie er seit Anbeginn alle Ketzereien überwunden hat. Dieser Verein braucht nicht erst genannt zu werden, denn alle Welt kennt ihn*<sup>170</sup>.

1844 kam es schließlich zu Vereinsgründungen im Sinne der »Ultramontanen«<sup>171</sup>: in Bonn wurde der Borromäusverein aus der Taufe gehoben, in Karlsruhe unter Leitung

166 Freilich gab es bereits früher katholische »Vereine«, allerdings nicht im juristischen Sinne, sondern als lockere Kreise. Zu nennen sind hier vor allem die sogenannten »Konföderierten«, einige Geistliche und Laien in Bayern, die untereinander in brieflichem Verkehr standen und sich seit etwa 1814 dem Kampf gegen Aufklärung und Staatskirchentum verschrieben hatten. Vgl. etwa Heinz HÜRTEIN, *Katholische Verbände*, in: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, hg. v. Anton RAUSCHER (Geschichte und Staat 250–252), Bd. 2, München 1982, 215–277, hier: 221ff.

167 HAMMER, *Der Zölibatssturm* (wie Anm. 161), 160.

168 Vgl. KIRCHER, *Adel* (wie Anm. 102), insbes. 114ff. u. 129ff.

169 Wiest an Zeil 29. April 1843. Ebd.

170 *Sion* 10, 1841, 1392.

171 Der von Ernst Heinen als Ausnahme genannte »Clemens-August-Verein«, der sich 1838 in Köln bildete, hatte einen anderen Charakter, sollte er doch lediglich der Errichtung eines Denk-



von Franz Josef von Buß und Archivdirektor Franz Joseph Mone (1796–1871) ein *Katholischer Verein für Baden*. Dieser hatte sich zum Ziel gesetzt, *die katholische Kirche in Baden zu erhalten und das kirchliche Leben zu fördern*<sup>172</sup>. Die von den liberalen Katholiken gebrauchte Assoziationsform »Verein« wurde so von der kirchenpolitischen Gegenseite aufgegriffen, aber nach irischem und französischem Vorbild<sup>173</sup> mit neuen Inhalten gefüllt. Der Verein litt an einem inneren Widerspruch. Er war ein Laienverein, die Mitglieder handelten als Laien, nicht auf Weisung des Bischofs, sondern autonom, standen andererseits aber in amtlichem Verkehr mit dem Bischof und unterstützten diesen. Zunächst scheiterte diese Vereinsidee, zum einen wohl am Desinteresse der Katholiken, zum andern aber auch an starken bischöflichen Widerständen<sup>174</sup>. Zu tief saß das Misstrauen allen Vereinen gegenüber. Vor allem der Verdacht, die Vereine könnten quasidemokratischen Strukturen in der Kirche den Weg ebnen, Laien ein Mitspracherecht verschaffen und so der Hierarchie gefährlich werden, wirkte hemmend. Die Bischöfe Heinrich Hofstätter (1805–1875) von Passau und noch später Ignatius Senestrey von Regensburg (1858–1906) lehnten sie zeitlebens ab. Andere sahen in der Idee der Laienhilfe eine *stille Anklage gegen das Versagen des Klerus*<sup>175</sup>.

Im Zuge der Märzfreiheiten von 1848 gelang dann den Vereinen der Durchbruch<sup>176</sup>. In Mainz wurde im März der erste *Piusverein für religiöse Freiheit* gegründet. Der Verein wurde in »strengkirchlichen« Augen zum gesellschaftspolitischen »Allheilmittel«, zu dem Instrument schlechthin, die Kirche in ihre »Freiheit und Selbständigkeit« zurückzuführen<sup>177</sup>. In der *Süddeutschen Zeitung* rief Buß Geistliche und Laien auf, katholische Ortsvereine zu gründen, reiste im Sommer 1848 selbst durchs Land, um Versammlungen zu halten und Vereinsgründungen anzustoßen. Durch die Piusvereine entstand ein

mals für Erzbischof Clemens August dienen. Vgl. Ernst HEINEN, Das katholische Vereinswesen in der Rheinprovinz und in Westfalen 1848 bis 1855. Kirchenpolitik oder Christliche Demokratie? in: Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, hg. v. Winfried BECKER u. Rudolf MORSEY, Köln/Wien 1988, 29–59, hier: 32.

172 Zit. nach HALDER, Katholische Vereine (wie Anm. 150), 29. Vgl. auch REHM, Petitionen (wie Anm. 77).

173 Hier hatte bereits in den 1820er Jahren der irische Anwalt Daniel O'Connell eine Petitions- und Vereinsbewegung initiiert, um die politischen Benachteiligung der irischen Katholiken gegenüber dem englischen Staat aufzuheben. In den 1840er Jahren kam es zu einer ähnlichen Bewegung mit dem Ziel einer Auflösung der Union zwischen Großbritannien und Irland. In Frankreich entwickelte sich 1830/31 sowie seit Beginn der 1840er Jahre eine breite katholische Bewegung im Kampf um die kirchliche Freiheit. Diese nutzte alle Möglichkeiten (Presse, Petitionen, Wahlen, Vereinigungen). Frankreich wurde bald auch von der ultramontan-katholischen Publizistik in Deutschland als »das Land der Associationen« gepriesen. Kein Wunder, dass das katholische Vereinswesen zunächst vor allem an den Grenzsäumen zu Frankreich entstand (Mainz, Trier, Freiburg). Dort war nicht nur die räumliche Nähe zu Frankreich gegeben. Als Inspiratoren dürften vielmehr die elsässischen Ultramontanen gewirkt haben, die enge Kontakte zu den badischen und Mainzer Ultramontanen unterhielten und einen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf die katholische Publizistik ausübten. Vgl. Jürgen HERRES, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840–1870, Essen 1996, 121f., 127–130.

174 REHM, Petitionen (wie Anm. 77), 67f. – HALDER, Katholische Vereine (wie Anm. 150), 392.

175 So 1844 die Zeitschrift für Theologie, zit. nach REHM, Petitionen (wie Anm. 77), 68.

176 Das ganze Panorama der 1848 aus dem Boden schießenden Vereine, einschließlich aller politischen Richtungen, der konservativen und katholischen Vereine, bietet: Michael WETTENGEL, Die Revolution von 1848/49 im Rhein-Main-Raum. Politische Vereine und Revolutionsalltag im Großherzogtum Hessen, Herzogtum Nassau und in der Freien Stadt Frankfurt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 49), Wiesbaden 1989.

177 DIETRICH, Christentum (wie Anm. 150), 280.

Netzwerk des politischen Katholizismus, das für die Zukunft eine Basis für politische Massenprozesse darstellte. Eine Parallele gab es auch in München, wo 1848 ein *Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit* ins Leben trat. Ringseis hatte in der Vorbereitungsphase ein *Manifest der bayrischen Ultramontanen* ausgearbeitet, in dem es hieß: *Wir sind Ultramontane, wir erkennen den Papst jenseits der Berge (ultra montes) als Haupt unserer Kirche; wir erklären uns verpflichtet zur Erfüllung aller Dogmen und Disziplin der römisch-katholischen Kirche; und zugleich wollen wir [...] keine Einmischung ins Innere der Kirche*<sup>178</sup>. Ende des Jahres zählte der Verein bereits über 400 Männer.

Im Herbst 1848 fand in Mainz die Generalversammlung der Piusvereine statt, der erste Deutsche Katholikentag<sup>179</sup>. Dieser wurde von Laien getragen, nicht von der kirchlichen Hierarchie, was die bis heute starke Stellung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken gegenüber den Bischöfen erklärt. Übrigens besuchten 23 katholische Abgeordnete der Paulskirche den Mainzer Katholikentag, was die enge Verbindung von Vereinskatholizismus und politischem Katholizismus verdeutlicht. Zum Präsidenten des ersten Katholikentages wurde Buß gewählt, obwohl er sich mit allem Nachdruck weigerte und selbst von engen Mitstreitern, Andlaw etwa, abgelehnt wurde. Auch auf den folgenden »Generalversammlungen« war Buß fast regelmäßig unter den Rednern. Immer wieder beleuchtete er die allgemeinen und speziellen Aufgaben der katholischen Vereine. Um das Leben in den einzelnen Vereinen wach zu erhalten und zu fördern, gab Buß 1849 ein Zentralblatt unter dem Titel *Katholischer Vereinsbote für das deutsche Reich* heraus, fand dafür aber keine Unterstützung<sup>180</sup>.

Clemens Rehm hat durch seine Studien zum Petitions- und Vereinswesen allerdings gezeigt, wie zurückhaltend die angeblichen Erfolge dieses frühen katholischen Vereinswesens zu werten sind. Als Massenbewegung oder Laienbewegung scheiterte es völlig. Drei Viertel aller Pfarrgemeinden beteiligten sich nicht, die Bewegung hatte fast nur in gemischtkonfessionellen Gebieten Erfolg, die Mitgliederzahlen erscheinen fragwürdig, die Vereine waren meist kurzlebig, bedeutungslos und lediglich mit der Versendung vorgefertigter Petitionen befasst, es gab Gegeninitiativen. »Die katholische Vereinsbewegung in Baden 1845/46 und 1848/49 war nur ein Versuch eines konservativen katholischen Katholizismus', dessen Gedankengut nur wenige Führer und ein Teil des Klerus annahm. Wirkung zeigte die Bewegung vor allem innerkirchlich gegenüber der Reformgeistlichkeit. Die vorgespiegelte Massenbasis war ein momentanes, vom breiten Volk unverstandenes und auch nicht als Emanzipationsangelegenheit der Laien gedachtes Element des politischen Kampfes. Die Volkstümlichkeit, das Einbeziehen, die Wertschätzung des Volkes, das »Demokratische« fehlte der Bewegung«<sup>181</sup>.

178 Zit. nach GOLLWITZER, Bemerkungen (wie Anm. 50), 298.

179 Dazu Johann Baptist KISSLING, Geschichte der deutschen Katholikentage, 2 Bde., Münster 1920–1923. – Zeitzeichen (wie Anm. 146).

180 Erst später kam es zum Auf- und Ausbau einer katholischen Sondergesellschaft (»Kontrastgesellschaft«), die wesentlich von kirchlichen Vereinen und Verbänden geprägt und gestützt war. Katholiken mussten und sollten nicht mehr Mitglieder in offenen bürgerlichen Vereinen, sondern in eigenen katholischen Vereinen beheimatet sein, die ihrerseits bürgerliche Anliegen vertraten: politisch orientierte Vereine, Arbeitervereine, Sportvereine etc. Es bildete sich ein Netzwerk katholischer Vereine, das zum Stabilisator »katholischer Milieus« bis weit ins 20. Jahrhundert wurde. Voraussetzung dafür war, dass die Vereine – trotz anfänglicher Schwierigkeiten – die Unterstützung der Hierarchie erhielten.

181 REHM, Petitionen (wie Anm. 77), 72–76.

Dem Ziel der »Freiheit der Kirche« diente neben den Vereinen auch der stärkere Zusammenschluss der Katholiken über die Landesgrenzen der deutschen Bundesstaaten hinaus. Im Oktober 1848, mitten in der Zeit des Aufbruchs und der allgemeinen Gärung, fand in Würzburg eine erste deutsche Bischofskonferenz statt, um über die Lage der Kirche zu beraten. Die Bischöfe waren überzeugt, von nun an gemeinsam aufzutreten zu müssen<sup>182</sup>. Zu dieser Konferenz reiste auch Buß, um den Bischöfen seinen Plan zur Gründung einer katholischen Universität zu unterbreiten<sup>183</sup>; trotz prinzipieller Zustimmung der Bischöfe ohne Erfolg. Angeblich riet Buß den Bischöfen auch, keine Laien zu der Verhandlung hinzuzuziehen. Er selbst wurde von den Beratungen unterrichtet und nahm indirekt durch Besuche und Besprechungen Einfluss.

#### 4. Religiöse Bruderschaften: Laien als »Objekt« der Seelsorge

Die negative Konnotation, die dem Verein qua Verein im kirchlichen Urteil anhaftete, hatte eine zweifache Auswirkung. Zunächst war die Assoziationsform Verein als solche desavouiert<sup>184</sup>. In weiten kirchlichen Kreisen hielt sich bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts diesbezüglich ein tiefes Misstrauen. Die Skeptiker befürworteten stattdessen die »klassische« kirchliche Assoziationsform der Bruderschaft. Das Bruderschaftswesen erlebte – gemessen an der erst kurz zurückliegenden, sehr regressiven Entwicklung in der Zeit der »Aufklärung« – gegen Mitte des 19. Jahrhundert einen deutlichen Aufschwung<sup>185</sup>. Dieser ist auf die zum Teil entschiedene Förderung durch die kirchliche Obrigkeit zurückzuführen. Der Passauer Bischof Hofstätter beispielsweise

182 Aus dieser Würzburger *Konferenz der deutschen Bischöfe* wurde freilich noch keine ständige Einrichtung. Die zweite deutsche Bischofskonferenz fand erst wieder 1867 in Fulda statt und erst seit 1869 treffen sich die deutschen Bischöfe jährlich. Dies hing mit der starken römischen Skepsis gegen eine Institutionalisierung der Bischofskonferenz zusammen. In Rom befürchtete man ein Wiederaufleben reichskirchlich-episkopalistischer Tendenzen. – Anders war die Situation in den südwestdeutschen Staaten. 1851 taten sich die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zusammen, um konkrete Schritte einzuleiten. Zum Katalog der Forderungen gehörte u.a.: die freie Besetzung kirchlicher Stellen, die ungehinderte Ausübung der kirchlichen Strafgewalt, die Errichtung tridentinischer Seminare, die Abschaffung des landesherrlichen Plazets, die freie Religionsausübung, die Abhaltung von Exerzitien, Wallfahrten und Volksmissionen. Es kam zu Kraftproben zwischen Staat und Kirche, schließlich zu Verhandlungen der Bischöfe mit dem jeweiligen Staat und zum Abschluss von Bischofskonkordaten, die von Rom allerdings verworfen wurden. Die daraufhin ausgehandelten Konventionen mit dem Hl. Stuhl erhielten nicht die Zustimmung der protestantisch dominierten Länderparlamente. Daher regeln die Staaten ihr Verhältnis zur katholischen Landeskirche einseitig per Staatsgesetz. Das strikte Staatskirchentum wurde zwar etwas gemildert, das staatliche Stellenbesetzungsrecht blieb jedoch weitgehend erhalten. Das Modell einer Trennung von Kirche und Staat setzte sich nirgendwo in Deutschland durch.

183 Dazu Hans Jürgen BRANDT, *Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln/Wien 1981.

184 Ausgenommen eine Anzahl kirchlicher Vereine mit sozial-charitativer Zielsetzung. Vgl. Erwin GATZ, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen, Paderborn u.a. 1971*. – DERS., *Mitarbeit* (wie Anm. 151), 57–70. – HERRES, *Gesellschaft* (wie Anm. 173), 19f.

185 Die Bruderschaften des 19. Jahrhunderts müssen als weitgehend unbearbeitetes Forschungsgebiet der Kirchengeschichte gelten. Hingewiesen sei auf zwei neuere Untersuchungen: BURKARD, *Zeichen frommen Lebens* (wie Anm. 63). – Bernhard SCHNEIDER, *Kirchenpolitik und Volksfrömmigkeit. Die wechselhafte Entwicklung der Bruderschaften in Deutschland vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 47, 1996, 89–119.

unterstützte Bruderschaften als Gemeinschaften mit »rein religiöser Zielsetzung« und propagierte 1844 besonders stark die 1836 in Paris gegründete »Erzbruderschaft zum heiligsten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder«; es kam zu Filialbildungen in beinahe allen Pfarreien seines Bistums<sup>186</sup>.

Das Bruderschaftswesen des 19. Jahrhunderts ist im Gegensatz zu seinen älteren »Vorläufern« noch immer ein Stiefkind der historischen Forschung<sup>187</sup>. Dennoch vermittelt der Blick in die einschlägigen Lexika ein relativ geschlossenes Bild. Betont wird in der Regel ihre religiöse und soziale Ausrichtung sowie ihr Charakter als »Betätigungsfeld für die Laienfrömmigkeit«<sup>188</sup>.

Doch sind an diesem Geschichtsbild Korrekturen anzubringen. In einer kleinen Fallstudie konnte zum einen gezeigt werden, dass die Bruderschaften im 19. Jahrhundert neben ihrer religiösen und sozialen Bedeutung eine starke kirchenpolitische Relevanz hatten<sup>189</sup>. Die Bruderschaften eigneten sich nicht nur zur Sammlung, Mobilisierung und Bindung einer größeren Anzahl von Gläubigen, sondern dienten auch als seelsorgliches und politisches Lenkungsinstrument, durch die namentliche Erfassung der Mitglieder und eine regelmäßige Beichtpflicht, durch die überregionalen Verknüpfungen, die Einbindung in eine große »Familie Gleichgesinnter«. Der Anschluss an (»ausländische«) Erzbruderschaften implizierte eine eminent oppositionelle, antistaatskirchliche Komponente. Es ging um die Sammlung von Gläubigen nicht nur über die landesherrlichen Territorialgrenzen hinaus, sondern auch an der »ordentlichen«, von der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit vorgegebenen Organisation, Seelsorge, Verkündigung und Lenkung vorbei. Durch die Hilfskonstruktion einer Angliederung an »ausländische« Erzbruderschaften, die dem Zugriff der Behörden entzogen waren, konnte die Kontrolle der bischöflichen respektive staatlichen Behörden größtenteils ausgeschaltet werden. Letztlich handelte es sich um eine »zweite (kirchliche) Schiene« mit der eindeutigen Intention, einen anderen Kurs zu steuern. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, mit dem schwindenden Einfluss des alten, »josephinisch« geprägten Klerus, verlor diese (oppositionelle) Funktion – auch innerkirchlich – allmählich ihre Bedeutung.

Zum anderen kann im 19. Jahrhundert kaum mehr von einer vorwiegend »laikalen« Bewegung in Gestalt der Bruderschaften gesprochen werden, weder in der Theorie noch in der Praxis. Die Frömmigkeitsformen innerhalb der Bruderschaften waren dezidiert der klösterlichen Tradition und Disziplin entlehnt, das Bruderschaftsleben stark sakramental ausgerichtet (Beichte, Kommunionempfang). Von einer spezifisch »laikalen« Frömmigkeitsform kann keine Rede sein. Entgegen oft verbreiteter Meinung wurden die Bruderschaften nicht nur von Geistlichen geleitet, sondern auch initiiert, zum Teil gegen den mitunter starken Widerstand der Gläubigen<sup>190</sup>. Pfarrer ultramontaner Cou-

186 Wolfgang HÜBNER, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850* (Regensburger Studien zur Theologie 40), Frankfurt a.M. 1993, 258.

187 Für Spätmittelalter und frühe Neuzeit liegt ein hervorragender Überblick vor: Bernhard SCHNEIDER, *Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, hg. v. Hansgeorg MOLITOR u. Heribert SMOLINSKY (KLK 54), Münster 1994, 65–87. In einer erweiterten Fassung zieht Schneider die Linien (wenn auch äußerst knapp) bis ins 19. Jahrhundert aus: SCHNEIDER, *Kirchenpolitik* (wie Anm. 185).

188 So etwa F. GRASS/G. SCHREIBER, *Art. Bruderschaften I. Geschichte und Brauch*, in: *LThK*<sup>2</sup> 2, 1958, 719ff.

189 BURKARD, *Zeichen frommen Lebens* (wie Anm. 63).

190 Dies lässt sich am Beispiel der »Donzdorfer« zeigen. Pfarrer Mauch hatte zunächst keinen

leur fungierten in ihren Gemeinden – und darüber hinaus – als Werber und Initiatoren, sammelten die Mitglieder, verteilten Materialien und betreuten die Gläubigen. Damit unterscheiden sich die Bruderschaften des 19. Jahrhunderts von ihren mittelalterlichen Vorgängern, in denen die Laien weitaus größere Kompetenzen hatten<sup>191</sup>.

Dasselbe gilt cum grano salis für die im Zuge von Volksmissionen nach 1850 allenthalben entstandenen Jungmänner- und Jungfrauenbündnisse, die ein teilweise beachtliches Eigenleben entfalteten, aber stets unter der strengen Aufsicht und Leitung des Klerus standen<sup>192</sup>. Diese Bündnisse – oft auch als »Missionsvereine« bezeichnet – galten als eigentliche »Frucht« der Missionen, in der Propaganda als Beleg für deren Fortdauern. Man erwartete von ihnen, dass *der gute Geist in den Herzen der in den Bund getretenen Jünglinge und Jungfrauen erhalten werde, [...] die Schwachen gestärkt, die Wankenden gestützt, die dem Falle Nahen vor demselben bewahrt, und viele Gefahren der Verführungen von der Jugend auf diese Weise abgehalten* würden. Die *Wiederkehr der alten christlichen Zucht* hatte man sich auf die Fahnen geschrieben. *Ihr Hauptzweck ist Vermeidung der nächsten Gelegenheit zur Sünde. Gefallene sind und werden ausgeschlossen. Die Mitglieder erlangen Ablässe.* Im Grunde wurde mit den Bündnissen ein Instrument der Werte- und Normenvermittlung geschaffen sowie gleichzeitig eine Institution strenger, religiös überformter Sozial- und Sittenkontrolle. Die Treffen standen unter der Leitung des Pfarrers. Dass die Pflege der Kirchenmusik zu einer Hauptaufgabe der Bünde gehörte, hatte seine Ursache u.a. darin, dass bei den Missionen offenbar die Kirchenmusiker und Lehrer besonders hervorgetreten waren. Das Engagement mancher Bündnisse in dieser Hinsicht war groß. So gaben einige Allgäuer Vereine sogar eigene Liedersammlungen für Jünglinge und Jungfrauen heraus. Mitunter übernahmen die Jungfrauen-Vereine sehr konkrete Aufgaben: die Reinigung der Kirche, die Besorgung des Altarschmucks, das Spendensammeln für ein neues Altarbild, das sozial-caritative Engagement für ein Mädchenwaisenhaus, die Verteilung von Geschenken an Arme und Kinder. Mit den Bündnissen verknüpft waren die »Bundesfeiern«, wozu sich meist Bündnisse benachbarter Orte zusammentaten. Man feierte eine Andacht, erneuerte sein Gelöbnis und traf sich zum geselligen Beisammensein, bei dem Lieder gesungen und Gedichte vorgetragen wurden.

Erfolg, seine Frömmigkeit stieß auf Ablehnung, es kam niemand zur Beichte, die Gläubigen »liefen aus«. Pfarrer Dolfinger war bereits zwei Jahre lang Bruderschaftsmitglied, bis es ihm gelang, die ersten Laien zum Beitritt zu bewegen.

191 Die Fallstudie gibt darüber hinaus allerdings interessante Aufschlüsse zur sozialen Zusammensetzung derartiger Bruderschaften bzw. zur Rekrutierung ihrer Mitglieder. Eine größere Zahl von Mitgliedern kam von auswärts, zum Teil aus sehr weiter Entfernung. Oft wurden Mitglieder »kumulativ« eingeschrieben: Viele aus derselben Pfarrei oder auch ganze Familien. Manches Mal »zogen« Frauen ihre Männer »nach«. Während die »einheimischen« Mitglieder sich aus den niederen Bevölkerungsschichten rekrutierten, gehörten die »auswärtigen« den gehobenen Schichten an. Vor allem adelige Frauen und Konvertitinnen ließen sich werben. Die Namen führen zu anderen ultramontanen Kreisen und Zirkel, so zu der von dem Exjesuiten Joseph Albert Dießbach gegründeten strengkirchlichen, nach Art der Freimaurer organisierten Geheimbewegung »Christliche Freundschaft«, einer in Norditalien, Frankreich, der Schweiz und Süddeutschland verbreiteten Organisation.

192 Zum Folgenden: BURKARD, Volksmissionen (wie Anm. 94), 109–189.

### III. Ergebnisse und Tendenzen

Hatte bereits das Konzil von Trient einem Laienkatholizismus keinen Platz eingeräumt, so drängte auch die »Aufklärung« die Laien zurück, indem es den Pfarrer, die Pfarrei, das Pfarr-Prinzip stärkte. Neben dem »Episkopalismus« wurde mannigfach (theoretisch und praktisch) versucht, einen »Presbyterialismus« durchzusetzen. Das frühe 19. Jahrhundert unternahm es, mit Hilfe eines ausgeprägten Staatskirchentums den laikalen Einfluss zu sichern. Zum »System« ausgebaut haben diese Versuche die seit 1818 in Frankfurt am Main tagenden deutschen Bundesstaaten (außer Österreich, Preußen, Bayern und Hannover). Wenngleich es bei deren Bemühen vornehmlich um die Sicherung des staatlichen »Hoheitsrechtes« und der eigenen Souveränität ging, war das Resultat das nämliche: der Einfluss von Laien auf und in die kirchlichen Angelegenheiten war (zunächst praktisch, später fast nur noch theoretisch) enorm. Verschaffte das Staatskirchentum den Laien auch einen »festen« Platz in der Regelung kirchlicher Belange, so war keinesfalls an eine Art Demokratisierung gedacht; solche Gedanken waren weder mit der monarchischen Regierung des Staates noch mit der hierarchischen Struktur der Kirche vereinbar. Die Mitwirkung sollte nur wenigen vorbehalten bleiben. Kompetenz und Wissen waren gefragt. Es ging dem Staatskirchentum letztlich um eine effektive Nutzbarmachung der Kirche für den Staat, um die Mithilfe der Kirche bei der Einigung der nach der Säkularisation aus vielen kleinen Gebieten entstandenen Flächenstaaten. Die Rolle von Religion und Kirche als stabilisierender Faktor für Gesellschaft, Staat und dessen »ethische Formung« wurde erkannt und systematisch gefördert. Um diese Ziele zu erreichen, glaubte sich der Staat »Weisung« und »Kontrolle« vorbehalten zu müssen, zumal sich gerade in der katholischen Kirche starke Bestrebungen zur Rückkehr hinter das Jahr 1802 regten. Die Staaten griffen bei der Auswahl der Laien auf Persönlichkeiten zurück, die sich durchaus Kompetenz in kirchlichen Angelegenheiten angeeignet hatten. Dies lag nicht nur in der Notwendigkeit, dem Klerus etwas entgegensetzen zu können. Die Katholiken sollten auch explizit beruhigt werden und nicht den Eindruck haben, »protestantisch« gesteuert bzw. einem (traditionell protestantischen) Staat ausgeliefert zu sein. Im System des Staatskirchentums waren es gerade Laien, die die Kirche im (frühen) 19. Jahrhundert wesentlich prägten. Gleichzeitig rief dieses Staatskirchentum auf der anderen Seite Gegner auf den Plan. Und auch hier waren es auf weite Strecken Laien, die prägend wirkten, nicht die im System »gefangenen« Kleriker. In erster Linie sind hier Vertreter des katholischen Adels zu nennen, daneben aber auch Protagonisten eines Bildungskatholizismus' (Professoren, Juristen, Publizisten, Abgeordnete). Dass diese letztlich durch ihr Engagement einem Kirchenbild zum Durchbruch verhalfen, das dem laikalen Handeln eher Fesseln anlegte, gehört zur Ironie der Geschichte<sup>193</sup>.

193 Nicht ausführlich behandelt wurden weitere kirchliche Aktivitäten von Laien, die weniger spezifisch für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts sind, gleichwohl genannt zu werden verdienen. Tätigkeiten von Laien etwa in den Kirchenstiftungsräten und »Kirchenfabriken«, als Mesner, im Schuldienst oder als Organisten und Kirchenmusiker, die sich mit ihren Kompositionen um eine Erneuerung der Liturgie bemühten. Hier gab es seit dem 17. Jahrhundert Versuche von Bischöfen und Pfarrern, das laikale Wirken an die klerikale Weisungsbefugnis rückzubinden. Zum Problem vgl. Rudolf REINHARDT, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München/Freiburg i.Br. 1967, 155–178, hier: 170f., 173ff.



KRISTIN LANGOS

»Wie eine Braut, welche in der Profession mit Christo Jesu, dem himmlischen Bräutigamb vermählet wirdt, sich verhalten, leben und Gott dienen soll«.

Tugendadel und Christusnachfolge in Professpredigten des Weihbischofs Johann Adam Nieberlein für die Congrégation de Notre Dame in Eichstätt

*Prof. Dr. Konstantin Maier  
zum 60. Geburtstag*

*O! glueckseelige Stund, wo ich getretten in den Heil. Orden.* Solchen Jubel verspricht der Eichstätter Weihbischof Johann Adam Nieberlein (1662–1748) den Ordensschwestern beim Einzug ins Himmelreich, wenn sie ihre bei der Profess abgelegten Gelübde gehalten und ein gottgefälliges Leben im Kloster geführt haben<sup>1</sup>. Ihm lag als Weihbischof des Bistums Eichstätt (reg. 1708–1744) neben der Klerusseelsorge und der Konsekration von Kirchen vor allem die Seelsorge für die Orden im Bistum am Herzen<sup>2</sup>. In dieser Funktion predigte er vielfach bei Professfeiern in den Eichstätter Frauenklöstern St. Walburg, Marienstein und im Kloster der Congrégation de Notre Dame, deren Niederlassung im Jahr 1711 in Eichstätt errichtet wurde<sup>3</sup>. Die meisten dieser Predigten veröffentlichte Nieberlein im Jahr 1737 in der Sammlung *Aufmunterung des Geists*. Es sind fünf Professpredigten aus Notre Dame überliefert. Im Folgenden gilt es, das Leben und Wirken Nieberleins kurz darzustellen, um danach die fünf Predigten, welche er in der Klosterkirche Sacre Coeur in Eichstätt gehalten hat, im Hinblick auf Motive und Tugenden zu untersuchen, welche Nieberlein im Rahmen der Professfeiern entfaltete.

1 Klosterkultur und Predigtliteratur der Barockzeit sind Forschungsgebiete, denen sich Prof. Dr. Konstantin Maier verschrieben hat. Aus Anlass seines 60. Geburtstages sei dem Ordinarius für Mittlere und Neue Kirchengeschichte der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt dieser Beitrag gewidmet. In ihm verbinden sich die genannten Themen mit dem Ort seines langjährigen Wirkens, der Universitäts- und Bischofsstadt Eichstätt. Dieser Beitrag entstand unter Mitwirkung von René Brugger M.A.

2 Vgl. Karl RIED, Johann Adam Nieberlein, in: *Historische Blätter*. Beilage zum Eichstätter Kurier 6, 1957, Nr. 3, 10.

3 Die Geschichte der Notre-Dame-Schwestern in Eichstätt ist beschrieben in: Brun APPEL, Zur Geschichte des Klosters der Congrégation de Notre Dame in Eichstätt 1711–1809, in: *Dokumentation zur Erneuerung der ehemaligen Klosterkirche Notre Dame in Eichstätt und zur Errichtung des Informationszentrums Naturpark Altmühltal*, red. v. Pia u. Karl ZECHERLE (Sammelblatt Historischer Verein Eichstätt 81/82, 1988/89), 9–53.



## Biographisches

Johann Adam Nieberlein wurde am 17. Februar 1662 in Eichstätt geboren. Er war der Sohn eines Bürgers der Stadt, wohl eines Offiziers des Fürstbischofs<sup>4</sup>. Nach seiner Gymnasialzeit in Eichstätt besuchte er ab 1679 das Jesuitenkolleg St. Hieronymus in Dillingen und erwarb dort 1682 den Titel eines *Magister Philosophiae*<sup>5</sup>. Anschließend setzte er seine Studien mit der Empfehlung des Eichstätter Fürstbischofs Marquard II. vier Jahre lang in Rom am Collegium Germanicum<sup>6</sup> fort, wo er 1686 nach Verteidigung mehrerer Thesen in der Aula des Collegium Romanum mit der Auszeichnung *summa cum laude* zum Doktor der Theologie promoviert wurde<sup>7</sup>. Im Anschluss an sein Studium empfing er im Jahr 1686 die Priesterweihe<sup>8</sup> und wurde in seinem Heimatbistum sofort in der Seelsorge zum Kooperatorendienst in Berching und 1687 in Buxheim als Pfarrer eingesetzt<sup>9</sup>. Nach Streitigkeiten wegen des Baus eines Pfarrstadels wechselte er 1693 nach Beilngries und bald weiter nach Berching, wo er bis 1708 als Pfarrer tätig war<sup>10</sup>.

4 Der älteste biographische Eintrag in ein Lexikon zu Nieberlein erfolgte schon 1712 bei KHAMM. Darauf stützen sich alle weiteren Autoren, vgl. Corbiniam KHAMM, Hierarchia Augustana Chronologica Tripartita In Partem Cathedralem, Collegialem, Et Regularem ... 2. Pars II. Collegialis. Augustae: Labhart 1712, 220f. Vgl. Adam HIRSCHMANN, Johann Adam Nieberlein, in: Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 43, 1896, 142. Als Sohn eines *miles emissarius* und Posthalters entstammt er demnach einer bürgerlichen Familie der Stadt. Vgl. Andreas STEINHUBER, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1895, 100 u. Joachim SEILER, Das Augsburgische Domkapitel vom 30jährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802), Studien zur Geschichte seiner Verfassung und seiner Mitglieder. St. Ottilien 1989, 550–554. Ried vermutet aufgrund der Namensform eine Herkunft der Familie aus Schwaben und gibt nach dem Taufbuch der Dompfarrei den Beruf des Vaters als Bäcker an. Vgl. RIED, Johann Adam Nieberlein (wie Anm. 2), 9.

5 Vgl. Andreas STRAUSS, Viri Insignes, Ervditione Ac Pietate Insignes, Qvos Eichstadium Vel Genvit Vel Alvit. Eichstadii: Schmid 1799, 346. Vgl. Ernst REITER, Nieberlein, Johann Adam, in: GATZ, Bischöfe 1990, 323.

6 Diese Zeit wird ihn ein Leben lang prägen, wie er 1736 bei Übersendung seiner Pontifikalien ans Collegium schrieb: »Alles, was ich habe, verdanke ich dem Collegium, in dem ich in Wissenschaft und Frömmigkeit erzogen worden bin. Ich habe oft geweint, daß ich nicht darin gestorben bin, denn dann wäre ich jetzt ein Seliger im Himmel, während ich nach so vielen übel angewandten Jahren Gefahr laufe, verloren zu gehen«; zit. nach STEINHUBER, Geschichte (wie Anm. 4), 101.

7 *In omnium DD. Alumnorum (erant 70) praesentia examinatus, supremam SS. Theologiae Doctoratus laurem anno 1688 promeruit.* KHAMM, Hierarchia Augustana (wie Anm. 4), 220f. Vgl. HIRSCHMANN, Johann Adam Nieberlein (wie Anm. 4), 142. Dass der Rektor des Collegium Germanicum seinen Doktorbrief ausgestellt hatte, obwohl er an der päpstlichen Universität Gregoriana promoviert werden sollte, bereitete ihm bei der Ernennung zum Augsburgischer Domvikar noch erhebliche Probleme. Vgl. SEILER, Augsburgische Domkapitel (wie Anm. 4), 551.

8 Vgl. Stefan MIEDANER, Nieberlein, Johann Adam, in: Augsburgische Stadtlektion, hg. v. Günther GRÜNSTEUDEL u.a., Augsburg 21998, 684.

9 *Cooperator Berchingae per medium annum curam animarum exercuit.* KHAMM, Hierarchia Augustana (wie Anm. 4), 220f. Vgl. STRAUSS, Viri Insignes (wie Anm. 5), 347.: *Hac in rusticorum schola et animarum cura per plures annos exercitatus, mox ad honorum culmina ascendit.*

10 Vgl. HIRSCHMANN, Johann Adam Nieberlein (wie Anm. 4), 142. Obwohl die Aktenlage zu seinen Pfarrstellen nicht ganz eindeutig ist: Erst zehn Jahre später, 1703, soll er nach Strauß beide Pfarrstellen in Beilngries und Berching inne gehabt haben. Vgl. STRAUSS Viri Insignes (wie Anm. 5), 347. In Berching ist er allerdings zwischen 1693 und 1708 als Pfarrer verzeichnet und veröffentlicht als solcher *Grund-Feste der streitbahren Kirch Gottes auff Erden* in Augsburg, 1700 *Hyper-*



Johann Adam Nieberlein.

Titelkupfer aus: Zetl, Paul/Schilcher, Johann Michael: *Timotheus, Sive Clericus Curatus Circa Restitutionem In Specie Quoad Bona Fortunae Theologicæ Instructus. Praeside P. Paulo Zetl, soc. Iesu, SS. Theol. Profess. Ord. ac pro tempore Sacrae Facultatis Decano. Defendente In Alma, & Electorali Universitate Ingolstadiana ... Domino Ioanne Michaële Schilcher, Buxheimensi Francone, SS. Theologiae Licentiato. XXIX. Julij, Ingolstadii: Grass 1722*  
(aus: Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt, 04/1 BO BIII)

*dulia Mariana* gegen Prof. Michael Lang in Altdorf (Josef Georg SUTTNER, *Bibliotheca Eystettensis dioecæsana. Ein Beitrag zur Herstellung von Annalen der Litteratur des Bistums Eichstätt. 1. Abtheilung.* Eichstätt 1866, Nr. 591 u. Nr. 604, 37f.). In Beilngries ist er tatsächlich 1693 kurze Zeit als Pfarrer aktenkundlich erwähnt und wechselt dann nach Berching (vgl. HIRSCHMANN, Johann Adam Nieberlein [wie Anm. 4], 142).

Im Jahr 1705 wurde er von Papst Klemens XI. zum Domherrn in Augsburg<sup>11</sup> und im Jahr darauf vom Eichstätter Fürstbischof Johann Anton I. Knebel von Katzenellenbogen zum Generalvikar der Diözese Eichstätt ernannt<sup>12</sup>. Die schwierigste Aufgabe seiner Amtszeit war, nach der Einschätzung Julius Sax', die Klerusseelsorge, die durch allgemeinen Priestermangel, schlechte Vor- und Fortbildung und die Reorganisation alter Pfarreien erheblich erschwert wurde<sup>13</sup>. Sein Amt versah er mit großer Disziplin und Durchsetzungskraft, indem er die Kirchengesetze streng umsetzte und sich eng an die Synodalstatuten des Bistums hielt<sup>14</sup>. Er galt schon zu seinen Lebzeiten als hervorragender Theologe und Redner. So urteilt Corbinian Khamm im Jahr 1712, Nieberlein zeichne sich aus durch *vividuae mentis celeritate, indefessa sagacitate et animo invicto praeditus: scientia et prudentia nominatissimus: ornatissima sua facundia et profunda sapientia cum paucis comparandus*<sup>15</sup>. Freilich war der Gepriesene zu dieser Zeit schon Weihbischof des Titularbistums Dioclea in Phrygien (Weihe am 29. April 1708 in der Klosterkirche St. Walburg, Eichstätt)<sup>16</sup>. Seit dieser Zeit zeichnen seine Predigten bei Jubiläen, Professen und Konsekrationen<sup>17</sup> und die Sorge um die Orden im Bistum Eichstätt sein bischöfliches Wirken nach<sup>18</sup>. Seine pastoralen Qualitäten beschreibt Khamm im typischen Zeitduktus sehr anschaulich: *ingenii alacritate, eloquentiae facilitate, vitae merito, Religionis zelo, [...]*<sup>19</sup>, Nieberlein genoss wohl allgemein ein hohes Ansehen<sup>20</sup>.

Trotz der Niederlegung des Generalvikarats nach dem Tod seines Gönners Bischof Johann Anton 1725<sup>21</sup>, wechselte er noch im Alter von 72 Jahren im Jahr 1734 als Generalvikar ins Bistum Augsburg<sup>22</sup>. Auf dieses Amt verzichtete er ebenso wie auf sein

11 Vgl. Peter RUMMEL, Die Augsburger Bischöfe, Weihbischofe und Generalvikare vom 17. Jahrhundert bis zum II. Vatikanischen Konzil (1598–1963), in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistums-geschichte 24, 1990, 86f. Dabei wehrte sich das Augsburger Kapitel anfangs heftig gegen Nieberlein und versuchte seinen Ruf durch die Frage seiner Promotion und durch gestreute Informationen zu einer Pistolenaffäre im Rahmen eines privaten Streits mit dem Kastner von Obermässingen zu untergraben. Allerdings erhielt er Rückendeckung aus Eichstätt und konnte so in das Augsburger Domkapitel einziehen. Vgl. SEILER, Augsburger Domkapitel (wie Anm. 4), 551f.

12 Nach Hirschmann wurde Nieberlein erst 1708 Generalvikar, weshalb er seine Pfarrstelle erst dann abgab. Vgl. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4), 142. Daneben erhielt er auch die Kanonikerwürde von St. Willibald im Dom. REITER, Nieberlein (wie Anm. 5), 323. Vgl. Julius SAX, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt: 745–1806. Versuch einer Deutung ihres Waltens und Wirkens. Bd. 2 1535–1806, Landshut 1885, 595.

13 Dazu zählte auch die Leitung des Seminars St. Willibald, das am 21. Oktober 1710 von ihm eröffnet wurde und schon 1726 wieder eingestellt wurde, weil es von den Jesuiten nicht übernommen wurde, obwohl sie dazu nach Eichstätt berufen worden waren. SAX, Bischöfe (wie Anm. 12), 593f. Vgl. auch RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10.

14 Vgl. SAX, Bischöfe (wie Anm. 12), 595.

15 KHAMM, Hierarchia Augustana (wie Anm. 4), 220f.

16 Ebenso wurde er Propst des St. Nikolausstifts in Spalt und fürstbischöflicher Geheimrath. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4), 142. Vgl. auch MIEDANER, Nieberlein (wie Anm. 8), 684.

17 Vgl. RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10.

18 Mit dem Kloster St. Walburg war er durch eine persönliche Beziehung zur Äbtissin Adelgundis Pettenkofer verbunden, die er getauft, gefirmt und als Äbtissin eingeseignet hatte. Vgl. RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10.

19 KHAMM, Hierarchia Augustana (wie Anm. 4), 221.

20 Er wird als *reverendissimum, perquam gratiosum et omni officiorum genere observandissimum* dargestellt, so KHAMM, Hierarchia Augustana (wie Anm. 4), 221.

21 Vgl. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4), 142.

22 Dort galt er angeblich durch seine nicht-aristokratische Abstammung als Außenseiter. Vgl. MIEDANER, Nieberlein (wie Anm. 8), 684, u. SEILER, Augsburger Domkapitel (wie Anm. 4), 550–554.

Amt als Weihbischof in Eichstätt im Jahr 1746<sup>23</sup>. Nach seinem Tod am 28. Dezember 1748 wurde er im Dom zu Augsburg beigesetzt<sup>24</sup>.

## Bibliographisches

Nieberleins erhaltene Werke<sup>25</sup> bestehen fast ausschließlich aus veröffentlichten Predigten und Ansprachen aus seiner Zeit als Generalvikar und Weihbischof anlässlich der Einweihung von Kirchen und Altären, bei Professoren, bei Jubiläen der Jesuiten und auch bei der Kanonisationsfeier des Hl. Johannes von Nepomuk im Jahr 1729 im Augsburger Mariendom<sup>26</sup>.

Generell galt Nieberlein als »gern gehörter populärer Prediger« und »Muster eines Kanzelredners«<sup>27</sup>, von dessen zahlreichen Predigten viele veröffentlicht und weit verbreitet waren. Im Jahr 1734, kurz nach seinem Amtsantritt als Generalvikar im Bistum Augsburg, erschien bei Matthias Wolff in Augsburg eine Sammlung von 24 seiner Predigten unter dem Titel *Aufmunterung des Geists*, die neben sieben Professpredigten für das Benediktinerinnenkloster St. Walburg und acht für das Kloster Marienstein in Rebdorf bei Eichstätt auch fünf Professpredigten für die Congrégation de Notre Dame in Eichstätt enthält<sup>28</sup>. Gewidmet ist die Sammlung als *geistliches Präsent und Ehrenschanke* der Äbtissin von St. Walburg, Maria Anna Adelgundis, mit der er durch eine persönliche Beziehung eng verbunden war, da er sie *von ihren ersten Lebens-Jahren, als wahrhaft von dem Himmel auserkisene[r] Geistliche[r] Vatter*<sup>29</sup> seelsorglich betreut und von der Taufe über die Firmung und die Profess bis zur Einsegnung als Äbtissin be-

In Augsburg arbeitete er unter den Bischöfen Alexander Sigismund, Pfalzgraf bei Rhein (1690–1737), Johann Franz Schenk von Stauffenberg (1737–1740) und Josef, Landgraf von Hessen-Darmstadt (1740–1768).

23 Vgl. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4), 143. Ried vermerkt, dass er nach Besserung seines Gesundheitszustandes doch noch bis zu seinem Tod Weihbischof in Eichstätt bleiben konnte. Vgl. RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 11.

24 Vgl. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4). Siehe auch MIEDANER, Nieberlein (wie Anm. 8), 684.

25 Nieberleins Werke sind verzeichnet bei STRAUSS, Viri Insignes (wie Anm. 5), 350 sowie bei Clemens Alois BADER, Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Des Ersten Bandes Erster Theil (A–L). Augsburg/Leipzig: von Jenisch & Stage 1824, 86f. Neben den Ansprachen und Predigten gibt es noch ein theologisches Werk aus dem Jahre 1697 »Grund-Veste der streitbaren Kirche Gottes auff Erden« und eine Streitschrift gegen einen Professor aus Altdorf mit dem Titel »Hyperdulia Mariana« von 1700 (vgl. Josef Georg SUTTNER, Bibliotheca Eystettensis dioecisana. Ein Beitrag zur Herstellung von Annalen der Litteratur des Bistums Eichstätt. 1. Abtheilung. Eichstätt 1866, 37–50.).

26 Vgl. RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10. – Adolf LAYER, Die Hochblüte der Johann-Nepomuk-Verehrung im Bistum Augsburg, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistums-geschichte, 9/1975, 201, 203–206.

27 Vgl. HIRSCHMANN, Nieberlein (wie Anm. 4), 143. Vgl. auch MIEDANER, Nieberlein (wie Anm. 8), 684.

28 Johann Adam NIEBERLEIN, *Aufmunterung des Geists/ Das ist: Geistliche Ermahnungen, Oder PROFESS-Predigen, worinen enthalten; Wie eine Braut/ welche in der Profession mit Christo JESU/ den Himmlischen Bräutigamb vermählet wirdt, sich verhalten, leben und GOTT dienen soll [...]* Augsburg: Wolff 1734. Allein die Klosterbibliothek der Benediktinerinnen von St. Walburg verzeichnet diese Ausgabe neun Mal, die Eichstätter Hofgartenbibliothek drei Mal.

29 Ebd., [3]f.

gleitet hatte<sup>30</sup>. Die besondere Beziehung Nieberleins zur Äbtissin von St. Walburg und seine *für die Kirchen Gottes, Seelen=Heyl viller Orthen angewendete Arbeiten*<sup>31</sup> hebt der Verleger in der Ausgabe der Predigten hervor. Diese private Verbindung und sein Ruf als Prediger fließen hier in ein geistliches Projekt ein: *Welches villfältiges geistliches Band zwischen beyden endlichen aus inerlichen Geistreichen Antrib verursacht; daß er vorderist ihre, so dann auch anderer Gott geweychten Closter-Jungfrauen so benambste Profess-Predigen, die Er gehalten, für den Druck zu verfertigen sich belieben lassen*<sup>32</sup>.

### Professpredigten: »Tugendadel und Christusnachfolge«

Von den fünf in der Predigtsammlung *Aufmunterung des Geists* publizierten Professpredigten sind vier als solche gekennzeichnet. Der Predigt *Erworbner Adl besser Als der gebohrne* von 1727 fehlt in der Sammlung der Vermerk, sie kann jedoch aufgrund eines zusätzlichen Einzeldrucks als Predigt für die Congrégation de Notre Dame identifiziert werden<sup>33</sup>.

Die vier direkt dem Kloster Notre Dame zugeschriebenen Professpredigten greifen bei gleichem Aufbau unterschiedliche Thematiken auf, verschiedene Bibelstellen, durch die Nieberlein seine Glaubens- und Lebensweisungen für die Schwestern mit dem immer gleichen Ziel der Erlangung des Seelenheils vermittelt. Das Gleichnis vom Schatz im Acker, die Geburt Mariens, das Bild auf einer kaiserlichen Münze oder der Kirchbau werden nach einer Textexegese in direkten Bezug zu den Professo-schwwestern gestellt. Sie sind nach ihrer Profess diejenigen, die Wünschelruten bei der Hand haben, um den Schatz im Acker zu finden, sie sind die Kinder Mariens oder stellen ein Bildnis Christi und den Tempel des Heiligen Geistes dar. Hat er das biblische Bild so auf die Situation der Zuhörer übertragen, entfaltet er diese Vorstellung mit Belegen aus der Heiligen Schrift und mit Exempeln aus der Kirchengeschichte, die der Ermahnung und dem Vorbild dienen sollen: *Dises wahren die villfältige Erinnerungen Francisci an seine untergebene Mit-Brüder und dises seynd meine Erinnerungen vor jene so die Vollkommenheit wollen erleben*<sup>34</sup>.

Bei den Ermahnungen handelt es sich um seine in den Predigten zentrale Tugendlehre, auf die er alle Textstellen zurückführt: Demut, Gehorsam und Geduld werden allegorisch aus den vorher aufgebauten Bildern hergeleitet: *Anjetzo kommen wuer zur Austheilung der Zimmer; Dise damit ichs kurz mache, bestehen in denen Ordens-Regeln*<sup>35</sup>. Mit Demut und Gehorsam in der Klausur und mit den Ordensregeln in der Gnade Gottes sollen die *Himmlichen Hochzeiterinnen* und *Geistlichen Braeut*<sup>36</sup> auf ihren

30 Ebd. – RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10.

31 Ebd.

32 Ebd., [4].

33 Joahnn Adam NIEBERLEIN, *Erworbner Adl besser Als der gebohrne*: Erwisen In einer Ehr- und Sitten-Predig Den dritten Pfindst-Feyrtag. Von dem Hochwürdigem Hoch-EdlGebohrnen Herrn, Herrn Johann Adam Nieberlein, der Heil. Schriff Doctor, Bischoff zu Dioclea, Weyh-Bischoff zu Aichstätt, ... Als drey Hochgebohrne Fräulen Anna Victoria Gräfin von Werschowitz, Anna Charlotta Gräfin von Bötting, Joanna Francisca Freyin von Potzi. Ihr Heil. Profession in dem Löbl. Closter der Congregation de Notre Dame unter der Regl des Heil. Augustini. Eichstätt, 1727.

34 NIEBERLEIN, *Aufmunterung des Geists* (wie Anm. 28), 98.

35 Ebd., 174.

36 Ebd., 50.

*Gespons*<sup>37</sup> Jesus Christus am Kreuz schauen und ihm nachfolgen: *Ey dann / so lasse / o HErr auch mich leyden wegen deiner / damit ich danckbahr seye gegen dir*<sup>38</sup>.

Anhand von Beispielen aus den Reihen der Heiligen stellt Nieberlein je ein historisch beglaubigtes Vorbild christlicher Lebensführung vor: *Diß ist der Weeg, worauf der geliebte Benedictus in den Himmel gelossen. Was sind diese Amplen? Vor einen Religiösen und Ordens-Persohnen seynd es die H. Reglen, welche so sie gehalten, den Weeg weisen in den Himmel*<sup>39</sup>. Die visuelle Vorstellungskraft birgt einen gewissen Memoriereffekt für die Schwestern, die gleichzeitig eine Kurzkatechese auf ihren Weg mitbekommen: *Du bist in das Closter gangen: Erstlich, deinen Wuellen und Kopff zu brechen, deine Passiones, und boese Anmuthungen zu überwinden, das Creutz mit Christo gedultig zu tragen, alle Tag zuzunehmen in dem Gутten*<sup>40</sup>. Zu jedem der Ziele gibt er eine Tugend an, die er anhand eines Exempels darlegt und direkt auf das Ordensleben überträgt: *Was seynd diß vor Passiones? Dises seynd die hoffärtige, zornige, Ehr-geitzige, rachgierige Gedancken [...], diese muß man ueberwunden, ausschlagen, widerstehen und unterdrucken. Durch was mittel? Durch die Demuth, durch die Armuth im Geist*<sup>41</sup>.

Als *Wohnsitz*<sup>42</sup> aller Tugenden wird Maria, besonders in der mariologischen Predigt über ihre Geburt, als Idealbild des Anfangs der Erlösung des Menschengeschlechts, an dem die Schwestern in der Profess teilhaftig werden, dargestellt: *Alle ersinnliche Tugenden so einstens eine Creatur geneuet oder ueben kan, haben sich vollkommen eingefunden in Maria*<sup>43</sup>. Hier werden erstmals auch die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe für die Mutter Gottes und die Schwestern aufgeschlüsselt, in denen sie *sonderbahr habe vorgeleuchtet*<sup>44</sup>.

Die »Klarheit und Volkstümlichkeit«<sup>45</sup> seiner Predigten, die Ried preist, kommt in allen Beispielen durch einen streng rhetorischen Aufbau und eine klare Typologie mit einer Einleitung (Bibelstelle), der Darlegung des Sachverhalts (Exegese der Stelle), der Beweisführung (Exempel mit allegorischer Auslegung) und einem Schluss der Rede (Versprechen des Himmelreichs) deutlich zum Vorschein. Typische barocke Predigtelemente wie eine emblematische Predigtweise, viele Symbole, Bildhaftigkeit durch breite Amplifikationen aus Legenden kommen hier nur abgemildert vor. Stattdessen konkretisiert der Prediger das Thema auf die Situation der Professschwestern und nimmt Rücksicht auf die Hörer, indem er die Gelegenheit zu einer religiösen Didaxe mit dem Schwerpunkt auf dem *docere* der drei rhetorischen Ziele (neben *delectare* und *movere*) nutzt. Das zeigt sich auch in der Homilie, die er über die Stelle *Er wird mir ein*

37 Ebd., 169.

38 Ebd., 180.

39 Ebd., 31.

40 *Alleinig eß durfte doch noch etwas abgeben die Vollkommenheit zu erlangen, dessentwegen habe ich mich entschlossen einen kleinen begriff zu sagen, wie sie die Vollkommenheit lehren, so dan in der Taht ueben koennen und sollen* (NIEBERLEIN, Aufmunterung des Geists [wie Anm. 28], 97f.).

41 Ebd., 99.

42 Ebd., 45.

43 Ebd., 45.

44 Ebd., 45. Vgl. auch die Tugendspiegel, speziell auch für Ordensschwestern, z.B. Johann DIRCKINCK, Jungfräwlicher Tugendt-Spiegel: d. ist: kurtzer Begriff d. Leben u. Tugendten unterschiedl. Gott verlobten Jungfrawen, so durch Unterweisung u. Anführung d. Soc. Jesu Priestern zu sonders hoher Vollkommenheit u. Heiligkeit gelangt ... auß Büchern unterschiedl. Sprachen zusammen gezogen, ... zur Lehr u. Aufferbawung fürgestellt von Joanne Dirckinck. Cöllen: Dehmen 1702 u.a.

45 Vgl. RIED, Nieberlein (wie Anm. 2), 10.

*Haus bauen und ich will seinen Thron auf ewig betätigen*<sup>46</sup> gehalten hat und in der er durch viele Vergleiche und kleinere Exempel der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte sein Idealbild des Ordenslebens zeichnet. Das Ordensleben wird in allen Predigten durch die Entfaltung der Sinnhaftigkeit der Gelübde und Regeln in Beziehung zum schon anteiligen himmlischen Lohn für die Schwestern gesetzt: *Diese nun seynd die Seraphische Reglen, nach welchen leben muß, wer vollkommen zu werden verlanget*<sup>47</sup>. Eine gewisse Mahnung zur Klosterdisziplin kommt durch Aussagen wie *Muß auf das allergenaueste seine Regeln halten und suchen Schaetz zu sammeln vor dem Himmel*<sup>48</sup> immer wieder zum Vorschein.

Nieberleins Idee vom Ordensleben versucht einen Ausgleich zu schaffen zwischen dem Kloster als anfänglichem Himmelreich, umschrieben mit *Himmliche Congregation*<sup>49</sup>, und den harten Entbehrungen, die die Schwestern nur mit Hilfe der Tugenden und Regeln meistern können. Ebenso spricht er ganz grundlegend problematische Aspekte an, z.B. die Frage: *Haben dan, ist eine Frag, die Ordens-Persohnen auch ein Creutz? Ja, sie haben auch ein Creutz unterweilen am Leib, wan sie unpässlich und krank seynd*<sup>50</sup>, und zeichnet so ein Bild vom Ordensleben, das nicht geschönt als leicht und beschaulich dargestellt wird, sondern durchaus als entbehrungsreich und anstrengend. Davon hebt er aber auch die zu erwartende Belohnung ebenso deutlich ab: *so werdet ihr haben zum Lohn die ewige Cron und finden den Schatz des Lebens*<sup>51</sup> und verspricht ihnen: *so wird eure Seel leben*<sup>52</sup>.

Der Konvent wird auf der einen Seite in *Erworbner Adl besser Als der gebohrne* als Klosteridealbild vor der Festgemeinde dargestellt, auf der anderen Seite zeichnet er in seinen Predigten ein Bild von menschlichen Schwächen wie Krankheit, Argwohn und Neid hinter Klostermauern: *Freylich ist es ein Paradeysß, aber in disem Paradeysß gibt es auch ab eine Schlang, das ist: vill zu leyden, es ist eine Arch, aber darinne gibt es auch nebst unschuldigen Tauben verdrueßliche Raaben*<sup>53</sup>. Seine bildreiche Sprache, die neben den Motiven der Arche und des Paradieses auch das eines Nussgartens für ein Kloster benutzt, da *die Nuß und Schelffen [...] bitter [sei], der Kern [...] suess*, der Garten aber nur *in Tugenden, in Verdiensten, in der Vollkommenheit gruene und bluebe*<sup>54</sup>, verweist aber auch mahnend auf alle Verhaltensweisen, die für ein fruchtbares Klosterleben anzustreben sind. Die Frage nach dem Verständnis von Befehl und Gehorsam in der Ordensgemeinschaft, in die die Schwestern nun eingegliedert werden, spielt unterschwellig immer wieder eine Rolle, da in den Predigten eine besondere Disziplin zum Vorschein kommt, die Nieberlein über die christlichen Tugenden einzufordern versucht.

Sich selbst sieht Nieberlein ebenso übertragen als *einen Bau-Meister*, der den *bischöfflichen Seegen zu geben* gekommen ist, und den *Jungfrauen zu Trost, denen anwesenden Befreundten zu Ehren* in seiner Predigt *einen Grund-Riß* darlegt und *zugleich an die Hand geben [will], wie dieser Bau solle geführt werden*<sup>55</sup>. Es scheint, als stiftete er der Gemeinschaft ein Kruzifix, wenn er darauf in einer Predigt Bezug nimmt und es als

46 NIEBERLEIN, Aufmunterung des Geists (wie Anm. 28), 167.

47 Ebd., 102.

48 Ebd., 101.

49 Ebd., 50.

50 Ebd., 100.

51 Ebd., 33.

52 Ebd., 102.

53 Ebd., 179.

54 Ebd., 50.

55 Ebd., 169.

Demonstrationsobjekt den Schwestern allegorisch auslegt<sup>56</sup>. Hier zeigt sich auch sein Selbstverständnis als Seelsorger, der sich unterstützend und lehrend um die kirchliche Disziplin und das persönliche Seelenheil der Schwestern kümmert. Dazu gehört ebenso, dass Nieberleins Predigten insgesamt stark lehrend-katechetisch geprägt sind: *Liebet GOTT in allen und ueber alles aus ganzem Hertzen*<sup>57</sup>.

Eine besondere Stellung in dem Konvolut der fünf Notre-Dame-Predigten nimmt die sogenannte *Ehr- und Sittenpredig*« vom 3. Juni 1727 mit dem sprechenden Titel *Erworbner Adl besser Als der gebohrne* ein, welche zur Profess der adligen Novizinnen Anna Victoria Gräfin von Werschowitz, Anna Charlotta Gräfin von Bötting und Joanna Francisca Freyin von Potzi gehalten wurde<sup>58</sup>. Diese setzt wie alle von Nieberleins Predigten in barocker Manier ein Thema in Form eines bekannten Bibelverses, vielleicht des Professspruchs der Schwestern oder ein Zitat aus dem Evangelium des Tages voran: *Ego sum ostium, per me, si quis introierit, salvabitur* (Joh 10,9)<sup>59</sup>. Von einer bildhaften Ebene und dem Literalsinn der Bibelstelle ausgehend, zeigt der Weihbischof den Weg zu den Schlüssel der Himmelstür im Kreuz und in den Leiden Jesu Christi auf. Daraus entwickelt er in der Abgrenzung von Tugenden und Lastern konkrete Handlungsanweisungen für die Professschwestern anhand ihrer Gelübde: *schweeret, gelobet, haltet solche und verbleibet Gott getreu*<sup>60</sup>. Durch die Ablegung aller zu ihrem Stand gehörenden Äußerlich- und Annehmlichkeiten wechseln sie die Perspektive. Gerade diese Dialektik nutzt Nieberlein für eine Gegenüberstellung von Geburts- und Tugendadel. Verschiedene Exempel aus der Heiligen Schrift und auch das Wortspiel zwischen »adelig« und seiner etymologischen Herkunft von »edel« zeigt den Gegensatz der Standesgebundenheit durch die Geburt und deren Überwindung durch die *Ausübung der groeß- und hoechsten Tugenden*<sup>61</sup>, die er der größtenteils adeligen Festgemeinde und den Schwestern der Congrégation de Notre Dame, der viele adelige Damen angehörten, vor Augen hält.

Was Gott, die Natur und das Schicksal einem zudedacht haben, kann nach Nieberlein durch den freien Willen und die eigenen Werke zu seinem eigentlichen Zweck geführt werden, da man *hoch ankommen [...] in den Himmel, hundertfältige Belohnung empfangen, und das ewige Leben besitzen*<sup>62</sup> wird.

Er spricht aber nicht nur die Professschwestern, sondern alle Chorfrauen in der Gemeinschaft an, die für ihn als *irdische[s] Paradeiß*<sup>63</sup> die beste *Verwahr [...] in Tugend und Gottesforcht*<sup>64</sup> für die adeligen Damen darstellt. Das Ideal eines Klosters, der geschützte Lebensraum, grenzt er scharf vor der Sünde der Welt und vor der *Gefahr böser Gelegenheit und Gesellschaften*<sup>65</sup> ab. Diese katechetische Mahnpredigt, die er als nicht Adeligler vor einem weitgehend adeligen Publikum gehalten hat, erscheint vor diesem

56 *Dises Crucifix wuell ich hergeben und verehren in diese Kirch. Oder Sehet mein Crucifix dises versuesset alles, [...] dises verehre ich euch [...]* (NIEBERLEIN, Aufmunterung des Geists [wie Anm. 28], 179f.). Leider sind keine konkreten Angaben über diese Stiftung zu finden.

57 Ebd., 48.

58 NIEBERLEIN, *Erworbner Adl* (wie Anm. 33). Sie stellt die erste bei Suttner aufgeführte Professpredigt Nieberleins dar. Vgl. SUTTNER, *Bibliotheca Eystettensis dioecisana* (wie Anm. 25).

59 NIEBERLEIN, *Erworbner Adl* (wie Anm. 33), 1.

60 Ebd., 26.

61 Ebd., 9.

62 Ebd.

63 Ebd. 25.

64 Ebd., 24.

65 Ebd.



Hintergrund sehr mutig, wenn er betont, dass *der groeßte und einzige Adel [...] in Tugend und guten Wercken*<sup>66</sup> besteht. Auch der allegorische Vergleich der Schwestern mit dem apokalyptischen Weib aus dem Johannesevangelium und dem Vorbild der Gottesmutter Maria greift die Selbstzweifel und Bedenken auf, die das öffentliche Ansehen betreffen: *Einige lassen sich abschroecken von den Hoellen-Drachen, das ist von den Menschlichen Respect, bey ihnen sprechende: Was wird die Welt sagen, wann [...] ich in ein Closter gehe*<sup>67</sup>? Er verheißt den Schwestern höchstpersönlich die Erfüllung der johanneischen Schlüsselstelle des Predigtthemas: *so verspriche ich ihnen, daß sie in der Widergeburt mit den Schlußel ihrer guten Wercken, mit den Schlußel der gesammelten Verdiensten werden eröffnen die Himmls-Porten*<sup>68</sup>.

Eine beinahe schon aufklärerisch anmutende Adelskritik erwächst somit aus der starken Gegenüberstellung zwischen Tugend- und Geburtsadel, die der aus seiner Sicht zum Tugendadel gehörige Prediger aufbaut, welcher selbst durch eine gute Ausbildung in der Amtskirche Karriere gemacht hat<sup>69</sup>.

## Ausblick

Die Professpredigten Nieberleins ermöglichen dem Leser einen Einblick in die Tugendethik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dem damaligen Hörer wird eine Legitimation des Eintritts in den Ordensstand mit Beispielen aus der Heiligenverehrung vor Augen geführt. Dabei wird versucht aufzuzeigen, wie die Spannung klösterlichen Lebens im Kontext von Tugendidealen einerseits, realitätsbezogener Alltagswirklichkeit mit ihren Problemen andererseits in ausgewählten Professpredigten zum Ausdruck kommt. Johann Adam Nieberlein scheint als geistlicher Vater und Weihbischof eine nicht zu unterschätzende Identifikations- und Integrationskraft für die Ordensgemeinschaft der Notre-Dame-Schwestern gewesen zu sein. So predigte er auch bei den Feierlichkeiten der Heiligsprechung des Ordensgründers Pierre Fourier (1565–1640) im Jahre 1730 in der Klosterkirche Sacre Coeur. Die Chronistin des Klosters vermerkte: *Den 7. Junii oder 3ten Tag unserer Festivität haben Seine Hochwürd. und Gnaden der allhiesige H. Weihbischoff H. Joann Adam Nieberle als beständiger Protecteur vom Hauß die Canzel selbst bestiegen, unseren Seeligen Vatter den Apostelfürsten Petro herrlichst verglichen, und den Nutzen unserer Congregation, dann auch den Eyfer d. Congregation de notre Sauveur mit höchster Eloquenz heraus=gestrichen [...]*<sup>70</sup> Ein Desiderat bildet die Erforschung der klösterlichen Frömmigkeit zu dieser Zeit im Kontext pastoraler Bemühungen. Die reichen Bestände von Predigtliteratur der Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt bieten beste Bedingungen zur Erforschung dieser Phänomene in der Barockzeit.

66 Ebd., 19.

67 Ebd., 21.

68 Ebd., 27.

69 Die Tugenden werden nicht mehr allein dem Adel zugesprochen; er wird nicht mehr »als gott- und naturgegeben« hingenommen, sondern auf seine Nützlichkeit befragt. Vgl. Rudolf ENDRES, Adel in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte 18), München 1993, 53.

70 Chronik der Congrégation de Notre Dame (1711–1781). Diözesanarchiv Eichstätt, Sign. B 167, 73.

# Weibliche Ordensgemeinschaften an der Schwelle zum 21. Jahrhundert

## Herausforderungen – Chancen – Perspektiven

### Ergebnisse der Podiumsdiskussion

Die Studientagung »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland zwischen Frühmittelalter und Säkularisation« überschritt im abschließenden Podiumsgespräch ihren historischen Rahmen, indem in einem Podiumsgespräch nach Herausforderungen, Chancen und Perspektiven weiblicher Ordensgemeinschaften am Beginn des 21. Jahrhunderts nachgedacht wurde. Hierzu waren zwei Vertreterinnen von Frauenorden und ein Vertreter des bischöflichen Ordinariats eingeladen worden, um aus ihrer Sicht über derzeitige Herausforderungen, Chancen und künftige Perspektiven zu berichten.

Zunächst äußerten sich die Äbtissin des Benediktinerinnenklosters Kellenried, M. Regina Kuhn, und die Generaloberin der Franziskanerinnen von Reute, M. Paulin Link, über Zielsetzung und Realität ihrer Gemeinschaften. Beide Klostersgemeinschaften hatten auf den Rückgang der Klostereintritte in ihren Häusern durch eine Neuorganisation der Aufgaben reagiert. In Kellenried gelte es zudem, so Äbtissin M. Regina, ältere Schwestern zu versorgen und neue Finanzierungskonzepte zu suchen, da die Zahl und die Kraft der aktiven Schwestern nachließen. Trotz dieser großen Aufgabe stünden das Gebet, die Arbeit und die *Lectio divina*, sowie die seelsorgerische Arbeit mit Einzelgästen und Gruppen im Zentrum der Arbeit der Benediktinerinnen. Damit lebe die derzeit 28 Frauen umfassende Schwesterngemeinschaft die traditionelle benediktinisch-kontemplative Lebensform. Es erfordere heute jedoch viel Kraft, so schloss die Äbtissin, im Spannungsfeld zwischen Zurückgezogenheit und Weltoffenheit einerseits sowie Globalisierung andererseits zu existieren und alternative Werte zu leben.

Ähnlichen Herausforderungen wie die Schwestern aus Kellenried sieht sich Generaloberin M. Paulin Link aufgrund ebenfalls zurückgehender Schwesternzahl in Deutschland gegenüber – auch wenn es, wie sie betont, in den Klostersniederlassungen in Indonesien ausreichenden Nachwuchs gebe. Waren in Reute um 1900 die mehr als tausend zum Mutterhaus gehörenden Schwestern vor allem im Bereich der Erziehung und Pflege tätig, so hätte sich das Aufgabenspektrum der derzeit 440 Schwestern gewandelt. In den insgesamt 290 Niederlassungen der Kongregation wirkten auf Basis der franziskanischen Grundsätze die »erlösten Christinnen«, wie die Generaloberin ihre Mitschwester nannte, in vielen Krisengebieten der Welt. Sie lebten und arbeiteten neben und mit Menschen, die meist in akuten Notsituationen existierten: In Gebieten, in denen eine permanente Erdbebengefährdung bestehe oder schon Zerstörungen geschehen seien, oder in Regionen, die unter anderen Naturkatastrophen litten; ihre Aufgaben in sozialen Brennpunkten, etwa in Hoyerswerda oder in den Straßen Brasiliens, sei bewusst gewählte Arbeit in und mit Menschen in Not.

Weihbischof Thomas Maria Renz, in der Diözese Rottenburg-Stuttgart für Orden, Säkularinstitute und geistliche Gemeinschaften verantwortlich, sieht die Orden vor die Frage gestellt zu klären, welchen Wert diese sich jenseits ihrer Funktionen für die Gesellschaft zuschrieben. Sähen sie sich primär als Dienerinnen und Arbeiterinnen – oder eher als Zeugnis Gebende und Mitleidende? Verstünden sich Orden als Suchbewegung des Heiligen und die Ordensleute als Repräsentantinnen und Repräsentanten Jesu Christi?

Die Neuorientierung der Orden erfordere, so führte Weihbischof Renz weiter aus, viel Mut. Angesichts der rapide gesunkenen Schwesternzahl: Mut zum Sterben; Angesichts des hohen Durchschnittsalters der Konvente (75 Jahre): Mut zur letzten Lebensphase und letztendlich Mut zum Neuanfang in kleinen Zellen und mit veränderten Aufgaben. Der Umbruch in den Orden habe in den vergangenen Jahrzehnten zur rechtlichen Verselbstständigung der sozialen Einrichtungen geführt, wodurch deren Existenz langfristig gesichert worden sei. Künftig seien die neu gegründeten geistlichen Zentren weiter auszubauen. Zudem sei es wesentlich, die Experimentierfähigkeit der Orden zu erkennen bzw. zu fördern und neue Wege bei der Nachwuchssuche zu gehen.

*Maria E. Gründig*

## Die Benediktinerinnenabtei Kellenried am Beginn des 21. Jahrhunderts

Zu dieser Veranstaltung wurde ich als Vertreterin der Gemeinschaften der alten monastischen Tradition eingeladen. Ich möchte Ihnen vermitteln, dass wir Schwestern nicht einer fernen, längst vergangenen Zeit angehören, sondern Teil unserer heutigen Kirche und Gesellschaft sind und Anteil haben an ihren Chancen und an den Herausforderungen unserer Welt in diesem geschichtlichen Augenblick.

Das klösterliche Leben begann in Kellenried im September 1924. Seine Wurzeln reichen zurück bis zur ältesten Benediktinerinnenabtei im deutschsprachigen Raum, dem Nonnberg in Salzburg. Von dort aus wurde 1890 ein Priorat in Gurk in Kärnten gegründet, das nach dem Ersten Weltkrieg wegen der schwierigen Lebensbedingungen verlegt werden musste. Für diese Kommunität erbaute Erzabt Raphael Walzer von Beuron unser Kloster, das seitdem zur Beuroner Benediktinerkongregation gehört. Unsere Gemeinschaft zählt heute 28 Schwestern mit Profess auf Lebenszeit und eine Novizin. Der Altersdurchschnitt unserer Gemeinschaft beträgt 67 Jahre.

Wir leben, so weit wir es können, von der Arbeit unserer Hände, wie es Benedikt seinen Mönchen aufträgt. Neben den üblichen hauswirtschaftlichen Arbeiten und einigen schriftstellerischen Tätigkeiten haben wir vor allem zwei kunstgewerbliche Werkstätten und einen Klosterladen. Darüber hinaus bieten wir Menschen, die als Einzelgäste oder als Teilnehmer und Teilnehmerinnen an Kursen zu uns ins Kloster kommen, seelsorgliche Hilfe und Begleitung an. Allerdings können wir unseren Lebensunterhalt, auch wenn unser Lebensstil sehr einfach ist, nicht mehr wie in früheren Jahren ganz selbst erwirtschaften, sondern sind zunehmend - trotz allem eigenen Einsatz - auf Spenden angewiesen.

Wenn wir fragen, was unsere Gemeinschaft mit den Benediktinerinnen des Mittelalters verbindet, so ist es in erster Linie die geistliche Ausrichtung: Wir wollen aus der Erfahrung des Ergriffenseins durch Jesus Christus ein Leben nach dem Evangelium führen unter der inzwischen fast 1500 Jahre alten Regel des hl. Benedikt. Es ist ein Leben in geistlicher Gemeinschaft an einem festen Ort, das dem Gotteslob den ersten Platz einräumt. Bis heute gehört zu dieser Lebensform das Verlassen der Familie und des bisherigen Lebensumfeldes, um in Zurückgezogenheit Gott zu suchen und den Menschen durch ein stellvertretendes Leben des Gebetes zu dienen. Die Benediktusregel erweist in ihrer Christusbezogenheit und in ihrer Ausrichtung auf ein erfülltes Leben immer wieder neu ihre geistliche Kraft und menschliche Weisheit. Auch von vielen Menschen außerhalb des Klosters wird dies neu entdeckt und geschätzt.

Wie alle Ordensgemeinschaften stehen wir heute vor großen Herausforderungen. Die Zahl der Eintritte geht seit Jahren stark zurück, und der Altersdurchschnitt des Konvents steigt insgesamt. So müssen wir uns vermehrt fragen, wie denn der Weg weitergehen kann. Es sind zum einen die organisatorischen Fragen, die uns beschäftigen und für die wir gemeinsam eine Antwort suchen: Wie kann sich das Leben und die Versorgung einer älter werdenden Gemeinschaft gestalten? Wie kann sich das Miteinander unter diesen erschwerten Bedingungen trotzdem gut entfalten? Es sind auch finanzielle und wirtschaftliche Fragen in der Richtung, wie das Leben trotz nachlassender Arbeitskraft der Mitglieder in einem langsam zu groß werdenden Haus auch auf Zukunft hin gesichert werden kann.

Gravierender als diese äußeren Probleme sind die Fragen nach unserem geistig-geistlichen Platz in unserer Kirche und Gesellschaft unter den veränderten Bedingungen der Postmoderne. Wir spüren an den fehlenden Eintritten junger Frauen deutlich die

tiefgreifenden Veränderungen unserer Kultur und der Neubewertung der Stellung der Frau. Es gehört ein großer Mut zum Anderssein und zum Nichtverstandenwerden dazu, so zu leben, wie wir es tun, d. h. das Leben ein für allemal an Werten auszurichten, die dem öffentlichen Bewusstsein in vielem so stark zuwiderlaufen.

Eine weitere Herausforderung stellt die Frage dar, wie die Spannung zwischen Zurückgezogenheit und Weltoffenheit fruchtbar gelebt werden kann. Wir leben in einer Welt rasanter Entwicklungen im Bereich der Kommunikationsmittel und der gesamten Technologie, in einer Welt, die von der Globalisierung bestimmt wird und die ein hohes Maß an beruflicher und menschlicher Flexibilität verlangt. Immer neu beschäftigen wir Schwestern uns damit, wo unsere Berufung ihren Platz in einer Welt hat, die sich so dramatisch verändert, und wie wir mit den Werten, die uns wichtig sind, auch in Zukunft dieser Welt dienen können.

Wir glauben, dass unsere Welt das Zeugnis von Menschen braucht, die das Leben im Bewusstsein der Gegenwart Gottes zum prägenden Ziel ihres Daseins gemacht haben und diesem Ziel – entgegen dem heutigen Leistungsdenken – äußere Aufgabenstellungen unterordnen. Die lange Zeit, die wir in unserem klar strukturierten Tag dem feierlichen Gotteslob und der Beschäftigung mit dem Wort Gottes widmen, ist Ausdruck dieser Grundentscheidung unseres Lebens. Die Offenheit für Gott befähigt zur Offenheit für die Mitschwestern, mit denen wir ein Leben lang verbindlich zusammenleben, und für die Menschen, die von außen zu uns kommen. Gerade in der Zweckfreiheit unseres Lebens erfahren wir selbst, dass ein Leben in Gehorsam frei macht, dass Schweigen bereit macht zum Offensein für die Menschen und dass geduldiger Dienst aneinander und füreinander zu Versöhnung, Frieden und Freude führt. Wir spüren in der Begegnung mit unseren Gästen und Besuchern zugleich, wie unser Leben, wenn es in Wahrhaftigkeit und Zuversicht gelebt wird, auch eine Hilfe und Stütze für suchende und beladene Menschen unserer Zeit werden kann. Häufig finden sie in der Berührung mit unserer Lebensform Antwort auf ihre eigenen drängenden Fragen nach Orientierung, nach Frieden und nach Beheimatung. Das Bild vom Sauerteig bekommt möglicherweise in Zukunft eine neue Aktualität, wo es um das Zeugnis gelebten Glaubens in einer Welt geht, die meint, ohne Gott auskommen zu können.

Unsere monastisch-kontemplative Lebensform gibt es seit der Frühzeit der Kirche. Sie hat die Jahrhunderte überdauert – warum soll sie in unserer Zeit aufhören? Was wir aber noch nicht wissen, ist, wie sie sich in Zukunft nach außen hin gestalten wird. Diese Ungewissheit stellt eine Anfrage für unseren Glauben dar. Wir sind überzeugt, dass unser benediktinisches Leben Zukunft hat und weitergehen wird. Wichtig ist, dass wir heute treu und in Freude unsere Berufung leben und so offen sind für die konkreten Wege, die Gott morgen mit uns gehen will.

*Äbtissin Maria Regina Kuhn OSB*

PATRICK STAUSS

## »In Stuttgart machen sie eher ein Konkordat mit dem Teufel als mit dem Papst« (Eugen Bolz)

Das Scheitern der Pläne für ein württembergisches Landeskonkordat in der Weimarer Zeit, aus den württembergischen Quellen erarbeitet\*

### 1. Einleitung

Württemberg war das größte deutsche Land mit nennenswertem katholischem Bevölkerungsanteil, das in der Weimarer Zeit kein Konkordat abschloss. Mit Preußen, Bayern und Baden kamen dagegen solche Verträge zustande. Weshalb kam es gerade in Württemberg nie zu einem Konkordat, obwohl es auch hier entsprechende Avancen des Heiligen Stuhles gab?

August Hagen erklärt das Scheitern der Konkordatspläne vornehmlich mit der scharfen Gegnerschaft in Landtag, Presse und Öffentlichkeit<sup>1</sup>. Andere Begründungen heben dagegen stärker auf die Person des württembergischen Zentrumsführers Eugen Bolz (1881–1945) ab. So schreibt schon Max Miller, Bolz habe gefürchtet, dass »Konkordatsverhandlungen [...] zu einem Streit zwischen den Konfessionen führen würden«<sup>2</sup>. Joachim Köhler und Wolfgang Urban sehen das Scheitern württembergischer Konkordatspläne vornehmlich darin begründet, dass »der Innenminister Eugen Bolz das [Bischofs]Wahlrecht des Domkapitels nicht preisgeben wollte«<sup>3</sup>. Köhler nennt zudem das erfolgreiche Drängen des Zentrumsführers auf eine Konkordatslösung im Rahmen der gesamten Oberrheinischen Kirchenprovinz, welche allerdings wegen der separaten badischen Verhandlungen nicht zustande kam<sup>4</sup>. Joachim Sailer betont ebenfalls, dass man in der Landesregierung das Bischofswahlrecht des Domkapitels erhalten wollte, verweist aber auch auf Bolz' »grundsätzliche Ablehnung eines Konkordats«<sup>5</sup>. All diese

\* Der Beitrag stellt eine Zusammenfassung meiner Wissenschaftlichen Zulassungsarbeit zur Theologischen Hauptprüfung (Betreuer: Prof. Dr. A. Holzem) dar, die im Jahr 2007 mit dem Bischof-Carl-Josef-von-Hefe-Preis ausgezeichnet wurde.

1 Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 49–51.

2 Max MILLER, Eugen Bolz, Staatsmann und Bekenner, Stuttgart 1951, 307.

3 Joachim KÖHLER/Wolfgang URBAN, Die Kirche in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von der Christianisierung bis in die Gegenwart, Heft VI: Das 19. und 20. Jahrhundert, Kehl 1993, 23.

4 Vgl. Joachim KÖHLER, Die katholische Kirche in Baden und Württemberg in der Endphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches, in: Die Machtergreifung in Südwestdeutschland. Das Ende der Weimarer Republik in Baden und Württemberg 1928–1933, hg. v. Th. Schnabel (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 6), Stuttgart 1982, 262f.

5 Joachim SAILER, Eugen Bolz und die Krise des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, Tübingen 1994, 132.

Erklärungsversuche sind schlüssig, aber die erwähnten Arbeiten streifen die Frage des württembergischen Konkordates nur am Rande. Das Scheitern der Konkordatspläne konnte von den betreffenden Autoren daher nicht ausgiebig diskutiert werden. Dies wurde in der Diplomarbeit versucht, auf die der vorliegende Artikel zurückgeht. Es soll an dieser Stelle versucht werden, die Voraussetzungen und die Entwicklung der württembergischen Konkordatspläne nachzuzeichnen und aufzuzeigen, aus welchen Gründen es vermutlich nicht zu einem Konkordat mit Württemberg kam.

Im Folgenden werden zunächst die Konkordatspolitik des Nuntius Eugenio Pacelli und die strukturellen Voraussetzungen in Württemberg behandelt, dann die staatlichen und diözesanen Interessen anhand des Staatspräsidenten und Innenministers Eugen Bolz und des Bischofs Joannes Baptista Sproll. Schließlich sollen auch die Ängste skizziert werden, die sich in der (vornehmlich protestantisch geprägten) Öffentlichkeit mit dem Konkordatsthema verbanden. Zuletzt wird in einem Vergleich mit Baden und Preußen erörtert, welche Chancen ein Vertrag zwischen Stuttgart und Rom hatte und weshalb er letztlich nicht zustande kam.

## 2. Die Konkordatspolitik des Nuntius Eugenio Pacelli

Als 1918/19 in Deutschland die Monarchie zusammenbrach, traf dies die katholische Kirche weniger stark als die evangelische, deren Binnenstruktur viel stärker von der Staatsform abhing. Daher konnte die Kurie bald versuchen, die rechtliche Stellung der Kirche in Deutschland zu verbessern. Sie drängte auf neue Konkordate, da die alten Verträge mit den politischen Umwälzungen erloschen seien<sup>6</sup>. Insbesondere die staatlichen Mitwirkungsrechte bei den Bischofsernennungen, die bis 1918 in den meisten deutschen Ländern bestanden, wollte man zugunsten einer gewichtigeren Rolle des Papstes abschaffen<sup>7</sup>. Eugenio Pacelli (1876–1958), der spätere Papst Pius XII. (1939–1958), sollte diese neuen Verträge aushandeln. 1917 zum päpstlichen Gesandten in Bayern ernannt, übernahm er 1920 die neu geschaffene deutsche Nuntiatur in Berlin, blieb aber bis zum Abschluss des bayerischen Konkordats in München<sup>8</sup>.

Nachdem sich die Pläne für ein Reichskonkordat zunächst zerschlagen hatten,<sup>9</sup> konzentrierte sich Pacelli auf den Abschluss von Länderkonkordaten. Mit Bayern (1924) und Preußen (1929) kamen entsprechende Verträge zustande. Im Dezember 1929 wurde der Nuntius nach Rom zurückgerufen und übernahm am 7. Februar 1930 das Staatssekretariat. Dennoch arbeitete er wegen seiner Kenntnis der Verhältnisse nördlich der Alpen auch federführend am badischen (1932), deutschen (1933) und österreichischen (1933/34) Konkordat mit<sup>10</sup>.

6 Klaus OBERMAYER, Die Konkordate und Kirchenverträge im 19. und 20. Jahrhundert, in: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte, hg. v. W. FUCHS, Stuttgart u. a. 1966, 173–177.

7 Hans-Jürgen BECKER, Das Problem der Bischofsernennungen in der Kirchengeschichte, in: Staat und Parteien, Festschrift für Rudolf Morsey, hg. v. K. D. BRACHER u. a., Berlin 1992, 263–270.

8 Klaus SCHOLDER, Eugenio Pacelli und Karl Barth. Politik, Kirchenpolitik und Theologie in der Weimarer Republik, in: DERS. Gesammelte Aufsätze, hg. v. K.O. v. ARENTIN u. G. BIESER, Berlin 1988, 98–113, hier: 98–102. – Heinz HÜRTEIN, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992, 81–87.

9 Michael FELDKAMP, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000, 55–57.

10 Audomar SCHEUERMANN, Die Konkordatspolitik Pius' XII., in: Pius XII. zum Gedächtnis, hg. v. H. SCHAMBECK, Berlin 1977, 75–95, und Rudolf MORSEY, Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland, in: Ebd., 114–126.

Kurz vor seinem Amtsantritt in Berlin im Mai 1920 stellte der Nuntius selbst einen Forderungskatalog an den Staat auf und sandte ihn mehreren Bischöfen zu. Darin fasste er die kirchenrechtlichen und theologischen Grundsätze, die er in den Konkordaten verwirklichen wollte, in zwanzig Punkten zusammen, um herauszufinden, *an welchen Punkten ein Entgegenkommen und an welchen Widerstand zu erwarten ist*<sup>11</sup>. In dieser so genannten »Pacelli-Punktation« wurde demnach ein aus Sicht des Nuntius optimales Konkordat beschrieben. Es sollte *das volle und freie Besetzungsrecht für alle Kirchenämter [...] ohne Mitwirkung des Staates*, das Recht der Bischöfe, die *theologischen Fakultäten [...] zu überwachen*<sup>12</sup>, die Anerkennung der Kirche und ihrer Institutionen als Körperschaften öffentlichen Rechts samt dem Recht auf Steuererhebung und weitgehende, staatlich garantierte Einflussrechte im Religionsunterricht und bei der Lehrerbildung für Konfessionsschulen beinhalten<sup>13</sup>. Obwohl sich zunehmend zeigte, dass diese Maximalforderungen kaum durchsetzbar waren, erhob der Nuntius in einer weiteren Punktation vom November 1921 fast dieselben Ansprüche<sup>14</sup>. Offenbar war Pacelli nicht bereit, seine Konkordatspläne in wesentlichen Teilen zu verändern.

Die Grundlage der Punktationen ist die *societas-perfecta*-Lehre: Die Kirche wurde in der römischen Kanonistik seit dem 19. Jahrhundert zunehmend als *societas perfecta* angesehen, die sich unabhängig von staatlicher Einmischung selbst verwaltet und deren Verhältnis zu den Staaten dem zweier souveräner Nationen gleichkomme<sup>15</sup>. Die kirchliche Binnenstruktur sollte dabei hierarchisch und zentralistisch ausgerichtet sein. Seit Leo XIII. (1878–1903) war diese Lehre Grundlage der Außenpolitik des Heiligen Stuhles. Die Aufgabe katholischer Parteien und Vereinigungen musste es demnach hauptsächlich sein, die Unabhängigkeit und die Rechte der Kirche zu schützen. Dahinter mussten im Zweifel auch die genuinen Interessen der jeweiligen Partei und ihrer Klientel zurückstehen<sup>16</sup>.

Ein weiteres Grundsatzdokument ist Pacellis Finalrelation, die er am 18. November 1929 als Abschlussbericht über die deutschen Verhältnisse nach Rom sandte<sup>17</sup>. Darin lobte er besonders die weniger gebildeten Laien wegen ihrer frommen und der kirchlichen Hierarchie ergebenden Haltung<sup>18</sup>. Gerade ihre lobenswerte kirchliche Frömmigkeit sei jedoch durch den allgemeinen Niedergang der Moral, kirchenkämpferische Gruppierungen, Ehen mit protestantischen Partnern, moderne liturgische Gebräuche, Simultanschulen und besonders die zeitgenössische deutsche Theologie gefährdet<sup>19</sup>. Die Bischöfe seien diesen Bedrohungen gegenüber häufig zu nachsichtig, was auch an ihrem eigenen Studium in Deutschland liege. Viele von ihnen hingen nämlich aus Sicht des Nuntius

11 So das Begleitschreiben Pacellis an Kardinal Bertram, vgl. Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hg. v. L. VOLK (VKZG.A 11), Mainz 1969, (»Pacelli-Punktation I«), 277.

12 Ebd., 277f.

13 Ebd., 279–281.

14 Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, hg. v. A. KUPPER, (VKZG.A 2), Mainz 1969 (»Pacelli-Punktation II«), 441–447.

15 Alfred KLEINMEILERT, Die grundsätzlichen Aussagen der Konkordate seit 1800 über das Verhältnis von Kirche und Staat, Trier 1962, 143–201.

16 Richard PUZA, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1993, 96–103.

17 Eugenio PACELLI, Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, bearb. v. H. WOLF u. K. UNTERBURGER (VKZG.A 50), Paderborn u.a. 2006 (Kommentierte Übersetzung).

18 Ebd., 103–111 u. 139.

19 Ebd., 139–149.



schon wegen ihrer an staatlichen Universitäten genossenen Ausbildung nicht genügend an der neuscholastischen Theologie<sup>20</sup>.

Um die deutsche Kirche vor diesen »Gefahren« zu schützen, schlug Pacelli im Prinzip dieselben Maßnahmen vor, die er bereits in seiner Punktation von 1920 vorgezeichnet hatte, und die er in den beiden bis 1929 abgeschlossenen Konkordaten größtenteils verwirklicht sah. Das waren eine verstärkte bischöfliche Kontrolle der katholisch-theologischen Fakultäten und, wenn möglich, auch die Einrichtung von bischöflichen Seminaren nach italienischem Vorbild. Besonders an staatlichen Fakultäten seien die Professoren viel zu kirchenkritisch. *So geschieht es, dass nicht wenige Studenten von einem Geist des Misstrauens gegenüber dem Hl. Stuhl infiziert werden und [...] von einer Geisteshaltung, die [...] nichts zulässt als nur das, was strenggenommen Dogma ist, und sich für den gesamten Rest, auch gegenüber den Entscheidungen des Hl. Stuhls, volle Kritikfreiheit erlaubt*<sup>21</sup>. Darüber hinaus forderte der Nuntius eine von den Bischöfen stärker beaufsichtigte Volksschullehrerausbildung, eine stärkere Verteidigung der katholischen Konfessionsschulen und eine Vereinheitlichung des katholischen Vereinswesens unter bischöflicher Leitung<sup>22</sup>. Um diese hierarchische Vereinheitlichung auch im römischen Sinn wirksam werden zu lassen, war für den Nuntius *größte Sorgfalt in der Auswahl der Bischöfe*<sup>23</sup> vonnöten. Von einem guten Bischof erwartete Pacelli vor allem Treue zur neuscholastischen Theologie und zum Heiligen Stuhl (bzw. seinen Vertretern in der Nuntiatur). So lobte er etwa, der Rottenburger Bischof Sproll verhalte sich *ehrerbietig gegenüber der apostolischen Nuntiatur, deren Anweisungen er getreu ausführt*<sup>24</sup>. Kritischer wertete er dagegen Sprolls theologischen Hintergrund: *Erzogen durch die Tübinger Schule, kann er natürlich nicht für die Richtlinien und Reformen bezüglich der Ausbildung des Klerus jenes Verständnis aufbringen, das man bei den Prälaten antrifft, die z.B. in Rom [...] ausgebildet wurden*<sup>25</sup>. Pacelli sah offenbar in den Bischöfen eher Untergebene als gleichberechtigte Partner. Sie sollten die römischen Vorgaben möglichst gewissenhaft durchführen und so die *societas perfecta* homogen erhalten. Ihre möglichst freie Ernennung durch den Papst war dem Nuntius daher ein besonderes Anliegen<sup>26</sup>. So waren die Konkordate mit Bayern und Preußen aus Pacellis Sicht auch deshalb für die Kirche günstig, weil sie *dem Hl. Stuhl eine vorherrschende Rolle in der Auswahl der neuen Hirten*<sup>27</sup> zugestanden.

Ausdruck und Zusammenfassung all dieser ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Vorstellungen war der CIC von 1917. Konkordate wurden von Pacelli im Wesentlichen danach ausgearbeitet und daran gemessen, inwieweit sie die Bestimmungen des Codex in praktische Vereinbarungen umsetzten<sup>28</sup>. Der 1924 mit Bayern ausgehandelte Vertrag galt ihm dabei als besonderer Erfolg. Gleichzeitig war er aber auch Bezugspunkt aller Konkordatsgegner in Deutschland, weil er aus ihrer Sicht der Katholischen Kirche

20 Ebd., 149–151, und die Einzelbewertungen der Mitglieder des deutschen Episkopats, 219–257. Pacelli hielt hier eine verstärkte Berufung von Absolventen der Gregoriana oder von Jesuitenhochschulen für notwendig.

21 Ebd., 193.

22 Ebd., 155–187.

23 Ebd., 193.

24 Ebd., 251.

25 Vgl. ebd., 251.

26 Vgl. Erwin GATZ, Bischofswahlen in Deutschland. Was die Vatikanischen Archive verraten, in: HerKorr 58, 3/2004, 151f.

27 PACELLI, Lage der Kirche (wie Anm. 17), 195.

28 Ebd., Einleitung 31f. u. 58f.

und besonders dem Papsttum unangemessen weit reichende Rechte überließ<sup>29</sup>. Zudem monierten viele Kritiker das Zustandekommen des bayerischen Konkordats, weil aus ihrer Sicht dabei die politische Vertretung der bayerischen Katholiken, die Bayerische Volkspartei (BVP), ihren großen Einfluss zugunsten der Kirche und zuungunsten des Staates ausgenutzt hatte – ein Verhalten, das, so wurde gegargwöhnt, auch das Zentrum in ähnlichen Fällen an den Tag legen werde.

Die offiziellen Konkordatsverhandlungen in Bayern begannen bereits im Januar 1920 mit förmlicher Billigung des Landtags, und die Grundlage des im März 1924 unterzeichneten Konkordates war ein Entwurf, den der Nuntius selbst ausgearbeitet hatte<sup>30</sup>. Die Ratifizierung im Landtag erfolgte schließlich Anfang 1925 im Rahmen eines »Mantelgesetzes«, welches das Konkordat und die erst danach ausgehandelten Kirchenverträge mit den beiden evangelischen Landeskirchen Bayern und Pfalz gleichzeitig in Kraft setzte<sup>31</sup>. Trotz der fast völligen Gleichbehandlung der evangelischen Landeskirchen galt das »Mantelgesetz« einzig als Erfolg der katholischen Kirche. Bei seiner Verabschiedung im Landtag kam es daher zu einer Regierungskrise, weil die DNVP mit der Opposition stimmen wollte, um ihre vornehmlich protestantischen Wähler nicht zu verprellen. Letztlich konnte sich die BVP nur durchsetzen, indem sie für den Fall einer Ablehnung des Konkordates mit dem Bruch der Regierungskoalition drohte. Die Deutschnationalen gaben nach und stimmten fast geschlossen mit »Ja«. Am 13. Januar billigte der Verfassungsausschuss das Gesetz, und am 16. Januar setzte es der Landtag mit den Stimmen der Regierungsparteien (BVP, DNVP, pfälzisches Zentrum, Bayerischer Bauernbund) in Kraft<sup>32</sup>. Die Ratifikationsurkunden wurden am 24. Januar ausgetauscht<sup>33</sup>. Das bayerische Konkordat war damit gleichzeitig staatliches Gesetz und internationaler Vertrag.

Auch inhaltlich hatte sich Pacelli weitgehend durchgesetzt<sup>34</sup>: Die Kirche wurde vom Staat im Wesentlichen unabhängig, erhielt aber weiterhin staatliche Mittel, wie es das Konkordat von 1817 vorgesehen hatte. Die Konfessionsschulen waren ebenso gesetzlich geschützt wie der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach und die kirchlichen Schulen. Die katholisch-theologischen Fakultäten und ihre Dozenten wurden weitgehend bischöflicher Kontrolle unterworfen, ebenso der Religionsunterricht und die Ausbildung und Einstellung der Lehrkräfte an katholischen Volksschulen. Bei der Einsetzung der Bischöfe erhielt *der Hl. Stuhl volle Freiheit*<sup>35</sup>, wobei allerdings die regelmäßige von den Diözesen erstellten Listen berücksichtigt werden mussten. Pacelli musste nur zwei Zugeständnisse machen: Mit Religionsunterricht, Seelsorge und Kirchenleitung durfte die Kirche in der Regel nur deutsche Staatsbürger betrauen, die das allgemeine Reifezeugnis und einen Studienabschluss an einer deutschen Universität oder an einer

29 Vgl. F. X. KIEFL, Kritische Randglossen zum Bayerischen Konkordat, München u.a. 1926, 8–22 u. 45–61.

30 Volker NITZSCHKE, Die Auseinandersetzungen um die Bekenntnisschule in der Weimarer Republik im Zusammenhang mit dem Bayerischen Konkordat, Würzburg 1965, 107–129.

31 Albert KOENIGER, Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge (Kanonistische Studien und Texte 7), Bonn u.a. 1932, 123.

32 Undatiertes, interner Bericht über den Abschluss des bayerischen Konkordats; DAR A 17.4e.

33 KOENIGER, Konkordate (wie Anm. 31), 97f.

34 Die Artikel des bayerischen Konkordats sind abgedruckt bei: Konkordate seit 1800, hg. v. L. SCHÖPPE, Frankfurt u.a. 1964, 46–51. Die folgenden Beobachtungen wurden anhand dieses Textes gemacht.

35 Ebd., 46–49.

päpstlichen oder Ordenshochschule vorweisen konnten. Zudem sollten die Diözesangrenzen im Allgemeinen nicht verändert werden.

Voraussetzung für diesen großen Erfolg des Nuntius waren allerdings die besonderen politischen und konfessionellen Bedingungen in Bayern – und diese waren in Württemberg nicht gegeben.

### 3. Konfessionelle und politische Voraussetzungen in Württemberg

Württemberg war in der Weimarer Zeit konfessionell gespalten, wobei Protestanten die Mehrheit und normalerweise auch die politische und wirtschaftliche Führungselite stellten. Nach der Volkszählung von 1925 hatte der Freie Volksstaat Württemberg etwa 2,5 Millionen Einwohner. 68,0% davon waren protestantischen, 30,9% katholischen Bekenntnisses, wobei sich die Konfessionen sehr deutlich geographisch verteilten. Dadurch waren die kleineren Ortschaften und Städte in konfessioneller Hinsicht meist sehr homogen<sup>36</sup>. Trotz der neuen Staatsform blieben viele Traditionen der württembergischen Monarchie im Land virulent. Zum Erbe des Königreiches, das besonders in gebildeten, evangelischen Kreisen gepflegt wurde, gehörte etwa die Tradition staatskirchlicher Eingriffe und einseitiger staatlicher Regelungen in religiösen Dingen, die starke Stellung des Protestantismus in einflussreichen politischen Positionen und ein Überlegenheitsgefühl in der Landeshauptstadt den (hauptsächlich katholischen) »neuwürttembergischen« Landesteilen gegenüber<sup>37</sup>.

Das württembergische Parteiensystem blieb von 1920 bis 1932 relativ stabil. Die vier größten Fraktionen bildeten die Konservativen (Bürgerpartei und Bauern- und Weingärtnerbund), das Zentrum, die SPD und die DDP. Die Zentrumspartei mit ihrer stabilen, aber konfessionell begrenzten Wählerschaft erzielte stets etwa 20% der Stimmen. Sie war wegen ihrer Schlüsselstellung im Weimarer Parteiensystem zwar auch in Stuttgart in allen Koalitionen von 1919 bis 1933 vertreten, eine Mehrheit hatte sie aber immer nur gemeinsam mit den Konservativen oder in einer Weimarer Koalition mit SPD und DDP<sup>38</sup>. All diese Parteien hatten ihre Wählerbasis aber vornehmlich in protestantisch geprägten Landesteilen und standen der katholischen Kirche nicht besonders freundlich gegenüber. Dies zeigt sich auch im Vorgehen der NSDAP, nachdem sie bei der Landtagswahl im April 1932 stärkste Partei geworden war. Um die Regierung Bolz abzulösen, wollten die Nationalsozialisten nämlich Bauernbund, Bürgerpartei, Christlich-Sozialen Volksdienst und DSP (die frühere DDP) für eine »betont evangelische Regierungskoalition«<sup>39</sup> gewinnen und das Zentrum in die Opposition schicken. Die Tatsache, dass die angesprochenen Parteien den Vorschlag ernsthaft prüften, zeigt, dass konfessionelle Vorurteile und der Eindruck, vom Zentrum (und damit von den Katholiken) zu stark abhängig zu sein, in Württemberg zur Weimarer Zeit weit verbreitet waren.

Die Regierungskoalitionen wechselten im Weimarer Vergleich sehr selten: bis 1924 regierte eine Weimarer Koalition (bzw. eine Minderheitsregierung von Zentrum und

36 Alfred MILATZ, *Wähler und Wahlen in der Weimarer Republik* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 66), Bonn 1965, 60 u. 78.

37 Thomas SCHNABEL, *Geschichte von Baden und Württemberg 1900–1952*, Stuttgart u.a. 2000, 17–31 u. 59–91.

38 Vgl. ebd., 100f.

39 Thomas SCHNABEL, *Die NSDAP in Württemberg. Die Schwäche einer regionalen Parteiorganisation*, in: *Die Machtergreifung in Südwestdeutschland* (wie Anm. 4), 68.

DDP, toleriert von der SPD), danach eine Koalition aus Konservativen und Zentrum (seit 1928 in Minderheit, seit 1930 mit Beteiligung der beiden liberalen Parteien DDP/DSP und DVP). Das Zentrum im Land neigte wegen der landwirtschaftlichen Interessen der oberschwäbischen katholischen Bevölkerung und der Stärke des Bauernbundes eher einer Rechtskoalition zu. Die Lage der Regierung war meist prekär: Bei jeder Landtagswahl verlor sie deutlich an Stimmen, und seit 1924 auch jeweils ihre Mehrheit<sup>40</sup>. Sie musste daher gerade in der Beziehung zu den Kirchen vorsichtig agieren, schon weil sie immer aus dem Zentrum und einer oder mehreren evangelisch geprägten Parteien bestand.

Seit 1924 galt das »Gesetz über die Kirchen«, das die Bestimmungen der neuen Reichs- und Landesverfassung in anwendbares Recht übersetzen sollte<sup>41</sup>: Es beruhte im Wesentlichen auf einem Entwurf des Kultministeriums, der inhaltlich aber in einigen Teilen nach den Wünschen der Kirchen überarbeitet worden war. Eine wesentliche Regelung des Gesetzes war die Aufhebung des staatlichen Kirchenregimentes und die allgemeine finanzielle Absicherung beider Großkirchen<sup>42</sup>. Unklar blieb für die katholische Kirche weiterhin die Frage des Bischofswahlrechts. § 2a schloss zwar einerseits die staatliche Beteiligung an der Bischofswahl aus (wie es auch die Reichsverfassung vorsah), andererseits sollten die diesbezüglich mit der Kurie geschlossenen Vereinbarungen *dadurch nicht berührt*<sup>43</sup> werden. Der Passus bezieht sich wohl auf die beiden Bullen, mit denen das Bistum konstituiert worden war, so dass das Bischofswahlrecht des Domkapitels gegen eine mögliche päpstliche Ernennung nach Maßgabe des CIC gesichert werden sollte. Tatsächlich schrieb das Kultministerium nur einige Monate später an das Ordinariat, man sei bereit, *auf Mitwirkung bei der Besetzung des Bischofsstuhles [...] zu verzichten*, wenn der Bischof *aus dem Diözesanklerus* stamme und *vom Kapitel gewählt* werde<sup>44</sup>. Zwar gab das Zentrum im Zuge der Gesetzesverabschiedung eine Erklärung ab, wonach *alles was der Zuständigkeit des Apostolischen Stuhles unterliegt [...], nicht durch einseitige Gesetzgebung des Staates [...], sondern [...] durch direkte Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl oder gar auf Grund eines zu erwartenden Reichskonkordats*<sup>45</sup> geregelt werden müsse. Direkte Vereinbarungen oder Verträge zwischen Stuttgart und Rom waren aber in weite Ferne gerückt. Mit dem Gesetz von 1924 gab es aus Sicht der evangelischen Kirche und des Kultministeriums nämlich kaum mehr Regelungsbedarf. Anders als etwa in Preußen konnte die evangelische Seite nicht mehr durch einen parallelen Kirchenvertrag an ein Konkordat gebunden werden. Es ging ja auch für die katholische Seite nur noch um Fragen, welche – wie das *Procedere* der Bischofswahl oder die Beauf-

40 Andreas GAWATZ, Das württembergische Parteiensystem zwischen Nationalisierung und regionaler Eigenständigkeit 1867–1933, in: Raum und Geschichte. Regionale Traditionen und föderative Ordnungen von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. T. KÜHNE u. C. RAUHKÜHNE, Leinfelden-Echterdingen 2001, 211–216.

41 Vgl. dazu besonders Rüdiger-Wolf MICHEL, Das württembergische Gesetz über die Kirchen vom 3. März 1924. Entstehung und Entwicklung, Pfaffenweiler 1993.

42 HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 36–38.

43 Text des Kirchengesetzes vom 3. März 1924; DAR A 17.4a, (Verhältnis von Staat und Kirche, Württ. Gesetz über die Kirchen vom 3. März 1924), Fasz. VI (Register über die erwachsenden Akten und vergleichende Darstellung über das Gesetz und die Entwürfe).

44 Schreiben des Kultministeriums an das Rottenburger Ordinariat vom 23. Juni 1924; HStAS Q 1/25 (Nachlass Eugen Bolz), Bü 3 (Neuregelung der Beziehungen von Staat und Kirche, Abschluss eines Konkordats, Besetzung des Rottenburger Bischofsstuhles 1919–1932).

45 Gemeinsame Erklärung der Zentrumsfraktion im Landtag; DAR A 17.4a, Fasz. IV (Verhandlungen im Landtag), Protokoll zur 223. Sitzung am 8. Februar 1924.

sichtigung der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen – die protestantische Seite gar nicht betrafen. Die staatlichen Interessen waren dagegen fast zur Gänze im Gesetz berücksichtigt, so dass die Kurie auch kaum mehr Verhandlungsmasse gegenüber der Regierung besaß. Unter diesen Umständen musste ein Konkordat als einseitige Bevorzugung der katholischen Kirche und besonders des Papsttums erscheinen. Eine solche hatte im mehrheitlich protestantischen Württemberg aber sicherlich keine Chance – weder in der Öffentlichkeit, noch im Parlament oder in der Regierung. Das »Gesetz über die Kirchen« drohte so ein mögliches Konkordat von vornherein zu vereiteln.

Pacelli befürchtete dies bereits vor der Einbringung des Gesetzesentwurfs in den Landtag. Im Sommer 1921 bat er Bischof Keppler dringend, eine *Hinausschiebung der Einbringung der Gesetzesvorlage* zu erwirken. Viele der geplanten einseitigen Regelungen (etwa die deutsche Staatsangehörigkeit der Kirchenbeamten) seien nämlich bedeutende *Konzessionen* der Kirche im Rahmen zukünftiger Verhandlungen. Bei einer bereits zuvor durchgesetzten gesetzlichen Regelung dieser Punkte *würde einer der mächtigsten Gründe illusorisch gemacht werden, aus denen der Staat am Zustandekommen eines Konkordats politisch interessiert ist*<sup>46</sup>. Interessant ist, dass Pacelli hoffte, über Keppler die Zentrumsfraktion zum Aufschub des Gesetzes zu bewegen. Er gab nämlich im selben Brief der Hoffnung Ausdruck, *dass die beiden katholischen Mitglieder des Ministeriums, die HH. Graf und Bolz [...] auf die eindringlichen Vorstellungen Eurer Exzellenz [...] gern ihren ganzen Einfluß gebrauchen werden, um eine den oben dargestellten Schwierigkeiten Rechnung tragende Lösung durchzusetzen. In demselben Sinne werden zweifellos auch die übrigen katholischen Parlamentarier zu wirken bereit sein*<sup>47</sup>. Diese Hoffnung erwies sich als trügerisch, und dafür war sicher auch der starke Mann der Landespartei, Eugen Bolz, verantwortlich.

#### 4. Die staatliche Seite: Eugen Bolz

Eugen Bolz war in sämtlichen Weimarer Reichstagen vertreten. Seit 1919 war er württembergischer Justiz-, dann (ab 1923) Innenminister und seit 1928 zusätzlich Staatspräsident. Er galt als Vertreter des konservativ-bürgerlichen Flügels des Zentrums und der mittelständischen Interessen. Dennoch war er zur Zusammenarbeit mit der SPD bereit, die er aus weltanschaulichen Gründen ablehnte. In den späten Jahren der Republik war Bolz oft skeptisch gegenüber der Zukunftsfähigkeit des Weimarer Systems und dachte autoritärere politische Systeme an<sup>48</sup>. Dennoch wollte er die Verfassungen des Reiches und des »Freien Volksstaates« weitgehend bewahren, allerdings mit einer stärkeren Stellung der Regierungen<sup>49</sup>. Der Zentrumspolitiker ging als Innenminister im Unterschied zu vielen seiner Kollegen auch gegen revolutionäre Umtriebe der politischen Rechten mit Härte vor<sup>50</sup>. Die Notwendigkeit eines funktionsfähigen Parlamentes und

46 Persönliches und streng vertrauliches Schreiben des Nuntius an Bischof Keppler vom 21. August 1921, DAR A17.4a, Interimsfasz. (1919–1924).

47 Ebd. Pacelli war offenbar der Ansicht, dass die Bitten des Ortsbischofs bei der Zentrumspartei ein noch höheres Gewicht hätten als seine eigenen.

48 Joachim KÖHLER, Eugen Bolz, in: Zeugen des Widerstands, hg. v. J. MEHLHAUSEN, Tübingen, 2<sup>1998</sup>, 127–132. – Miller berichtet sogar von einem Brief des Staatspräsidenten an seine Frau (1930), in der er einen »Diktator auf Zeit« (ebd., 368) als mögliche Alternative zur Republik ins Spiel brachte, MILLER, Eugen Bolz (wie Anm. 2).

49 SAILER, Eugen Bolz (wie Anm. 5), 105–107.

50 Vgl. Joachim RÜCKERT, Diktatur und politisch-rechtliche Verantwortung. Das Beispiel Eugen

einer parlamentarischen Regierung betonte er immer wieder – 1919 und auch 1933, als er einer der schärfsten Gegner des »Ermächtigungsgesetzes« war<sup>51</sup>. In dieser Zeit hoffte er, das Zentrum werde *eine politische Linie finden, die gut ist und die Partei in Bewegung hält. Es ist das Gedankengut konservativer Politik und der katholischen Minderheit*<sup>52</sup>. Dieses Zitat zeigt, welche politische Haltung Bolz als Staatsmann vertrat, und es kann erklären, warum der württembergische Innenminister zwar problemlos mit der konservativen Rechten koalierte und die Verfassung reformieren wollte, aber gleichzeitig zu verhindern suchte, dass die radikale Rechte mit (wenn auch nicht mehr benötigter) Zustimmung des Zentrums das Parlament ausschaltete.

In der Konkordatspolitik ist seine Haltung umstritten: Sailer zählt die »prinzipielle Ablehnung eines Konkordates« zu den »8 Grundsätzen Bolz'scher Politik«, schon, weil »er entschieden die Rechte der Rottenburger Kirche und damit das Wahlrecht des Domkapitels verteidigte«<sup>53</sup>. Bei Miller wird dagegen auf die Befürchtung des Zentrumspolitikers verwiesen, Konkordatsverhandlungen könnten konfessionelle Konflikte im Land verursachen oder verschärfen<sup>54</sup>. Offenbar gab es zwei Fragen, die Bolz an ein württembergisches Konkordat stellte: War es wünschenswert, und war es durchsetzbar?

Kirche und Staat waren aus der Sicht von Eugen Bolz in vielen Einzelfragen aufeinander angewiesen, aber voneinander unabhängig. Die Kirche sei dabei in einer Position, die der souveräner ausländischer Staaten gleichkomme: *Völkerrecht ist bindende Schranke für jedes Gemeinwesen. Die Kirche ist auf ihrem Gebiet souverän und nicht dem Staat unterworfen*<sup>55</sup>. Seine Position stand also in dieser Hinsicht der *societas-perfecta*-Lehre, die Pacelli vertrat, relativ nahe. Demgemäß kann vermutet werden, dass er ein Konkordat im Allgemeinen durchaus als adäquaten Ausdruck der Beziehungen von Staat und Kirche verstand. Wenn Kirche und Staat nämlich in vielen Bereichen zusammenarbeiten müssen, aber voneinander unabhängige Völkerrechtssubjekte sind, ist es geradezu notwendig, dass sie über Form und Inhalt dieser Zusammenarbeit Vereinbarungen treffen und Verträge schließen – Bolz lehnte ein Konkordat also kaum aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ab.

Pacelli wollte nun natürlich nicht nur irgendeinen Vertrag schließen, sondern hatte konkrete inhaltliche Vorstellungen, die bereits vorgestellt wurden. Manche dieser Forderungen teilte Bolz sicherlich. Seine Forderungen nach Unabhängigkeit der Kirche vom Staat lassen etwa vermuten, dass auch der langjährige württembergische Innenminister ein Ende staatlicher Eingriffe in die kirchlichen Belange unterstützte. Zudem vertrat Bolz die Auffassung, der Staat müsse die Belange der Kirche nach Kräften fördern und in der Erziehung Rücksicht auf sie und auf die Eltern nehmen. Man kann also davon ausgehen, dass Bolz auch eine finanzielle Förderung des Bistums und den Schutz der

Bolz, in: Grundlagen des Rechts, hg. v. R. HELMHOLTZ u.a., Paderborn 2000, 926–928.

51 Joachim KÖHLER, Eugen Bolz, Württembergischer Minister und Staatspräsident, in: Der Widerstand im deutschen Südwesten, hg. v. M. BOSCH u. W. NIESS (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), Stuttgart 1984, 231–233.

52 Eugen Bolz an seine Frau (20. März 1933), in: Das »Ermächtigungsgesetz« vom 24. März 1933. Quellen zur Geschichte und Interpretation des »Gesetzes zur Behebung der Not von Volk und Reich«, hg. v. R. MORSEY, Düsseldorf 1980, 39.

53 SAILER, Eugen Bolz (wie Anm. 5), 132.

54 Vgl. MILLER, Eugen Bolz (wie Anm. 2), 307f.

55 Eugen BOLZ, Katholische Aktion und Politik. Eine nachgelassene Schrift aus dem Jahr 1934, in: Christentum und Politik. Dokumente des Widerstands. Zum 40. Jahrestag der Hinrichtung des Zentrumspolitikers Eugen Bolz am 23. Januar 1945, hg. v. J. KÖHLER, Sigmaringen 1985, 30.

Bekenntnisschulen für richtig hielt<sup>56</sup>. Allerdings dürfte Bolz vor 1933 ebenso wie die Bistumsleitung bei der Schulfrage eher auf den guten Willen der Regierung als auf einen Vertrag gesetzt haben, weil dieses Thema in der Weimarer Zeit stets besonders schwere Konflikte hervorrief. Wie die meisten Landespolitiker wollte er das Bischofsamt im Gegensatz zu den Wünschen Pacellis in der Regel bei einem Diözesankleriker belassen. Daher unterstützte er während der Vakanz 1926/27 das Domkapitel bei dessen Bemühen, sein Wahlrecht zu erhalten, und beauftragte das Innenministerium, Material zu suchen, um *den verfassungsmäßigen Charakter der Bestimmungen über das Bischofswahlrecht des Domkapitels*<sup>57</sup> nachweisen zu können. Auch die Praxis der Ausbildung von Priesteramtskandidaten an einer staatlichen Universität hielt der Rottenburger für besser geeignet als das System tridentinischer Seminare mit seiner genauen Kontrolle des Bischofs über den Lernstoff und die Dozenten<sup>58</sup>. Die Ansichten des Innenministers deckten sich also in der Konkordatsfrage offenbar weitgehend mit denen der Bistumsleitung. Beide hatten kein vitales Interesse an einem Vertragsabschluss, hätten einen solchen aber durchaus begrüßt, wenn die Nuntiatur in einigen Fragen Zugeständnisse gemacht hätte und die Beziehungen zum württembergischen Protestantismus nicht belastet worden wären. Sowohl Bolz wie das Domkapitel sahen nämlich durchaus, dass ein Konkordat der Kirche im Land ein hohes Maß an Rechtssicherheit bringen konnte. Der Zentrumspolitiker glaubte ohnehin, dass die katholische Minderheit häufig von der protestantischen Mehrheit im Land in ihren Interessen zurückgesetzt werde<sup>59</sup>.

Als Realpolitiker wäre Bolz aber wohl nur dazu bereit gewesen, Konkordatsverhandlungen aufzunehmen, wenn er eine Chance gesehen hätte, den vereinbarten Vertrag dann auch im Landtag ratifizieren zu lassen. Bolz' Einschätzung war diesbezüglich allerdings sehr skeptisch: Im Zuge der Verhandlungen zum Abschluss eines möglichen oberrheinischen Konkordates machte er gegenüber dem badischen Zentrumsführer Ernst Föhr offenbar die Bemerkung: *In Stuttgart machen sie eher ein Konkordat mit dem Teufel als mit dem Papst*<sup>60</sup>. Bolz fürchtete, ein Vertrag mit Rom werde die Protestanten verärgern und konfessionelle Konflikte im Land hervorrufen<sup>61</sup>. Gerade in der Bürgerpartei, dem langjährigen Koalitionspartner des Zentrums, war die Furcht vor zu großen Zugeständnissen an den Katholizismus sehr verbreitet<sup>62</sup>. Konkordatsverhandlungen hätten daher vermutlich das Ende der Regierungskoalition bedeutet. Und hier zeigte sich, dass der Abschluss eines Konkordates kein Hauptanliegen des Zentrumsfüh-

56 Vgl. zu diesem Themenkomplex auch ebd., 24–31, 39–41 u. 47–51. Allerdings hat er als ehemaliger Schüler einer protestantisch geprägten staatlichen Schule, die er immer lobend erwähnte, die Simultanschule niemals abgelehnt, vgl. Heinz KRÄMER, Eugen Bolz. Staatspräsident von 1928–1933, in: Kurt GAYER/Heinz KRÄMER/Georg F. KEMPTER, Die Villa Reitzenstein und ihre Herren. Die Geschichte des baden-württembergischen Regierungssitzes, Stuttgart 1988, 104.

57 Handschriftlicher Auftrag des Innenministers an den Ministerialrat vom August 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

58 Vgl. Brief des Breslauer Professors Heyer vom 3. März 1927; HStAS Q 1/25 Bü 3. Darin erwähnt dieser Bolz' diesbezüglich geäußerte (kritische) Ansichten, die er ausdrücklich unterstützt. Wenn dies auch ein indirekter Beleg ist, so ist doch sehr wahrscheinlich, dass der Sachverhalt richtig dargestellt wurde, weil der Brief ja an Bolz selbst ging und dieser es wohl bemerkt hätte, wenn er die darin erwähnten Äußerungen nie gemacht hätte.

59 SAILER, Eugen Bolz (wie Anm. 5), 76–83.

60 ERNST FÖHR, Geschichte des badischen Konkordats, Freiburg 1958, 11.

61 MILLER, Eugen Bolz (wie Anm. 2), 307f.

62 Reinhold WEBER, Bürgerpartei und Bauernbund in Württemberg. Konservative Parteien im Kaiserreich und in Weimar (1895–1933) (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 141), Düsseldorf 2004, 376–381.

ners war. Die politische Stärke des württembergischen Zentrums schätzte Bolz zudem gerade in konfessionellen Fragen nicht besonders hoch ein. Er war daher äußerst skeptisch gegenüber Pacellis *Auffassung über die Machtstellung des Zentrums in Württemberg und besonders in Baden*,<sup>63</sup> die er für unangemessen optimistisch hielt. Wenn aber seine Partei nicht imstande war, die Annahme eines Konkordates im Landtag zu sichern, war es kaum vernünftig, mit Verhandlungen darüber zu beginnen. Stattdessen musste der Innenminister auf andere Weise versuchen, die Rechtsstellung der Katholiken zu verbessern. So äußerte er bereits im Februar 1921 intern die Ansicht, man könne im Land durchaus auch ein *staatliches Gesetz anstelle des Konkordates* verabschieden, um *die Beziehungen von Kirche und Staat zu regeln*. Dazu müssten nur die beiden Kirchen *paritätisch behandelt werden*.<sup>64</sup> Für die Haltung des Innenministers musste daher das »Gesetz über die Kirchen«, das 1924 verabschiedet wurde, einen deutlichen Einschnitt markieren, denn darin wurden die meisten seiner Forderungen berücksichtigt.

## 5. Die kirchliche Seite: Bischof Joannes Baptista Sproll

Gemäß den Gründungsurkunden der Diözese Rottenburg und der oberrheinischen Kirchenprovinz, den Bullen *Provida solersque* und *Ad dominici gregis custodiam*, wurde der Rottenburger Bischof vom Domkapitel gewählt und danach vom Heiligen Stuhl bestätigt. Dabei hatte die württembergische Regierung die Möglichkeit, aus politischen Gründen einzelne Kandidaten auszuschließen.<sup>65</sup> Obwohl ein solches Eingriffsrecht des Staates in innerkirchliche Vorgänge weder mit der Weimarer Reichsverfassung noch mit der Verfassung des »Freien Volksstaats Württemberg« vereinbar war, hielt die Regierung an der Fortgeltung der Bullen fest. So schrieb das Kultministerium schon 1921 an das Reichsinnenministerium, die Vereinbarungen von 1821 und 1837 blieben aus ihrer Sicht *unverändert in Geltung*.<sup>66</sup> Allerdings sei *von der Möglichkeit einer diplomatischen Einwirkung auf die Bischofswahl [...] für Württemberg nichts zu erwarten*,<sup>67</sup> da dies nur das Domkapitel und die Katholiken im Land gegen die Regierung aufbringen würde. Nach dem Inkrafttreten des Kirchengesetzes von 1924 präziserte das Kultministerium sein Rechtsverständnis entsprechend § 2a der neuen Regelung. Der frisch ernannte Kultminister Bazille schrieb an das Rottenburger Ordinariat, die Regierung betrachte den Inhalt der Gründungsbullen der Diözese nach wie vor als gültig. Man werde auf die Ausübung des Mitwirkungsrechtes bei der Bischofswahl aber verzichten, wenn das Wahlrecht des Domkapitels erhalten bleibe und jeweils ein Mitglied des Diözesanklerus gewählt werde. Sollte der Bischof aber von Rom ernannt werden, werde man *die finanzielle Ausstattung des Bistums zu überprüfen haben*.<sup>68</sup> Das Ordinariat verfasste zum Schreiben des Kultministeriums eine »vorläufige Stellungnahme«, die aber unveröffentlicht blieb. Rottenburg akzeptierte darin die staatliche Auffassung, dass die Bullen trotz

63 Schreiben Bolz' an Domdekan Kottmann vom 9. November 1926; HStAS, Q 1/25 Bü 3.

64 Erklärung von Justizminister Bolz in der Sitzung des Staatsministeriums vom 14. Februar 1921; HStAS E 130b Bü 216.

65 Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 247–255.

66 Schreiben des württembergischen Kultministeriums an das RMI vom 22. Januar 1921; HStAS E 200b Bü 20.

67 Geheimer, interner Bericht des Kultministeriums über »Berliner Besprechungen« vom 31. Dezember 1921; HStAS E 200b Bü 20.

68 Schreiben des Kultministers an das Rottenburger Ordinariat vom 23. Juni 1924; HStAS Q 1/25 Bü 3.



ihrer einseitigen Charakters als internationale Verträge anzusehen seien. Daher müsse auch das Wahlrecht des Domkapitels *als völkerrechtlich vereinbart gelten*. Anders stehe es aber mit dem staatlichen Mitwirkungsrecht: Gegen die Ablehnung politisch missliebiger Kandidaten durch das Kultministerium könne *von deutschen Staatsbürgern, zu denen ja auch Domkapitulare zu zählen sind, mit Bezug auf die RV [sc. Reichsverfassung] Klage erhoben werden*<sup>69</sup>. Die finanziellen Verpflichtungen des Staates gingen im Übrigen auf den Reichsdeputationshauptschluss und die Säkularisationen zurück und könnten nicht aufgekündigt werden. Dennoch wurde in der Stellungnahme dafür plädiert, *schon aus finanziellen Gründen*<sup>70</sup> an der Weitergeltung der Verträge festzuhalten. Die Position der Bistumsleitung war also mit derjenigen der Regierung im Prinzip vereinbar, weil beide den *status quo* im Wesentlichen erhalten wollten.

Die Position der Nuntiatur unterschied sich dagegen deutlich: Aus ihrer Sicht waren mit der Staatsumwälzung von 1918/19 die mit den Monarchien vereinbarten Abmachungen hinfällig<sup>71</sup>. Die diesen zugestandenen Sonderrechte *insbesondere hinsichtlich der Bischofswahl* könnten daher *die republikanische[n] Regierung[en] nicht ohne weiteres für sich in Anspruch nehmen*<sup>72</sup>. Da der CIC von 1917 die freie Einsetzung der Bischöfe durch den Heiligen Stuhl vorsah,<sup>73</sup> bedeutete diese Rechtsinterpretation, dass das Wahlrecht des Domkapitels aus Sicht der Nuntiatur erloschen war. Hierin lag wohl auch der Grund, dass die zitierte Stellungnahme des Domkapitels nicht veröffentlicht wurde, widersprach sie doch der offiziellen römischen Linie. Die ekklesiologischen Vorstellungen jener Zeit, vor allem die *societas-perfecta*-Lehre, ließen aber einen offenen Dissens innerhalb der Kirchenleitung nicht zu. Stattdessen musste sich dann die Ortskirche in ihren Interessen der Weltkirche unterordnen.

Am 16. Juli 1926 starb Bischof Paul Wilhelm von Keppeler, und der juristische Konflikt zwischen Stuttgart und Rom wurde akut: Würde der Heilige Stuhl gemäß dem *ius commune* einen neuen Ortsordinarius einsetzen, oder würde er auf das Bistum und die württembergische Regierung Rücksicht nehmen?

Zunächst verhielten sich alle Seiten abwartend. Erst im Oktober bat das Domkapitel den Nuntius und den Heiligen Stuhl, Rottenburg auch weiterhin das Bischofswahlrecht zu belassen. Als dies am 13. Oktober abgelehnt wurde,<sup>74</sup> unternahm das Domkapitel keine offiziellen Versuche mehr, seine Position durchzusetzen – vermutlich ließ Pacelli dies einfach nicht zu. Er versuchte nämlich, das Interesse der Regierung an der Besetzung des Bischofsstuhles zu nutzen, um Konkordatsverhandlungen aufzunehmen. Der Nuntius schlug Innenminister Bolz ein Treffen vor, das am 31. Oktober nach einem von ihm gehaltenen Pontifikalamt in St. Gallen stattfinden sollte, weil eine Begegnung in Stuttgart *zu auffällig sei*<sup>75</sup>. Daran sind einige Dinge bemerkenswert: Zum einen wäre im Prinzip Staatspräsident und Kultminister Bazille der Ansprechpartner für Verhandlungen über die Neubesetzung des Bischofsstuhles gewesen. Wenn Pacelli stattdessen den »starken Mann« des württembergischen Zentrums einlud, zeigt dies sein Vertrauen in

69 Undatierte vorläufige Stellungnahme zum Schreiben des Kultministeriums vom 23. Juni 1924; DAR A 17.4e. (Verhältnis von Staat und Kirche, bayerisches Konkordat vom 20. März 1924).

70 Undatierte vorläufige Stellungnahme zum Schreiben des Kultministeriums vom 23. Juni 1924; DAR A 17.4e.

71 Vgl. HÜRTE, Deutsche Katholiken (wie Anm. 8), 77.

72 FÖHR, Badisches Konkordat (wie Anm. 60), 8.

73 Vgl. Erwin GATZ, Zur Besetzung von Bistümern gemäß dem preußischen Konkordat von 1929 nach neu zugänglichen vatikanischen Quellen, in: RQ 98, 2004, 212.

74 Vgl. HAGEN, Geschichte, Bd. 3, 48f.

75 Schreiben Pacellis an Eugen Bolz vom 26. Oktober 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

die kirchentreue Haltung und den politischen Einfluss des Zentrums politiklers. Zum anderen fällt auf, dass die Begegnung zweier so hochrangiger Vertreter von Kirche und Staat unter fast konspirativen Bedingungen stattfinden sollte. Offenbar fürchtete der Nuntius, den Argwohn der Bevölkerung zu erwecken, und wollte daher seine Konkordatspläne möglichst lange geheim halten.

Bolz lehnte die Einladung ab und schlug ein Treffen in Rorschach eine Woche später vor,<sup>76</sup> was Pacelli akzeptierte<sup>77</sup>. Die beiden konferierten offenbar mehrere Stunden, und Bolz berichtete danach *mit Erlaubnis des Nuntius*<sup>78</sup> Staatspräsident Bazille und Domdekan Kottmann vom Verlauf des Gesprächs. Pacelli habe ihm (Bolz) dabei zu verstehen gegeben, dass die Kurie den Bischof gemäß dem CIC frei ernennen wolle, *wo nicht eine Sonderregelung durch ein Konkordat etwas anderes bestimme*<sup>79</sup>. Den Vertragscharakter der Gründungsbullen habe er zwar akzeptiert, aber erklärt, sie seien durch die neue Staatsform gegenstandslos geworden. Die finanziellen Verpflichtungen des Staates gingen dagegen auf den Reichsdeputationshauptschluss und die Säkularisationen zurück und könnten nicht aufgekündigt werden, zumal *Württemberg einseitig unter Verletzung völkerrechtlicher Grundsätze das Verhältnis zwischen Staat und Kirche*<sup>80</sup> neu geordnet habe. In der Frage der Besetzung des vakanten Bischofsstuhles habe der Nuntius mitgeteilt, *Rom wünsche in erster Linie eine Regelung der Gesamtfrage*<sup>81</sup>. Eine Vereinbarung nur über die Wahl des Bischofs habe Pacelli zwar nicht abgelehnt, aber erklärt, dass eine solche erst nach Abschluss der preußischen Verhandlungen möglich sei, und daher keine Bedeutung *für die augenblicklich in Frage stehende Besetzung des Bischofsstuhls*<sup>82</sup> habe. Allerdings habe der Nuntius zugestanden, einen Diözesankleriker auszuwählen. Er (Bolz) habe Pacelli zu erklären versucht, dass es zu heftiger Kritik in Presse und Landtag und vielleicht sogar zu einer Rechtsverwahrung der Regierung kommen werde, sollte die Kurie den neuen Bischof einfach ernennen. Dieser hoffe aber offenbar, dass das Zentrum genügend Einfluss besitze, um eine solche Reaktion zu verhindern<sup>83</sup>.

In diesem Bericht des Innenministers kommen die unterschiedlichen Interessen von Kurie und Staatsregierung deutlich zum Ausdruck. Während es der Letzteren nur um die Wahl des Bischofs durch das Domkapitel ging (der zudem aus dem Land stammen sollte), versuchte Pacelli, über das Bischofswahlrecht doch noch zu einer völkerrechtlichen Vereinbarung mit Württemberg zu gelangen. Das Domkapitel, um dessen Wahlrecht es ja eigentlich ging, spielte nur eine Nebenrolle.

Bereits die erste Reaktion des von Bolz in Kenntnis gesetzten Regierungschefs war deutlich: Zuerst sollten die preußischen Verhandlungen abgewartet werden, bevor man mit der Nuntiatur in Gespräche eintreten werde<sup>84</sup>. Der ohnehin politisch unter Druck stehende Deutschnationale Bazille konnte kaum mit offenen Konkordatsverhandlungen beginnen, ohne seine Regierung aufs höchste zu gefährden.

76 Vgl. Schreiben Bolz' an Pacelli vom 27. Oktober 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

77 Vgl. Telegramm Pacellis an Bolz vom 29. Oktober 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

78 Schreiben Bolz' an Domdekan Kottmann vom 9. November 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3. In den württembergischen Quellen findet sich leider kein Bericht Pacellis über das Gespräch.

79 Ebd., Punkt 1.

80 Ebd., Punkt 2. Hier ähnelt Pacellis Argumentation übrigens derjenigen, die das Rottenburger Ordinariat bereits in der internen Stellungnahme zum Brief des Kultministers vertreten hatte.

81 Ebd., Punkt 3.

82 Ebd.

83 Ebd., Punkt 3.

84 Vgl. Schreiben Bolz' an Pacelli über die Reaktion des Staatspräsidenten vom 8. November 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

In Rottenburg wollte man zwar das Bischofswahlrecht weiterhin behalten, war aber bereit, sich *vermöge der dem heiligen Stuhl geschuldeten Ehrerbietung [...] zu fügen*<sup>85</sup>. Trotz dieser Anerkennung der römischen Position versuchte das Domkapitel im internen Verkehr mit dem Heiligen Stuhl und der Nuntiatur, die möglichen Folgen einer un-nachgiebigen Haltung aufzuzeigen. So übersandte etwa Domdekan Maximilian Kottmann das Schreiben des Kultministeriums vom 23. Juni 1924<sup>86</sup> der Kurie, um ihr die Gefahren einer bloßen Ernennung des Bischofs zu verdeutlichen. Auch die katholische Presse erhielt Anweisungen, wie sie mit der Frage des Bischofswahlrechts umzugehen habe. Katholische Zeitungen sollten das Thema keinesfalls von selbst anschnitten, sondern nur, falls andere Zeitungen darin vorangingen. Dann müssten aber unbedingt der Rechtsstandpunkt der Kurie und das Verhalten des Domkapitels verteidigt werden. Keinesfalls dürfe ein Dissens zwischen Rom und Rottenburg angedeutet werden. Man könne aber Verhandlungen zwischen Regierung und Nuntiatur vorschlagen und *bekunden, dass auch die Katholiken Württembergs an sich den Wunsch hätten, die Bischofswahl durch das Domkapitel beibehalten zu sehen*<sup>87</sup>.

Selbst diese sehr vorsichtigen »Eigenmächtigkeiten« waren für Pacelli aber nicht akzeptabel. So kritisierte er Domdekan Kottmann, der besonders hartnäckig versucht hatte, das Wahlrecht des Domkapitels zu erhalten, in der Finalrelation von 1929 sehr deutlich. Dieser sei zu staatsfreundlich, weil er längere Zeit als Beamter gearbeitet habe, und *sich vollzog mit den alten politisch-religiösen Lehren des württembergischen Staates*. Daher sei *sein Einfluss in der Leitung der Diözese [...] nicht der Allerbeste*<sup>88</sup>. Unter solchen Umständen ist es nicht besonders verwunderlich, dass man sich in Rottenburg bemühte, möglichst den Eindruck zu vermeiden, man hintertreibe die Pläne des Nuntius.

Letztlich war es dann auch nicht das Domkapitel, sondern die Stuttgarter Regierung, die der Diözese wenigstens einen Teil des Wahlrechts erhielt. Sie arbeitete Ende des Jahres ebenfalls interne, geheime Leitlinien aus, um Pacellis in Rorschach gemachtes Konkordatsangebot offiziell zu beantworten. Darin wurde erneut festgehalten, dass die Gründungsbullen als völkerrechtliche Verträge angesehen und entsprechend beachtet werden müssten. Zwar werde die Regierung auf ihr Mitwirkungsrecht verzichten, so dass das Domkapitel *bei der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls von der Vorlegung der Kandidatenliste entbunden*<sup>89</sup> sei. Ansonsten müsse der Bischofsstuhl aber *nach den Bestimmungen der Bulle wieder besetzt werden*<sup>90</sup>. Widrigenfalls müsse man eine Rechtsverwahrung oder sogar eine Kürzung der Finanzmittel der Diözese prüfen. Sollte aber die Kurie nachgeben, werde man *nach der Besetzung des bischöflichen Stuhles Ort und Zeit der ersten Besprechung vereinbaren, um die bestehenden Regelungen zu erneuern*<sup>91</sup>. In diesem Sinn sandte Staatspräsident Bazille dem Nuntius im Dezember ein Schreiben, in dem er für den Fall der Neubesetzung des Bischofsstuhles durch das

85 Interne Festlegung der Haltung des Bistums nach den Rorschacher Verhandlungen, undatiert; HStAS Q 1/25 Bü 3.

86 Dies ist der bereits erwähnte Brief, in dem Stuttgart mit der Kürzung der finanziellen Ausstattung des Bistums gedroht hatte, sollte Rom den Bischof einseitig ernennen.

87 Interner, streng vertraulicher Vortrag Vögeles im Rottenburger Ordinariat vom 26. November 1926; HStAS Q 1/25 Bü 3.

88 PACELLI, Lage der Kirche (wie Anm. 17), 251ff.

89 Interne Leitlinien zur Beantwortung der Anregung Pacellis, undatiert; HStAS Q 1/25.

90 Ebd.

91 Ebd.

Domkapitel die *Aufnahme von Verhandlungen zwecks Änderung oder Erneuerung bestehender Vereinbarungen*<sup>92</sup> zusagte.

Offenbar genügte Pacelli diese allgemein gehaltene Zusage der Regierung zu Konkordatsverhandlungen, um auf eine freie Besetzung des Bischofsstuhles zu verzichten. Er schlug vor, der Papst solle zwei Kandidaten benennen, zwischen denen das Domkapitel entscheiden müsse. Auch dagegen intervenierte aber die württembergische Regierung<sup>93</sup>. Schließlich wählte man das Verfahren, das später auch in den meisten anderen deutschen Konkordaten festgelegt wurde:<sup>94</sup> Der Heilige Stuhl erstellte eine Liste von drei Kandidaten, unter denen das Kapitel wählen konnte. Am 12. März 1927 wurde schließlich, nach einer Vakanz von fast acht Monaten, Weihbischof Sproll zum neuen Bischof von Rottenburg gewählt<sup>95</sup>. Er erhielt dabei die Stimmen aller anderen Domkapitulare<sup>96</sup>. Wahrscheinlich hätte auch die freie Wahl des Domkapitels nach den Bestimmungen der Gründungsbullen kein anderes Ergebnis gebracht. Offenbar war es Pacelli in diesem Fall um die Durchsetzung der Prinzipien des CIC und vor allem um die Aufnahme von Konkordatsverhandlungen gegangen, nicht darum, einen unliebsamen Kandidaten zu verhindern. Beide Ziele hatte der Nuntius zumindest teilweise erreicht: Das Wahlrecht des Domkapitels war stark eingeschränkt worden, und Württemberg hatte zugesagt, in Konkordatsgespräche einzutreten.

Schon wenige Tage nach der Wahl des neuen Bischofs und noch vor seiner Approbation durch den Heiligen Stuhl bat ihn der Nuntius um eine Denkschrift. Sproll sollte zu jedem Artikel des bayerischen Konkordates eine Einschätzung über die *Möglichkeit und Notwendigkeit einer ähnlichen Regelung in Württemberg* abgeben<sup>97</sup>.

Diese Bitte zeigt, welche Bedeutung der Nuntius dem bayerischen Vertrag beimaß, und auch, dass er in Kürze auf ernsthafte Konkordatsverhandlungen mit Stuttgart hoffte. Zudem wird deutlich, dass Pacelli den neuen Bischof durchaus schätzte. Diese Hochschätzung wiederholte er 1929 ausführlich in seinem Abschlussbericht, in dem er Sproll besonders *wegen seiner Intelligenz, wegen der Schnelligkeit in der Abwicklung der Geschäfte, wegen seiner Aktivität* lobte. Zudem verhalte er sich *eherbietig gegenüber der apostolischen Nuntiatur, deren Anweisungen er getreu ausführt* und sei *ohne Angst und ohne Menschenfurcht*<sup>98</sup>. Jedenfalls beantwortete Sproll die Anfrage sehr rasch und ausführlich<sup>99</sup>.

Die Aufgabe des Bischofs lag offenbar darin, aus seiner genaueren Kenntnis der württembergischen Verhältnisse dem Nuntius Vorschläge zu machen. Es war nicht vorgesehen, Sproll an der Verhandlungsführung zu beteiligen. Pacelli holte eine unterstützende Meinung ein – aber entschieden wurde in der Nuntiatur.

92 Schreiben des Staatspräsidenten Bazille an Nuntius Pacelli vom 17. Dezember 1926; HStAS Q 1/25.

93 Susanne PLÜCK, Das badische Konkordat vom 12. Oktober 1932 (VKZG.B 41), Mainz 1982, 36.

94 GATZ, Besetzung von Bistümern (wie Anm. 73), 213f.

95 Joachim KÖHLER, Johann Baptista Sproll, Bischof von Rottenburg, in: Der Widerstand im deutschen Südwesten, hg. v. M. BOSCH u. W. NIESS (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), Stuttgart 1984, 37f., u. DERS., Katholische Kirche (wie Anm. 4), 262f. Am 29. März bestätigte der Heilige Stuhl diese Wahl.

96 Vgl. PACELLI, Lage der Kirche (wie Anm. 17), 251.

97 Schreiben des Rottenburger Bischofs an Nuntius Pacelli vom 20. März 1927; DAR A 17.4e.

98 PACELLI, Lage der Kirche (wie Anm. 17), 249–251. Besonders die letzte Einschätzung hat sich in der nationalsozialistischen Zeit bewahrt, als Sproll zum »Bekennerbischof« wurde.

99 Vgl. Schreiben des Rottenburger Bischofs an Nuntius Pacelli vom 20. März 1927; DAR A 17.4e.

Im Schreiben des Bischofs zeigen sich dennoch die eigentlichen Interessen der Diözesanleitung für den Fall eines württembergischen Konkordatsabschlusses. Diese lagen vornehmlich im Bereich der Finanzausstattung des Bistums. Vorteile konnten aus Sicht des Bischofs auch bei der besseren Kontrolle der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen erreicht werden,<sup>100</sup> und generell bedeute ein Konkordat auch eine völkerrechtliche Absicherung bereits im Kirchengesetz erreichter Positionen. Letztlich erhoffte Sproll aber nur geringe Verbesserungen, weil er viel von dem im bayerischen Konkordat vereinbarten in Württemberg nicht für durchsetzbar hielt.

Zudem bestanden in einigen Fragen grundsätzliche Differenzen zwischen Rottenburg und Rom, auch wenn der Bischof diese nur äußerst vorsichtig zu erwähnen wagte. Dies galt etwa für die von Pacelli gewünschte Einführung der tridentinischen Seminarform im Wilhelmsstift in Tübingen und für die Frage des Bischofswahlrechts<sup>101</sup>. Diese Differenzen bedeuteten, dass die Bistumsleitung ein Konkordat in mancherlei Hinsicht beinahe als Bedrohung auffassen musste. Am stärksten wog für Sproll aber eine Befürchtung, die er mit Bolz teilte: Allein der Versuch, ein Konkordat durchzusetzen, könnte die katholische Kirche im Land so in die Kritik bringen, dass sie am Ende in einer schlechteren Position wäre als zuvor.

Der Bischof versuchte daher, dem Nuntius die geringen Chancen eines württembergischen Konkordates klarzumachen: *Der bayrische Vorgang allein wird nicht genügen, den Landtag zur Aufgabe seines Widerstandes zu bewegen. Sollten allerdings auch andere Länder wie z. B. Preußen und Baden diesem Vorgang folgen, dann wäre wohl auch für Württemberg ein positives Ergebnis in den Bereich der Möglichkeit gerückt*<sup>102</sup>. Möglicherweise hoffte Sproll, dass Konkordate mit anderen deutschen Ländern den Widerstand in Stuttgart reduzieren und ihre (mutmaßlich weniger weit reichenden) Inhalte mildere Reaktionen auslösen würden, als das bayerische Vorbild – vielleicht wollte er aber auch nur Zeit gewinnen.

Auch in der württembergischen Regierung scheint Zeitgewinn das oberste Gebot gewesen zu sein. So machte man zuerst – noch vor der endgültigen Wahl des neuen Bischofs – Hessen und Baden den Vorschlag, sich abzustimmen, *um das Verhältnis von Kirche und Staat auf dem Verhandlungswege neu zu ordnen*<sup>103</sup>. Diese Idee war nicht ganz neu. Schon im Gespräch zwischen Bolz und Pacelli in Rorschach hatte der Nuntius die Idee einer *Gesamtregelung mit den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz*<sup>104</sup> vorgebracht. Ein solcher Vertrag wäre möglicherweise leichter durchzusetzen gewesen, denn die Verhandlungen hätten nur einmal geführt werden müssen und die allfällige Kritik hätte sich auf mehrere Schultern verteilt. Die Verhandlungen über einen möglichen Vertrag im Rahmen der oberrheinischen Kirchenprovinz verliefen allerdings äußerst schleppend, musste doch die Regierung, die als erste ernsthaft verhandelte, den

100 Ebd., zu Art. 3. In Württemberg habe der Bischof nämlich seit 1924 keine Hilfe mehr vom Staat zu erwarten, wenn er einen Professor zu relegieren versuche. Somit seien *die Interessen der Kirche nicht ausreichend geschützt*. Es solle daher unbedingt versucht werden, entsprechende Handhaben in einem württembergischen Konkordat festzulegen, wenn dies irgendwie durchzusetzen sei.

101 Es ist durchaus möglich, dass gerade dieses Schreiben Pacelli zu der bereits erwähnten Kritik an Sprolls theologischer Ausbildung bewogen hat, die er in der Finalrelation übte (251).

102 Schreiben des Rottenburger Bischofs an Nuntius Pacelli vom 20. März 1927; DAR A 17.4e.

103 Schreiben von Innenminister Bolz an Kultminister Juniäus (Hessen) und Staatspräsident Trunk (Baden) vom 3. Februar 1927; HStAS Q 1/25 Bü 3.

104 Schreiben Bolz' an Domdekan Kottmann vom 9. November 1926, Punkt 3; HStAS Q 1/25 Bü 3.

Großteil der öffentlichen Kritik abbekommen. So teilte etwa Baden am 20. Dezember – also gut ein Dreivierteljahr nach der Aufnahme erster Sondierungen – den anderen beiden Regierungen mit, man sei in der Konkordatsfrage *noch nicht schlüssig, jedoch für jede Information [...] dankbar*<sup>105</sup>. Mit anderen Worten: Hessen oder Württemberg sollte doch bitte den Anfang machen – was sie natürlich nicht taten. Die wechselseitigen Sondierungen endeten schließlich 1929 ergebnislos, als Pacelli separate Konkordatsverhandlungen mit Baden begann<sup>106</sup>.

## 6. Konkordatsfurcht in der Öffentlichkeit

Die Befürchtungen des Bischofs und des Innenministers, die evangelische Mehrheit werde ein Konkordat niemals akzeptieren, waren nicht aus der Luft gegriffen. In der protestantischen Bevölkerung nicht nur Württembergs grassierte eine manchmal absurde Überwältigungsangst, was Verträge mit dem Heiligen Stuhl anging – erst recht, wenn man den sehr langsamen Fortgang der Sondierungen nach 1927 berücksichtigt. Dabei erwies sich im Übrigen, dass die Hoffnung Pacellis, das Bayernkonkordat werde die Rolle eines Vorbildes übernehmen, nicht gerechtfertigt war. Im Gegenteil: Meist wurde es von den Konkordatsgegnern als Argument für die Gefahren eines Vertrages mit dem Heiligen Stuhl angeführt. Schon im Januar 1927 musste sich die Zentrumsfraktion im Reichstag des Verdachts erwehren, mit der DNVP im Geheimen Konkordatspläne zu schmieden<sup>107</sup>. So schrieb die liberale »Frankfurter Zeitung«,<sup>108</sup> die der DDP nahe stand,<sup>109</sup> die Kurie beabsichtige, bald mit mehreren deutschen Ländern Konkordate abzuschließen, die nur der Kirche, nicht aber dem Staat nützen würden, zumal die *Kurie, wie das bayerische Konkordat gezeigt hat, von keinerlei Formalien an einer nur den Eigeninteressen verpflichteten Politik gehindert werden kann*. Der Artikel schloss etwas pathetisch mit der Aufforderung: *Nun gilt es aufzupassen [...] und sich auf ernste Kämpfe zu bereiten*<sup>110</sup>. Ein Konkordat schien aus dieser Sicht immer nur der Kirche zu nutzen. Zudem wurde wie selbstverständlich angenommen, dass Rom Verträge ohnehin nicht ernsthaft einhalten werde. Schon der bloße Abschluss eines Konkordates galt daher als gefährlich. Die inhaltliche Unbill, die ein Konkordat aus liberaler Sicht mit sich brachte, fasste die politisch ähnlich ausgerichtete »Vossische Zeitung«<sup>111</sup> zusammen: *Soeben hat das Kapitel den bisherigen Weihbischof Dr. Sproll zum Bischof von Rottenburg gewählt, [...], eine echt schwäbische Figur [...], fast holzschnittartig festgezeichnet. Der kluge Nuntius hoffe aber, im Rahmen eines Konkordates eine römisch-zentralistische*

105 FÖHR, Badisches Konkordat (wie Anm. 60), 13.

106 Vgl. KÖHLER, Katholische Kirche (wie Anm. 4), 262f.

107 Vgl. Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstandes der deutschen Zentrumsparlei 1926–1933, hg. v. R. MORSEY (VKZG.A 9), Mainz 1969, 93f.

108 Vgl. zur innen- und kulturpolitischen Haltung der Zeitung zwischen den Kriegen Burkhard ASMUSS, Republik ohne Chance? Akzeptanz und Legitimation der Weimarer Republik in der deutschen Tagespresse zwischen 1918 und 1923, Berlin u.a. 1994, 54–59, und Kurt PAUPIE, Frankfurter Zeitung, Frankfurt a.M. (1856–1943), in: Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts, hg. v. H.-D. FISCHER (Publizistisch-Historische Beiträge 2), Pullach 1972, 248–252.

109 Vgl. Heinz-Dietrich FISCHER, Handbuch der politischen Presse in Deutschland 1480–1980, Düsseldorf 1981, 258f.

110 Frankfurter Zeitung vom 11. März 1927; DAR A 17.4i.

111 Klaus BENDER, Vossische Zeitung, Berlin (1617–1934), in: Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts (wie Anm. 108), 37f. u. FISCHER, Handbuch (wie Anm. 109), 259ff.

*Regelung der Bischofsernennung* durchzusetzen. Dies werde *die Bande zwischen echt deutscher katholischer Frömmigkeit [...] und volkstümlichen Bischöfen [...] durchschneiden und dem deutschen Katholizismus, der deutschen Religiosität Gefahr bringen*<sup>112</sup>. In diesem Kommentar, den übrigens der zeitweilige badische Staatspräsident Wilhelm Hellpach (DDP) – der immerhin einige Jahre später das preußische Konkordat unterstützte – verfasst hatte, zeigen sich die Gründe, aus denen viele protestantische Liberale ein Konkordat so vehement ablehnten: Während man für manche der deutschen katholischen Kirchenleute eine gewisse – wenn auch etwas herablassende – Sympathie empfand (»holzschnittartig festgezeichnet« kann ja kaum als uneingeschränktes Lob aufgefasst werden), galt Rom als listige ausländische Bedrohung. Die Betonung der »Klugheit« des Nuntius (die die Leser wohl als Cleverness auffassen sollten) war sicher dazu geeignet, Furcht vor der trickreichen Überspielung deutscher Verhandlungspartner zu erwecken. Aus diesem Denken heraus war jedes Konkordat – unabhängig von seiner inneren Ausgestaltung – ein Sieg Roms, das die »deutsche« Religiosität zerstören wollte. Auffällig ist, dass der Kommentar den Unterschied zwischen der »deutschen« und der »römischen« Frömmigkeit gar nicht ausführt: Es schien gar nicht relevant zu sein, inwieweit Sproll sich theologisch oder pastoral von einem von Rom ernannten Bischof unterschied, sondern allein die Tatsache der Ernennung durch einen ausländischen Papst bedeutete offenbar die Übernahme einer nicht weiter definierbaren, aber gleichwohl außerordentlich gefährlichen ausländischen Religiosität.

Die konservativ-protestantischen Stimmen unterschieden sich von den liberal-protestantischen nur in Nuancen: So argumentierte ein Leserbrief in der gleichfalls deutsch-nationalen »Süddeutschen Zeitung«<sup>113</sup>: Weil *das Zentrum bei jeder Regierungsbildung den Ausschlag gibt* – woran nur *die Abschaffung des Monarchen schuld* sei – habe in der Frage des Bischofswahlrechts die *württembergische Regierung [...] beinah auf der ganzen Linie kapituliert*<sup>114</sup>. Bei diesen Aussagen zeigt sich nochmals die Verbindung nationaler und konfessioneller Ängste, wodurch jedes Entgegenkommen gegenüber der katholischen Kirche als Unterwerfung unter die (ausländische) Herrschaft des Papsttums erschien. Zusätzlich kommt hier eine ebenfalls sehr verbreitete Kritik an der politischen Schlüsselstellung des Zentrums zum Ausdruck. Der einzige Unterschied der liberalen und der konservativen Presse war hierbei, dass man jeweils andere Parteien als mögliche Unterstützer der Konkordatspläne beargwöhnte. So schrieb die »Süddeutsche Zeitung«, *die Aufwertung der Konkordatsfrage sei ein politisches Manöver der Demokraten*,<sup>115</sup> um ihre Regierungsbeteiligung zu sichern. In einem weiteren Kommentar derselben Zeitung hieß es, durch ihre Nachgiebigkeit in der Konkordatsfrage habe *die Sozialdemokratie das Zentrum [...] auf die preußische und Reichskoalition festgelegt* und so *konfessionelle[n] Friede[n] und nationale Einheit aufs höchste gefährdet*<sup>116</sup>. Dagegen vermutete die liberale »Frankfurter Zeitung«, die DNVP wolle *das Zentrum im Reich an sich binden* und müsse *ihm daher den Willen tun*<sup>117</sup>. Die scharfe Kritik an der katholischen Kirche scheint bei vielen Katholiken geradezu die Furcht vor einem neuen Kulturkampf geweckt zu haben – und in einer solchen Situation schien ein Konkordat mit ganz Deutschland die Interessen des Katholizismus am besten zu schützen. Wie eine Vor-

112 Vossische Zeitung vom 7. April 1927; DAR A 17.4i.

113 Vgl. HAGEN, Geschichte Bd. 3, 86. Diese in Stuttgart erscheinende Zeitung hat außer dem Namen nichts mit der gleichnamigen, in München erscheinenden Zeitung gemein.

114 Süddeutsche Zeitung vom 26. März 1927; DAR A 17.4i.

115 Süddeutsche Zeitung vom 5. Oktober 1928; DAR A 17.4i.

116 Süddeutsche Zeitung vom 5. Juni 1929; DAR A 17.4i.

117 Frankfurter Zeitung vom 11. März 1927; DAR A 17.4.

wegnahme des Reichskonkordates erscheint daher die Aussage des »Deutschen Volksblattes« im Spätherbst 1932: *Es besteht ein zwingendes Bedürfnis nach einem Konkordat in unserem Lande*<sup>118</sup>. Solche Sicherheitshoffnungen bedeuteten aber wiederum, dass aus Sicht vieler Protestanten ein Konkordatsabschluss erst recht zu einem bloßen Eigeninteresse der anderen Konfession wurde – und damit eine Benachteiligung der eigenen darstellte, selbst wenn gleichzeitig ein Kirchenvertrag mit den evangelischen Landeskirchen durchgesetzt werden konnte.

Derartige Konkordatsängste grassierten auch in Württemberg und brachten die Staatsregierung in Bedrängnis. Am 8. Februar 1928, wenige Monate vor der Landtagswahl, warfen mehrere Oppositionsabgeordnete Staatspräsident Bazille im Landtag vor, gemeinsam mit Baden und Hessen geheime Konkordatsverhandlungen zu führen. Hintergrund war eine Anfrage der DVP im badischen Landtag, ob die Landesregierung den Abschluss eines Konkordates im Rahmen der oberrheinischen Kirchenprovinz plane. Darauf hatte die badische Regierung behauptet, ihr sei *lediglich von Württemberg die Frage nahegelegt worden, wie sie sich dazu stelle, dass die württembergische Regierung [...] das Verhältnis von Staat und Kirche auf Grund der noch geltenden Bullen überprüfe*<sup>119</sup>. Bazille bestritt dies und erklärte, man habe nur über einige Einzelfragen wie das Bischofswahlrecht gesprochen. Auf weitere Vorwürfe der Nationalsozialisten erklärte der Staatspräsident: *Es finden [...] keinerlei Vorbereitungen auf etwa kommende Konkordatsverhandlungen statt*<sup>120</sup>. Solche Behauptungen seien *ein Schreckgespenst, mit dem man dem württembergischen Volk Angst machen will*<sup>121</sup>. Damit waren die württembergischen Konkordatspläne gescheitert. Pacelli ließ zwar Bazille nach der Landtagsdebatte sein *Befremden*<sup>122</sup> über dessen Aussagen (die tatsächlich nicht ganz den Zusagen vom Dezember 1926 entsprachen) ausrichten und versuchte auch in der Frage der Entstaatlichung der Konvikte – die ebenfalls Anfang 1928 akut wurde – möglichst viele endgültige Regelungen für ein zukünftiges Konkordat zu reservieren<sup>123</sup>. Letztlich kamen die Konkordatspläne von 1926/27 über das erste Stadium von Sondierungen nie hinaus. Der Nuntius hatte es zwar geschafft, die Regierung zur Aufnahme von Verhandlungen zu bewegen, als sie großes Interesse an der Besetzung des Bischofsstuhles hatte. Sobald Pacelli sich aber wieder hauptsächlich Preußen zuwandte, begann Stuttgart, die Konkordatswünsche dilatorisch zu behandeln – und hier unterschieden sich die Zentrumsminister offenbar kaum von ihren deutschnationalen protestantischen Kollegen. Letztlich hätte ein Konkordat die ohnehin in der Kritik stehende Regierung mit ihrer knappen Mehrheit einfach zu sehr belastet, und dies wollten auch die katholischen Politiker nicht riskieren, selbst wenn sie einen Vertrag mit der Kurie prinzipiell für wünschenswert oder zumindest akzeptabel hielten.

118 Deutsche Volksblatt vom 12. November 1932; DAR A 17.4i.

119 Dokumentation der Landtagsdebatte vom 2. Februar 1928 im »Schwäbischen Merkur« (Hervorhebungen im Original); DAR A 17.4i. Offenbar nutzten die süddeutschen Regierungen gerne die Chance der Verhandlungen im Rahmen der Kirchenprovinz, um öffentliche Kritik aufeinander abzuwälzen.

120 Dokumentation der Landtagsdebatte im »Staatsanzeiger für Württemberg« vom 9. Februar 1928; DAR A 17.4i.

121 Ebd.

122 Schreiben Bolz' an Staatspräsident Bazille im Auftrag des Nuntius vom 23. Februar 1928; HStAS Q 1/25 Bü 3.

123 Vgl. Schreiben des Nuntius an Innenminister Bolz vom 29. März 1928; HStAS Q 1/25 Bü 3.



## 7. Ein Konkordat für Württemberg?

Gab es jemals eine realistische Chance auf ein Konkordat in Württemberg? Um diese Frage zu klären, soll ein kurzer Vergleich mit zwei anderen Ländern gezogen werden. Wie schon der Abschluss des bayerischen Konkordats, wurden auch die Verträge des Heiligen Stuhls mit Preußen und Baden in Stuttgart sehr genau verfolgt. Dies lag auch an der (hoffnungsvollen oder bangen) Erwartung, es könne auch im »Ländle« zu einer ähnlichen Regelung kommen. Besonders die badischen Verhandlungen beförderten diese Erwartung, weil in Karlsruhe ja die gleichen vertraglichen Bindungen aus den Gründungsbullen der oberrheinischen Kirchenprovinz bestanden wie in Stuttgart. Schon die Zeitgenossen verglichen daher die einzelnen deutschen (und manchmal auch europäischen) Konkordate miteinander.

Das preußische und das badische Konkordat sollen im Folgenden unter zwei Aspekten betrachtet werden, die auch im Fall eines württembergischen Konkordatschlusses bedeutsam geworden wären: Die politische Durchsetzung, bei der die Zentrumsparterie eine bedeutende Rolle spielen musste, und die inhaltliche Ausgestaltung.

Einen Vertrag wie den bayerischen, das wurde bereits deutlich, konnte man mit keinem anderen deutschen Land schließen. Pacellis erhoffter »Schrittmacher« für die deutschen Konkordate hatte sich als Hemmschuh für die Verhandlungen mit anderen Ländern erwiesen. Das badische und das preußische Konkordat dagegen waren sich inhaltlich sehr ähnlich, und es spricht einiges dafür, dass ein württembergisches Konkordat Vergleichbares geregelt hätte: Die Festlegung des Bischofswahlrechtes, einige Regelungen zur Ämterbesetzung und Hochschulausbildung der Priester und vor allem eine Vereinbarung über finanzielle Fragen. Schulangelegenheiten wären dagegen wohl kaum in ein solches Abkommen aufgenommen worden.

Außer der Besetzung des Bischofsstuhles waren all diese Fragen aber bereits im Kirchengesetz von 1924 geregelt worden. Besonders die staatlichen Interessen waren darin berücksichtigt, so dass die Regierung aus ihrer Sicht eher Verschlechterungen zu gewärtigen hatte. Außerdem benötigte Württemberg (ebenso wie Baden) keine Bestätigung der territorialen Integrität und keine Sicherung der Diözesangrenzen. Unter diesen Umständen war es kaum wahrscheinlich, dass außer dem Zentrum eine andere Partei einen Vertrag mit der Kurie als im Interesse des Landes liegend ansehen würde. Gerade dies war aber die Chance Pacellis in Preußen gewesen: Besonders die Führung der SPD, allen voran der Ministerpräsident Otto Braun, hatte dafür plädiert, dem Konkordat zuzustimmen und dieses Ansinnen auch auf dem Magdeburger Parteitag im Mai 1929 durchgesetzt. Hauptinteresse der Sozialdemokraten war dabei nicht, die Regierungskoalition mit dem Zentrum zu erhalten, sondern einen Vertrag im Interesse Preußens zu schließen. Dazu gehörte aus Sicht der SPD etwa, die staatliche Regelungskompetenz in den Schulen zu erhalten, das außenpolitische Prestige des Landes – gerade gegenüber Bayern, das schon einen internationalen Vertrag mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen hatte – zu sichern und die von den französischen Plänen eines Saarbistums bedrohte territoriale Integrität des Landes uneingeschränkt zu bewahren<sup>124</sup>.

Wenn die württembergischen Parteien aber keine derartigen Vorteile für das Land sahen, blieb faktisch nur die in Baden und in Bayern praktizierte Variante: Das Zentrum

124 Vgl. Dieter GOLOMBEK, Die politische Vorgeschichte des Preussenkonkordats (1929) (VKZG.B 4), Paderborn 1970, 99–104. – Heinz MUSSINGHOFF, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche (VKZG.B 27), Paderborn 1979, 243–247, u. HÜRTEIN, Deutsche Katholiken (wie Anm. 8), 106f.

musste seine Schlüsselstellung im Weimarer Parteiensystem ausnutzen und versuchen, die anderen Regierungsparteien zur Zustimmung zu bewegen, indem es mit dem Bruch der Koalition drohte. In Bayern hatte dies noch relativ gut funktioniert, aber im mit Württemberg eher vergleichbaren Baden war die Regierungskoalition von Zentrum und SPD, die das Land seit 1919 regiert hatte, daran zerbrochen. Die SPD hatte den Vertrag geschlossen abgelehnt und war in die Opposition gegangen. Das Konkordat war in der Folge nur sehr knapp mit Hilfe von DVP und Wirtschaftspartei durch den Landtag gekommen<sup>125</sup>. In Karlsruhe und München hatte aber die jeweilige katholische Partei eine äußerst starke Stellung, besaß noch weitere Koalitionsoptionen und verfügte über mehr als ein Drittel der Landtagsmandate. Zudem war in beiden Ländern auch die Mehrheit der Bevölkerung katholisch.

All dies war in Württemberg nicht der Fall: Das Land war zu zwei Dritteln evangelisch, die Zentrumsparlei verfügte nur über etwa ein Viertel der Mandate und stellte nie die stärkste Fraktion. Bei den Wahlen von 1924, 1928 und 1932 verlor zudem die Regierung jedes Mal die Landtagsmehrheit, so dass die Zahl der Koalitionsoptionen stark eingeschränkt war. Als 1926–1928 die aussichtsreichsten Konkordatsvorgespräche geführt wurden, stellte das Zentrum nur den kleineren Koalitionspartner, während die Partei des Staatspräsidenten Bazille, die deutschnationale Bürgerparlei, stark vom Protestantismus geprägt war. Eine Weimarer Koalition besaß zudem keine Landtagsmehrheit, so dass auch keine echte Alternative vorhanden war, um die Konservativen mit Hinweis auf andere Optionen zum Nachgeben zu bringen. Nach 1928 musste der neu gewählte Staatspräsident Eugen Bolz dann versuchen, seine Minderheitsregierung um die liberalen Parteien zu erweitern – er musste also Zugeständnisse machen, nicht einfordern. Dazu bestand im württembergischen Zentrum mit seiner agrarisch-ländlichen Struktur eine deutliche Koalitionspräferenz zugunsten der Konservativen (besonders zugunsten des Bauernbundes), so dass ein Koalitionswechsel auf massiven innerparteilichen Widerstand gestoßen wäre.

Außerdem hatte sich in Baden auch gezeigt, dass eine ein Konkordat ablehnende Partei schwerlich durch Druck zur Zustimmung gebracht werden konnte. Stattdessen musste der Versuch des Zentrums, einem widerstrebenden Koalitionspartner ultimativ die Zustimmung zu einem Konkordat abzuverlangen, noch den Eindruck verstärken, dass ein solcher Vertrag allein der Kirche Vorteile bringe. Da diese Furcht in Württemberg besonders verbreitet war, wäre es dem Zentrum wohl nicht einmal gelungen, irgendeine andere Partei für ein Konkordat zu gewinnen. Schon der Versuch, offiziell in Konkordatsverhandlungen einzutreten, hätte aber die jeweilige Regierung wahrscheinlich zum Scheitern gebracht. Der württembergische Zentrumsführer Bolz war aber im Unterschied zu seinem Badener Kollegen Föhr offenkundig nicht bereit, seine Regierungskoalition für ein Konkordat zu riskieren.

Letztlich lag das Scheitern der württembergischen Konkordatspläne wohl hauptsächlich an den konfessionellen, ideologischen und politischen Bedingungen des Landes. Staatspräsident Bolz und Bischof Sproll versuchten auch, dies Pacelli nahe zu bringen. Es ist allerdings aus der württembergischen Aktenlage heraus nicht zu entscheiden, ob dieser die vorgebrachten Bedenken ernst nahm, oder einfach zuerst mit Preußen und Baden verhandelte, weil er diese Länder für wichtiger hielt<sup>126</sup>.

125 Vgl. PLÜCK, Das badische Konkordat (wie Anm. 93), 133–153.

126 Antonius HAMERS hält nach seiner intensiven Bearbeitung der vatikanischen Akten Letzteres für deutlich wahrscheinlicher, vgl. den entsprechenden Aufsatz im vorliegenden Jahrbuch und seine Diplomarbeit.

Die römische Konkordatslehre und die Art, wie Pacelli sie durchzusetzen versuchte, beinhaltete jedenfalls eine so starke Hierarchisierung und Zentralisierung der Kirche selbst und eine so deutliche Verengung der Vielfalt des deutschen Katholizismus auf eine bestimmte Form des Milieus, dass der alte Vorwurf, die Katholiken seien notorisch unzuverlässig und unpatriotisch, wieder massiv aufkam. Dies war wohl auch ein Grund dafür, dass jedes Konkordat in der Weimarer Zeit auf derart heftigen Widerstand bei vielen Protestanten stieß, und dass auch einige liberale Katholiken Konkordate (oder manche ihrer Inhalte) eher fürchteten als begrüßten. Die Haltung des Nuntius blieb dennoch erstaunlich unflexibel, vielleicht weil ihr eine bestimmte Form der Geschichtsdeutung und Theologie zugrunde lag, die stark das Gegeneinander von Himmel und Erde, von Innen und Außen, von Kirche und Welt betonte. Zu dieser Art der Geschichtsdeutung des 19. Jahrhunderts schreibt Andreas Holzem: »Hier zeigt sich auch die Enge und die Selbstgefangenheit eines milieuzentrierten Ansatzes von Geschichtsbewußtsein«<sup>127</sup>. Dieses Geschichtsbewußtsein hat sich vielerorts offenbar auch in der Weimarer Zeit gehalten. Es war für Pacelli wie für viele andere Katholiken kaum möglich, sich daraus zu befreien – ähnliches gilt aber auch für viele Konkordatsgegner. So wurden in der Weimarer Zeit Konkordatsverhandlungen stets Vertretern beider Konfessionen zum Anlass, uralte Vorurteile erneut in die Debatte zu werfen und die Kämpfe des 19. Jahrhunderts gleichsam zu wiederholen.

Wenn aber die Verhandlungen zwischen Regierung und Heiligem Stuhl nur noch als Ringen zwischen Staat und Kirche oder zwischen Katholizismus und Protestantismus wahrgenommen wurden, musste entweder – wie in Preußen – auch für die staatliche Seite ein unabweisbarer Vorteil mit einem Vertrag verbunden sein, oder es kam auf die Stärke der jeweiligen Konfession an: In Baden und Bayern erwies sich die katholische Konfession als überlegen und setzte Landeskonkordate durch. In Württemberg hatte dagegen die protestantische Seite in Bevölkerung und Politik ein starkes Übergewicht und konnte einen Vertrag mit Rom verhindern. Ob der bei Föhr zitierte Satz tatsächlich von Bolz so gesagt wurde oder nicht, er beinhaltet jedenfalls viel Wahres: In Stuttgart wünschte man ein Konkordat mit dem Papst wohl tatsächlich so gern wie einen Vertrag mit dem Teufel – und mancher Katholikenhasser machte zwischen beiden wohl auch keinen großen Unterschied.

127 Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 179.

ANTONIUS HAMERS

## Die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in Württemberg zwischen 1919 und 1932 nach Lage der Akten in den Vatikanischen Archiven\*

Konkordatspolitik in der Weimarer Republik – da denkt man zunächst an die Konkordate des Hl. Stuhles mit Bayern, mit Preußen, mit Baden und mit dem Reich. Weniger bekannt ist, dass es auch mit anderen deutschen Staaten Konkordatsverhandlungen gab. Im Vatikanischen Archiv finden sich entsprechende Aktenbestände<sup>1</sup> zu Württemberg, Hessen und Oldenburg. Während es in Oldenburg nach Aktenlage nicht zu Verhandlungen im eigentlichen Sinne gekommen ist<sup>2</sup>, gibt das Archiv zu den beiden südwestdeutschen Staaten weit mehr her. Zu beiden existieren recht ausführliche Aktenbestände aus Pacellis Zeit als Nuntius in München und in Berlin sowie die Parallelakten aus dem Staatssekretariat. Hier soll es allein um Württemberg gehen<sup>3</sup>.

\* Der Beitrag stellt die Zusammenfassung meiner wissenschaftlichen Zulassungsarbeit zur Theologischen Hauptprüfung (Universität Münster in Westfalen, Betreuer Prof. Dr. H. Wolf) dar, die im Jahr 2007 mit dem Bischof-Carl-Josef-von-Hefele-Preis ausgezeichnet wurde. – Vgl. auch Antonius HAMERS, Die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in Württemberg von 1919 bis 1932 nach Lage der Akten in den Vatikanischen Archiven. Ein Beitrag zur Konkordatspolitik Eugenio Pacellis in Deutschland, in: RQ 102, 2007, 70–140.

1 Abkürzungen Aktenbestände aus dem Vatikanischen Archiv: ANB = Archivio della Nunziatura Apostolica in Berlino, AES = Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari.

2 Die Schriftstücke, die Oldenburg betreffen, finden sich in ANB 79, fasc. 2. Dieser Aktenbestand umfasst weniger als 40 Blätter. Auf ein Schreiben des münsterischen Bischofs Johannes Poggenburg (1913–1933) zur Angleichung des oldenburgischen Kirchenrechts an die Vorgaben der Weimarer Reichsverfassung vom 12. August 1920 (fol. 15) an Nuntius Eugenio Pacelli teilt dieser jenem mit Schreiben vom 18. August 1920 (fol. 16) mit, dass bei etwaigen Verhandlungen mit der oldenburgischen Regierung dem beabsichtigten Konkordat mit dem Reich nicht vorgegriffen werden dürfe. Zudem finden sich in diesem Aktenbestand vier Schreiben aus 1928, die eine etwaige Änderung der Diözesangrenzen und damit die Abtrennung des Landes Oldenburg vom Bistum Münster betreffen. Antwortentwürfe oder sonstige Reaktionen Pacellis auf diese Schreiben finden sich nicht in den Beständen. Auch fehlt eine entsprechende Spiegelakte zu den genannten Vorgängen in den Beständen AES. Germania.

3 Zu Hessen vgl. einen Aufsatz des Verfassers zu den dortigen Verhandlungen: Die Beziehungen zwischen Staat und katholischer Kirche in Hessen zwischen 1919 und 1932, in: AMKG 59, 2007, 383–401.

## I. Die Ausgangslage

In Württemberg war die katholische Kirche im Bistum Rottenburg verfasst, dessen Ausdehnung mit den Landesgrenzen identisch war. Mit den Bistümern Mainz, Fulda und Limburg sowie dem Erzbistum Freiburg gehörte das Bistum Rottenburg zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. Kirchenrechtliche Grundlage für die Bistümer dieser Kirchenprovinz waren die Bulle *Provida solersque* von 1821, die vor allem die Umschreibung der Bistümer bestimmte, und die Bulle *Ad Dominici gregis custodiam* von 1827, die u.a. die Ämterbesetzung in den Bistümern regelte. Staatlicherseits hatte sich das Königreich Württemberg mit anderen oberrheinischen Staaten im 19. Jahrhundert in den so genannten Frankfurter Verhandlungen auf ein gemeinsames Staatskirchenrecht geeinigt, das auch 1918 das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Staat in diesen Ländern prägte.

Als 1918 die Monarchie in Deutschland unterging, hatten sich nicht nur die staatsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche verändert. Bereits 1917 war in Rom der *Codex Iuris Canonici* (CIC) promulgiert worden. Zu Pfingsten 1918 war er in Kraft getreten. Ziel des CIC von 1917 war es, die Einheit und Geschlossenheit der katholischen Weltkirche zu festigen. Folglich enthielt er in erster Linie innerkirchliche Vorschriften. Das Verhältnis von Staat und Kirche war nur indirekt betroffen. Nach der Rechtsauffassung der Kirche war dieses Verhältnis vorrangig durch gleichberechtigte Verhandlungen in Konkordaten zu regeln. Deren Fortgeltung sollte vom CIC grundsätzlich nicht betroffen sein. Die Vereinbarungen mit deutschen Staaten sah der Hl. Stuhl allerdings durch die politischen Veränderungen in Deutschland in Frage gestellt. Hinzu kam die neue rechtliche Lage: Die Weimarer Reichsverfassung sah ein Verhältnis zwischen Staat und Kirche vor, das der katholischen Kirche ungeahnte Freiheit einräumte und mit dem die Staatskirchenhoheit des 19. Jahrhunderts nicht mehr vereinbar war.

Auf deutscher Seite – kirchlich wie staatlich – sah man zunächst nur die Notwendigkeit, die bisherigen Rechtsgrundlagen – päpstliche Bullen und staatliche Gesetze – an die neue Situation anzupassen. Auf römischer Seite sah man hingegen die Chance, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche tief greifender neu zu gestalten. Es galt, die Vorschriften des CIC von 1917 auch in Deutschland durchzusetzen – insbesondere bei den Bischofsernennungen. Nach anfänglichem Zögern vertrat der Heilige Stuhl – und mit ihm Eugenio Pacelli als Nuntius in München – die Auffassung, dass die bisherigen kirchlichen Rechtsgrundlagen – das Konkordat mit Bayern und die Bullen in anderen deutschen Staaten – aufgrund der rechtlichen und politischen Veränderungen hinfällig seien. Rom wollte die bestehenden Vereinbarungen nicht nur an die sehr viel günstigere verfassungsrechtliche Situation der katholischen Kirche in Deutschland anpassen; das Verhältnis sollte grundlegend neu gestaltet werden, der CIC sollte weltweit angewandt werden.

## II. Die Verhandlungen nach Lage der Akten

Die Aktenbestände zu Württemberg lassen sich in drei Themenbereiche einteilen: Kirchengesetz, Bischofsernennung, Konkordatsverhandlungen im engeren Sinne. Im Dezember 1919 wandte sich Nuntius Pacelli an Paul Wilhelm von Keppler, den Bischof von Rottenburg (1899–1926): Auch in Württemberg sollte das Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf eine neue Grundlage gestellt werden. Diese Grundlage bedurfte einer

vertraglichen Vereinbarung, sprich eines Konkordates. Auf keinen Fall sollte der Staat diese Grundlagen wiederum – wie bereits 1862 – einseitig in Form eines Gesetzes bestimmen. In dem genannten Schreiben teilte Pacelli von Keppler mit: *Er [der Hl. Stuhl] ist [...] bereit, sich mit der Reichsregierung bzw. mit den einzelnen Staaten, welche konkordatsmässige Vereinbarungen hatten, in Verbindung zu setzen, um von neuem die Gebiete der Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu regeln, umsomehr als die genannten Vereinbarungen nicht mehr mit den vorgenommenen radikalen politischen Veränderungen übereinstimmen*<sup>4</sup>.

Keppler antwortete Pacelli daraufhin, dass der Staat erklärt habe, auf die bisherige Einmischung bei der Besetzung kirchlicher Ämter zu verzichten, und die bisherigen Staatsleistungen weiter zugesagt habe. Zudem plane Württemberg aber ein neues Kirchengesetz, mit dem der Staat einseitig das Verhältnis Staat–Kirche zu regeln gedenke. Man habe von Seiten des Ordinariates bereits reagiert und eine entsprechende Denkschrift verfasst<sup>5</sup>. Hellhörig geworden, bat Pacelli Keppler vorzufühlen, ob in Württemberg Bereitschaft bestehe, ein Konkordat abzuschließen. Allein die württembergische Staatsregierung sah keine Veranlassung in Verhandlungen einzutreten, solange kein Reichskonkordat abgeschlossen war. In der Zwischenzeit plante sie, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat – staatskirchlich-protestantischer Tradition entsprechend – per Gesetz zu regeln. Zumal man Proteste von protestantischer Seite erwartete, wenn der Staat die katholische Position im Rahmen eines Konkordates mit dem Heiligen Stuhl regelte<sup>6</sup>.

In Württemberg liefen somit die Vorbereitungen für ein Kirchengesetz an, das nicht nur die Beziehungen des Staates zu den beiden großen christlichen Konfessionen, sondern auch zu den jüdischen Gemeinden regeln sollte. Dabei ging man davon aus, dass die beiden zu Anfang erwähnten päpstlichen Bullen fortgelten würden. Die alte Rechtslage sollte an die neue Verfassung angepasst werden. Diese Entwicklung sah Pacelli mit Sorge und teilte Keppler mit: *Der Staat hat sicher kein Recht in einem unilateralen Gesetz ueber die Fragen des rechtlichen Fortbestandes der Bestimmungen der Erektionsbullen zu beschliessen, zumal nachdem die neue Verfassung des Deutschen Reiches die bisher gepflogenen Beziehungen zwischen Kirche und Staat einseitig geaendert hat*<sup>7</sup>.

Pacelli sah in dem Gesetzesvorhaben nicht nur einen Angriff auf die kirchliche Autonomie; er sah darin auch eine Gefährdung eines Reichskonkordates, über das er mit der Reichsregierung bereits verhandelte. Im Rahmen von Verhandlungen und Eingaben sollte daher nicht nur die Position der Kirche gewahrt bleiben. Zusätzlich sollte das Gesetzesvorhaben so verzögert werden in der Hoffnung, dass es durch ein zukünftiges Reichskonkordat überflüssig würde<sup>8</sup>. In Absprache mit Pacelli führte das Ordinariat in Rottenburg nun die Verhandlungen. Pacelli wandte sich zwischenzeitlich an Reichskanzler Joseph Wirth (1921–1922) mit der Bitte, dieser möge seinen Einfluss geltend machen, damit das Kirchengesetz in Württemberg gestoppt werde<sup>9</sup>. Dennoch wurden in

4 Entwurf eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 23. Dezember 1919 (Nr. 15191). ANB 79, fasc. 1, fol. 8(r).

5 Vgl. Schreiben Keplers an Pacelli vom 2. Februar 1920 (Nr. 15448). ANB 79, fasc. 1, fol. 10f.

6 Vgl. Schreiben Keplers an Pacelli vom 10. Dezember 1920 (Nr. 18908). ANB 79, fasc. 1, fol. 43.

7 Entwurf eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 13. Februar 1921 (Nr. 19619). ANB 79, fasc. 1, fol. 54 (r).

8 Vgl. Durchschrift eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 21. August 1921 (Nr. 21549). ANB 79, fasc. 1, fol. 142–144.

9 Vgl. Zweitschrift eines Schreibens Pacellis an Wirth vom 21. August 1921 (Nr. 21550). ANB 79, fasc. 1, fol. 145.

Württemberg schon bald erste Entwürfe vorgelegt, die u.a. Rechtsfähigkeit, Verwaltung und Finanzierung von Bistum, Pfarrgemeinden und kirchlichen Stiftungen regelten.

Aus der Sicht Pacellis hielt der Entwurf an der alten staatlichen Aufsicht über die Kirche fest, und er fürchtete um die Auswirkungen, die ein solches Gesetz auf die Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche in anderen deutschen Ländern haben könnte. Er schrieb daraufhin an Keppler: *Ich vermag Euerer Exzellenz nicht zu verhehlen, dass mich die Durchsicht des vorläufigen Entwurfes mit grosser Sorge erfüllt hat und zwar aus doppeltem Grund. Einmal verraten eine Reihe der in dem Entwurf vorgesehenen Bestimmungen ganz offensichtlich die Tendenz, [...] das früher bestätigte staatliche Oberaufsichtsrecht in einem Masse zu konservieren, welches mit dem Geist der Reichsverfassung in Widerspruch steht. [...] Sind somit [...] eine Reihe der in dem vorliegenden Entwurf enthaltenen Bestimmungen sachlich unannehmbar, so verstärken sich die ernstesten Bedenken gegen ein solches Gesetz noch durch die über Württemberg hinausgreifenden verhängnisvollen Folgen, die sich für die Katholiken der übrigen deutschen Länder mit grosser Wahrscheinlichkeit daraus ergeben werden. [...] Das alte konkordatäre Recht in Württemberg, die Natur der zu regelnden Fragen und die hierarchische Ordnung der katholischen Kirche lassen es vielmehr als selbstverständlich erscheinen, dass eine Neuordnung der einschlägigen Verhältnisse nicht ohne Benehmen mit dem päpstlichen Stuhl in Angriff genommen wird*<sup>10</sup>.

Die württembergische Regierung hielt unvermindert an ihren Plänen fest – obwohl auch das Reich die dortigen Pläne mit Missfallen verfolgte. Auf Reichsebene wollte man zum Abschluss eines Reichskonkordates kommen. Bezeichnend für die politische Lage in der Weimarer Republik war, wie wenig Rücksicht die Länder auf die Belange des Reichs nahmen<sup>11</sup>. Im weiteren Verlauf der Verhandlungen konnte das Ordinariat im Verein mit der Zentrumsfraktion im württembergischen Landtag unter Führung des Priesters und Professors Ludwig Baur erreichen, dass fast alle Forderungen der katholischen Kirche berücksichtigt wurden. Nach der Verabschiedung des Gesetzes 1924 schrieb Bischof von Keppler an Pacelli: *Wir können insofern zufrieden sein, als beinahe alle unsere Forderungen durchgegangen sind*<sup>12</sup>. Pacelli hielt das Kirchengesetz weiterhin für einen Fehler, wusste aber um den Rottenburger Einsatz und antwortete Keppler: *Die Gelegenheit ist mir willkommen, um Euerer Exzellenz wiederum meine volle Anerkennung auszudrücken für die vielfachen Muehen, denen Sie sich in dieser weittragenden Angelegenheit unterzogen haben*<sup>13</sup>. Ein Konkordat in Württemberg war in weite Ferne gerückt – anders in Bayern: dort wurde 1924 ein solches abgeschlossen. In Württemberg blieb – trotz Kirchengesetz – Rechtsunsicherheit in wichtigen Bereichen des

10 Durchschrift eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 21. August 1921 (Nr. 21549). ANB 79, fasc. 1, fol. 142 (v), 143 (r), 143 (v).

11 Vgl. zu dieser ablehnenden Haltung der Länder die Einlassungen der Ländervertreter in einer Vorlage des preußischen Kultusministeriums für das preußische Kabinett zur Frage eines preußischen und eines Reichskonkordats vom 20. Mai 1921 (Abschrift in ANB 90, fol. 129ff.) Darin wird neben anderen der württembergische Vertreter dahingehend zitiert, dass das zuständige württembergische Ministerium *an dem geplanten Reichskonkordat nach keiner Richtung ein eigenes Interesse habe, dass nach vorläufiger Auffassung des Ministeriums demnach der Einleitung von Verhandlungen über ein Reichskonkordat nur zugestimmt werden könne, wenn zwingende ausserpolitische Erwägungen im Interesse des Reiches gegenüber der Kurie sich in den Grenzen des Notwendigen hielten*.

12 Schreiben Kepplers an Pacelli vom 10. Februar 1924 (Nr. 29729). ANB 79, fasc. 1, fol. 346 (r).

13 Entwurf eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 13. Februar 1924 (Nr. 29730). ANB 79, fasc. 1, fol. 349.

Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. So war insbesondere weiterhin nicht geklärt, ob und wie die bisherigen Bullen fortgalten.

Für Pacelli und den Hl. Stuhl war die Lage klar: die Länder der Oberrheinischen Kirchenprovinz – Baden, Hessen, Württemberg – hatten bislang keine ernsthaften Anstalten gemacht, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche den neuen Gegebenheiten anzupassen. Folglich waren – aufgrund der grundlegend veränderten Situation – die bisherigen Rechtsbeziehungen obsolet. Es galten die Vorschriften der Reichsverfassung und der CIC. Entsprechend teilte der Hl. Stuhl dem Erzbischof von Freiburg und den Bischöfen von Mainz und Rottenburg im Juni 1926 mit, dass bei der Ämterbesetzung – insbesondere bei der Besetzung der bischöflichen Stühle – von nun an allein die Vorschriften des CIC gelten, mithin das Wahlrecht der Kapitel abgeschafft und der Hl. Stuhl bei der Besetzung völlig frei sei<sup>14</sup>. Nicht einen Monat später starb Bischof von Kepler, und die Rechtsposition des Hl. Stuhls stand vor der unmittelbaren Anwendung. Der vormalige Generalvikar und damalige Bischofsvikar (zudem spätere Bischof) Johann Baptist Sproll (1927–1948) wusste um die Brisanz der Rechtsfrage »Bischofswahl oder Bischofsernennung«. In Kenntnis des Schreibens vom Juni 1926 wandte er sich an Pacelli und mahnte die politischen Implikationen an, die eine Aufkündigung der päpstlichen Bullen – sprich die Suspensierung des Wahlrechtes – hätte: [...] *Exzellenz* [von Kepler] hatte [...] *die Besorgnis, daß die württ. Regierung und die Volksvertretung sich ihrerseits auch nicht mehr an die Errichtungsbullen gebunden glaube, wenn man diese Bullen – vollends ohne jede vorübergehende Verständigung mit der Regierung – kirchlicherseits außer Kraft setze. Auf diesen Bullen ruht aber die Bistumsdotation und die Unterhaltung (der Konvikte und) des Priesterseminars*<sup>15</sup>.

Pacelli blieb dennoch bei seiner ablehnenden Haltung und teilte diese Kardinalstaatssekretär Gasparri (1914–1930) mit: Die Kapitel in den Ländern, die anders als Bayern Konkordate mit dem Hl. Stuhl ablehnten, dürften nicht besser gestellt werden als die bayerischen Kapitel, denen gerade aufgrund des Konkordates das Wahlrecht nicht zustehe<sup>16</sup>. Zudem ging es um die grundsätzliche Frage: Konnte der Hl. Stuhl die im CIC festgelegten Vorschriften – sprich die freie Ernennung der Bischöfe durch den Hl. Stuhl – durchsetzen. Auch eine Eingabe des Rottenburger Domkapitels an Pius XI. (1922–1939) vermochte an der römischen Position in dieser Frage nichts zu ändern. Doch eine Bischofswahl war nicht allein von kirchlichem Interesse, wie Sproll bereits zu bedenken gegeben hatte. Die württembergische Regierung bestand auf der Einhaltung der Bulle *Ad Dominici gregis custodiam*, die die Bischofswahl in der Oberrheinischen Kirchenprovinz regelte, unter Berücksichtigung der Vorschriften der Reichsverfassung. D.h. die Staatsregierung selbst machte keinen Einfluss auf die Wahl geltend; sie wollte aber dem Kapitel das Wahlrecht erhalten. In dieser schwierigen Situation wandte sich der württembergische Zentrumspolitiker und Innenminister Eugen Bolz (1881–1945) an Prälat Ludwig Kaas (1881–1952) und bat diesen zu vermitteln<sup>17</sup>.

Kaas erwies sich als Unterstützer des päpstlichen Standpunktes und berichtete an Pacelli über das Gespräch mit Bolz: [...] *Ich habe weiter darauf hingewiesen, daß allein schon wegen des bayerischen Konkordats, vor allem aber mit Rücksicht auf die mit Preußen im Zuge befindlichen Verhandlungen es ganz ausgeschlossen sei, Württemberg,*

14 Vgl. Zweitschriften der Briefe des Staatssekretariates an die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz vom 2. Juni 1926 (Nr. 1246/26). AES, Germania, Pos. 558/559, fasc. 76, fol. 7ff.

15 Schreiben Sprolls an Pacelli vom 22. Juli 1926 (Nr. 35664). ANB 52, fasc. 2, fol. 13.

16 Vgl. Bericht Nr. 35673 (Morte di Mons. Kepler – Provvista della Sede vescovile di Rottenburg) von Pacelli an Gasparri vom 26. Juli 1926. AES, Germania, Pos. 566, fasc. 82, fol. 8–10.

17 Vgl. Schreiben Kaas' an Pacelli vom 4. November 1926. ANB 52, fasc. 2, fol. 37f.



das seit 7 Jahren den Heiligen Stuhl als nicht vorhanden betrachtet habe, günstiger zu stellen, als andere Staaten, die ihre früheren Konkordate zeitgemäß umzuändern beabsichtigen. Der einzige Weg, der Württemberg aus dem Dilemma von heute herauszuführen könne, sei der der loyalen Verhandlung mit der kirchlichen Zentralstelle, die zu solchen Verhandlungen zweifellos bereit sein werde<sup>18</sup>. Für Kaas lag die Lösung in einem Konkordat. Bolz hielt dem die großen Schwierigkeiten entgegen, auf die ein Konkordat in der württembergischen protestantischen Öffentlichkeit stoße. Er machte in diesem Zusammenhang den Vorschlag, der Hl. Stuhl möge mit weiteren Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz – mit Baden, Hessen und Württemberg – gemeinsam ein Konkordat anstreben. Württemberg sollte quasi in Zugzwang gesetzt werden<sup>19</sup>.

Dieser Vorschlag wurde zwar 1929 nochmals aufgenommen<sup>20</sup>. Zunächst aber sah Pacelli eine andere Möglichkeit, Württemberg in Zugzwang zu setzen – positiv ausgedrückt: in Verhandlungen einzutreten: Bischofswahl gegen Konkordat. Pacelli war bereit, die politische Dimension der Bischofswahl zu akzeptieren und zu nutzen, und er verhandelte mit der württembergischen Regierung. Hatte er bei dem Kirchengesetz noch die direkten Verhandlungen der Bistumsleitung überlassen und sich auf Weisungen beschränkt, nahm Pacelli nun die Zügel selbst in die Hand. Nach Vorverhandlungen ließ Staatspräsident Wilhelm Bazille (1924–1928) Pacelli im Dezember 1926 wissen: [...] *Das Kultusministerium ist auch nach den staatsrechtlichen Aenderungen der letzten Jahre davon ausgegangen, dass die Vereinbarungen zwischen der Württ. Regierung und dem Päpstlichen Stuhl [...] in unveränderter Geltung stehen. Ich verkenne jedoch nicht, dass eine Erneuerung dieser Vereinbarungen zweckmässig ist. Ich bin daher gern bereit, die angeregten Verhandlungen über die Erneuerung der Vereinbarungen aufzunehmen. [...] Dagegen legt die Regierung wert darauf, dass die übrigen Bestimmungen der Bulle Ad domini gregis custodiam über die Besetzung des bischöflichen Stuhls und der Domgeistlichenstellen in der Zwischenzeit bis zur Erneuerung der Vereinbarungen in der bisherigen Weise angewendet werden*<sup>21</sup>.

Der Hl. Stuhl ging auf die Vereinbarung »Bischofswahl gegen Konkordatsverhandlungen« ein, und das Rottenburger Domkapitel konnte im März 1927 aus einer Dreierliste – bestehend aus Bischofsvikar Johann Baptist Sproll, Professor Ludwig Baur und Konviktsdirektor Georg Stauber (1921–1934) – Johann Baptist Sproll zum neuen Bischof wählen. Sproll wurde einstimmig bei einer Enthaltung gewählt. Die Präferenz des Domkapitels für Sproll war ein offenes Geheimnis und auch Rom konnte mit diesem Kandidaten gut leben. D.h. bei den Verhandlungen um die Bischofswahl ging es allein um das Prinzip, also um die Frage, ob das Kapitel wählen dürfe. Es ging Rom nicht darum, einen bestimmten Kandidaten zu verhindern. Vielleicht tat sich Rom auch deshalb leichter damit, dem Kapitel für diesen Besetzungsfall das Wahlrecht zuzugestehen. Es war absehbar, dass ein für Rom durchaus genehmer Kandidat gewählt würde. Es ist auffällig, dass sich Pacelli – und mit ihm Gasparri – in der Auseinandersetzung um die Bischofswahl sehr viel konzilianter zeigte, als er das in anderen Punkten tat – z.B. in der Schulfrage auf Reichsebene. Der Rottenburger Wahlmodus – Wahl aus einer Dreierliste, Einvernehmen mit der Regierung vor der päpstlichen Bestätigung des Kandidaten – fand Eingang in die Konkordate mit Preußen und Baden.

18 Schreiben Kaas' an Pacelli vom 4. November 1926. ANB 52, fasc. 2, fol. 37 (v).

19 Vgl. Schreiben Kaas' an Pacelli vom 4. November 1926. ANB 52, fasc. 2, fol. 37 (v).

20 Vgl. E. FÖHR, Geschichte des Badischen Konkordats, Freiburg 1958, 11.

21 Schreiben Bazilles an Pacelli vom 17. Dezember 1926 (Nr. 3656). ANB 52, fasc. 2, fol. 53.

Die Verhandlungsbereitschaft allein macht noch kein Konkordat – zumal, wenn es in der öffentlichen Meinung starke Vorbehalte dagegen gibt. Diese Vorbehalte wurden in Württemberg sehr bald in einer Landtagsdebatte im April 1927 deutlich. Die Mehrheit im Landtag – Liberale, Nationale und Sozialdemokraten – lehnten ein Konkordat ab, weil sie zu großen römischen Einfluss fürchteten, und der Evangelische Landesbund sammelte Unterschriften gegen die Konkordatspläne – bei einer protestantischen Zweidrittel-Mehrheit in der Bevölkerung kein unwichtiger Aspekt. Resigniert stellte Minister Bolz vom Zentrum fest: *In Stuttgart machen sie eher ein Konkordat mit dem Teufel als mit dem Papst*<sup>22</sup>. Davon unbeirrt arbeiteten Pacelli und Bischof Sproll an den Konkordatsplänen weiter. Vorbild war das bayerische Konkordat. Sproll kommentierte diese Vorlage aus württembergischer Sicht sehr detailliert und kenntnisreich und äußerte klar seine eigene Meinung. So hielt er die Schulbestimmungen des bayerischen Konkordates in Württemberg für erwünscht, aber nicht durchsetzbar. Bei der Frage der Bischofsernennung optierte er unmissverständlich für die Kapitelswahl<sup>23</sup>.

Wirkliche Fortschritte in der Gesamtfrage eines Konkordates konnten nicht erzielt werden. Im Frühjahr 1928 war die Konkordatsfrage erneut Thema der öffentlichen Diskussion. In einer Landtagsdebatte am 7. Februar 1928 dementierte Staatspräsident Bazille Konkordatsverhandlungen<sup>24</sup>. Trotz dieses Dementis führte Pacelli weiterhin Gespräche mit den württembergischen Ministern, die der Zentrumsparterie angehörten<sup>25</sup>. Angesichts der nicht unerheblichen Ablehnung in der Bevölkerung kam es aber nicht zu konkreten Verhandlungen. Auch die Feiertagsstimmung beim hundertjährigen Bistumsjubiläum, zu dem Nuntius Pacelli nach Rottenburg reiste, konnte den Konkordatsverhandlungen keinen neuen Auftrieb geben. Zudem gingen aus der Landtagswahl 1928 die Parteien gestärkt hervor, die ein Konkordat ablehnten<sup>26</sup>. Auch wenn das Zentrum den Staatspräsidenten stellte, fehlte offenbar die parlamentarische Unterstützung für Konkordatsverhandlungen, die zum Erliegen kamen. Eugenio Pacelli konzentrierte sich währenddessen auf die Konkordatsverhandlungen mit Preußen. Als er im Dezember 1929 zurück nach Rom ging, hatte er das erfolgreich abgeschlossene Preußen-Konkordat im Gepäck.

Erst im Juni 1932 bei einem Gespräch zwischen dem württembergischen Gesandten Otto Bosler (1872–1950) in Berlin und Nuntius Cesare Orsenigo (1930–1945), dem Nachfolger Pacellis, wurde erneut das Thema eines Konkordates angesprochen<sup>27</sup>. Hintergrund war wiederum eine Meinungsverschiedenheit über die Fortgeltung der beiden Bullen, insbesondere der Bulle *Ad Dominici gregis custodiam*. Entgegen den Vorschriften dieser Bulle hatte der Hl. Stuhl die Ernennung eines Stuttgarter Pfarrers zum Kanonikus an der Domkirche zu Rottenburg nicht dem Bischof bzw. dem Kapitel überlassen, sondern nach den Vorschriften des CIC selbst vorgenommen. Nach Auffassung der württembergischen Regierung besaßen diese Bullen weiterhin Rechtskraft. Angesichts

22 Zitiert nach FÖHR, Geschichte des Badischen Konkordats (wie Anm. 20), 11.

23 Vgl. Schreiben Sprolls an Pacelli vom 7. August 1927. ANB 81, fol. 2ff.

24 Vgl. Staats-Anzeiger für Württemberg, 9. Februar 1928, Nr. 33, 5.

25 Vgl. Bericht Nr. 39692 (Viaggio a Rottenburg per le feste centenarie delle erezione della diocesi – Visito al Convitto teologico di Tübingen – Sulle future trattative concordatarie col Württemberg) vom 30. Juni 1928 von Pacelli an Gasparri. AES, Germania, Pos. 511, fasc. 23, fol. 4ff.

26 So konnte die SPD die Anzahl ihrer Mandate von 13 auf 22 erhöhen und war damit stärkste Fraktion im Württembergischen Landtag. Vgl. <http://www.gonschior.de/weimar/Wuerttemberg> (6. Oktober 2004).

27 Vgl. Bericht Nr. 4526 (Proposta di Concordato con il Württemberg) vom 4. Juni 1932 von Orsenigo an Pacelli. AES, Germania, Pos. 558/559, fasc. 76, fol. 52f.

der veränderten Rechtslage insgesamt schlug Bosler im Namen der Regierung eine *Erneuerung der bestehenden Vereinbarungen* vor<sup>28</sup>. In der Folge kam es zu einem Gespräch des Nuntius' mit Staatspräsident Bolz. Zu nachfolgenden konkreten Verhandlungen kam es auch diesmal nicht. Im September 1932 schrieb Orsenigo an Pacelli. Er gratulierte dem Kardinalstaatssekretär zu den guten Fortschritten beim badischen Konkordat, dessen Verhandlungen Pacelli selbst führte. Orsenigo erwähnte bei dieser Gelegenheit die Konkordatsverhandlungen mit Hessen und Württemberg. War er bei Hessen noch zuversichtlich im Hinblick auf einen Konkordatsabschluss, überwog im Hinblick auf Württemberg die Skepsis. Die Voraussetzungen dort seien nicht so günstig wie in Baden und Hessen<sup>29</sup>. Das ist nach meinem Kenntnisstand die letzte Fundstelle zu einem württembergischen Konkordat in den Vatikanischen Archiven.

### III. Die Verhandlungen in Württemberg als Teil der Konkordatspolitik Eugenio Pacellis

#### 1. Erfolg und Misserfolg

Weil der erwünschte Konkordatsabschluss ausblieb, könnte man versucht sein, die dargestellten Verhandlungen zwischen der katholischen Kirche und dem Land Württemberg als gescheitert zu bezeichnen. Das vermeintliche Scheitern darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Verhandlungen die rechtlichen und politischen Verhältnisse zwischen Staat und Kirche auch ohne einen förmlichen Konkordatsabschluss modifiziert und geprägt haben. So wurde in Stuttgart ein Kirchengesetz verabschiedet, auf das die Kirche erheblichen Einfluss nehmen konnte. Auf Drängen des Hl. Stuhls und des Rottenburger Ordinariates gab die württembergische Regierung ihren Widerstand auf und akzeptierte den Hl. Stuhl als Verhandlungspartner. Damit konnte eine Normalisierung des seit dem 19. Jahrhundert belasteten Verhältnisses zwischen Rom und Stuttgart erreicht werden. Katholische Laien in Württemberg, an ihrer Spitze Eugen Bolz, fungierten hier als Brückenbauer und erwiesen erneut ihre staatspolitische Zuverlässigkeit, indem sie nach dem Zusammenbruch 1918 Verantwortung übernahmen und sich loyal gegenüber dem neuen Staatswesen verhielten. Zugleich zeigte die Politik des Hl. Stuhls, dass es diesem – entgegen verworrenen Verschwörungstheorien – nicht darum ging, die Lage in den Ländern und im Reich zu destabilisieren, sondern zu konsolidieren – fraglos unter Wahrung der Interessen der Kirche.

Besondere Bedeutung kommt der einvernehmlichen Regelung der Bischofswahl zu. Sie wurde zum Vorbild für die Regelungen im preußischen und im badischen Konkordat und über letzteres auch im Reichskonkordat. Die Einigung konnte nur erzielt werden, weil beide Seiten über ihren Schatten sprangen. Die Staatsregierung hatte zunächst jegliche Einbeziehung des Hl. Stuhls abgelehnt, weil man darin eine Einmischung einer fremden Macht in innere Angelegenheiten und damit eine Gefahr für die eigene Souveränität sah. Erst als man in Stuttgart begriffen hatte, dass aufgrund der inneren Verfasstheit der katholischen Kirche eine Neubesetzung des bischöflichen Stuhls in Rottenburg an Rom vorbei auch für die Beteiligten in Rottenburg undenkbar und unmöglich war,

28 Vgl. Bericht Nr. 4526 (Proposta di Concordato con il Württemberg) vom 4. Juni 1932 von Orsenigo an Pacelli. AES, Germania, Pos. 558/559, fasc. 76, fol. 53 (r).

29 Vgl. Bericht Nr. 5211 vom 9. September 1932 von Orsenigo an Pacelli. AES, Germania, Pos. 609, fasc. 124, fol. 61f.

war man zum Einlenken bereit. Auf römischer Seite musste man einsehen, dass die Frage der Bischofswahl nicht allein von kirchlicher, sondern auch von höchst politischer Relevanz war. Erst als man von seinen Idealvorstellungen abwich, die entsprechenden Vorschriften des CIC in Deutschland anzuwenden, die Pacelli noch zu Beginn der Auseinandersetzung auch Gasparri gegenüber als unverzichtbar und nicht verhandelbar beschworen hatte, war der Weg für eine Verständigungslösung frei. Im Zentrum stand die Frage, wer innerhalb der Kirche die nach 1918 gewonnene Freiheit nutzen dürfe – die römische Zentrale oder die Teilkirche vor Ort. Dass sich der Staat als Garant der Freiheit der Teilkirche gegenüber dem Hl. Stuhl erwies und die Vertreter der Teilkirche sich diese Garantie zunutze machten, mochte Pacelli als peinlich bezeichnen<sup>30</sup>. Der demokratische Staat, wie ihn die politischen und rechtlichen Veränderungen seit 1918 hervorgebracht hatten, bedrohte nicht wie der alte Obrigkeitsstaat die Freiheit der Kirche vor Ort, die nur von Rom aus und nur als Bestandteil der *libertas romana* zu schützen war<sup>31</sup>.

Es bleibt die Frage, warum es in Württemberg nicht zu einem Konkordat kam. Die Gründe dafür sind auf staatlicher wie auf kirchlicher Seite zu suchen. In Württemberg war die religiöse Situation nach wie vor durch die Reformation nachhaltig geprägt. Die katholische Minderheit sah sich einer evangelischen Bevölkerungsmehrheit von zwei Dritteln gegenüber und starken Ressentiments ausgesetzt. Die Zentrumsparterie, die vom Großteil der katholischen Bevölkerung gewählt wurde, war mit durchschnittlich 20 % der Stimmen im württembergischen Landtag eine der größeren Parteien und nahm durchgängig politische Verantwortung in Regierungsbeteiligungen wahr<sup>32</sup>. Jedoch war die Fraktion nicht stark genug, die römischen Konkordatswünsche durchzusetzen, zumal man mit protestantisch geprägten Parteien oder mit Sozialdemokraten in Regierungskoalitionen regierte und diese Partner einem Konkordat eher ablehnend gegenüberstanden. Für den alten Vorwurf, selbst Zentrumsführer Bolz habe ein Konkordat abgelehnt, finden sich in den vatikanischen Akten keine Belege. Seine Skepsis scheint eher in seinem Realitätssinn als in seiner Überzeugung begründet gewesen zu sein. Anders als in Preußen mit seiner ebenfalls traditionell protestantischen Mehrheit spielten in Württemberg politische Erwägungen oder Interessen, als eigener Staat vom Hl. Stuhl –

30 Vgl. dazu Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri. (AES Germania Pos. 566 Fasz. 82, Bl. 32 – 38), wo Pacelli über ein Gespräch mit Minister Bolz nach Rom berichtet: [...] *Ciò che non potrei aggiungere di fronte al mio interlocutore, è che, purtroppo, dietro il Ministero vi è il Capitolo cattedrale, il quale, secondo ogni verisimiglianza, invece di sostenere il punto di vista della Sede Apostolica, eccita il Governo ad agire per il mantenimento del privilegio della elezione capitolare del Vescovo. Anzi, come mi è stato comunicato da persona degna di fede, la quale lo ha appreso dallo stesso Ministro Bolz, il Decano del menzionato Capitolo si è recato a Friburgo nel Baden per combinare con quel Capitolo metropolitano una azione comune allo sesso scopo.* (Bl. 37).

31 Erst mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten und dem Ende des demokratischen und rechtsstaatlichen Systems änderte sich diese Situation. Gegenüber der Diktatur versuchte Eugenio Pacelli mit der Autorität des Hl. Stuhls im Reichskonkordat die gefährdete Freiheit der Kirche in Deutschland insgesamt zu schützen. Dass sich Eugenio Pacelli in dieser Frage keinen Illusionen hingab und dass es ihm nur rudimentär gelang, diese Freiheit zu schützen, hat die spätere Entwicklung gezeigt. Vgl. Prus XII., Ansprache des Heiligen Vaters Papst Pius XII. an das Kardinalkollegium am 2. Juni 1945. Kirche und Nationalsozialismus. Blick in die Zukunft, Freiburg im Breisgau 1945, 5. – A. SCHEUERMANN, Die Konkordatspolitik Pius' XII., in: Pius XII. zum Gedächtnis, hg. v. H. SCHAMBECK, Berlin 1977, 71-102, hier: 86f.

32 Vgl. zur Zusammensetzung des Württembergischen Landtages und der Regierungen in den Jahren 1919 bis 1933: <http://www.gonschior.de/weimar/Wuerttemberg> (25. März 2006).

einer internationalen völkerrechtlichen Institution – wahrgenommen und dadurch aufgewertet zu werden, eine weit geringere, wenn nicht gar keine Rolle. Der verbreitete antikatholische Affekt in Württemberg überlagerte letztlich die Staatsräson – wie schon 1861, als das bereits abgeschlossene Konkordat aufgrund des massiven Widerstandes aufgegeben werden musste.

Auf Seiten des Hl. Stuhls wurde ein Konkordat mit Württemberg durchaus gewünscht<sup>33</sup>. Er interessierte sich für die dortige Situation, er legte Wert auf eine enge Zusammenarbeit mit dem Rottenburger Ordinariat. Konkordaten mit anderen Staaten maß er jedoch größere Bedeutung bei. Zunächst stand das Konkordat mit Bayern im Vordergrund, dem deutschen Staat mit einer katholischen Bevölkerungsmehrheit und mit dem der Hl. Stuhl traditionell besondere Beziehungen pflegte. Als das Konkordat 1924 abgeschlossen wurde, galt es aus römischer Sicht als Musterkonkordat. Doch wurde schnell deutlich, dass sich dieses Muster nicht ohne Weiteres auf andere deutsche Staaten übertragen ließ<sup>34</sup>.

Nach diesem ersten Verhandlungserfolg lag der Fokus des Interesses auf einem Reichskonkordat. Als hier vermehrt Schwierigkeiten auftraten, konzentrierte sich Rom wiederum auf die Länder. Auch wenn man mit kleineren Ländern wie Württemberg und Hessen in Verhandlungen blieb, stand Preußen, das größte deutsche Land, in dem – wenn auch als Minderheit – die meisten deutschen Katholiken lebten, im Vordergrund<sup>35</sup>. 1929 konnte Pacelli seine Zeit in Deutschland mit dem Abschluss des preußischen Konkordats erfolgreich beenden. Auch als Kardinalstaatssekretär war sein Interesse an den deutschen Verhältnissen ungebrochen, und so übernahm er selbst die Verhandlungsführung, als es um den Abschluss eines Konkordates mit Baden ging. Orsenigo als Nuntius in Berlin durfte sich derweil um Württemberg und Hessen kümmern. Während das badische Konkordat 1932 unterzeichnet wurde, blieb den Verhandlungen in Württemberg ebenso wie in Hessen der letztendliche Erfolg versagt, obwohl sich die Situation zeitweise durchaus günstig entwickelt hatte. So waren in der Zeit von 1928 bis 1932, als Bolz an der Spitze Württembergs stand und eine Mitte-Rechts-Regierung unter Führung der Zentrumspartei die Verantwortung innehatte, die politischen Voraussetzungen für ein Konkordat grundsätzlich gut. Obwohl Pacelli die wohlwollende Stimmung unmittelbar erfuhr, als er zum Bistumsjubiläum in Rottenburg weilte<sup>36</sup> und obwohl Orse-

33 Insbesondere im Zusammenhang mit der Besetzung des bischöflichen Stuhls 1926/27 machte Eugenio Pacelli gegenüber den politisch Verantwortlichen deutlich, wie sehr dem Hl. Stuhl daran gelegen war, das Verhältnis von Kirche und Staat in Württemberg auf neue Grundlagen zu stellen. Dies geschah in enger Absprache mit Rom. Vgl. dazu Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri. (AES Germania Pos. 566 Fasz. 82, Bl. 32 – 38): [...] *Tuttavia, per ciò che riguarda la Germania, essendo in corso trattative, la S. Sede non aveva voluto risolvere la questione teorica, consigliando piuttosto di scioglierla praticamente colla rapida conclusione di nuove Convenzione.* (Bl. 35).

34 Vgl. dazu die Kommentierung Bischof Sprolls als Anlage zum Schreiben Sprolls an Pacelli vom 7. August 1927. ANB 81, Fasz. 1 (1), Bl. 4–17.

35 Als Eugen Bolz 1926 Pacelli vorschlug, ein Konkordat mit weiteren Ländern der Oberrheinischen Kirchenprovinz (neben Württemberg Hessen und Baden) anzustreben, räumte Pacelli ihm gegenüber den Vorrang Preußens ein. Vgl. Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri. AES Germania Pos. 566 Fasz. 82, Bl. 32 – 38 (Bl. 37f.).

36 Vgl. Pacellis Bericht Nr. 39692 *Viaggio a Rottenburg per le feste centenarie della erezione della diocesi – Visito al Convitto teologico di Tübingen – Sulle future trattative concordatarie col Württemberg* vom 30. Juni 1928 an Gasparri. AES Germania Pos. 511, Fasz. 23, Bl. 4–7.

nigo ihn auf die günstigen Konstellationen hinwies<sup>37</sup>, reagierte er nicht in einer positiven, konstruktiven Weise, die den Verhandlungswillen auch auf württembergischer Seite hätte bestärken können<sup>38</sup>. So liegt der Eindruck nahe, Pacelli habe abwiegen wollen. Die Vermutung, dass auf Seiten des früheren Nuntius und jetzigen Kardinalstaatssekretärs Enttäuschung darüber herrschte, dass es – anders als von württembergischer Seite offeriert – zu keinen konkreten Verhandlungen kam, nachdem die schwierige Frage der Bischofsnennung einvernehmlich und durch römische Nachgiebigkeit gelöst worden war, liegt ebenso nahe, wie die, dass diese Enttäuschung Pacellis Verhalten auch späterhin beeinflusste. Zumal auch in Württemberg, gemessen am bayerischen Konkordat, nur ein Konkordat mit Abstrichen, sprich Zugeständnissen, möglich gewesen wäre.

## 2. Württemberg als Exempel der Konkordatspolitik Eugenio Pacellis

Obwohl es in Württemberg zu keinem Konkordatsabschluss kam, tragen die Verhandlungen mit Württemberg zum Verständnis von Pacellis Konkordatspolitik bei, weil der ausbleibende Erfolg auch auf das bewusste Handeln bzw. Unterlassen Pacellis zurückgeführt werden kann. Besondere Bedeutung kommt der Frage der Bischofsnennung zu. Württemberg wurde zum Testfall für die zukünftigen Bischofsnennungen außerhalb des Geltungsbereiches des bayerischen Konkordates<sup>39</sup>. Das erklärt das zähe Ringen um diese Frage. Die württembergische Lösung – Kapitelswahl auf der Grundlage einer römischen Terna und Einvernehmen mit der Landesregierung – wurde mit leichten Änderungen in das preußische Konkordat und inhaltsgleich in das badische Konkordat übernommen. Über diese Einzelfrage hinaus lassen sich die Linien von Pacellis Außenpolitik am Beispiel Württemberg ablesen. Trotz mancher Vorbehalte gegen Demokratie und Republik bot die neue rechtliche und politische Situation der Kirche die Gelegenheit, die Beziehungen zum Staat vorteilhafter zu gestalten; Pacelli brachte sie die Möglichkeit, seine Begabungen und Kenntnisse vollumfänglich zum Einsatz zu bringen. Drei Ansprüche bestimmten die Außenpolitik des Hl. Stuhls und damit das Agieren Pacellis nach 1918: der Anspruch auf Alleinvertretung und auf Gleichberechtigung des Hl. Stuhls den Staaten gegenüber, der Anspruch auf Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den deutschen Ländern aufgrund der veränderten politischen und rechtlichen Situation und der Anspruch auf die weltweite Umsetzung und Anwendung des CIC.

37 Vgl. Orsenigos Bericht Nr. 4526 *Proposta di Concordato con il Württemberg* vom 4. Juni 1932 an Pacelli. AES Germania Pos. 558-559, Fasz. 76, Bl. 52f., hier: 53.

38 Vgl. den Entwurf eines Schreibens Pacellis an Orsenigo vom 6. August 1932. AES Germania Pos. 558-559, Fasz. 76, Bl. 60.

39 Das machte Eugenio Pacelli gegenüber seinem württembergischen Verhandlungspartner Eugen Bolz deutlich, wenn er ihn darauf hinwies, dass die württembergische Situation – gemeint war die Frage der Bischofsnennung – nicht isoliert betrachtet werden könne, sondern prinzipielle Bedeutung habe. Vgl. Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri (AES Germania Pos. 566, Fasz. 82, Bl. 32-38): [...] *Pregai il Sig. Ministro di riflettere bene che la presente vertenza del Württemberg non può essere considerata dalla S. Sede isolatamente, ma è una questione di principio, la quale può avere le più gravi ripercussioni per il regolamento dei rapporti fra Chiesa e Stato nel resto della Germania, ed anzi anche oltre i confini di essa.* (Bl. 38).

### 1. Der römische Anspruch auf Gleichberechtigung und Alleinvertretung

Der Hl. Stuhl als Völkerrechtssubjekt<sup>40</sup> war der alleinige Repräsentant der katholischen Kirche weltweit den Staaten gegenüber. Weder durften diese daher rechtliche Bestimmungen erlassen, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche einseitig und ohne Absprache mit dem Hl. Stuhl änderten, noch durfte der Staat rechtsverbindliche Abmachungen mit der Teilkirche vor Ort treffen, ohne dass die römische Zentrale zuvor einbezogen worden wäre. In Anbetracht des drohenden württembergischen Kirchengesetzes, das genau diesen Vorgaben zuwiderlief, machte Pacelli diesen Standpunkt dem Rottenburger Bischof von Keppler gegenüber deutlich: »Der Staat hat sicher kein Recht in einem unilateralen Gesetz ueber die Fragen des rechtlichen Fortbestandes der Bestimmungen der Erektionsbullen zu beschliessen, zumal nachdem die neue Verfassung des Deutschen Reiches die bisher gepflogenen Beziehungen zwischen Kirche und Staat einseitig geaendert hat<sup>41</sup>. Den Anspruch der Kirche, als *societas perfecta* dem Staat gegenüber gleichberechtigt und autonom zu sein, und den Anspruch des Papstes nicht nur auf seinen innerkirchlichen Jurisdiktionsprimat, sondern auch auf sein Alleinvertretungsrecht nach außen galt es, aufrecht zu halten und zu verteidigen gegen Begehlichkeiten der Staaten und der Teilkirchen vor Ort<sup>42</sup>. Nicht nur stellte Württemberg mit der einseitigen rechtlichen Regelung des Kirchengesetzes den Grundsatz in Frage, dass man nicht über die, sondern nur mit der Kirche verhandele. Zudem wollte man dort nicht anerkennen, dass sich der Hl. Stuhl als allein vertretungsberechtigt sah. Stattdessen verhandelte man – wie die Beratungen um das Kirchengesetz zeigen – zunächst ausschließlich mit dem Ordinariat in Rottenburg. Das Ordinariat geriet dadurch in eine missliche Lage, die es nur dadurch abwenden konnte, dass es die Verhandlungen in enger Anlehnung und in Loyalität zum Heiligen Stuhl führte. Die Verärgerung über diese Ignoranz wurde prägend für die päpstliche Politik gegenüber Württemberg und spielte eine wesentliche Rolle bei der Auseinandersetzung um die Bischofsernennung in Rottenburg<sup>43</sup>.

### 2. Der römische Anspruch auf Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses

Ein weiterer Stein des Anstoßes aus römischer Sicht war die Auffassung der württembergischen Staatsregierung, die überkommenen Vereinbarungen aus dem 19. Jahrhundert bedürftigen lediglich einer Anpassung an die geänderte politische und rechtliche Situation, nicht aber einer umfassenden Ersetzung. Verhandlungen darüber wiegelte man

40 Zur Völkerrechtspersönlichkeit des Heiligen Stuhls vgl. H. F. Köck, Heiliger Stuhl, in: StL 2, 1229–1232, hier: 1229–1231.

41 Entwurf eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 13. Februar 1921. ANB 79, Fasz. 1, Bl. 54.

42 Im Fall des Sächsischen Kirchengesetzes lehnte Eugenio Pacelli konsequenterweise aus prinzipiellen Erwägungen auch eine Delegation des Meißner Bischofs Christian Schreiber ab, vgl.: G. BESIER, Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland, Die Faszination des Totalitären. München 2004, 105.

43 Vgl. Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri (AES Germania Pos. 566 Fasz. 82, Bl. 32–38): [...] esso [il Governo del Württemberg] per vieti pregiudizi, incomprensibili in pieno secolo ventesimo, ignora l'altra Parte contraente, vale a dire la S. Sede, e rifiuta qualsiasi contatto con Essa; viceversa, esige l'applicazione del trattato, la cui esecuzione, massime dopo così gravi scorvolgimenti politici, richiede necessariamente una nuova reciproca intesa, ed accusa poi la S. Sede medesima di mancanza di fedeltà alle Convenzioni, se, dopo una inutile attesa di vari anni, e dopo che la Stato ha emanato una legge unilaterale, intende anch'Essa di procedere liberamente (Bl 36).

ab<sup>44</sup>. Pacelli sah darin ein ostentatives Ignorieren des Hl. Stuhls<sup>45</sup>. Dabei bot die neue politische und rechtliche Situation die Möglichkeit, auch die letzten Reste staatlicher Einflussnahme auf die Kirche abzuschütteln. Pacelli war entschlossen, die Freiheitsgarantien, die die Weimarer Reichsverfassung bot, im Sinne der Kirche zu nutzen. Selbstbeschränkungen dieser Freiheit, wie sie in den Abmachungen mit den Staaten im 19. Jahrhundert gerade bei der Frage der kirchlichen Ämterbesetzung enthalten waren, galt es zu beseitigen. Im Einklang mit Kardinalstaatssekretär Gasparri vertrat Pacelli vehement die Auffassung, die alten Abmachungen, wie die in Württemberg einschlägigen Bullen *Provida solersque* und *Ad Dominici gregis custodiam*, seien wegen der neuen Verfassung vollständig hinfällig<sup>46</sup>. Trotz Mahnungen Sprolls, die kirchliche Dotation beruhe auf diesen Abmachungen und sei in Frage gestellt, wenn man nicht mehr daran festhalte<sup>47</sup>, hielt Pacelli an dieser Auffassung gegenüber der württembergischen Regierung fest, als es um die Besetzung des bischöflichen Stuhls in Rottenburg ging. Die Dotation sah er – begründeterweise – in anderen, auf die Säkularisation zurückreichenden Rechtstexten grundgelegt<sup>48</sup>. In dieser Frage wollte der Nuntius ein Exempel statuieren. Als er schließlich Württemberg mit dem Hebel der Bischofsernennung dazu bewegen konnte, in Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl einzutreten, um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche neu zu gestalten, war das zunächst ein Teilerfolg, der – zur Enttäuschung Pacellis – nicht in einen vollständigen Erfolg umgemünzt werden konnte.

Aus römischer Sicht ging es darum, die entstandenen Freiräume und garantierten Freiheiten im eigenen Interesse zu nutzen und zu verhindern, dass die Ortskirchen die Freiheiten für sich in Anspruch nahmen und gegen den Hl. Stuhl wandten. Während der Staat und das Domkapitel den Standpunkt vertraten, Artikel 137 Absatz 3 Satz 2 WRV, gewähre dem Kapitel das Recht, den Bischof nun ohne staatliche Einflussnahme wählen zu können, reklamierte der Hl. Stuhl unter Berufung auf diese Vorschrift für sich das Recht, den Bischof frei zu ernennen. Die Zuständigkeit bei Ämterbesetzungen wurde als allein innerkirchliche Frage betrachtet, die der CIC im Falle der Bischofsernennungen in can. 329 § 2 zu Gunsten des Papstes geregelt hatte. Doch diese grundsätzlich innerkirchliche Frage, wer die Freiräume, Freiheiten und Unabhängigkeiten, die der demokratische Rechtsstaat des 20. Jahrhunderts der Kirche garantiert, nutzen dürfe – der Papst als Haupt der Universalkirche oder die Vertreter der Teilkirche – war in Deutschland nicht losgelöst von den Traditionen der alten Reichskirche zu beantwor-

44 Ebd.: [...] *Con ciò [gemeint ist das Kirchengesetz] esso [die württembergische Regierung] ha dato un cattivo esempio, del quale poi si è in ogni occasione valsa »la Lega evangelica« per mostrare essere ben possibile di adattare i rapporti fra Chiesa e Stato alla nuova Costituzione germanica senza bisogno di Concordato, ma mettendosi in relazione soltanto coll'Episcopato locale.* (Bl. 33).

45 Ebd.: [...] *Il Governo del Württemberg [...] ha ostentato di ignorare la S. Sede; [...] ha respinto l'idea di qualsiasi negoziato con la Sede Apostolica ed ha invece emanato unilateralmente una legge sulle Chiese.* (Bl. 32f.).

46 Ebd. Auf die neue rechtliche Situation bezogen, vertritt er den o. g. Standpunkt, dass die bisherigen Bullen durch die neue Verfassung hinfällig seien. ([...] *La Costituzione del Reich ha reso impossibile la esecuzione delle antiche Bolle concordate di circoscrizione in tutte le loro parti; [...]*, Bl. 32). Amtlich bestätigt wurde diese Auffassung durch die Allokution Benedikts XV. vom 21. November 1921. Vgl. Allokution vom 21. November 1921, abgedruckt in AAS 19, 1921, 521–524.

47 Vgl. Schreiben Sprolls an Pacelli, Nr. 35664, vom 22. Juli 1926. ANB 52, Fasz. 2, Bl. 13.

48 Vgl. Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri. AES Germania Pos. 566, Fasz. 82, Bl. 32–38, hier: 33. Der Rechtsgrund für die staatlichen Finanzleistungen liegt in den §§ 35, 36 und 77 des Reichsdeputationshauptschlusses. Die konkrete Ausgestaltung der Dotationen war jedoch in den Bullen geregelt.



ten. An diesen Traditionen weitgehender Selbständigkeit gerade in Personalfragen hatte man auch im 19. Jahrhundert festhalten können, wenn auch mit dem Manko weitreichender staatlicher Einflussnahme. Diesem regionalen Eigenrecht entgegen stand der römische Wunsch, entstandene Freiräume selbst zu nutzen und in der weltweiten Kirche einheitliche Standards zu verankern. Dass dieses Ansinnen nicht nur den Interessen der Teilkirche zuwiderlaufen, sondern auch beim Staat auf Ablehnung stoßen kann, zeigt das Beispiel Württemberg. Interessanterweise verändert sich diese Situation in dem Augenblick, als die Freiheitsrechte der Kirche in Deutschland vom Nationalsozialismus bedroht und eingeschränkt wurden. Jetzt war die römische Zentrale, der Papst, am ehesten dazu in der Lage, die Freiheit gegen aggressive staatliche Angriffe zu verteidigen und zu verhindern, dass die Ortskirche in ein staatliches Abhängigkeitsverhältnis geriet.

### 3. *Der römische Anspruch auf Umsetzung des CIC*

Gasparri und Pacelli waren nicht nur die Protagonisten der Konkordatspolitik, sondern auch der kirchlichen Rechtspolitik, der sie mit dem CIC eine Grundlage gegeben hatten. Es lag daher nahe, dass letztere erstere maßgeblich bestimmen sollte<sup>49</sup>. Bereits vor dem deutschen Zusammenbruch hatte der bayerische Gesandte in Rom, Otto Freiherr von Ritter zu Groenesteyn (1864–1940), dem bayerischen König Ludwig III. (1913–1918) gegenüber geäußert, Pacelli sei ein strenger Verfechter des kanonischen Rechts<sup>50</sup>. Dieses wichtige Instrument kurialer Politik zur Anwendung zu bringen, dafür bot gerade der politische und rechtliche Neuanfang in Deutschland Chancen, die es zu nutzen galt. Dass dies nur partiell gelang, zeigte sich am Beispiel der Bischofsernenennung in Rottenburg. Gerade hier hatte Pacelli mit römischer Rückendeckung ein Exempel statuieren wollen: Wer sich Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl verweigerte, sollte sich nicht auf überkommene Privilegien berufen können<sup>51</sup>. In Punkten kirchlicher Praxis, die vermeintlich in erster Linie das kirchliche Binnenleben betrafen, zeigte man sich sehr beharrlich. In vorwiegend politischen Fragen, wie z.B. der Neuordnung kirchlicher Jurisdiktionsbezirke, erwies sich die päpstliche Diplomatie sehr viel konzilianter und eröffnete so den erforderlichen Spielraum für diplomatische Geschmeidigkeit bei gleichzeitiger theologischer Prinzipientreue, wie sie bei Pacelli anzutreffen war.

Diese Ansprüche – auf Gleichberechtigung und Alleinvertretung, auf Neuordnung und auf Umsetzung des CIC – haben die Außenpolitik des Hl. Stuhls und Eugenio Pacellis maßgeblich bestimmt, und alle drei Ansprüche lassen sich an den Konkordatsverhandlungen mit Württemberg aufweisen<sup>52</sup>. Theologischer Hintergrund dieser Auffassung, die die Universalität und Einheit der Kirche in den Vordergrund stellt, ist eine Ekklesiologie, die die Kirche in erster Linie als den Leib Christi sieht und die Eugenio Pacelli spä-

49 Vgl. S. SAMERSKI, Primat des Kirchenrechts: Eugenio Pacelli als Nuntius beim Deutschen Reich (1920–1929), in: AfkKR 170, 2001, 5–22, hier: 13.

50 Vgl. zu dieser Äußerung SAMERSKI, Primat (wie Anm. 49), 6.

51 Vgl. Pacellis Bericht Nr. 36405 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg* vom 20. November 1926 an Kardinalstaatssekretär Gasparri. AES Germania Pos. 566, Fasz. 82, Bl. 32–38, hier: 32.

52 Ein maßgebliches Dokument in diesem Zusammenhang ist der mehrfach zitierte Bericht Nr. 36405 vom 20. November 1926 *Circa la provvista della Sede vescovile di Rottenburg – Attitudine del Governo del Württemberg*, in dem Eugenio Pacelli die Hauptlinien seiner Verhandlungen Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri gegenüber dargelegt hat. AES Germania Pos. 566, Fasz. 82, Bl. 32–38.

ter als Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis*<sup>53</sup> dargelegt hat. Die kirchliche Hierarchie mit dem einheitstiftenden Petrusamt an der Spitze sah Pacelli als den Garanten der Übernationalität und der universalen Einheit der Kirche, die für ihn im Vordergrund standen<sup>54</sup>. Diese Einheit und hierarchische Verfassung zu gewährleisten, war Aufgabe des Kirchenrechts. Zudem war die Ekklesiologie Pacellis geprägt vom Postulat der Unabhängigkeit der Kirche von jeder weltlichen Macht. Als göttliche Stiftung ist die Kirche den Staaten überlegen. Als mystischer Leib ist sie *weit vorzüglicher als irgendwelche anderen menschlichen Körperschaften*<sup>55</sup>.

Ganz im Sinne dieser Ekklesiologie sollte die Konkordatspolitik den weltkirchlichen Zusammenhalt und die *Romanità* stärken. Freiheit der Kirche vom Staat darf nach römischer Lesart nicht dazu führen, dass der innerkirchliche Zusammenhalt in Frage gestellt wird. Dieser Zusammenhalt ist gefährdet, wenn die Freiheit einseitig von der Orts- oder Teilkirche wahrgenommen wird und so zur Freiheit von bzw. gegenüber Rom wird. Nach Auffassung Pacellis sollte diese Freiheit allein der Zentrale zukommen, um sie unter Berücksichtigung gesamtkirchlicher Anliegen zum Wohle der Orts- oder Teilkirche zu nutzen. Bestärkt wurde er in dieser Auffassung durch seine Skepsis gegen jede Form von Staatsnähe. Bei aller Notwendigkeit, als Kirche mit dem Staat zu kooperieren, durfte es kein Näheverhältnis zwischen Staat und der jeweiligen Teilkirche geben, das die Loyalität der Teilkirche zur Universalikirche hätte in Frage stellen können. Festmachen lässt sich diese Skepsis an Pacellis scharf ablehnender Reaktion auf Domkapitel, die in der Frage der Bischofsernennungen versucht hatten, mit staatlicher Unterstützung ihre Forderungen gegen Rom durchzusetzen<sup>56</sup>. Mit ähnlicher Skepsis begegnete er Bischöfen wie dem Breslauer Erzbischof Adolf Bertram (1914–1945)<sup>57</sup>, an deren Ernennung der alte Obrigkeitsstaat noch mitgewirkt hatte und die – wie Bertram später in seinem Verhalten gegenüber dem Nationalsozialismus zeigte – in einer obrigkeitsstaatlichen Denkweise gefangen waren<sup>58</sup>. Dass eine solche Nähe gefördert werden könnte, befürchtete er zudem bei der Ausbildung von Klerikern an staatlichen Ausbildungsstätten, wie es die deutschen katholisch-theologischen Fakultäten vielfach waren. Den Vorzug

53 Enzyklika *Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943, in: DH Rn. 3800–3822.

54 Vgl. Allokution Papst Pius' XII. an die neuen Kardinäle vom 20. Februar 1946, in: AAS 38, 1946, 141–151, hier: 141f.

55 Enzyklika *Mystici Corporis* 221.

56 Pacellis Ablehnung wird insbesondere deutlich in seinem Abschlussbericht, Bericht Nr. 42602 vom 18. November 1929 *Sulla situazione della Chiesa cattolica in Germania* an Card. Carlo Perosi, Segretario della S. Congregazione Concistoriale (AES Germania Pos. 511, Fasz. 24, Bl. 4–49), in dem er sich negativ über die Rolle deutscher Kapitel bei der Bischofsernennung äußert: [...] *I primi [die Domkapitel], infatti, per conservare contro l'intenzione della S. Sede il pieno diritto di elezione dei vescovi, non si ritennero di insistere sino all'ultimo presso Ministri e deputati, anche acattolici e liberali, affinché sostenessero il mantenimento della elezione medesima, la quale veniva rappresentata come un antico diritto germanico, importante eziandio dal punto di vista nazionale.* (Bl. 47).

57 Adolf Kardinal Bertram, 1859–1945, 1905 Generalvikar in Hildesheim, 1906–1914 Bischof von Hildesheim, 1914–1945 Erzbischof von Breslau, 1916 Kardinal, seit 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. Vgl. B. STASIEWSKI, Bertram, Adolf, in: GATZ, Bischöfe 1983, 43–47.

58 Vgl. dazu Pacellis Charakterisierung deutscher Bischöfe in seinem Abschlussbericht, Bericht Nr. 42602 vom 18. November 1929 *Sulla situazione della Chiesa cattolica in Germania* an Card. Carlo Perosi, Segretario della S. Congregazione Concistoriale (AES Germania Pos. 511, Fasz. 24, Bl. 4–49), und H. WOLF, Pacelli, die Kardinäle und der Nationalsozialismus, in: FAZ Nr. 24 vom 28. Januar 2006, 39.

erhielten Bischofskandidaten, die an Fakultäten der Jesuiten wie an der Gregoriana in Rom studiert hatten<sup>59</sup>.

Wegen seiner kritischen Distanz zu Besonderheiten der katholischen Kirche in Deutschland, wie der starken Stellung der Domkapitel oder der Ausbildung der Kleriker, die von der römischen Norm eines kircheninternen Seminarstudiums abwich, wurde Pacelli vereinzelt vorgeworfen, er habe ein mangelndes Gespür dafür, was in Deutschland möglich sei<sup>60</sup>. Zu diesem Eindruck mag beigetragen haben, dass Pacelli ein möglichst kohärentes Konkordatssystem anstrebte, das sich an den Vorgaben des CIC orientieren und möglichst keine Ausnahmen zulassen sollte. Deutlich wird dies, wenn er im Hinblick auf Württemberg nicht müde wurde zu betonen, es dürften dort keine Ausnahmetatbestände geschaffen werden, die in Verhandlungen mit anderen Ländern als schlechtes Beispiel oder Präjudiz dienen könnten<sup>61</sup>. Dennoch hat Pacelli in seinen Verhandlungen mit Preußen und Baden Ausnahmen zugelassen, ohne die die Konkordate höchstwahrscheinlich nicht zustande gekommen wären. Gerade bei der Frage der Bischofsnennung hat Eugenio Pacelli auf das traditionelle Wahlrecht der Kapitel Rücksicht genommen und ist zu einer Lösung gekommen, die römischen Einfluss und regionale Mitbestimmung miteinander verbindet. Bei aller Mitverantwortung der Teilkirche vor Ort bleibt der Aspekt der Sendung, der Apostolizität der Bischöfe gewahrt, weil diese ihre Autorität nicht aus eigener Machtvollkommenheit der Teilkirche ableiten, sondern von Rom gesandt bleiben und dadurch deren Verbundenheit mit dem Nachfolger des hl. Petrus und der universalen Kirche zum Ausdruck kommt. Dass das päpstliche Vorschlagsrecht dazu beitragen kann, mit römischer Hilfe den Blick über die eigenen Personalressourcen in den Teilkirchen hinauszulenken, kann ebenfalls neue Perspektiven öffnen und positive Effekte freisetzen, ohne die Eigenverantwortung der Teilkirche in Frage zu stellen.

Durch die Verbindung von diplomatischer Geschmeidigkeit und theologischer Prinzipientreue wurde ein Konkordatssystem geschaffen, das sich – trotz aller Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Reichskonkordat – in über 70 Jahren als tragfähige Grundlage für ein fruchtbares Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche bewährt hat. Ob diese Politik Pacellis Grundsatz *Faccia l'amare Roma!* immer dienlich war und diesem genutzt hat, sei dahin gestellt; mit dieser Politik hat Pacelli dazu beigetragen, die Basis für eine lang andauernde, belastbare Beziehung zwischen Staat und Kirche zu schaffen.

59 Vgl. zur Auswahl der Bischofskandidaten Pacellis Bericht Nr. 36168 *Sulla provvista della Sede vescovile di Rottenburg* an Gasparri vom 1. Oktober 1926 (AES Germania Pos. 566, Fasz. 82, Bl. 22–25), wo er über die potenziellen Kandidaten in Württemberg schreibt: [...] *Purtroppo non si trova, che io sappia, fra di esso un candidato, il quale abbia fatto i suoi studi filosofici e teologici in Roma.* (Bl. 22).

60 Vgl. R. MORSEY, Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland, in: Pius XII. zum Gedächtnis (wie Anm. 31), 103–139, hier: 120, der in diesem Zusammenhang den Vatikanreferenten des Auswärtigen Amtes, Richard Delbrück zitiert, der bemängelt habe, Pacelli scheine nur wenig Gefühl für das zu haben, was in Deutschland möglich sei und verhandele, als hätte er es mit Italienern zu tun. Ähnlich äußerte sich Heinrich Brüning in seinen Memoiren, wenn er schreibt: *Der Kardinalstaatssekretär, obwohl er nahezu dreizehn Jahre ununterbrochen in Deutschland gelebt hatte, hatte weder die Grundbedingungen der deutschen Politik noch die besondere Stellung der Zentrums-partei je richtig verstanden. Fest im konkordatären System stehend, glaubte er, durch Verträge zwischen dem Vatikan und den einzelnen Ländern die Interessen der Katholiken besser wahrnehmen zu können als durch die Macht katholischer Laienpolitiker.* H. BRÜNING, Memoiren 1918–1934, Stuttgart 1970, 135f.

61 Vgl. Entwurf eines Schreibens Pacellis an Keppler vom 21. August 1921, No. 21549. ANB 79, Fasz. 1, Bl. 142–144, hier: 142f.

THOMAS BAUER

## Zwischen Tradition und Innovation Herrschaftseinsetzungen im Licht aktueller Ritualforschung

Als am 20. September 2008 in Magdeburg die gemeinsam vom dortigen Kulturhistorischen Museum und dem Sonderforschungsbereich 496 »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme« der Universität Münster gestaltete Ausstellung »Spektakel der Macht«<sup>1</sup> eröffnet wurde, so geschah dies – der Bedeutung und der Feierlichkeit des Anlasses angemessen – in ritualen Akten. Einer der spektakulärsten Akte erfolgte sicherlich mit dem Grußwort von Ursula Nelles, die als Rektorin der Westfälischen Wilhelms-Universität, bekleidet mit dem sprichwörtlichen Mantel der Tradition, die innovative Kraft dieser Ausstellung mit Blick auf die Vermittlung von Wissenschaft in eine breite Öffentlichkeit hervorhob<sup>2</sup>.

Tradition und Innovation: das sind zwei Phänomene und Grundbegriffe, die sich, neben anderen, in der Ritualforschung längst als Bestimmungsgrößen ersten Ranges etabliert haben. Ist die Ritualforschung – spätestens im Zuge ihrer im letzten Dezennium deutlich spürbaren Intensivierung<sup>3</sup> und durch die weitere wissenschaftliche (und damit auch methodische) Streuung – inzwischen nahezu unüberschaubar geworden und hat sie sich, ihrer weltweiten Vernetzung entsprechend, zu einem nicht unbeträchtlichen Teil in die Unendlichkeit des Raumes Internet begeben<sup>4</sup>, so spielen in der ganzen, vielfältigen Bandbreite an Fragestellungen und Aspekten solche von Tradition und/oder Innovation meist eine mehr oder weniger bedeutende Rolle. Dies ist, um nur jüngste Beispiele herauszugreifen, zu dem gegenwärtig immer stärker in den Fokus interdisziplinären Interesses – und interdisziplinären Verbundes<sup>5</sup> – tretenden Themenkomplex »Religion und

1 Zur Ausstellung »Spektakel der Macht: Rituale im Alten Europa, 800–1800« im Kulturhistorischen Museum Magdeburg (21. Sept. 2008–04. Jan. 2009) siehe einführend die auch online zugängliche Broschüre: [http://www.spektakelder Macht.de/d/pdf/SDM\\_Brosch.pdf](http://www.spektakelder Macht.de/d/pdf/SDM_Brosch.pdf) (13.11.2008). Der Ausstellungskatalog unter gleichem Titel hg. v. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Darmstadt 2008.

2 Siehe die Pressemitteilung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 22. Sept. 2008: <http://cgi.uni-muenster.de/exec/Rektorat/upm.php?rubrik=Alle&neu=0&mon=200809&nummer=10290> (13.11.2008).

3 Eine »Begriffsinflation« im Kontext der Ritualforschung konstatierte freilich schon 1999 der Soziologe und Journalist Wolfgang Sofsky und kritisierte diese insofern als »fragwürdig«, da diese »Inflation« wesentlich durch unsachgemäße Ausdehnung und Verwendung des Begriff Ritual evoziert sei; siehe Neue Züricher Zeitung vom 6. September 1999 (Feuilleton-Teil).

4 Eine nicht mehr ganz aktuelle, freilich immer noch wesentliche Hilfestellung gibt die im Heidelberger e-journal für Ritualwissenschaft 2001/2002 publizierte Linksammlung »Ritualforschung im Internet« von Marcus Imbsweiler: <http://www.ritualdynamik.uni-hd.de/e-journal/berichte/internetrecherche.pdf> (02.05.2008).

5 Eines der jüngsten Beispiele hierfür kann das »Forschungsfeld D: Gewalt« im Rahmen des Ende 2007 an der Universität Münster eingerichteten Exzellenzclusters »Religion und Politik« geben. Zu den Einzelprojekten siehe die Startseite der vier Forschungsfelder <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/index.html> (17.11.2008).

Gewalt« ebenso der Fall<sup>6</sup> wie etwa in der medienwissenschaftlichen Feldforschung und konkret der Frage, wie viel Ritual und vor allem welche Rituale zwischen Live-Charakter und vorgefasster Serialität benötigt werden<sup>7</sup>, oder praxisorientiert, konkret für die Sozialarbeit, im Umgang mit Ritualen um Tod und Trauer<sup>8</sup>.

Vor dem Hintergrund solcher Vielfalt erscheint es geradezu selbstverständlich, dass die beiden zentralen Phänomene und Grundbegriffe nicht nur für sich und in ihren jeweiligen Inhalten, einzeln oder in einem Nebeneinander, sondern darüber hinaus auch in ihrem Verhältnis zueinander untersucht werden. Handelt es sich um ein Gegensatzpaar von Ritualen, ein plakatives Entweder-Oder, oder ergänzt Innovation Tradition und vice versa?

Dieser Fragestellung widmet sich der Heidelberger Sonderforschungsbereich 619 »Ritualdynamik« als einer seiner zentralen Ansatzpunkte und Aufgaben. Seit dem Jahr 2002 betreiben in diesem Verbund über 90 Forscherinnen und Forscher der Fachdisziplinen Ägyptologie, Assyriologie, Ethnologie Südasiens, Alte, Mittlere und Neuere Geschichte, Geschichte Südasiens, Islamwissenschaft, Klassische und Moderne Indologie, Ostasiatische Kunstgeschichte, Medizinische Psychologie, Musikwissenschaft, Religionswissenschaft und Theologie, organisiert in (derzeit) 17 Teilprojekten, interdisziplinäre Grundlagenforschung<sup>9</sup>. In dem jüngsten Großunternehmen, einer internationalen Konferenz mit mehr als 270 Referenten zum übergreifenden Tagungsthema »Ritualdynamik und Ritualwissenschaft«, stellte man sich sozusagen der globalen Fachwelt. Der Veröffentlichung von Akten und Beiträgen dieser Konferenz, die erst einige Monate zurückliegt<sup>10</sup>, darf man mit großer Spannung entgegen sehen.

Freilich nehmen nicht alle Events, Produktionen und schließlich auch Publikationen des Heidelberger Sonderforschungsbereichs solche kategorialen, nahezu allumfassenden Züge an. So wurde die oben skizzierte Fragestellung vor nicht allzu langer Zeit für einen spezielleren Untersuchungsgegenstand, der dann wiederum methodisch und interdisziplinär breit angegangen wurde, analysiert: für Herrschaftseinsetzungen. »Wie viel Tradition benötigen, wie viel Innovation verkraften Rituale der Herrschaftseinsetzung?« lautet die leitende, gleichsam die Klammer der Einzelbeiträge bildende Frage eines Sammelbands<sup>11</sup>, der im Folgenden vorgestellt und diskutiert werden soll.

6 Siehe z.B. Thomas HAUSCHILD, *Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*, Frankfurt (Main) 2008. Interessant erscheint insbesondere Hauschilds Interpretation gegenwärtiger Gewaltexzesse in west- und südeuropäischen Staaten, die sich wesentlich auf rituelle Faktoren zurückführen ließen, wobei eine vermeintliche außereuropäische Provenienz häufig durch nachweisbare Parallelen entkräftet werde.

7 Siehe hierzu den Hallenser Sammelband: *Medienrituale. Rituelle Performanz in Film, Fernsehen und Neuen Medien*, hg. v. Kathrin FAHLENBRACH, Ingrid BRÜCK u. Anne BARTSCH, Wiesbaden 2008.

8 Siehe die publizierte Diplomarbeit von Anna DERENDINGER, *Formen und Funktionen von Toten- und Trauer Ritualen in der modernen Gesellschaft*, Bern 2007. Derendinger zeigt tiefgehende Wandlungsprozesse auf, die solche Rituale in den letzten einhundert Jahre durchlaufen haben.

9 Für weitere Grundinformationen zum SFB 619 siehe <http://www.ritualdynamik.de/ritualdynamik/> (zuletzt: 28. Nov. 2008).

10 Ausgangsdaten: Internationale Konferenz »Ritualdynamik und Ritualwissenschaft / Ritual Dynamics and the Science of Ritual« des Sonderforschungsbereichs 619 »Ritualdynamik« der Universität Heidelberg, 29. Sept.–02. Okt. 2008.

11 *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, hg. v. Marion STEINICKE u. Stefan WEINFURTER, Köln: Böhlau 2005.

Mit dieser Leitfrage<sup>12</sup> greift der Band, der die Beiträge einer Heidelberger Tagung vom November 2003 vereint, die in verschiedenen Disziplinen und nicht zuletzt durch die Forschungen der ›Gastgeber‹ selbst, des schon genannten SFB 619, geführte Diskussion über die Rolle und den Charakter von Ritualen auf und fokussiert diese auf einen elementar bedeutsamen Themenbereich, den die Begründung und Setzung von Herrschaft per se schon bilden. Die Lektüre dieses Tagungsbands zeigt nachhaltig auf, dass er mit Blick auf den Erkenntnisgewinn in der übergeordneten Fragestellung Tradition–Innovation unbestreitbar einen Beitrag von zentraler Bedeutung leistet. Der Umstand, dass die Tagung den Aspekt der Dynamik besonders gewichtet und sozusagen als *die* gemeinsame, alle Beiträge überfängende Aufgabe stellt, mag sicherlich zu einem gewissen Grad der Ausrichtung des Heidelberger SFB 619 geschuldet sein – in einigen Fällen ist damit freilich eine hohe Bürde aufgegeben –, ist aber kritisch zu hinterfragen. Doch soll hier der Skizzierung und Charakterisierung der Einzelbeiträge nicht vorgegriffen werden.

Die 21 Beiträge geben, mit der bereits erwähnten Einleitung und einem Epilog, ein überaus breites Spektrum, sowohl in thematischer und inhaltlicher, in methodischer und konzeptioneller als auch in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Die feste Klammer bildet die Bestimmung des Verhältnisses von Tradition und Innovation in den jeweils untersuchten Investiturritualen, wobei, wie gesagt, der Suche nach und Bestimmung von dynamischen Impulsen das Hauptaugenmerk gilt. Die zahlreichen und vielfältigen Facetten werden im Interesse einer Strukturierung darüber hinaus in vier Abschnitte gruppiert, die teils chronologisch, teils thematisch orientiert sind: I) Investiturrituale in der Antike; II) Rituelle Dynamik mittelalterlicher Herrschaftsinvestituren; III) Ritualpolitik im interkulturellen Vergleich; IV) Krönungsrituale zwischen Tradition und Rezeption.

Den ersten Abschnitt eröffnet der Beitrag von *Markus Saur* (Königserhebungen im Antiken Israel, S. 29–42) zum alten Israel, der für seinen Untersuchungszeitraum und -gegenstand, die alttestamentlichen Debatten um das israelitisch-judäische Königtum, das »erste Investiturritual im eigentlichen Sinne« (S. 34) beansprucht. Äußert sich Saur – angesichts der genau bestimmten Quellenproblematik (S. 29f.) sicherlich aus gutem Grund – zurückhaltend mit Blick auf die zentrale Fragestellung einer Ritualdynamik, so werden in seinem Beitrag geradezu musterhaft zwei Grundprobleme spürbar, von denen eines der Tagung vorgegeben war, während sie das andere selbst vorgab: zum einen die ›Mechanismen‹ und Erkenntnisse bisheriger Ritualforschung, durchaus auch zu stark unterschiedlichen Themen, die man (teils zu) schematisch auf das eigene Thema zu projizieren versucht; zum anderen die zwar konzentrierte, aber doch einengende und häufig auch im negativen Sinn verlockende Suche nach »Ritualdynamik«. Wirft Saur mit seinem Befund für das alte Israel, dass nämlich die Quellen gerade und nur dann ausführlich über Rituale der Herrschaftseinsetzung berichten, wenn Abweichungen, Störungen etc. – also Elemente der Dynamik – vorliegen und wirksam wurden, nicht ein weiteres grundsätzliches methodisches Problem auf?

Ausgehend von einschlägigen Begebenheiten bei der Usurpation des Prokopius in Konstantinopel 365, analysiert *Angelos Chaniotis* (Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik, S. 43–61) die Vielfalt von Insignien, die die griechische Antike bot, wobei eine »Fokussierung auf den Kopf« (S. 52) (Kränze, Kopfbinden etc.) unver-

12 Zitat (wie oben) aus dem Vorwort von Marion STEINICKE, Politische und artistische Zeichensetzung. Zur Dynamik von Krönungs- und Investiturritualen, in: Investitur- und Krönungsrituale (wie Anm. 11), 1–26, hier: 3.

kennbar ist. Überzeugend kann Chaniotis in diesem Bereich, der von einer ›longue durée‹ gekennzeichnet ist, Entwicklungen und konkrete Elemente einer Ritualdynamik nachweisen. Seine Präferenz, für die griechische Welt von »Amtseinführung« (und nicht von Krönungsritual o.ä.) zu sprechen, ist wohl begründet; in anderem Zusammenhang, der den repräsentativen Anspruch des Tagungsbands betrifft (siehe unten), gewinnt diese Differenzierung weitere Bedeutung.

Hauptsächlich in vergleichender Methode, zwischen dem Gedicht des Bakchylides und entsprechenden Stellen in Plutarchs Theseus-Biographie, versucht *Claude Calame* (Theseus' Initiationsweg und symbolische Einsetzung zum Herrn von Athen. Ein rituelles Gedicht zur Legitimierung eines demokratischen Systems und einer politischen Expansion, S. 63–74) eine Neudeutung von Theseus' Fanal, dem Sprung ins Meer, als »eine symbolische Wiedergeburt« (S. 73). Ein Übergangs- oder Initiationsritus – so die bisherige Deutung – hätte dem markanten Einschnitt in die athenische Demokratie nicht Genüge geleistet, es bedurfte auch neuer Mythen zur Legitimation – ein schlüssig erarbeiteter und sehr wichtiger Befund, der wohl interkulturelle Vergleichsmomente bietet, etwa mit der zu der neuen, (christlich-) sakralen Legitimation von 751/754 zusätzlichen mythisch-traditionellen ›Absicherung‹ der Karolinger durch Anspinnung an die Merowinger in den Karolingergenealogien ab der Zeit Karls des Großen.

Die theologische Bedeutung und zugleich eine Neudeutung der »Himmelfahrt des Jesaja« mit Blick auf das kommende Heilswerk Jesu Christi arbeitet *Enrico Norelli* (Die himmlische Krone der Seligen in der *Himmelfahrt des Jesaja*. Eine christlich-apokalyptische Soteriologie, S. 75–90) heraus. Die Schrift aus dem Ende des 1./ Anfang des 2. Jahrhunderts, die sich »bewusst in eine apokalyptische Überlieferung« (S. 84) einfügt, definiert durch die kommende Himmelfahrt Christi zwei unterschiedliche »Stufen der Seligkeit« (S. 89).

Am Beginn des zweiten, auf das Mittelalter konzentrierten Blocks steht gleichsam ein Fanal: *Gerd Althoff* (Wer verantwortete die ›artistische‹ Zeichensetzung in Ritualen des Mittelalters?, S. 93–104) stellt mit seinem Beitrag nämlich nicht nur in der Syntax und in konkreter inhaltlicher Hinsicht eine Frage, sondern nimmt den Aspekt der ›artistischen Zeichensetzung‹ zum Anlass einer grundsätzlichen Kritik an einer (über)betonten Ritualdynamik und konstatiert dem Sonderforschungsbereich 619 in der Folge ein »fragliches Ritualverständnis« (S. 93). Anhand mehrerer Beispiele aus der Zeit von 919 bis 1152 zeigt Althoff für das Ritual der Königserhebung die Eindeutigkeit von Ritualinszenierungen, deren in festen Handlungssequenzen verlaufende Zielgerichtetheit auf: Vereinbarte Zeichen erzielen die beabsichtigte Wirkung, sodass ›Artistik‹ eben nicht im Sinne kunstvoll-künstlicher, mehrdeutiger – vielleicht sogar im Ergebnis offener – Gestaltung verstanden werden könne. Leider fehlt dem Beitrag von hierher die *Conclusio*, kommt Althoff nicht mehr auf die eingangs problematisierten Implikationen des Begriffs und der Inhalte ›artistischer Zeichensetzung‹ zurück, und so unterbleibt auch eine Vertiefung der völlig zu Recht aufgeworfenen Grundsatzfrage.

So kann der Beitrag von *Stefan Weinsfurter* (Investitur und Gnade. Überlegungen zur gradialen Herrschaftsordnung im Mittelalter, S. 105–123) auch, obwohl er tief greifende Veränderungen in der Aussage und Bedeutung eines formal-technisch weitgehend gleich bleibenden Rituals aufweist, unmittelbar und gleichsam als Gegenbeispiel anschließen. In einem Wandlungsprozess, hervorgerufen durch den Investiturstreit und maßgeblich beeinflusst durch die Anfangszeit Heinrichs V., sei das Investiturritual von einem Ausweis göttlicher Ordnung zu einem Signum rechtlicher Ordnung transformiert worden.

Die hochinteressante, im Kolloquiumsband mehrfach aufgeworfene Frage nach der Bedeutung und Wirkung von Ritualen im Falle von gravierenden Legitimationsdefiziten behandelt *Christoph Dartmann* (Die Ritualdynamik nichtlegitimer Herrschaft. Investi-

turen in den italienischen Stadtstaaten des ausgehenden Mittelalters, S. 125–136) am Beispiel italienischer Stadtstaaten des späten Mittelalters. Wie gewohnt (aber wirklich noch notwendig?) wird bei einem Frageansatz nach der Legitimation von Herrschaft auch hier die ›interdisziplinäre‹ Autorität eines Max Weber bemüht. Überzeugend kann Dartmann herausarbeiten, dass eine außerordentliche Situation eine »unkonventionelle Investitur« (S. 135) zur Folge hat – ob daraus aber weit reichende Schlüsse gezogen werden dürfen, muss offen bleiben, da der Beitrag letztlich nur auf Verhältnisse in Mailand fokussiert und ausführlicher lediglich die Herzogserhebung Giangaleazzo Viscontis (1395) behandelt.

In den Kontext des Heroldswesens und konkret zum Institut des französischen Wappenkönigs führt der sehr instruktive und klar strukturierte Beitrag von *Gert Melville* (... *et en tel estat le roy Charles lui assist la couronne sur le chief*. Zur Krönung des französischen Wappenkönigs im Spätmittelalter, S. 137–161). Nach der Darlegung der Bedeutung des Amtes und der Funktion eines solchen *roy d'armes*, in »institutionelle[r] Nähe zum französischen König« (S. 144), die nicht zuletzt zu einer weit schweifenden Mythenbildung anregte, zeigt Melville anhand eines umfassenden Vergleichs mit Blick auf die festgehaltenen Rituale »strukturelle Parallelität[en]« (S. 159) zwischen einer Art ›Ordo‹ des Wappenkönigs und französischen Krönungsordines auf, die die herausragende Bedeutung dieses Amtes weiter unterstreichen. Sehr hilfreich sind die beigegebenen Veranschaulichungen.

In seinem Beitrag »Zerbrochene Ordnung« analysiert der Literaturwissenschaftler *Werner Röcke* (Zerbrochene Ordnung. Krönungsfest und Eskalation von Ehre und Gewalt in der *Histori von den vier Hey monskindern*, S. 163–176) am konkreten literarischen Beispiel der *Quatre fils Haymon* die aus einem Durchbrechen von Spielregeln möglicherweise resultierenden »Handlungsketten einer Eskalation« (S. 172), die hier als logische, unausweichliche Folge erscheinen. Es bleibt allerdings die Frage offen, ob in dieser zuerst im Kontext des *Renaus* überlieferten Episode Mechanismen nicht als zu schematisch gesehen werden und in der Bewertung moderne Denkkategorien vielleicht in zu starkem Maß einfließen.

*Katja Gvozdeva* (Spiel und Ernst der burlesken Investitur in den *sociétés joyeuses* des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, S. 177–199) führt mit ihrem Beitrag den Leser/die Leserin in den weiten Bereich der Herrschaftsparodie und beschäftigt sich hier konkret mit den karnevalesken Bürgervereinen. Deren burleske Investituren standen durchaus in einem rituellen Kontext – vielleicht ist dies der Grund dafür, dass solche Investituren keineswegs immer nur von Verboten durch kirchliche und weltliche Instanzen bedroht waren, sondern von diesen im Gegenteil nicht selten sogar gefördert wurden. Dieser schlüssig herausgearbeitete Befund könnte unter der Fragestellung, inwieweit diese an der ›breiten Masse‹ orientierten Spektakel eine Ventilfunktion ausübten, vielleicht noch bereichert werden.

Eine ähnliche Thematik, nämlich die Investitur(rituale) in den hoch- und spätmittelalterlichen Narrenfesten, behandelt *Hans Rudolf Velten* (Einsetzungsrituale als Rituale der Statusumkehr. Narrenbischöfe und Narrenkönige in den mittelalterlichen Klerikerfesten (1200–1500), S. 201–221). Und so kommt auch er in seinem fundierten, breit recherchierten Beitrag zu einem vergleichbaren Ergebnis, das wie dasjenige von Gvozdeva die Erkenntnisse der neueren Forschung weiter voranbringt: In den vielfältig und vielschichtig gestalteten Parodien des hohen und vor allem späten Mittelalters ging es nicht um die Auseinandersetzung einer durch und durch christlich geformten Lebenswelt mit letzten paganen Relikten, sondern zeigen sich hier vielmehr »Schnittpunkte von Hochkultur und Volkskultur« (S. 203). Geradezu musterhaft zeigt Velten dies an der Adaptation von Ritualen, die zu einer (zeitlich begrenzten) Umkehr hierarchischer Ordnung



bzw. zu einer Statusumkehr führten – die dem Sammelband beigegebene ›Leitschnur‹ Ritualdynamik wird in diesem Beitrag jedenfalls deutlich greifbar.

Der dritte Abschnitt verlässt die bislang angelegte Zeitschiene und ordnet Beiträge unter dem Maßstab »Ritualpolitik im interkulturellen Vergleich« an. Gerade das in jeder Hinsicht Übergreifende dieser vergleichenden Perspektive – räumlich, zeitlich wie sachlich – hätte grundsätzlich eine Definition von Ritualpolitik erfordert. Da dies unterblieb, erscheint dieser Abschnitt recht inkohärent und es bleibt letztlich die Frage, was eigentlich womit verglichen wird, will man sich nicht allein auf das leitende (oben problematisierte) Theorem der Ritualdynamik zurückziehen.

Der erste unter dem Rubrum Ritualpolitik gefasste Beitrag stammt von *Ulrike Middendorf* (Ritualismus und die Usurpation der Namen. Die Verleihung der Königswürde an General Cao Cao, S. 225–274) und nimmt aus einer schwierigen »Schwellenzeit« (S. 231) in der Geschichte Chinas, der ausgehenden Han-Zeit, das Problem sich abzeichnender (und dann vollzogener) Dynastiewechsel zum Gegenstand. Geschickt verband, wie Mittendorf schlüssig und detailgetreu aufzeigt, der Agitator, General Cao Cao, legalistische Lehren und konfuzianische Riten. Die daraus gezogene Erkenntnis: »Rechtmäßige Nachfolge erfordert Legitimation« (S. 267) ist allerdings ebenso wenig neu wie überraschend. Mittendorf verschleiert mit dieser tatsächlich wohl interkulturell feststellbaren Kategorie leider etwas die Tiefenschärfe ihres Beitrags, dem zum besseren Verständnis etwa auch ein Glossar der chinesischen Personennamen und Sachbegriffe beigegeben ist.

Eine »virtuose Flexibilität« (S. 277) im Ritual der oströmisch-(früh)byzantinischen Kaiserkrönungen zeigt *Kai Trampedach* (Kaiserwechsel und Krönungsritual im Konstantinopel des 5. bis 6. Jahrhunderts, S. 275–290) auf. Sehr deutlich wird hierbei, in welch hohem Maß Entwicklungen des Investiturrituals von den spezifischen Umständen des jeweiligen Kaiserwechsels abhängig waren; immerhin war in zehn der insgesamt zwölf Fällen des Untersuchungszeitraums eine dynastische Folge nicht gegeben. So klar sein Befund, und dies gerade mit Blick auf die leitende Frage einer Ritualdynamik, auch ist, wird in diesem Beitrag doch deutlich, wie uneinheitlich nicht nur die Terminologie, sondern auch die damit verbundenen Vorstellungen von »Ritus«, »Ritual«, »Zeremonie« etc. in der Bandbreite der Forschung noch sind.

Leicht aus dem Rahmen fällt der Beitrag von *Colin Imber* (Die Thronbesteigungen der osmanischen Sultane. Die Entwicklung einer Zeremonie, S. 291–303). Dies liegt weniger an der Knappheit, die etwa im krassen Unterschied zu Middendorfs Behandlung für China allenfalls Grundlinien zulässt und dem Leser eine fundierte Vorkenntnis der osmanischen Geschichte abverlangt, als vielmehr daran, dass Imber in seinem Beitrag das Verhältnis von Tradition und Innovation in Investiturritualen weitestgehend im Dunkeln und damit praktisch als einziger Beiträger die maßgebende Fragestellung des Sammelbands außer Acht lässt. Die wenigen Beispiele zu Bay'a, die aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammen, können kaum zu weiterführenden Schlüssen führen.

Methodisch und analytisch an einer Einzelquelle musterhaft, in deren historischer Einordnung und Interpretation völlig überzeugend ist der Beitrag von *Jenny Rabel Oesterle* (Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilal al-Sabi's Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation, S. 305–320). Die Konfliktfelder, die unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten und ein nicht konvergentes Grundverständnis – hier über religiöse Motive – öffnen, werden von Oesterle deutlich aufgezeigt und beleuchtet.

Mit der Einsetzung der Dogen von Venedig im hohen und späten Mittelalter befasst sich *Gerrit Jasper Schenk* (Ritueller Beraubung – ›Volksvergnügen‹ oder Forschungsmythos? Vorgänge um die Einsetzung des venezianischen Dogen im Vergleich mit ähnli-

chen *rites de passage*, S. 321–345) und konzentriert seine Untersuchung auf die Spolierung im Kontext des Investiturrituals. Ausdrücklich, und mit der Dezipiertheit marktwirtschaftlichen Vokabulars, will Jasper Schenk zur Theoriebildung in der Ritualforschung beitragen und sich auf dem »Markt der Theorien« (S. 343) verorten. Der weitere Forschungsgang zu dem keineswegs erst neu entdeckten Phänomen des ›Preismachens‹ muss zeigen, ob ihm dies gelungen ist.

An einem besonders krassen und sehr rezenten Beispiel, der Inthronisation des Hausa-Königs von Gobir, Abdou Balla Marafa, im Süd-Niger 1998, illustriert *Walter Kühme* (Zwischen Vergöttlichung und enttäuschter Erwartung. Die Inthronisation des Königs von Gobir Abdou Balla Marafa im Jahre 1998, S. 347–356) die Schwierigkeiten, die ein historisch weit zurückreichendes, zumal in seinen Einsetzungsritualen weitestgehend mündlich tradiertes Sakralkönigtum den Ansprüchen und auch Erfordernissen gegenwärtiger Zeiten bereiten kann. Der Bruch der überlieferten Rituale in einigen zentralen Punkten, der aus der Weigerung, teils aber auch aus der Unfähigkeit erfolgte, diese einhalten zu wollen bzw. zu können, stellte den siegreichen Bewerber zwar durchaus in Frage, verhinderte aber seine Einsetzung nicht und tangierte so, und dies ist m. E. entscheidend, auch den Fortbestand des Königtums als solches nicht. Dies ging so weit, dass sogar sehr pragmatische Lösungen zum Vollzug des Rituals dienen mussten: Da der neue König nicht reiten konnte, mussten sämtliche zu Pferde vorgesehenen Rituale modifiziert werden – aus dem Ritt vor die Stadt wurde eine Fahrt vor die Stadt im Mercedes. Die Zeitnähe seines Untersuchungsgegenstands eröffnete in methodischer Hinsicht auch die Möglichkeiten der oral history, Interviews und Feldforschungen, die Kühme hier behutsam und zielführend einsetzt.

Die Beiträge des vierten Abschnitts fokussieren Investiturrituale auf die Aspekte Tradition und Rezeption, womit insbesondere die Frage nach den Voraussetzungen für eine Ritualdynamik – falls eine solche jeweils festzumachen ist – in den Blick genommen wird.

Der kunsthistorische Beitrag von *Katharina Corsepius* (Der Aachener ›Karlsthron‹ zwischen Zeremoniell und Herrschermemoria, S. 359–375) versucht den Aachener Karlsthron, ausgehend von einer Funktionsanalyse, in das »Repräsentationssystem« (S. 371) Ottos III. einzuordnen und konkret als ein ›tragendes‹ Zeichen der *imitatio Caroli* dieses Herrschers zu verorten. Abgesehen davon, dass Vieles recht konstruiert erscheint, kann der Beitrag nicht überzeugen und müssen die Schlüsse letztlich Hypothese bleiben, da die Argumentation auf (zu) vielen Vermutungen und nicht zuletzt auch auf Parallelen beruht, deren Berechtigung als solche durchaus als umstritten gelten kann.

In einem klar strukturierten, methodisch Beispiel gebenden Beitrag stellt *Harriet Rudolph* (Kontinuität und Dynamik – Ritual und Zeremoniell bei Krönungsakten im Alten Reich. Maximilian II., Rudolf II. und Matthias in vergleichender Perspektive, S. 377–399) die für die Frühe Neuzeit gängigen Thesen erstens eines Bedeutungsverlusts der Krönung gegenüber der Wahl und zweitens einer Säkularisierung der Königerhebung infolge der Konfessionalisierung infrage. In vergleichender Perspektive der Investituren Maximilians II. (1562), Rudolfs II. (1575) und Matthias' (1612) zeigt sie anhand der Kriterien (rechtliche Grundlagen – Probleme der Krönungsorte – Ablauf der Krönungsmesse) auf, dass Abweichungen im Zeremoniell – Rudolph grenzt hier auch begrifflich vom mittelalterlichen Ritual ab – situativ, durch wechselnde politische Rahmenbedingungen hervorgerufen waren. Diese zweifellos markanten Beispiele zeigen hauptsächlich eine Flexibilität des Zeremoniells auf, die freilich nicht unbedingt, wie Rudolph sich bemüht darzulegen, auf die Leitschiene des Kolloquiumsbands ›Ritualdynamik‹ eingelegt werden muss.

Die Möglichkeiten der Instrumentalisierung von aus mythischen Gründungsakten entlehnten Ritualen für das aktuelle politische Geschehen enthüllt *Esther von der Osten* (Trojas Rest oder Der Tele-Louis. Krönungsritual und theatralische Zeremonie in Racines *Andromaque*, S. 401–426) am Beispiel der Herrschaft Ludwigs XIV. von Frankreich. Das Drama, uraufgeführt in dessen Gegenwart 1667, wird überzeugend in den Kontext des zunächst auf Stabilisierung ausgerichteten Programms des noch jungen Königs gestellt, Racines ›Andromache‹ als Meisterleistung eines bewusst ›politischen Theaters‹ gewichtet.

Den im Zusammenhang der Fragestellung nach einer Ritualdynamik nicht zu vernachlässigende Aspekt einer Ritualinvention erhellt die Mitherausgeberin des Bands, *Marion Steinicke* (Dichterkrönung und Fiktion. Petrarcas Ritualerfindung als poetischer Selbstentwurf, S. 427–446), an einem ebenso aussagekräftigen wie eindrucksvollen Beispiel. Ein ehrgeiziger Petrarca arbeitete gezielt – und mit Geschick – auf ein Ritual hin, das ihn selbst krönte und als dessen »Spielleiter« (S. 437) er zugleich fungierte.

Eine vergleichbare Perspektive nimmt *Heinz Georg Held* (Ritualästhetik. Goethes Ekphrase der Frankfurter Krönungszeremonien von 1764, S. 447–473) ein, der anhand von Goethes ausführlicher Beschreibung der Akte von 1764 konkrete Ansätze zu Neukonzeptionen eines Rituals herausarbeitet und aufzeigt. Die Ansätze standen in diesem Fall, wie deutlich wird, unter dem »Primat des Ästhetischen« (S. 452).

Dem abschließenden Beitrag (hierzu siehe unten) folgen die ›technischen‹ Teile des Kolloquiumsbands: Ein Verzeichnis der insgesamt 26 Abbildungen (S. 489–491) – die Hälfte davon befindet sich allein in dem (freilich kunsthistorischen) Beitrag von Katharina Corsepius – sowie knappe biographische Angaben zu den Autorinnen und Autoren der Beiträge (S. 492–496)<sup>13</sup>.

Sicherlich kann der Kolloquiumsband trotz seiner thematischen, räumlichen und zeitlichen Bandbreite und trotz der Vielfalt der einzelnen behandelten Aspekte »kein repräsentatives Bild von Investiturritualen«<sup>14</sup> geben und er beansprucht dies auch gar nicht. Sind räumliche und zeitliche Lücken oder vielleicht auch das Ausblenden ganzer Kulturen hier zu vernachlässigen, so beeinträchtigt die Nichtbehandlung größerer Themenblöcke, die in der Fragestellung nach einer Ritualdynamik maßgeblich erscheinen, den Aussagewert dann aber deutlicher. Verändern und gegebenenfalls wie verändern sich Investiturrituale bei nicht-monarchischen Herrschaftsformen, wie gestaltet sich das Verhältnis von Tradition und Innovation beispielsweise in Ritualen unter demokratischen Vorzeichen, die die Möglichkeit des Herrschaftswechsels implizieren, ja mitunter geradezu evozieren? Gerade den vierten Abschnitt, der die Interdependenz wechselnder politischer Rahmenbedingungen und ritualdynamischer Erscheinungen herausarbeitet, hätten solche Aspekte bereichern und dann zu einem geschlosseneren Bild führen können.

Die von der Mitherausgeberin ebenfalls schon im ›Vorwort‹ mit Nachdruck betonte Einschränkung, dass man von *dem* Ritual nicht sprechen könne<sup>15</sup>, erhält vor diesem

13 Zu den technischen Aspekten ist anzufügen, dass die Beiträge dieses übergreifenden, internationalen Sammelbands in einer Tagungssprache vorgelegt worden sind. Die recht vereinzelt, aus der Übersetzung ins Deutsche resultierenden Missklänge in Terminologie oder im Gebrauch von Abkürzungen leisten dem in keiner Weise Abbruch. Allerdings wäre dem Band mehr Sorgfalt bei der redaktionellen Bearbeitung (Fehler in der Silbentrennung; Trennungen, die in der Zeile stehen blieben; unbekannte Abkürzungen) zu wünschen gewesen. Zur weiteren Verbreitung wären Abstracts in weiteren Sprachen hilfreich gewesen – dies vielleicht als Anregung für eine mögliche Zweitaufgabe.

14 STEINICKE, Politische und artistische Zeichensetzung (wie Anm. 12), 23.

15 Siehe ebd., bes. 25.

Hintergrund, in Weiterführung der Kritik besondere Relevanz. Weniger die Uneinheitlichkeit der Terminologie, die an vielen Stellen des Kolloquiumsbands zutage tritt, als vielmehr die offensichtlichen Verständigungsschwierigkeiten über die Inhalte einzelner Begriffe stellen das von Steinicke eingeforderte Prä einer methodenübergreifenden Hermeneutik der an der Ritualforschung beteiligten Disziplinen ernsthaft infrage. Das oben aufgezeigte Beispiel der Kontroverse um eine ›artistische Zeichensetzung‹ (ein von dem Anthropologen Christoph Wulf geschaffener Begriff) zeigt die dringende Notwendigkeit einer vorhergehenden oder zumindest doch einhergehenden begrifflichen Systematik. Besteht kein gemeinsamer, wenn auch nur kleinster Nenner über Inhalte und Bedeutungsspektren von Begrifflichkeiten, drohen Begriffe als leere Worthülsen<sup>16</sup> oder, schlimmer noch, droht der interdisziplinäre Konnex auseinanderzubrechen. Das große Verdienst des vorliegenden Bands, Ritualdynamik von verschiedenen Perspektiven und unter Anwendung unterschiedlicher Instrumentarien als einen wichtigen Aspekt der Ritualforschung aufgezeigt und bereits mit wichtigen Erkenntnissen belegt und betont (freilich zum Teil auch überbetont) zu haben, beruht aber elementar auf einem klaren Bekenntnis zu dieser Interdisziplinarität.

Wenn im Anschluss an die bereits erfolgte Gesamteinschätzung des Kolloquiumsbands nochmals auf einen einzelnen seiner Beiträge einzugehen ist, so benötigt dies einen guten Grund, der mit einer Einschätzung auf zukünftige Forschungsdesiderata schon angeklungen ist. Dieser Grund besteht in der Zukunftsperspektive, die der Autor des letzten Beitrags einnimmt. So hat der Schlussbeitrag ausdrücklich (siehe S. 475 Anm. 1) nicht die Zusammenschau oder gar Einzelwürdigung der Beiträge zum Ziel, sondern will vielmehr, in Form von zugespitzten Thesen, die Schlussdiskussion anregen – schade übrigens, dass diese dann nicht wenigstens in ihren Grundzügen auch wiedergegeben worden ist. Theoreme der Ritualdynamik, durchaus im Sinne von Forschungskontroversen, sollten angestoßen, neue Forschungswege, zukünftige Themenstellungen, Schwerpunkte und Ziele der Forschung aufgetan werden. Die Frage bleibt freilich, warum dieses wichtige, weiterführende Unterfangen nur für das Mittelalter, namentlich von *Bernd Schneidmüller* (Investitur- und Krönungsrituale. Mediaevistische Ein- und Ausblicke, in: Investitur- und Krönungsrituale, S. 475–488), in Angriff genommen ist. Begründungen für diese Engführung, die doch gerade der aufgezeigten thematischen, räumlichen wie zeitlichen Vielfalt des Bands nicht gerecht wird, sucht der Leser vergeblich bzw. wenn, dann sind solche keineswegs überzeugend. Die Bemerkung etwa, die Frühe Neuzeit habe die Rituale ihrer Dynamik beraubt und in das feste Korsett starrer Zeremonielle gezwängt (S. 475f.), steht dem Befund von Rudolph geradezu diametral entgegen. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob die in der mittelalterlichen Entwicklung einiger Investiturrituale erkannte und hier sicher zu Recht betonte »ungeheure Dynamik« (S. 481) das Leitmotiv für den weiteren Forschungsgang generell geben kann. Die ›Ein- und Ausblicke‹ können die schon eingangs erhobenen Zweifel daran jedenfalls nicht ausräumen.

16 Auch hierfür gibt die ›artistische Zeichensetzung‹, mit den genannten Ausnahmen reflexiver Auseinandersetzung, im Kolloquiumsband ein geradezu frappierendes Beispiel.



# Buchbesprechungen

## 1. Gesamtdarstellungen

ALEXANDER MEN: *Der Menschensohn* (hg. v. KLAUS MERTES). Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007. 464 S. Geb. € 24,90.

Um die Besonderheit dieses Buches würdigen bzw. überhaupt wirklich wahrnehmen zu können, ist es unerlässlich zu wissen, in welcher Zeit und für wen es geschrieben ist. Alexander Men, der 1990 gewaltsam zu Tode gekommene russisch-orthodoxe Priester, hat es unter dem Druck des religionsfeindlichen Sowjetregimes verfasst und im Jahr 1968 abgeschlossen, d. h. es richtet sich nicht an den westlichen, mit der Botschaft der Evangelien und evtl. mit der Fülle der christologischen Diskussion vertrauten Leser, sondern an Menschen, denen die Gestalt Jesu kaum oder gar nicht bekannt ist. Men selbst meint dazu bescheiden, dass vielleicht auch der gelehrte Leser »etwas für ihn Neues« darin finden könne. Für letzteren seien vor allem die dem Buch hinzugefügten Aufsätze: »Mythos oder Wirklichkeit«, »Die Ikonographie Christi« und »Das Rätsel des Turiner Leichentuchs« gedacht.

Aus dieser Intention ergibt sich die Art und Weise seines Vorgehens: Es kann Men hier nicht um die Interpretation von Einzelereignissen, nicht um die Erörterung von Einzelfragen gehen, er will und muss sich von vornherein um eine Gesamtdarstellung der Gestalt und des Lebens Jesu bemühen. Natürlich kennt er die großen Jesus-Bücher, weiß um die Gefahren von Einseitigkeit und Projektion. Letzterer hofft er dadurch zu entgehen, dass er – unter Hinzuziehung der wichtigsten Ergebnisse der historischen, exegetischen, archäologischen Forschung – »einfach erzählt«, indem er sich eng an die Berichte der Evangelien hält, d. h. bei den äußeren, konkreten Geschehnissen ansetzt und dann – behutsam interpretierend – immer mehr in die Tiefendimensionen des Geschehens eindringt bzw. diese freilegt. Dabei geht es auch ihm letztlich um die eine große Frage nach der Gottessohnschaft Jesu: wie lässt sich den – zum großen Teil ungläubigen – Zeitgenossen, vermitteln, dass der Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, eine Realität ist?

Men beginnt seine Darstellung mit einem wie ein buntes, bewegtes Gemälde anmutenden Überblick über die geschichtlichen Ereignisse und die verschiedenen geistigen Strömungen in Religion und Philosophie, von denen die Zeit vor und nach der Geburt Jesu geprägt war. Dabei liefert er nicht nur umfassende Informationen, sondern sucht den Leser in anschaulichen Bildern, Momentaufnahmen einzelner Ereignisse, poetischen Landschaftsschilderungen und fiktiven Gesprächen mit allen Sinnen anzusprechen und in das Geschehen mit einzubeziehen. Auf diesem Hintergrund lässt er dann Gestalt, Leben und Lehre Jesu erstehen, indem er ihn zuerst sozusagen von außen, aus der Perspektive der Zeitgenossen darstellt (wobei er jedoch auch Urteile späterer Autoren, z. B. Goethes, Rousseaus, Mauriacs u. a. anführt): Jesus als einen emotional lebendigen, auf seine Mitmenschen zugehenden Menschen, der aus einer vollendeten Einheit mit sich selbst lebt und handelt, aus einer Einheit, die – wie aus den späteren Kapiteln hervorgeht – aus der Einheit mit dem Vater stammt. Nach ergreifenden und spannungsvollen Schilderungen der ersten großen Ereignisse des Lebensweges Jesu, geht er dann über zur Charakterisierung seiner Botschaft, wobei die herausragende Begabung Mens, durch die detailreiche Komplexität und Pluralität von Ereignissen und Urteilen immer wieder zu einer alles integrierenden letzten Klarheit der Aussage durchzustoßen, deutlich wird. Die Botschaft wird in die Bereiche: Beziehung zum Vater, Gottessohnschaft, Liebesgebot, Verhältnis zum jüdischen Gesetz und Alten Testament, irdisches und ewiges Leben, Reich Gottes gegliedert, letztlich aber lautet sie: »Ich bin das Brot des Lebens, der Weg und die Wahrheit«. Es ist die Botschaft von der Erlösung des Menschen, der Teilhabe von Mensch und Welt am göttlichen Leben als ihrem höchsten Ziel.

Im zweiten Teil des Buches dringt er dann immer tiefer in das Geheimnis Christi, das Geheimnis des »Messias« ein. Dieser Messias ist kein irdischer König und Retter, aber auch nicht allein

Sohn Gottes, sondern Gott-Mensch, der gekommen ist, den Menschen zu heilen, sein eigentliches Wesen wiederherzustellen, ihm den Weg zur Verwandlung und Verklärung der Welt zu weisen. Dabei leuchtet seine eigene Göttlichkeit immer stärker auf, ein langes Kapitel ist den Wundern und ihrer Deutung gewidmet: sie sind Werke der Barmherzigkeit, die die verborgene Tiefe auch der Natur und der Dinge aufschließen und in denen etwas aufblitzt vom Reich Gottes. Daneben steht allerdings auch die Forderung nach einer radikalen Umkehr, einer »Perestroika« des Menschen, der aufgerufen ist, seine eigenen schöpferischen Kräfte einzusetzen, um sich und die Welt von innen her zu verwandeln.

In den letzten Kapiteln steigert sich die »Erzählung« zu einem Spannungsgeladenen Drama: die Gegenkräfte und Widerstände gegen Jesus werden – je mehr seine Reinheit und Göttlichkeit hervortreten – immer massiver; und der äußeren Dramatik und Dynamik entspricht die innere, die ihn in die letzten Tiefen gottfernen Menschseins führt.

Alles, was Men über Leben und Gestalt Christi schreibt, zeigt, wie sehr er selbst innerlich mit ihm verbunden ist. Das Geschehen, das uns in den Evangelien geschildert wird, ist (mit einem Wort Bernhard Weltes) so »durch seinen (Mens, d. Vf.) eigenen Ursprung hindurchgegangen«, dass es eine neue Frische und Lebendigkeit erhält und auch den heutigen, mit Jesu Leben und Tod vertrauten westlichen Leser in seinen Bann zu ziehen vermag.

Natürlich vermittelt uns Alexander Men bei allem Bemühen um objektive Darstellung auch seine eigene – sehr überzeugende – Sicht des Christusgeschehens. Für ihn liegt der dogmatische Schwerpunkt, wie schon aus dem Titel hervorgeht, auf der Menschwerdung, der Inkarnation des Gottessohnes. Er ist Gottes Sohn, der sich jedoch im Gegensatz zu allen anderen Messiasvorstellungen in einer Weise mit Mensch und Schöpfung verbindet, dass das entscheidend Neue sein »Gottmenschentum«, d. h. eine Offenbarung über Gott *und* Mensch ist.

Nach Men besteht das Besondere des Christentums darin, dass es sich dabei nicht um ein System von Anschauungen, nicht um eine Lehre seines Gründers handelt, sondern darum, dass der Mensch von innen her von Christus, dem Menschensohn, angesprochen ist und in eine Beziehung, ein Gespräch mit ihm eintritt. Christus befähigt ihn, sich auf den Weg der Theosis, der Vergöttlichung zu begeben. Dabei geht es immer auch um die kosmische Dimension: alles auf dieser Erde ist von göttlichen, heilenden Kräften durchdrungen. Men hat dies als seine Ausgangserfahrung bezeichnet, die ihn auch dazu führte, den Priesterberuf zu ergreifen. Es ist an uns, diese Kräfte zu entdecken, ans Licht zu heben und schöpferisch Gestalt werden zu lassen. Nicht von ungefähr ist die russische Ausgabe des Buches mit Abbildungen großer christlicher Kunst ausgestattet.

*Elke Kirsten*

EDWARD NORMAN: Geschichte der katholischen Kirche. Von den Anfängen bis heute. Stuttgart: Konrad Theiss 2007. 192 S. Geb. € 32,90.

Wer auf weniger als 200 Seiten eine »Geschichte der katholischen Kirche« bieten will, kann dies nicht anders als essayistisch tun. Diesen Weg beschreitet Dr. Edward Norman, der von der anglikanischen zur katholischen Kirche konvertierte Kirchenhistoriker aus Cambridge. Auch wenn der Anspruch in der Einführung eingeschränkt wird und der Autor betont, ausschließlich eine Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft bieten zu wollen, bleibt das Unternehmen anspruchsvoll. Norman meistert es überraschend gut. Sein Durchgang durch 2000 Jahre Kirchengeschichte orientiert sich an der Chronologie (Anfänge, Mittelalter, Reformation, Moderne) und wird mit der Behandlung des Christentums im oströmischen Reich und einem Kapitel über die Ausbreitung der Kirche im Gefolge der Entdeckungen der frühen Neuzeit durch einen Blick fürs Universale ergänzt. Unübersehbar ist sein Interesse, Nichtkatholiken und Kindern der säkularisierten Moderne katholische Spezifika verständlich zu machen. Ist es die Begeisterung für sein Objekt oder der Mangel an Raum, kontroverse Diskussionen werden selten rezipiert, so ist Clemens von Rom selbstverständlich Nachfolger auf dem Stuhl Petri (8), kamen die Apostel bis Indien (11) und »Jesus selbst gründete die Kirche, als er noch ein junger Mann war« (11). Die Übersetzung hat manchmal zu kämpfen, wenn aus Wallfahrtsorten Schreine (25) und aus Pelagianern Pelagianisten (28) werden. Bei den Baustilen ist »romanisch« der Übersetzung »römisch« vorzuziehen (48). Deutliche Schwächen zeigt die Darstellung, wenn sie ihrem Vorsatz untreu wird, sich

der Theologiegeschichte zu enthalten, etwa bei der Erklärung des filioque (35f) oder der Herleitung der Dreifaltigkeit aus griechischem Denken (ebd.), unverständlich bleiben Ausführungen über das kirchliche Lehramt (50) und die Befreiungstheologie (127f), deren abschließende Wertung (173–177) den Autor als bekennenden Konservativen zeigt. Neben kleineren Versehen finden sich auch völlige Missgriffe wie die Behauptung einer Eroberung Roms durch französische Truppen 1527, in deren Folge die Jesuiten unterdrückt worden seien (95) oder die »Ernennung« des hl. Franz von Sales zum Bischof von Genua und Gründer der Salesianer (98). Schließlich war Karol Kardinal Wojtyła auf dem Zweiten Vaticanum nicht an der Ausarbeitung von »Lumen Gentium«, sondern von »Gaudium et Spes« beteiligt (182). Der reiche Gebrauch der Wortfamilie »feudal« und »feudalistisch« lässt eine klare Definition schmerzlich vermissen. Trotz dieser Mängel und manch plötzlichem Wechsel des Themas wird das Buch seiner Intention gerecht, Kernpunkte antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen katholischen Denkens (etwa das Gewicht der Einheit im Glauben) heutigen Lesern verständlich zu machen, was in der differenzierten Schilderung der Auseinandersetzung ultramontaner und liberaler Kräfte im 19. Jahrhundert besonders gut gelingt. Modeerscheinungen im Umgang mit der Kirchengeschichte weist der Autor souverän zurück und kritisiert von daher die Unsitte, sich für Vergangenes aus der vermeintlich höheren Warte des Heutigen zu entschuldigen (Kreuzzüge 56f), die Geschichte für banalste Belletristik auszuschlachten (Templer 65f), Unverstandenes um seiner Fremdheit willen zu idealisieren (arabisches Spanien 67) oder zu dämonisieren (Inquisition 93f, Mission 118). Das Literaturverzeichnis, das vermutlich nicht der britische Autor zu verantworten hat, ist unzureichend und fehlerhaft, das abschließende Register hingegen hilfreich. Das Buch bietet neben dem Text einen »Bildersaal« der Kirchengeschichte. Hervorragende Bildwerke werden hervorragend reproduziert, selten oder sonst nie zu Sehendes zu Gesicht gebracht, ein eindeutiges Plus dieses Werkes, des jedem zu empfehlen ist, der schnell und klug über die Geschichte der katholischen Kirche informiert und so »im Bild« sein möchte.

*Uwe Scharfenecker*

GEORG DENZLER, CLEMENS JÖCKLE: Der Vatikan. Geschichte, Kunst, Bedeutung. Darmstadt: Primus 2007. 192 S., 200 meist farbige Abb. Geb. € 39,90.

Der erste Teil des Buches, »Vatikan in der Geschichte« (10–97) überschrieben, wird von Georg Denzler verantwortet und bietet zunächst unter dem Titel »Annäherungen« eine lexigraphische Übersicht, die von Papstamt und -wahl (die Neuordnung durch Benedikt XVI., mit der er am 11. Juni 2007 zur Zweidrittelmehrheit in allen Wahlgängen zurückkehrte, konnte keine Aufnahme mehr finden) bis zur Schweizergarde reicht. Im Kapitel über die Römische Kurie findet sich überraschend auch ein Abschnitt über das Avignoner Exil. In »Das Licht des Glaubens und die dunklen Zeiten der Geschichte« folgt auf die knappe Darstellung der theologischen Entscheidungen der frühen Kirche ein Abschnitt über »Häretische Päpste«, der sich Liberius (352–366) und Honorius I. (625–638) widmet, um in unmittelbarem Anschluss das »Saeculum obscurum« und das Renaissancepapsttum zu präsentieren. Das Kapitel »Stein des Anstoßes« widmet sich den Kirchenspaltungen. Wenn behauptet wird, dass Innozenz III. »große Befriedigung« über die Eroberung Konstantinopels im Rahmen des vierten Kreuzzugs empfand (44f), berücksichtigt dies nicht seine Proteste gegen die Zerstörung der Stadt. Von der Wirkung der Reformdekrete des Konzils von Trient schweigt Denzler, er kennt nur einen »tridentinischen Triumphalismus« (48), von dem der Bogen bis zur Modernismuskrise und weiter gespannt wird; Yves Congar erscheint dabei als »mutiger Einzelkämpfer« (53), andere Vertreter der »Nouvelle Théologie« werden nicht genannt. Die »chronique scandaleuse« setzt sich nach der Darstellung des Kirchenstaates im Kapitel »Theologisierung des Staates und Politisierung der Kirche« fort: »Als besonders schlimm empfinden wir es heute, dass sich das Denken und Tun kirchlicher Autoritäten oft kaum unterschieden von den politischen Ambitionen und Aktivitäten weltlicher Herrscher« (58). Das Gewicht liegt auf den Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, wobei 1804 nicht Joseph I., sondern Franz II. als Kaiser in Wien regierte (67). Im Blick auf den Nationalsozialismus versucht Denzler der umstrittenen Haltung Pius XII. gerecht zu werden (»diplomatische Neutralität« ist nicht mit »Gleichgültigkeit« zu verwechseln, 71) und schildert des Engagement Johannes XXIII. und Johannes Pauls II. für den Weltfrieden. Im Kapitel »Das Papsttum in der Neuzeit« vertritt er die An-



sicht, dass die Kirche, bedingt durch ihr Festhalten an der engen Bindung von Thron und Altar, sich im Josephinismus »dem Staat noch mehr auslieferte als in früheren Zeiten« (78), ein angesichts der scharfen Auseinandersetzungen von Papst und Kaiser doch überraschendes Urteil. Von Pius IX. bleiben nur Syllabus und Vaticanum I. Während »Kirche heute« sich vor allem dem Zweiten Vaticanum zuwendet, offenbart Denzler in seiner »Skizze einer Kirche von morgen« sein Interesse an einem »Primat der Liebe«, der Raum lässt für eine Einigung der Kirche in versöhnter Verschiedenheit und für den Dialog mit dem Islam das Bekenntnis einfordert, »dass Gewaltanwendungen im Dienst des Glaubens (zum Beispiel Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgung) leider auch in der Geschichte der Kirche durch Jahrhunderte anzutreffen sind« (97). Das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. im Jahr 2000 bleibt unerwähnt. Hier zeigt sich die Problematik des von Denzler zu verantwortenden Teils. Zwar bietet er die von ihm berücksichtigten historischen Fakten im allgemeinen präzise, unterschlägt aber meist, was im Widerspruch zu seiner Grundposition steht, in der die Geschichte des Papsttums die Geschichte eines moralischen Scheiterns ist. Im zweiten Teil des Buches, den wir Clemens Jöckle verdanken und der sich gediegen und überzeugend 2000 Jahren Kunst im Vatikan widmet (98–184), erhalten wir zunächst eine differenzierte Darstellung der Peterskirche in historischer und kunsthistorischer Perspektive, ausgehend vom Petrusgrab bis zu den Arbeiten Giacomo Manzús. Die vatikanischen Paläste erlauben einen intensiven Blick auf die künstlerische Leistung Raffaels und Michelangelos und münden in Geschichte und Gegenwart der vatikanischen Museen. Glossar und Register bilden den Abschluss des reich und schön illustrierten Bandes, der ohne Literaturverzeichnis auskommt. Das Vorwort eines Ungenannten betont, da Denzler »moralische Maßstäbe« anlege und es Jöckle um die »Schönheit« der Kunstwerke gehe, seien »Spannungen innerhalb des Buches« unvermeidlich (8). Nach Meinung des Rezensenten sind diese so stark, dass der Verlag gut daran getan hätte, zwei getrennte Bände vorzulegen.

*Uwe Scharfenecker*

AXEL FRHR. VON CAMPENHAUSEN, ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER und REINHOLD SEBOTT (HGG.) unter Mitarbeit von HERIBERT HALLERMANN: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh. Bd. 1 A–F, 2000, Bd. 2 G–M, 2002, Bd. 3 N–Z, 2004.

Das Zweite Vatikanische Konzil formulierte in Erneuerung der kirchlichen Tradition die für das heutige Verhältnis zwischen Kirche und Staat grundlegenden Prinzipien der Freiheit bzw. Unabhängigkeit von Kirche und weltlicher politischer Gemeinschaft bei gleichzeitigem Zusammenwirken um des Wohls der Menschen und des Gemeinwesens willen. Die Kirche beansprucht Normsetzungs- und -anwendungsautonomie in ihrem eigenen religiösen Rechtsbereich, sie akzeptiert die Autonomie des weltlichen Rechts und sie strebt eine einvernehmliche, koordinative Gestaltung der Staat und Kirche berührenden Rechtsbereiche an. Die Zeit der alten Superioritätskonflikte ist damit von kirchlicher Seite ebenso überwunden wie von staatlicher: Im Gegensatz zur historischen Gestalt eines »Staatskirchenrechts«, die dieses – mitunter auch als »Kirchenstaatsrecht« – unter den Bedingungen staatlicher Kirchenhoheit bzw. Religionsorge als Teil des souverän gesetzten staatlichen Rechts, näherhin als Teil des Staatsrechts bzw. des öffentlichen Rechts und damit als Recht des Staates *über* die Kirchen verstand, beschränken sich die religiös-weltanschaulich neutralen modernen Verfassungsstaaten darauf, Individuen und Gruppen den Freiheitsraum zur Entfaltung ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zu gewähren. Weil in der Ordnung des Grundgesetzes (insbes. Art. 4 und 140 GG i.V.m. Art. 136–139 sowie 141 WRV) der Staat darüber hinaus – im Gegensatz zu laizistischen Religionsverfassungsordnungen wie etwa in Frankreich und den USA – den Gemeinwohlbeitrag der Kirchen anerkennt und ihre gesellschaftliche Entfaltung darum fördert, zeichnet die deutsche Situation auch staatlicherseits die Suche nach einer partnerschaftlichen Gestaltung aller Aspekte des kirchlich-staatlichen Verhältnisses aus.

Nur eine Zusammenschau des autonomen kirchlichen Rechts, des staatlichen Rechts und des zwischen Kirche und Staat vertraglich gesetzten Rechts vermittelt deshalb ein angemessenes und realistisches Bild der kirchlichen Rechtsverhältnisse innerhalb der staatlichen Ordnung. Diese Zusammenschau wurde, auch aufgrund der eigentümlichen Geschichte des Staatskirchenrechts, bisher wenig gepflegt. So findet das innerkirchliche, selbst das kodifizierte katholische Kirchenrecht,

in dem maßgeblichen »Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland« (1. Aufl. 1975/75; 2. und jüngste Auflage 1994/95) nicht in einer aus Sicht des katholischen Kirchenrechts befriedigenden Weise Erwähnung. Auf der anderen Seite kommt in den einschlägigen kanonistischen Handbüchern das Staatskirchenrecht in seinen Grundzügen nur am Rande und in seinen Einzelheiten nur verstreut entsprechend der Systematik des kanonischen Rechts vor.

Zusammen zu sehen, was (zumindest in praxi) zusammen gehört, das ist das Verdienst des vom emeritierten (protestantischen) Göttinger Staatskirchenrechtler Axel Freiherr von Campenhausen und den beiden katholischen Kanonisten Reinhold Sebott SJ und Ilona Riedel-Spangenberg († 2007) unter der Schriftleitung von Heribert Hallermann herausgegebenen enzyklopädischen »Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht«. Mehr als 150 Fachgelehrte aus verschiedenen Kirchen und Ländern haben an dem zwischen 2000 und 2004 publizierten Werk mitgearbeitet. Die über 2000 Lemmata werden mit größter Sachkunde und Konzentration, ohne unangemessene Harmonisierungen oder Verallgemeinerungen, fallweise nur aus staatlich-rechtlicher Sicht, aus der Sicht einer oder beider großen christlichen Konfessionen oder (zumeist) aus allen drei Aspekten ausgeführt. »Ökumenisch« ist das Lexikon freilich dabei nicht und kann es auch, schon aufgrund der gänzlichen verschiedenen Rechtssysteme und Rechtstheologien der beiden großen Kirchen, gar nicht sein. Erstmals in dieser Zugänglichkeit wird aber ein Vergleich zwischen den Institutionen und rechtlichen Normen beider Kirchen im Hinblick und im Zusammenhang insbesondere mit dem deutschen staatlichen Recht ermöglicht.

Das Lexikon bietet von den »Actae Apostolicae Sedis« und »Abaelard, Petrus« bis »Zweitehe« und »Zweites Vatikanisches Konzil« eine einzigartig präzise und konzentrierte Information über die innerkirchlichen und staatskirchenrechtlichen Rechtsnormen unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage, aber darüber hinaus des universalen katholischen Kirchenrechts und des europäischen Rechts. Angesichts der bedeutenden staatskirchenrechtlichen, insbesondere vertragsstaatskirchenrechtlichen Entwicklungen infolge der deutschen Wiedervereinigung und angesichts der Weiterentwicklung des europäischen Rechts ist das Lexikon – jedenfalls bis zu einer Neuauflage des Handbuchs des Staatskirchenrechts – ohne Zweifel das nützlichste staatskirchenrechtliche und für den ökumenisch interessierten Kirchenrechtswissenschaftler auch das brauchbarste kirchenrechtliche Nachschlagewerk. Die bisher einmalige Anlage des Lexikons ermöglicht jenes angemessene »synoptische« Verständnis für die geltende Rechtslage – Verständnis des Juristen für die kirchlichen Normen und insbesondere ihre theologischen Hintergründe, Verständnis des Theologen bzw. Kanonisten für das »allgemeine« staatliche Verfassungs-, Religions- und Gesetzesrecht –, das im Blick auf eine zeitgemäße Praxis und Weiterentwicklung des (Rechts-)Verhältnisses zwischen Staat und Kirche unumgänglich ist.

Für eine spätere Auflage wäre eine (stärkere) Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften wünschenswert, zumal wenn diese als korporierte »Religionsgesellschaften« (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV) zunehmend auch in ein vertragsrechtliches Verhältnis mit dem Staat treten (etwa das Judentum), oder wenn sie aus anderen Gründen größere Aufmerksamkeit verdienen (etwa der Islam). Gefragt werden kann, warum im Gegensatz ausgerechnet zum Preußischen Konkordat, dessen Geltung von allen Konkordaten am meisten in Frage gestellt wird, die noch unzweifelhaft geltenden süddeutschen Konkordate, das Bayerische und das Badische, ebenso wenig wie das erste in der Bundesrepublik geschlossene Niedersächsische Konkordat Erwähnung gefunden haben. Dies kann in einer weiteren Auflage korrigiert werden, die dann auch die in den vergangenen Jahren noch zahlreich geschlossenen kodifikatorischen Staatskirchenverträge zu rezipieren hätte. Dem Lexikon sind zahlreiche Leser und Anwender zu wünschen, unter Studierenden der Theologie und der Rechtswissenschaften, unter den Mitarbeitern kirchlicher und staatlicher Verwaltungen und unter den ökumenisch *und* rechtlich interessierten Pfarrern und Kirchenleitungen, was freilich durch den hohen Ladenpreis erschwert werden dürfte.

*Christian Hermes*

ARND UHLE: Staat – Kirche – Kultur (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 43). Berlin: Duncker & Humblot 2004. 203 S. Geb. € 59,80.

ARND UHLE: Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität (Ius Publicum, Bd. 121). Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XXI, 590 S. Geb. € 134,-.

Schon vor Jahren hat E. W. Böckenförde aufgezeigt, dass der moderne freiheitliche Verfassungsstaat des Grundgesetzes kein »sittlicher Staat« im idealistischen Sinne, schon gar kein »christlicher Staat« sein könne, dass er zugleich aber von soziokulturellen und religiös-ethischen Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht unmittelbar garantieren oder gar produzieren könne. Angesichts der oft ideologisch-abgeplatteten Diskussionen zwischen Verfechtern von »Multi-Kulti« einerseits und »Leitkultur« andererseits, zwischen denen eines »christlichen« Europas oder denen eines »säkularen« oder gar laizistischen Europas, sind die beiden Untersuchungen des jungen, mehrfach ausgezeichneten Staatsrechtlers als erhellende Diskussionsbeiträge auf das Höchste zu begrüßen. Der nach praktischer rechtspolitischer Erfahrung als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat sowie beim Rechtsausschuss des Deutschen Bundestags inzwischen an der Juristischen Fakultät der Technischen Universität Dresden lehrende junge Staatsrechtler wird sich zweifellos bewusst gewesen sein, dass seine Thesen und Ergebnisse unmittelbar mit aktuellen politischen Problemen und Herausforderungen in Verbindung gebracht und als engagiertes Statement aufgenommen werden würden. Um so mehr ist bereits die Bereitschaft, sich wissenschaftlich auf so heiße Eisen einzulassen, zu würdigen.

Stringent und kenntnisreich weist der Verf. nach, dass und wie unsere »kulturelle Identität« geschichtlich die freiheitlich-demokratische, rechts-, sozial- und kulturstaatliche Verfassungsordnung nicht nur geprägt hat und begründet, sondern zugleich dass und wie umgekehrt diese auch jene zu tragen, zu fördern und zu schützen habe. Auch wenn es zu den alten Erkenntnissen der Philosophie, in jüngerer Zeit auch der Systemtheorie, gehört, dass Systeme selbsterhaltend agieren und interagieren, klingt die Rede vom »Staatsziel der Vitalität und Dauerhaftigkeit der freiheitlichen Verfassungsordnung« aus dem Munde eines Staatsrechtlers doch provokativ. Überschreitet der Staat damit nicht die notwendige Grenze zur frei sich entfaltenden Gesellschaft? Maßt er sich nicht eine Kompetenz an, die ihm als freiheitlichem Staat gerade nicht zusteht und bei der jeder unmittelbar an bornierte Deuschtümelei, pharisäerhafte Staatsmoral und national aufgestellte Kulturideologie denkt?

Dass dem nicht so ist, zeigt »Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität«, die von der Hanns Martin Schleyer-Stiftung mit dem Friedwart Bruckhaus-Förderpreis 2005/2006 ausgezeichnete Habilitationsschrift eindrucksvoll. Nach einer Einleitung, in der der Verf. sein Konzept kultureller Identität klärt (Kulturwissenschaftler und -philosophen würden den Begriff vermutlich differenzierter gebraucht wissen wollen) sowie Ziel und Aufbau der Untersuchung erläutert, wird in einem ersten verfassungstheoretischen Teil die kulturelle Identität sowohl als Entstehungs- wie als Geltungsbedingung des freiheitlichen Verfassungsstaats und zwar insbesondere hinsichtlich der Freiheitsbereitschaft und der Freiheitsfähigkeit der Bürger dargelegt sowie die Verpflichtung des Staates, entsprechend einem gegen Autoritarismus und »laissez-faire-Staat« abgegrenzten »mittleren« Schutzkonzept zwischen Freiheitlichkeit und Bindung die kulturelle Identität zu pflegen und zu schützen, entfaltet. In einem zweiten Schritt unternimmt der Verf. verfassungsrechtlich zunächst eine Bestandsaufnahme der Bedeutung der kulturellen Identität für das Entstehen der grundgesetzlichen Ordnung, insbesondere der Ideen der Menschenwürde, der Freiheit und der Gleichheit und erläutert dann die »verfassungsrechtlichen Weiterungen« kultureller Identität (am Beispiel des Schutzes der Ehe, der Staatszielbestimmung der Gleichberechtigung von Mann und Frau, dem Verbot der Staatskirche und dem Sonn- und Feiertagsschutz), um dann verfassungssystematisch einerseits eine sowohl freiheitsgebundene Offenheit der Grundrechtsausübung als auch eine freiheitsgebotene Anbindung des Verfassungsrechts festzustellen. Unter dem Gesichtspunkt des Staatsziels der Vitalität und Dauerhaftigkeit der freiheitlichen Verfassungsordnung des Grundgesetzes begründet der Verf. die verfassungsstaatliche Sorge für den Schutz und die Pflege der kulturellen Identität, stellt die staatlichen Handlungsinstrumente für die Wahrnehmung dieser Sorge vor und überprüft diese anhand der Gebote der Neutralität, Nichtidentifikation und

Gleichheit. Nach der Untersuchung der europarechtlichen Aspekte einer nationalverfassungsrechtlichen Identitätsbindung und -sicherung schließt die Arbeit mit einer Zusammenfassung.

Im Zusammenhang mit seinem Habilitationsprojekt entstand die Untersuchung »Staat – Kirche – Kultur«, worin der Verf. als Beispiel für das »umfassende Beziehungsgeflecht« zwischen kultureller Identität und Verfassungsstaat und als Ausdruck abendländischer Kulturidentität das Verhältnis zwischen Kirche und Staat analysiert. Er kann sowohl aus der Sicht der katholischen wie auch der evangelischen Kirche einerseits als auch aus der Sicht des Staatskirchenrechts einen Grundkonsens über das Verhältnis von Kirche und Staat feststellen, der maßgeblich in der Überzeugung einer Wesensunterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht, von Kirche und Staat, bei gleichzeitiger Kooperationsbereitschaft, im Grundrecht der Religionsfreiheit, sowie in den Grundsätzen der religiösen Neutralität des Staates und der Parität als religionsrechtliche Umsetzung des Gleichheitsgrundsatzes bestehe. Dass der kirchen- und staatskirchenrechtliche Grundkonsens über das Verhältnis von Kirche und Staat Ausdruck abendländischer Kulturidentität sei und verfassungsrechtlich sowohl die evidente Funktion der Freiheitsgewähr durch Grundrechtsschutz als auch die latente Funktion der Freiheitssicherung durch kulturstabilisierendes institutionelles Recht habe ist die These des Verf. Abgesehen von dem für beide großen Konfessionen in unterschiedlicher Weise aus der Perspektive staatlichen Rechts befremdliche Problem normentheoretischer und normenhierarchischer Unklarheiten geht der Verf. großzügig hinweg; Unter der Perspektive des »kanonischen Rechts« werden das kodikarische und außerkodikarische Kirchenrecht, aber auch lehrmäßige Dokumente des päpstlichen und konziliaren Lehramtes ganz unterschiedlicher rechtlicher und dogmatischer Qualifikation und Verbindlichkeit gleichermaßen herangezogen, die die katholische Position erkennen lassen. Unzweifelhafte Rechtsquellen wären jedoch in beiden Kirchen auch die Konkordate bzw. Staatskirchenverträge, die den Grundkonsens über das Verhältnis von Staat und Kirche, den der Verf. aufzeigen will, am eindrücklichsten sowohl materialiter als auch formaliter zu zeigen geeignet sind, treffen sie doch nicht nur einvernehmliche Regelungen über die gemeinsam betreffenden bzw. interessierenden Rechtsbereiche, sondern werden selbst erst durch jenen Grundkonsens ermöglicht.

Beide Untersuchungen überzeugen in ihrem systematischen, überaus sachkundigen und souveränen Gedankengang und ziehen ebenso gegenüber einer liberalistischen bzw. indifferenten Staatsauffassung, für die jegliche staatliche Sorge für die ihn tragenden kulturellen Identitätsmomente a priori unter dem Verdacht autoritärer Ingerenz in das freie Spiel der gesellschaftlichen Entwicklung steht, deutliche Grenzen wie andererseits gegenüber einer kulturideologischen Auffassung, die mit exklusivistischen und nationalistischen Konzepten kultureller Identität eine »Leitkultur« propagiert, für die jegliche geschichtliche Infragestellung und freiheitlich-pluralisierende Weiterentwicklung sogleich den »Untergang des Abendlandes« oder die Unterwanderung der eigenen Identität durch »Parallelgesellschaften« oder »Parallelidentitäten« befürchten lässt.

*Christian Hermes*

Eine seltsame Gefährtin. Katzen, Religion, Theologie und Theologen. Hg. v. Rainer KAMPLING (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, Bd. 1). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2007. 353 S., 36 farb. und s/w Abb. Kart. € 48,-.

Die Katze kommt in der Bibel nicht vor. Warum interessieren sich dann Theologen für Katzen? Eine Antwort auf diese Frage kann dieses Buch geben, das in seinem ersten, wissenschaftlichen Teil (»Animadversiones«) in elf Beiträgen eine Art Kulturgeschichte der Katze enthält von den alten Ägyptern bis ins späte Mittelalter und in die frühe Neuzeit, allerdings nicht aus zoologischer, sondern überwiegend aus theologischer Sicht.

Als »Katze« werden gemeinhin recht unterschiedliche Tiere bezeichnet: die Großkatze (z.B. Löwen u.a.), die Wildkatze, also (die heute kaum noch bekannte) Ginsterkatze (S. 243), und natürlich vor allem die Hauskatze. Wenn Albrecht Dürer in einem Kupferstich von 1504 Adam und Eva im Paradies darstellt und zu deren Füßen eine Katze und eine Maus (S. 279; Bildtafel 22), dann ist das ein Anachronismus, denn es hat Jahrhunderte gedauert, bis der Mensch die Katze soweit gezähmt hatte, dass sie ihm als Hauskatze zu Diensten war.

Im ersten Beitrag gibt der Ägyptologe *Joachim Friedrich Quack* einen Überblick »Zur Theologie der Katze im Alten Ägypten« (S. 11–39). Die Katze war im alten Ägypten schon um 2000 v. Chr. domestiziert. Der Sonnengott Re, der seinen Hauptsitz in der Stadt Heliopolis hatte, wird gelegentlich in Katzengestalt dargestellt, ebenso die Tochter des Sonnengottes im sog. »Mythos vom Sonnenauge«. Zahlreiche Belege gibt es für die Gottheit Bastet in Katzengestalt, die in der Stadt Bubastis besonders verehrt wurde. Die Tradition der Feindschaft zwischen der Katze und der Schlange ist in Ägypten verbreitet, aber es gibt (mit einer Ausnahme) keine Darstellung, dass die Katze zur Bekämpfung von Mäusen eingesetzt wird.

»Katten in der antiken jüdischen Gesellschaft« sind das Thema des zweiten Beitrages (S. 41–73) von *Joshua Schwartz*, die deutsche Übersetzung eines bereits 2001 im »Journal of Jewish Studies« in englischer Fassung erschienenen Aufsatzes. Da die frühesten Katzen in Palästina wohl aus Ägypten stammten, richtet der Autor seinen Blick zuerst auf Ägypten: Der Getreidereichum in diesem Land »dürfte eine Unmenge an Mäusen und Ratten angezogen haben, die ihrerseits eine Vielzahl von Katzen angelockt haben werden, und zwar schon lange vor deren Zähmung.« (S. 43). Der Erfolg dieser Katzen führte wohl dazu, dass die Ägypter in ihnen eine göttliche Kraft wirksam sahen. Das kann wohl als plausible Erklärung für die im vorigen Beitrag beschriebene Darstellung von ägyptischen Göttern in Katzengestalt angesehen werden. Da die Katze in den Textzeugnissen der antiken jüdischen Literatur bis ins Mittelalter hinein nur vereinzelt und ganz am Rande vorkommt, werden diese weit getrennten Einzelbelege von Schwartz mit großer Sachkenntnis zusammengestellt und interpretiert, wobei immer wieder die Feindschaft zwischen Katze und Maus ein Thema ist; auch bleibt in vielen Fällen unsicher, inwieweit es sich um wilde oder zahme Katzen handelt.

*Ludger Bilke* stellt die Bezeugungen der Katze mit ihren verschiedenen Namen in seinen »Untersuchungen zum Namen der Katze« von der griechisch-römischen Antike bis ins späte Mittelalter zusammen (S. 75–93). Das gängige griechische Wort ist seit Aristoteles *αιλουρος*, das lateinische ist »felis« (felis, -is f). Damit wird meistens die Wildkatze, aber auch andere Tiere wie Marder, Wiesel und Iltis bezeichnet. Dabei ist bemerkenswert, dass die Griechen und Römer die Hauskatze bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte kaum aus eigener Erfahrung kannten. Im 4. Jh. n. Chr. taucht bei Palladius in seinem Werk »De re rustica« (Über die Landwirtschaft) erstmals das Wort »cattus« auf, das speziell die Hauskatze bezeichnet (im Griechischen danach auch: *κάττα*). Bei mittelalterlichen Autoren kommen später auch die Namen »musio, muriceps, murilegus« vor, die auf der Funktion der Katze als Mäusefänger beruhen. Diese detaillierte, aber gut lesbare Übersicht über die Belegstellen für das Wort »Katze« wird jedoch gestört durch Unzulänglichkeiten und Fehler in den Anmerkungen. Die Setzung der Akzente in den wenigen zitierten griechischen Textstellen (Anm. 15 und 59) ist sehr fehlerhaft. – Dass die »Anthologia Latina« »Werke von Vergil, Propert, Ovid ... enthält« (Anm. 56), ist zumindest irreführend, denn sie enthält jeweils nur einige Verse, die diesen klassischen lateinischen Dichtern später zugeschrieben wurden, auf die deshalb auch in keiner der gängigen Literaturgeschichten bei diesen Autoren hingewiesen wird. – Aus »vox sermonis infantium« in einem Thesaurus-Artikel wird die sprachwidrige Neuprägung »vox infantia« (S. 90) für eine Bezeichnung aus der Kindersprache. – Dass die »Geoponica« (ein landwirtschaftliches Sammelwerk aus dem 6. Jh. n. Chr.) fälschlich als Singular des Femininum aufgefasst wird, statt richtig als (griechischer) Nominativ Neutrum Plural, geht aus der Formulierung in Anm. 24 hervor. – Der kundige Leser wird noch weitere ähnliche Beispiele finden, doch wir wollen zum nächsten Beitrag übergehen.

»Die Wahrnehmung der Katze bei christlichen Autoren von der Spätantike bis zum 12. Jahrhundert« behandelt der Herausgeber dieses Buches, *Rainer Kampling*, (S. 95–119) in seinem Beitrag. Nach einem breiten Überblick über die Sekundärliteratur mit ihren methodisch wenig überzeugenden Erklärungen für die Dämonisierung der Katze seit dem 12./13. Jh. untersucht er Texte aus verschiedenen literarischen Gattungen, um nach den Gründen für die negative Beurteilung der Katze zu suchen. Nur kurz werden hier einige Sprichwörter aus der Sammlung Egberts von Lütich »Fecunda ratis« (nicht »Fecunda ratio«; so Anm. 51) angesprochen. Eine negative Wahrnehmung der Katze findet man bei Hildegard von Bingen (1098–1179) in ihrem Werk »Physica« (Naturkunde). Der betreffende Text aus der »P(atrologia) L(atina)« wird in Anm. 76 nur lateinisch wiedergegeben; der interessierte Leser findet eine deutsche Übersetzung (ohne die beiden letzten Sätze) in einem nachfolgenden Beitrag auf S. 143. Es folgt die wunderschöne Geschichte vom Ein-

siedler und seiner Katze aus Ermoldus Nigellus (1. Hälfte des 9. Jh.). Diese Geschichte hat als literarisches Wandermotiv eine weite Verbreitung gefunden, für die weitere Beispiele vorgestellt werden. »Die kollektive Dämonisierung gesellschaftlicher Bereiche, die mit dem 12. Jh. anhebt«, bietet eher eine Erklärung für die Dämonisierung der Katze ab dem 12./13. Jh. als die angeführten literarischen Belege, obwohl schon Walter Map (etwa 1130–1210) in England von der Verehrung eines riesigen schwarzen Katers berichtet.

Die Katze in der »religiösen und unterhaltenden Literatur des Islams« ist das Thema des nächsten Beitrages von *Barbara Kellner-Heinkele* (S. 121–130); sie beginnt mit einer amüsanten Erzählung aus der persischen und osmanischen unterhaltenden Literatur über einen aussichtslosen Kampf der Mäuse gegen die Katzen. Eine Gemeinsamkeit des Koran mit der Bibel besteht darin, dass auch im Koran die Katze nicht vorkommt. Wo aber die Katze in der islamischen Literatur vorkommt, ist ihre Bewertung vorwiegend positiv. Auch der Prophet Mohammed (hier: Muhammad) hatte eine Zuneigung zu Katzen. Im Folgenden werden auch vier bildliche Darstellungen von Katzen interpretiert und zum Schluss einige Sprichwörter (»Volksweisheiten«) zitiert, »die von dem schillernden Charakter der Katze inspiriert sind« (S. 129).

*Daniela Schmidt* stellt in ihrem Beitrag über »Eine Stimme des Mittelalters und deren neuzeitliche Interpretation« (S. 131–147) einen mittelhochdeutschen Predigttext vor, der unter dem Namen des Franziskaners Berthold von Regensburg (1210–1272) überliefert ist und vor Katzen warnt, weil diese Kröten lecken, die unrein bzw. giftig sind und deshalb den Menschen mit einer oft todbringenden Krankheit anstecken können. Nach dem Grundsatz »Predigten sind Gesamtkunstwerke« (S. 133) wird zunächst der Kontext, d.h. die Predigt über eine von acht Seligpreisungen aus der Bergpredigt bei Matthäus (5,8) untersucht und dann der Text über die Katze in den Textzusammenhang eingeordnet. In einer schlüssigen Interpretation wird dargestellt, dass es Berthold in seiner Predigt nicht um die Dämonisierung der Katze geht, sondern um die Verurteilung der Ketzer; dazu dient u.a. der Vergleich mit der Katze und ihren Eigenschaften, weil der Begriff »Ketzer« seit Alanus ab Insulis (1116/30–1202/03) von »cattus« (Katze) hergeleitet wird. Nur an einer Stelle stutzt der lateinkundige Leser dieses Beitrages kurz, wenn er liest: »Wenngleich ranum eigentlich Frosch heißt, ...« (S. 144) – richtig: rana = Frosch –, obwohl unmittelbar davor die richtige Form steht: »... lambit ranam«.

Der Beitrag von *Bernd-Ulrich Hergemöller* »VOX IN RAMA: Die Dämonisierung des schwarzen Katers« (S. 149–176) ist ein verkürzter Nachdruck aus seinem 1996 erschienenen Buch »Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts« und enthält im wesentlichen Auszüge aus den dortigen Kapiteln 1.1 (S. 1–21) und 1.7 (S. 138–156) – (dieser genauere Nachweis fehlt in der betreffenden Anmerkung auf S. 149). Mit den Worten »Vox in Rama« (aus Matth. 2,18) beginnt Papst Gregor IX. (1227–1241) vier Briefe vom Juni 1233, in denen er zum Kreuzzug gegen die Ketzer aufruft. Am Anfang dieses Beitrags steht ein Auszug aus diesen vier gleichlautenden Briefen in lateinisch-deutscher Parallelfassung, der einen Eindruck von dem vermittelt, was man als »das finstere Mittelalter« bezeichnen könnte. Die schlimmsten und absurdesten Vorwürfe werden hier den Ketzern gemacht, unter anderem dass sie bei ihren finsternen Zeremonien drei Boten der Hölle, darunter einen großen schwarzen Kater, auf den Hintern küssen, bevor sie zu rituellen Sexualhandlungen übergehen. Überaus kenntnisreich werden die Quellen für das Katermotiv vorgestellt, sowohl Texte, beginnend mit dem Dialog »Octavius« des Minucius Felix (um 160–230), als auch bildliche Darstellungen in der Bible moralisée, aus denen die Tradition dieser absurden Vorwürfe gegen die Ketzer sich herleiten lässt.

Auf dem Titelholzschnitt der 1522 in Straßburg erschienenen neuhochdeutschen Satire »Von dem grossen Lutherischen Narren ...« Thomas Murners (1475–1537) ist ein Kater in Mönchskutte dargestellt, der auf einem feisten Narren kniet, um ihm den Teufel auszutreiben. Der Kater stellt offensichtlich den Autor Thomas Murner dar. Warum lässt sich Murner selbst als Kater darstellen, der doch oft den Teufel verkörpert? Die Erklärung dafür liefert der Beitrag von *Markus Thurnau* »Ein katholischer Kater. Zur Polemik Thomas Murners« (S. 177–205). Murner, ein begabter Satiriker, hatte 1520 Luther in vier antireformatorischen Schriften heftig angegriffen. Luther antwortete 1521 mit einer Gegenschrift, in der er Murner als »Kater Murnarr« verspottete. Der Spottname »Murr-Narr« setzte sich in den reformatorischen Streitschriften durch und war offensichtlich so verbreitet, dass sich Murner selbst unbeschadet als Kater darstellen lassen konnte. Die Entwick-

lung der Auseinandersetzung Murners mit Luther, weitere Einflüsse auf diese gegenseitige Polemik und der Inhalt der gereimten Moralsatire Murners gegen Luther vom Jahr 1522 werden von *Thureau* ausführlich und kenntnisreich dargestellt.

Die drei letzten Beiträge zur Kunstgeschichte befassen sich mit Katzendarstellungen in religiösen Kunstwerken, zumeist aus der Zeit um 1500. Zunächst untersucht *Thomas Blisniewski* (S. 207–219) Christgeburtsszenen um 1500, auf denen auch Katzen dargestellt sind. Nach einem einleitenden Hinweis auf Erwin Panofskys These vom »disguised symbolism«, vom versteckten Symbolgehalt in Kunstwerken des 14. und 15. Jahrhunderts, interpretiert er Katzendarstellungen in drei Kunstwerken: in der Mitteltafel eines Triptychons (um 1515) des Antwerpener Malers Jan de Beer, in der Anbetung der Heiligen Drei Könige auf dem Lombeeker Altar (um 1520/25) und in der Geburt Christi auf dem Marienaltar der Marienkirche in Stendal (um 1470), wobei jeweils auf unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten der Katzen auf diesen Kunstwerken hingewiesen wird. Diese, und auch die in den folgenden zwei Beiträgen behandelten Kunstwerke sind in zumeist farbigen Abbildungen auf 36 Bildtafeln (S. 261–292) in diesem Buch enthalten, die dem Leser das Verständnis der vorgestellten Interpretationen wesentlich erleichtern.

Thema des nächsten Beitrages von *Philipp Wälchli* sind Abendmahlsgemälde (S. 221–241), in denen Katze und Hund vorkommen. Diese Tiere können ganz peripher am Bildrand, aber auch ganz zentral in der Bildmitte im Vordergrund dargestellt sein, was dann umso mehr eine Interpretation verlangt. Das erste Beispiel ist eine Abendmahlsszene (1482) von Cosimo Rosselli in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan in Rom, das zweite das Abendmahlsfresko (1727) in der Kuppel des Predigtraumes der Klosterkirche in Einsiedeln (Schweiz). Die Darstellung von Hund und Katze in diesen und einigen weiteren Kunstwerken wird, gleichsam wie in einer Einbahnstraße (weil nur eine Deutung angeboten wird), durch die Perikope von der Syrophönizierin aus dem Neuen Testament (Markus 7,24–30 und Matthäus 15,21–28) und einige andere Nachfolgetexte symbolisch gedeutet, wobei die Katze dem Judas zugeordnet und also negativ bewertet wird, der Hund dagegen positiv. Man wird fragen dürfen, ob dieser theologische und geistesgeschichtliche Hintergrund auch den betreffenden Künstlern bekannt war und sie beeinflusst hat. Die Kunstgeschichte jedoch kommt hier etwas zu kurz, wie an dem Deckenfresko in der Klosterkirche in Einsiedeln gezeigt werden kann. Der Künstler, Cosmas Damian Asam (1686–1739), wird im Text nicht erwähnt, nur auf der Bildtafel 9 (S. 268). Dort ist nur ein Ausschnitt des Deckenfreskos abgebildet. Hier sei auch auf die Literatur zu den Brüdern Asam, besonders zu Cosmas Damian Asam, hingewiesen, z.B. auf den opulenten Katalog der Ausstellung anlässlich des 300. Geburtstages von C.D. Asam 1986 im Kloster Aldersbach (ca. 30 km westlich von Passau), herausgegeben von Bruno Bushart und Bernhard Rupprecht. Das komplette Deckenfresko ist auf der Tafel 58 abgebildet; dazu gehört die ausführliche Beschreibung im Werkverzeichnis unter F XIV 7, wo Katze und Hund beide dem Judas zugeordnet werden (S. 240). – Außerdem sei noch darauf hingewiesen, dass *Wälchli* schon einmal einen Aufsatz zu »Hund und Katze im Abendmahl. Ein Bildmotiv und sein biblischer Ursprung« in »Theologische Zeitschrift« 46 (1990) 322–332 publiziert hat, der in dem vorliegenden Beitrag nicht erwähnt wird, aus dem aber einzelne Passagen wörtlich übernommen sind.

Das Thema des letzten Beitrages von *Eberhard König* ist: »Katzen in Bildern aus der Heilsgeschichte« (S. 243–258). Großen Einfluss hatte ein Kupferstich von Albrecht Dürer, der »Adam und Eva« im Paradies darstellt (1504), wo im Vordergrund eine dicke, fette Hauskatze sitzt, ganz unbeeindruckt von der Maus, die direkt vor ihr sitzt. Paradiesische Zustände? – Vor der Interpretation steht eine grundsätzliche methodische Vorbemerkung über die drei Quellen der Bildersprache in der Kunst: Es können Texte sein (wie z.B. die Bibel), es kann die Umwelt sein oder es können frühere Kunstwerke sein, die als Vorbild dienen. – Katzen gehören um 1500 offensichtlich zum Haushalt, also zur Umwelt des Künstlers, ebenso wie ihre Feinde Hund und Maus. Das sollte bei der Interpretation von Kunstwerken aus dieser Zeit berücksichtigt werden. So weist König zu Recht auf die Problematik bei der Interpretation der Abendmahlsszene von Cosimo Rosselli in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan in Rom hin (S. 250), die auch von *Wälchli*, aber recht einseitig, interpretiert wird (S. 222). Und auch bei der Abendmahlsszene (Bildtafel 10) von Pietro Lorenzetti (um 1280–1348) lohnt sich der Vergleich der unterschiedlichen Deutungen bei *Wälchli* (S. 228) und bei *König* (S. 251). – An einer Reihe von Bildern werden weitere Aspekte vorgestellt, die hilfreich und anregend sein können, um die Darstellung von Katzen zu interpretieren, z.B. die Katze als Augentier mit ihrer Fähigkeit, auch im Dunkeln zu sehen, oder die Katze als Hüterin in der Bi-

bliothek, weil sie die Mäuse fängt, die sonst an den Büchern nagen würden. Bei alledem sollte man auch berücksichtigen, dass die auf den Kunstwerken dargestellten Katzen fast immer »Beiwerk« (S. 255 und 257) sind, also auch nicht im Zentrum einer Bildinterpretation stehen sollten. *König* schließt seinen herausragenden Beitrag mit der Empfehlung: »Den Teufel und das Böse sollte man geradezu vergessen, wenn man auf Katzen in Bildern trifft.« (S. 258).

Im zweiten Teil des Buches (»Amicitia«) folgen acht Beiträge von Katzenfreund(inn)en, die außerdem auch noch Wissenschaftler(innen), zumeist wohl Theolog(inn)en sind. Sie berichten von ihren Erfahrungen und Erlebnissen mit Katzen, die zum Teil den Bezug bzw. die Reflexion auf ihre theologische Arbeit einschließen. Im Einzelfall kann das so weit gehen, dass man als Leser den Eindruck bekommt, dass die Liebe zur Katze die Liebe zum Mitmenschen bzw. zu einem menschlichen Partner ersetzt oder verdrängt.

Nur auf einen Beitrag soll hier kurz eingegangen werden, auf die »Miszelle« von *Matthias Blum* »Das »Unbekannte Berliner Katzen-Fragment« (UBKF = PBerol 22219)« (S. 325–328), der vom Fund eines ägyptischen Feliden-Fragmentes durch den amerikanischen Forscher Smith(!) in den Kellerräumen einer Institutsbibliothek der FU Berlin berichtet. Der (wieder) entdeckte Pergamentkodex, von dem sich nur ein Blatt noch erhalten hat, enthält einen lateinischen Text, der mit den Worten beginnt: »Pro deum atque felim fidem!« Das erinnert an die bei lateinischen Autoren häufige Formel »Pro deum atque hominum fidem«, und das macht stutzig. Hier ist »deum« und »hominum« jeweils ein Genitiv Plural; aber »felim« ist ein Akkusativ Singular, der wohl in Analogie zu dem falsch als Akkusativ Singular aufgefassten »deum« gebildet ist. Damit (und mit: »Rex felim ... complexa(!) est«) sind eindeutige Kriterien für die Datierung dieses Fragmentes auf den Beginn des 3. Jahrtausends n. Chr. und auch für die Zuweisung an einen bestimmten Autor gegeben.

Das Buch als ganzes hat wohl keine abschließende Gesamtedaktion erfahren. Das merkt man im ersten Teil z.B. an etlichen störenden Druckfehlern, die bis in die Kapitel-Überschriften reichen (z.B. S. 218: »Marienalter«, statt richtig: Marienaltar); das merkt man auch bei den Literaturzitaten in den Anmerkungen an der uneinheitlichen Zitierung bzw. Abkürzung von Nachschlagewerken. – Das Buch hat keine Register und auch kein Autorenverzeichnis, aus dem man gerne nähere Angaben über die Autor(inn)en der Beiträge dieses Buches erfahren hätte.

Dem wissenschaftlich interessierten Katzenfreund braucht man dieses Buch nicht besonders zu empfehlen. Aber auch wer nicht speziell an Katzen interessiert ist, wird in diesem Buch immer wieder interessante und weiterführende Aspekte und Informationen zur Kultur- und Geistesgeschichte entdecken.

*Dirk Kottke*

## 2. Quellen und Hilfsmittel

J. F. BÖHMER: *Regesta Imperii*. Teil III. Salisches Haus 1024–1125, 5. Abt.: Papstregesten 1024–1058, Teil 1: 1024–1046. Bearb. v. KARL AUGUSTIN FRECH. Köln: Böhlau 2006. 361 S. Geb. € 94,-.

J. F. BÖHMER: *Regesta Imperii*. Teil VI. Lothar III. und ältere Staufer. 4. Abt.: Papstregesten 1124–1198. Teil 4: 1181–1198. Lieferung 2: 1184–1185. Bearb. v. KATRIN BAAKEN und ULRICH SCHMIDT. Köln: Böhlau 2006. 824 S. Geb. € 145,-.

In Band 20/2001 des »Rottenburger Jahrbuchs« (S. 301–302) konnte die 1999 innerhalb der »Regesta Imperii« erschienene, von Klaus Herbers bearbeitete erste, die Jahre 844 bis 858 umfassende Lieferung des zweiten Teils der »Papstregesten 800–911« vorgestellt werden. Die vorliegende Rezension knüpft unmittelbar an jene Besprechung an; sie kann deswegen darauf verzichten, das Gesamtunternehmen und seine Bedeutung erneut zu würdigen. Stattdessen möchte sie sogleich den Nutzen der beiden neuen, gleichfalls in der »Unterreihe« der »Papstregesten« veröffentlichten Lieferungen insbesondere für den deutschen Südwesten aufzeigen. Beide Lieferungen unterscheiden sich bereits durch ihren Umfang. Denn die von Karl Augustin Frech für die Jahre 1024 bis 1046 erarbeitete umfasst einschließlich Initienverzeichnis, Konkordanzen, Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung, der Quellen und Literatur sowie eines Verzeichnisses der Personen und Orte insgesamt 361 Seiten, von denen die Seiten 3 bis 251 der Wiedergabe der 328 Regesten



vorbehalten sind. Demgegenüber weist die die Papstregesten von 1184 bis 1185 umfassende, von Katrin Baaken und Ulrich Schmidt betreute Lieferung insgesamt 824 Seiten auf, von denen – nach Abzug der für hilfreiche Verzeichnisse vorbehaltenen Seiten – die Seiten 3 bis 540 dem Abdruck der insgesamt 1252 Regesten dienen. Hinzu kommen noch zwölf Seiten »Ergänzungen, Berichtigungen und Nachträge« zur ersten, 2003 gleichfalls von denselben Bearbeitern vorgelegten Lieferung für die Jahre 1181 bis 1184.

Der entscheidende Wert beider Lieferungen liegt – wie nicht anders zu erwarten – in der Erschließung der für die Pontifikate Johannes XIX. (1024–1032) und Benedikts IX. (1032–1044) einerseits und Lucius III. (1181–1185) andererseits relevanten Quellen. Damit wird der weiteren Erforschung der Papstgeschichte für die in beiden Lieferungen behandelten Zeiträume eine sichere Grundlage geschaffen. Allein schon ein oberflächlicher Vergleich der für die Pontifikate des 11. Jahrhunderts und der für den Pontifikat Lucius III. aufbereiteten Quellen lässt deutlich werden, wie sehr das Papsttum in der Zwischenzeit seine Einflüsse auszudehnen vermocht hatte.

Aber nicht nur die Papstgeschichte und die allgemeine Kirchengeschichte, sondern auch die kirchliche Landesgeschichte, wird vielfältigen Nutzen aus beiden Publikationen ziehen. So ist etwa in Regest Nr. 142 der erstgenannten Lieferung die Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte von Papst Johannes XIX. großem Privileg vom 28. Oktober 1031 für die Abtei Reichenau in dankenswerter Ausführlichkeit behandelt. Und in der zweitgenannte Lieferung finden sich für die im heutigen Baden-Württemberg gelegenen Klöster Zwiefalten, St. Trudpert, Sölden, Tennenbach, Salem, St. Georgen, Odenheim und Sinsheim Regesten von Urkunden, die Papst Lucius III. für die genannten Abteien ausgestellt hat.

Die Bedeutung der hier angezeigten neuen Lieferungen der »Papstregesten« wird aber erst dann richtig sichtbar, wenn man bei den einzelnen hier registrierten Papsturkunden darauf achtet, welche von ihnen bislang in dem großen, in zweiter Auflage allerdings zuletzt 1885/1888 erschienenen Papst-Regestenwerk von Philipp Jaffé (»Regesta pontificum Romanorum«) und in den Regestenbänden des 1896 von Paul Kehr begründeten »Göttinger Papsturkundenwerks« noch nicht verzeichnet waren. Indem das bei der »Österreichischen Akademie der Wissenschaften« in Wien und bei der »Akademie der Wissenschaften und der Literatur« in Mainz angesiedelte Unternehmen der »Regesta Imperii« sich dank der Initiative von Harald Zimmermann und dank der Weiterführung durch Klaus Herbers so tatkräftig um die Einbeziehung von Regesten aller, nicht nur das »Imperium« betreffenden Entscheidungen der Päpste in die ursprünglich der Verzeichnung allein der »Regierungsakte« von Kaisern und Königen vorbehaltenen Regesta Imperii bemüht, leistet die Publikation der »Papstregesten« zusammen mit dem ganz anders aufgebauten »Göttinger Papsturkundenwerk« nicht nur einen wesentlichen Beitrag zu einer sich ständig erweiternden Kenntnis der Papsturkunden; vielmehr fördern die »Papstregesten« die Erforschung der Papstgeschichte insgesamt wesentlich. Zu verdanken ist dieser Forschungsfortschritt vor allem dem Fleiß und der bewundernswerten Umsicht der für die hier vorgestellten Lieferungen verantwortlichen Bearbeiterin bzw. Bearbeiter.

*Helmut Maurer*

HELMUT FELD: *Conradi Summenhart Opera Omnia. Volumen I: Tractatus Theologici et Canonistici* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 199). Mainz: Philipp von Zabern 2004. XXX, 348 S. Geb. € 51,-.

Konrad Summenhart wurde um 1458 in Calw (Nordschwarzwald) geboren, erwarb den Grad eines Baccalaureus artium 1473 in Heidelberg, den eines Magister artium 1478 in Paris und schrieb sich im gleichen Jahre an der Universität Tübingen ein, die nur ein Jahr zuvor gegründet worden war. Fünf Jahre später wurde er in den Lehrkörper der Artes-Fakultät aufgenommen. Vier Mal war er Rektor der Universität. 1484 begann er innerhalb der theologischen Fakultät als Baccalaureus biblicus zu wirken. Ein Jahr später hielt er die Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die für einen werdenden Hochschullehrer der Theologie obligatorisch war. 1489 wurde ihm die Lehrbefugnis in der Theologie erteilt. Er starb 1502 in der Abtei Schuttertern bei Lahr (Einleitung, S. IX–XIII).

Helmut Feld, der seine Sporen als Editor schon Jahrzehnte lang verdient hat, bezeichnet Summenhart als den wohl bedeutendsten Tübinger Philosophen, Theologen und Juristen des 15. Jahr-

hunderts (Vorwort, S. VII). Ob dieser seine Tübinger Zeitgenossen und Kollegen Gabriel Biel, Wendelin Steinbach, Martin Plantsch, Paul Scriptoris und Johannes Nauclerus (Vergenhanß) wirklich überragte, das wird wohl erst dann zu beurteilen sein, wenn mit Band III der geplanten Edition seiner Werke seine bekannteste Schrift ediert vorliegt, das *Septipertitum Opus de Contractibus*. Im Artikel »Tübingen, Universität« in der Theologischen Realenzyklopädie (Bd. 34, 2002, S. 157–165, hier: S. 159, Z. 2–4) kommt Ulrich Köpf zu einer abweichenden Wertung: »Von einer [...] ersten Tübinger Schule« kann man aber nicht reden. Weder Heynlin [...] noch Konrad Summenhart (1489–1502) oder andere Theologen haben hier bedeutendere Leistungen vollbracht.«

Feld (künftig: Ed.) hat sich dafür entschieden, in dem ersten von vier geplanten Bänden der Edition sämtlicher Werke zuerst einmal einige weniger umfangreiche Traktate zu theologischen und kirchenrechtlichen Fragen herauszugeben. Die Einleitung (S. IV–XIII) informiert über Summenharts Lebens- und Bildungsgang. Dann gibt Ed. Aufschluss darüber, welche Vorlagen er für seine Edition herangezogen hat (S. XIV–XVI), nach welchen Richtlinien er seine Edition eingerichtet hat und welche Siglen er im textkritischen Apparat verwendet (S. XVII). Es folgen zwei Dokumente, die ein Benutzer eher in Appendices erwarten würde, ein Kaufvertrag und ein Vorwort zu einer Publikation von Akten des Konstanzer Konzils aus der Feder eines Kollegen (S. XVIII–XX). Eine Bibliographie der benutzten Handschriften, Drucke und Werke der Sekundärliteratur schließt die Einleitung ab (S. XXI–XXX).

Die Edition umfasst die Seiten 3–310. Der Umfang der edierten Quellen ist recht verschieden. Die Edition des »Kleinen Traktats für Nonnen, wie bei der Aufnahme von Novizinnen Simonie zu vermeiden ist«, in einer Handschrift von 1499 überliefert (S. XIV), nimmt die Seiten 3–27 ein. Die ausführlichen Zitate aus dem Kirchenrecht und den Kommentaren hierzu in den Anmerkungen sind allen, die mit solchen Quellen weniger vertraut sind, besonders hilfreich. Und deren Zahl ist unter den Benutzern zweifellos groß. Von dem »Traktat über Simonie« stand als Quelle lediglich ein von Wendelin Steinbach abgeschriebener Auszug zur Verfügung. Steinbach dürfte freilich, wie der Editor vermutet (S. XV), seine Vorlage beim Abschreiben kaum erheblich gekürzt haben. Umfasst doch auch der »Auszug« noch die Seiten 28–115 im modernen Druck. Das direkt darauf folgende Exzerpt Wendelin Steinbachs aus Summenharts »Traktat über Fürbitten für Verstorbene«, gegliedert in 21 Conclusiones, ist einmal mehr in erster Linie von kirchenrechtlichem Interesse (S. 116–149). In der 22. und letzten Conclusio wendet Summenhart sich dem Thema der Ablässe zu. Dieser Text folgt in der gleichen Handschrift unmittelbar auf den vorangehenden. Wie schon vor ihm Johannes Haller (1929) sieht Ed. in der umfangreichen Darstellung (S. 150–175) einen eigenständigen Traktat und ediert ihn als solchen. Von dem zweiteiligen Traktat über den Zehnten ist im Unterschied zu den vorangehenden keine Handschrift erhalten geblieben, wohl aber ein Frühdruck, der bereits im gleichen Jahr 1497 in Hagenau gedruckt worden ist, in dem Summenhart das Thema in Vorlesungen behandelt und darüber öffentlich disputiert hatte (S. XVI; Edition: S. 176–310).

Am Ende des Bandes stehen Register der Bibelstellen (S. 311–314), Personennamen (S. 315–318), geographischen Bezeichnungen (S. 319) und modernen Autoren (S. 320f.). Besonders dankbar ist der Benutzer gewiss für das umfangreiche Sachregister (S. 322–348), das die lateinischen Begriffe verzeichnet, unter denen gesucht werden kann.

Aufgrund des Titels »Tractatus Theologici et Canonistici« sucht man in diesem Band neben Traktaten kirchenrechtlichen Gehalts auch theologische Abhandlungen. In den edierten Texten fällt jedoch in erster Linie Summenharts Kenntnis des Kirchenrechts ins Auge. Der eigentlich theologische Gehalt seiner Ausführungen ist gering. Wenn man nicht bereit ist, die Verrechtlichung der spätmittelalterlichen Kirche so selbstverständlich zu finden, dass man Ausführungen kirchenrechtlicher Art als theologische ansieht, wird man nicht fündig. Da Summenhart Professor der Theologie und eben nicht des Kirchenrechts gewesen ist, wüsste der Benutzer gerne, auf welche Weise er seine kanonistischen Kenntnisse erworben hat und weswegen er in den hier edierten Quellen so stark aus dem Kirchenrecht schöpft. Der Ed., der sich bereits in einem Aufsatz und in drei Lexikonartikeln zu Summenharts Leben und Bildungsgang geäußert hat (S. IX, Anm. 1), teilt das dem Leser in der Einleitung zu seiner Edition nicht mit. Die Rede ist hier nur von Summenharts Studium der Artes und der Theologie.

Als Beispiel für die Behauptung, Summenhart trete dem Leser hier in erster Linie als Kanonist entgegen, wähle ich den Beginn des »Traktats über Fürbitten für Verstorbene«. Summenhart for-

muliert eine erste These, Fürbitten der Kirche könnten denen, die nicht im Stande der Gnade verstorben und durch einen endgültigen Richterspruch verdammt seien, nichts nutzen. Dann belegt er diese These durch vier Bibelstellen, Zitate aus Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, Augustins, den Sentenzen des Lombarden, Gregors des Großen und Platons. Die Quelle seiner Kirchenväterzitate ist in der Regel das Kirchenrecht, nicht etwa eine Handschrift oder ein Frühdruck. Da Summenhart ausdrücklich darauf hinweist, wo diese Aussagen sich im *Decretum Gratiani* finden, hat Ed. dankenswerterweise die Quellen, auf die Summenhart nur sehr knapp hinweist, sowohl in Editionen der Schriften der Kirchenväter als auch in der Edition kirchenrechtlicher Quellen von Friedberg und Richter nachgewiesen. Wer im Sachregister die Anzahl der eigentlich theologischen Begriffe mit derjenigen der kirchenrechtlichen vergleicht, konstatiert ein erdrückendes Übergewicht der kanonistischen.

Werke von zwei Tübinger Theologen, die Zeitgenossen Summenharts waren, bieten sich für einen Vergleich an. Die Kommentare des Wendelin Steinbach zum Galater- und zum Hebräerbrief hat Ed. selbst dankenswerterweise ediert. Steinbach legt biblische Texte aus, was als Hauptaufgabe eines Professors der Theologie galt. Der Augustinereremit Johann von Staupitz erwarb an der jungen Tübinger Universität 1498 den Grad eines *Baccalaureus biblicus* und 1499 den eines *Baccalaureus sententiaris*. Ein Jahr später wurden ihm die Lehrbefugnis und der Doktorgrad verliehen. Vergleicht man Staupitz' Tübinger Predigten oder seine Schrift *De executione aeternae praedestinationis* mit den hier edierten Schriften des älteren Tübinger Kollegen Summenhart, so fällt ins Auge, wieviel mehr der letztere sich aufs Kirchenrecht stützt. Dem Benutzer der Edition wäre mit einem Hinweis darauf gedient, ob Summenhart möglicherweise einen Bedarf an kirchenrechtlicher Information an der jungen Tübinger Universität sah und eine Lücke im Lehrangebot zu füllen versuchte.

Die Edition macht einen zuverlässigen Eindruck. So korrigiert Ed. beispielsweise einen Hinweis des Autors Summenhart, der in die Irre führt (es geht nicht um die Schrift des Areopagiten *De caelesti hierarchia*, sondern *De ecclesiastica hierarchia*: S. 116, Anm. 5). Freilich stand mir die edierten Quellen in Amsterdam nicht zur Verfügung. Ich konnte also keine Stichproben vornehmen. An eine Edition von diesem Umfang kann man selbstverständlich die eine oder andere Frage stellen. Wenn Summenharts Traktat schon 1499 abgeschrieben werden konnte, der Traktat Nauklers aber erst 1500 veröffentlicht worden ist, wie relevant ist es dann, dass Summenhart den Traktat Nauklers gekannt haben soll? Der seinige erschien doch eher? (zu S. XIV und XV). Auf S. 31 (Seitenmitte) erwartet der Benutzer »*Sequuntur* [nicht: *secuntur*] *divisiones spiritualium*.«

Es ist einsehbar, dass Ed. nicht eigens mitteilt, ob der Stand der Forschung nun der ist, dass eine von Summenhart zitierte Quelle vermutlich unecht ist (S. 119, Anm. 25: Johannes Damascenus *De his, qui in fide dormierunt*). Kann er doch nicht gut neben aller Mühe mit dem Aufsuchen der zitierten Quellen auch noch Echtheitshinweise zu den herangezogenen Quellen geben. Ed. hat sich dafür entschieden, Kirchenväterzitate in der vielerorts leicht zugänglichen, aber durchaus nicht fehlerfreien Edition Mignes aufzusuchen und zu verzeichnen. Für *De Civitate Dei* zieht er dagegen die kritische Ausgabe von Dombart-Kalb heran (beispielsweise auf S. 117, Anm. 11, oder auf S. 119, Anm. 18). Da er in diesem Fall nicht nach Migne zitiert, kann man sich beispielsweise fragen, ob er nicht auch Augustins Schrift »Von der Fürsorge für Verstorbene« (*De cura pro mortuis gerenda*) besser nach der kritischen Edition Zychas im Wiener Corpus hätte zitieren sollen als nach Migne (S. 117, Anm. 7). Dasselbe gilt für Augustins *Enchiridion*, das im Corpus Christianorum als Band 46 der Series Latina ediert vorliegt (S. 116, Anm. 8). Ganz ohne Druckfehler geht es bei den ausführlichen Zitaten aus Quellen nicht ab: *tolerabilior*, nicht: *tolerabilior* (S. 117, Anm. 8 von S. 116), und *misericordissimis*, nicht *misericodissimis* (S. 117, Anm. 11).

Diese kleinen Randbemerkungen sollen jedoch keinesfalls eine Schmälerung der Anerkennung bedeuten, die Ed. dafür gebührt, dass er mit diesem ersten Band der Summenhart-Edition eine alles in allem sehr verlässliche Ausgabe vorgelegt hat, die auf die noch geplanten drei Bände gespannt sein lässt.

Christoph Burger

Katholische Reform und Konfessionalisierung. Hg. v. ALBRECHT P. LUTTENBERGER (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 17). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. XL, 574 S. Geb. € 139,-.

Der Verf., durch einschlägige Publikationen zur deutschen Geschichte im 16. Jahrhundert ausgewiesen, präsentiert in diesem Bd. 135 Quellen(-auszüge) zur »Katholischen Reform und Konfessionalisierung« im Reich zwischen 1450 und 1650. In einer lesenswerten Einleitung begründet er konzeptionelle Entscheidungen und gibt einen komprimierten inhaltlichen Überblick über seinen Gegenstand. »Konfessionalisierung« soll dabei den Begriff »Gegenreformation« ersetzen, bzw. die damit gemeinten Vorgänge mit umfassen (S. 2 f.). Freilich habe auch die Erklärungskraft dieses Konzepts seine Grenzen (außerreligiöse Modernisierungsimpulse, für den Staat unaufhebbarer Eigenständigkeit der katholischen Kirchenverfassung, aktiv ausführende und partiell resistente Rezeption der Untertanen, das Beruhen auf älteren vorkonfessionellen Traditionen und den sich so ergebenden Kontinuitäten) und berücksichtige gerade mit seinem funktionalen Blick auf nichtintendierte Folgen die primäre Christianisierungsabsicht der Akteure nicht. Diese sei vielmehr durch den deshalb komplementär zu verstehenden Begriff »Katholische Reform« ausgedrückt (S. 2–7).

Zu Recht betont der Verf. auch die spätmittelalterlichen Wurzeln dieser Reform. Freilich vermag die zeitliche Abgrenzung mit dem Jahr 1450 nicht so recht zu befriedigen, da das Baseler Konzil sehr wohl in seinen Reformdekreten wichtige, bis weit ins 16. Jahrhundert fortwirkende Impulse gesetzt hat. Sie ist wohl eher der Konzeption der Reihe und namentlich des Spätmittelalterbandes von Jürgen Miethke geschuldet. Vielleicht einer gewissen Dramaturgie des Bandes ist seine Darstellung der spätmittelalterlichen Kirchenstrukturen vor der Reform des 16. Jahrhunderts geschuldet, die zu sehr im moralisierenden Negativlicht der tridentinischen Reformer gezeichnet werden (Episkopat, vgl. u.a. S. 32, Domkapitel, vgl. u.a. S. 56, Bildungsstand des Klerus, Benefizial- und Patronatsstruktur). Die vortridentinische Kirche hatte ihre eigenen Sozialstrukturen und ihre eigene Spiritualität, die anders, aber deshalb noch nicht schlechter waren. Die späteren Reformen und Reformversuche als einzig mögliche Alternative vorauszusetzen, heißt eine nicht existente Linearität und Notwendigkeit zu konstruieren; die historische Entwicklung wird dann aber um spannungsreiche Perspektiven verkürzt. Der Verf. betont (S. 19) selbst, dass die zeitgenössischen Klagen über die kirchlichen Zustände auch einer neuen Sensibilität geschuldet sind und rhetorische Stereotypen ein quellenkritisches Problem darstellen. Jedenfalls war das Spätmittelalter keine Periode des Verfalls. Luttenberger konstatiert überzeugend, dass die von einer religiösen Elite getragenen spätmittelalterlichen Reformströmungen zu subjektivierender Verinnerlichung und Intensivierung der Frömmigkeit und zu einer »erhöhte[n] individuelle[n] Eigenverantwortung« führten (S. 26 f.); damit ging ein erhöhtes Interesse an der Predigt und ein vertieftes laikales Selbstbewusstsein einher (S. 29 f.). Die Reformation habe an diese Bestrebungen angeknüpft und diese intensiviert, durch ihre »normative Zentrierung« aber zugleich systemsprengend gewirkt, so der Verf. im Gefolge Berndt Hamms. Ob bei den katholischen Abwehrmaßnahmen die Reformkonzepte im Vergleich zu den repressiven Maßnahmen wirklich erst später entwickelt wurden (so S. 35), darf bezweifelt werden. Auch hier (S. 35–38) bringt Luttenberger den eigenständigen episkopalen Reformanstrengungen wenig Verständnis entgegen. Die Bischöfe schreckten, gerade nach den Bauernaufständen, vor einseitig repressiven Maßnahmen, wie Bayern und Österreich auf dem Regensburger Konvent 1524 sie forderten, zurück, erkannten sie doch, dass die Kritik an der Geistlichkeit letztlich in deren finanzieller Misere (schleichende Inflation und Priestermangel in der Folge) begründet war und einseitiger Druck diese Situation nur noch verschärfte. Dies wurde von den weltlichen Landesherren aus naheliegenden Eigeninteressen propagandistisch als bischöfliche Reformunwilligkeit ausgeschlachtet. Zustimmung wird man dem Verf. in der Feststellung, dass die Reformdiskussion im Reich bereits weit fortgeschritten war, als das Trienter Konzil seine Beschlüsse fasste (S. 40). Deren – partielle – Umsetzung geschah durch das nachtridentinische Papsttum v.a. mit Hilfe der Nuntiatoren (S. 43–47, die Grazer Nuntiatoren war aber, ebenso wie die in Luzern, eine Abspaltung von der oberdeutschen, also nicht mit dieser identisch). Überzeugend zeigt der Verf., dass die »tridentinische Reform« mit Verspätung, nur selektiv und auch gegen Widerstände durchgeführt wurde. Man vermisst etwas eine grundsätzliche Reflexion darauf, inwieweit die Konzilsdekrete für die großen Diözesen im Reich nicht überhaupt ungeeignet waren und deshalb uminterpretiert werden mussten. Luttenberger sieht ein »bayerisches Modell«, das auf an-

dere Territorien und die Fürstbischöfe ausgestrahlt habe (S. 53, 55 f.), als im Reformprozess wirksam an. Das Verhältnis des Bayernherzogs Albrecht V. zu den oberdeutschen Nuntien war dabei aber, anders als der Verf. es darstellt, außerordentlich konfrontativ (S. 54, 79). Dies lässt sich noch im Konkordat von 1583 zeigen. Kann man zudem wirklich von einer Verdichtung der Visitationstätigkeit seit 1600 sprechen (S. 58)? Eine wichtige Rolle im Reformprozess nahmen die neuen Orden ein. Der Verf. spricht mit Recht von einer »jesuitischen Inspiration« (S. 64) auch auf die alten Orden. Die Reformen hätten die Spiritualität in Richtung Sakralisierung und Ehrfurcht (Scheidung des Bezirks des Heiligen vom Profanen), Bejahung der Tradition bei moralischer Reinigung und christologischer Zentrierung und Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen hin gelenkt. Von den Städten ausstrahlend sei die tridentinische Reform deshalb bei aller Varianz auf lange Sicht erfolgreich gewesen. Ob sich dies wirklich nachweisen lässt, sei dahingestellt. Der Verf. zeigt dafür überzeugend, wie die Reform nicht nur einen innovativen, sondern ebenso auch einen restaurativ-retardierenden Charakter hatte, auch wenn hier natürlich alles von den Modernitätsmaßstäben abhängt.

In der Einleitung vermisst man etwas die Begründung, warum gerade diese und keine anderen Quellen abgedruckt wurden. Das eigene in der Einleitung dargelegte Konzept stand sicherlich Pate und zu dessen Illustration können die Quellenbelege herangezogen werden. Die wohl dem Konzept der Reihe geschuldeten Kürzungen und die Auswahl machen es aber kaum möglich, etwa Entwicklung und Konstanz der bischöflichen Reformkonzepte wirklich zu analysieren. Wenn man, wie der Verf., von einem langfristigen, letztlich vom römischen Papsttum gesteuerten erfolgreichen Reformprozess ausgeht, befriedigt auch das Ausklammern der nichtdeutschen Reformdiskussionen (v.a. der römisch-kurialen) nicht ganz. Schmerzlich muss man an dieser Stelle bemerken, dass die Hauptgrundlage für diesen Band der FSGA, die doch wohl die *Acta reformationis catholicae* sein müssten, auf halber Strecke faktisch eingestellt wurden, was natürlich nicht die Schuld des Verf. ist. Ohne diese mühsame Grundlagenedition hängen die seit über 20 Jahren intensiv geführten Konfessionalisierungsdiskussionen jedoch in der Luft und sind nicht sehr ertragreich. Auch Luttenberger synthetisiert deshalb in seiner dichten und informativen Einleitung eher diesen Diskussionsstand, als dass er ihn aus den Quellen wirklich entwickeln kann. Der vorliegende Band ist für den universitären Unterricht somit unbestreitbar nützlich; viele hinter ihm stehenden konzeptionell-kirchenhistorischen Annahmen harren dafür aber weiterhin der Überprüfung an den Quellen.

Klaus Unterburger

Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, Bd. 8. Hg. v. KARL HÄRTER und MICHAEL STOLLEIS (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 218). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2007. 920 S., s/w-Abb. Geb. € 139,-.

Als Karl Härter und Michael Stolleis 1996 das »Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit« begründeten, sollte es sich ursprünglich nur auf das Reich und die Territorialstaaten erstrecken. Vor einigen Jahren hat man jedoch eine Unterabteilung eigens für die Reichsstädte geschaffen – aus der Einsicht heraus, dass deren Ordnungsgesetzgebung ebenfalls großen Einfluss auf die Ausbildung des frühneuzeitlichen Policeybegriffs und zudem vielfach eine Vorbildfunktion für die Territorien hatte. So sind mittlerweile umfangreiche Bände zu Frankfurt und Köln, außerdem zu den eidgenössischen Städten Bern und Zürich erschienen, die von der intensiven Verwaltungs- und Gesetzgebungstätigkeit der städtischen Obrigkeiten vom 14. (!) Jahrhundert bis zum Ende des Alten Reichs zeugen.

Anzuzeigen ist nun ein neuer, von Susanne Kremmer und Hans Eugen Specker bearbeiteter Band, in dem für die Reichsstadt Ulm alle einschlägigen Quellen zusammengetragen und nach bewährtem Muster mit Angaben zu Form und Geltungsbereich des jeweiligen Gesetzes sowie durch eine, auf normierten Schlagwörtern basierende, kurze inhaltliche Beschreibung erschlossen sind. Sofern die Texte keine Selbstbezeichnung aufweisen, sind sie durch Titel, die die Bearbeiter gebildet haben, näher und in der Regel zutreffend charakterisiert. Allerdings rangiert die Ulmer Kirchenordnung von 1531 (Nr. 1544, ohne Nachweis der Edition in Bucers Deutsche Schriften 4, S. 212ff.!) unter dem Titel »Kirchenzuchtordnung«, was angesichts der darin geregelten Materien, die eben nicht nur Fragen des Kirchenbanns bzw. des Abendmahlsausschlusses, sondern auch der

Lehre und Kirchenverfassung, des Eherechts, der Sittenpolizei und der Schule umfassen, eine fragwürdige Reduzierung darstellt, zumindest aber einer näheren Erläuterung bedurft hätte. Dem Katalog vorgeschaltet ist, wie in der Reihe üblich, ein Überblick über die Verfassungs- und Verwaltungsstruktur Ulms, den Susanne Kremmer sehr profund verfasst hat, bei dem man allerdings Informationen zur Wirtschafts- und Bevölkerungsentwicklung Ulms einschließlich seines Herrschaftsgebietes vermisst.

Mit insgesamt 5244 Nummern, beginnend mit einer Satzung des Rats aus dem Jahre 1316, wie man mit ausgewanderten Bürgern verfahren solle, und endend mit einer Verordnung über die Erhebung von Kriegssteuern aus dem Jahre 1802, verzeichnet das Ulmer Repertorium mehr Ordnungen als die Bände für Frankfurt, Bern oder Zürich. Abgesehen von der Größe der jeweiligen Stadt, der Überlieferungslage und dem erfassten Zeitraum ist dabei auch zu beachten, wie die Bearbeiter der einzelnen Bände die Kriterien des dem Repertorium zugrunde liegenden Erfassungs- und Klassifizierungsschemas angewandt haben. So hat sich Susanne Kremmer, wie sie in ihrer Einleitung darlegt, für eine großzügigere Auslegung des *Policey*begriffs entschieden: Daher wurden für Ulm auch auf Einzelfälle bezogene Ratsentscheide aufgenommen, sofern diese »irgendeine generelle Regelungsabsicht« erkennen ließen (S. 24; problematisch aber z. B. Nr. 4592 vom 27.1.1745: »Zuchtordnung ... Vorhalt wegen des Todes Kaysers Caroli VII und deßhalb zu haltender Trauerpredigten auff den 7. Februarii 1745«), außerdem Instruktionen für die zahlreichen städtischen Amtleute (etwa Nr. 1542 für den Gegenschreiber des Weinstadelmeisters oder Nr. 4023–4025 für den Hospitalhauspfleger, den Bau- sowie den Gegenschreiber des Pfarrkirchenbaupflegeamts). Ob es sich bei dieser Art von Geboten oder etwa auch der unter der Nr. 3287 aufgeführten Bibliotheksordnung von 1619 um *Policey*gesetze im strengen Sinne handelt, wäre durchaus zu diskutieren. Dass der recherchierende Archivbenutzer und Historiker über alle diese, überaus nützlichen Informationen äußerst dankbar sein wird, steht außer Frage. Mit Spannung darf erwartet werden, welche neuen Erkenntnisse vor allem die Verwaltungs- und Sozialgeschichte aus einem Vergleich der *Corpora* der *Policey*ordnungen der einzelnen Obrigkeiten gewinnen wird.

*Wolfgang Dobras*

Die Landesordnung des Grafen Ulrich von Montfort und Rothenfels von 1574. Hg. v. ULRICH KUHN, bearb. v. BARBARA MATHYS (Documenta Suevica, Bd. 10). Konstanz: Edition Isele 2009. 130 S., farb. u. s/w Abb. Geb. € 15,-.

Die »gute *policey*« findet schon seit einiger Zeit die besondere Aufmerksamkeit der Frühneuzeit-Historiker. Denn die im 16. Jahrhundert weithin erlassenen Ordnungen zeugen vom Bemühen um territoriale Homogenisierung bzw. inneren Herrschaftsausbau und erlauben zudem wirtschafts-, sozial- oder kulturgeschichtlich interessante Einblicke in die Lebenswelt der Vormoderne. Es stellt die Forschungsdiskussion dabei auf eine breitere Grundlage, wenn sie sich zunehmend auch auf so solide Editionen wie die vorliegende stützen kann.

Der Edition des in der Vorlage 114seitigen Textes ist eine knappe Einleitung vorangestellt mit einem Überblick über die Geschichte der Grafen von Montfort, insbesondere des Grafen Ulrich IX. (1564–1574), dem Verfasser der Landesordnung, einer knappen Darstellung der montfortischen Herrschaftsrechte und der in mancher Hinsicht prekären Situation des Hauses im 16. Jahrhundert sowie einigen Bemerkungen zu Form, Genese und Inhalten der Ordnung.

Interesse darf die montfortische Landesordnung von 1574, obwohl sie wegen Ulrichs Tod nicht mehr offiziell verkündet und erlassen wurde und zumindest die Reichweite ihrer tatsächlichen Benutzung unklar ist, aus verschiedenen Gründen beanspruchen: Sie gehört gewiss nicht zu den Vorreitern unter den Landesordnungen, sondern integriert neben eigenen – ein Verzeichnis von Mandaten und Ordnungen von Vorgängern Ulrichs ist im Anhang beigegeben – auch Teile fremder Vorlagen, etwa Auszüge aus der Carolina von 1532 oder der Reichspoliceyordnung von 1548, insbesondere aber aus der stift-kemptischen Landesordnung von 1562, so dass an ihr beispielsweise auch der institutionelle Transfer im Alten Reich exemplarisch studiert werden kann. Das Bemühen der Ordnung ist es, sowohl eine gemeinsame rechtliche und damit territoriale Grundlage für die Herrschaften Tettang, Argen und Wasserburg zu formulieren und damit den konkurrierenden Jurisdiktionsanspruch der habsburgischen Landvogtei Schwaben abzuwehren, als auch »sozial-

disziplinierend« nach Innen auf die Untertanen zu wirken. So zeugt der Erlass der Landesordnung von den spezifischen Problemlagen eines kleinen Territoriums, das sich dem Druck einer dominierenden Herrschaft ausgesetzt sah und reiht sich schließlich auch ein in die von konfessionalisierenden Maßnahmen akzentuierte Politik Ulrichs von Montfort – von seinen Untertanen forderte er schon bei Herrschaftsantritt das Bekenntnis zum katholischen Glauben und förderte im Kult des heiligen Johannes von Montfort die Etablierung einer katholischen Identifikationsfigur für seine Grafschaft. Typisch sind in dieser Hinsicht entsprechende Bestimmungen der Landesordnung, die neben so überkonfessionell erhobenen Forderungen wie dem Kirchgang, dem Verbot des Fluchens, Zutrinkens oder Spielens eben auch das Verhalten des Klerus und – mit dem größten Umfang unter den einzelnen Artikeln – explizit das katholisch-tridentinische Eheverständnis einschärften.

Die Edition selbst zeichnet sich einerseits durch Nähe zum handschriftlichen Befund, andererseits durch Benutzerfreundlichkeit aus: So wurde der Text in Interpunktion sowie Zusammen- und Getrenntschreibung dem modernen Gebrauch entsprechend eingerichtet, Sacherklärungen in den Anmerkungen zum edierten Text geben dem interessierten Laien Hilfen für das Textverständnis und ein Glossar im Anhang erschließt insbesondere häufiger verwendete historische Termini. – Freude bereitet schließlich auch bei diesem zehnten Band der »Documenta Suevica« die bibliophile Gestaltung mit Leineneinband und Lesebändchen.

*Dietmar Schiersner*

Chronik des Klosters Bernstein. Hg. v. BERNHARD RÜTH, bearb. v. CASIMIR BUMILLER (Documenta suevica, Bd. 1). Konstanz: Edition Isele 2003, 309 S., zahlreiche Farb- und s/w-Abb. Geb. € 25,-.

In der Tat eine ausnehmend kleine klösterliche Einrichtung: der Konvent Bernstein, gelegen bei Sulz am Neckar, gegründet 1361, Zugehörigkeit zum Franziskanerorden belegt ab 1499, bestand aus höchstens elf Personen, allesamt Laienbrüder bis auf den Vorsteher, den seine Mitbrüder »Altvater« nannten. Ihren Lebensunterhalt verdienten sich die Brüder überwiegend durch ihrer eigenen Hände Arbeit in einer Ziegelei, in einem Steinbruch und in einer Brauerei. Die »Leitquelle zur Klostergeschichte« ist unbestritten die im 18. Jahrhundert entstandene »Chronik des Klosters Bernstein«, die hier nun endlich als Edition vorliegt. Die Arbeitsteilung zwischen Herausgeber und Bearbeiter sieht so aus, dass ersterer einen verhältnismäßig kurzen, bebilderten Überblick über die Klostergeschichte beiträgt (»Vom Kloster zum Hofgut« S. 263–284), während der Bearbeiter die eigentliche Editionsarbeit geleistet hat (S. 33–259, dazu S. 285–309 Personenverzeichnis, Währung, Maß und Gewicht, Literaturverzeichnis und Register). Der Bearbeiter hat sich seine Aufgabe keineswegs leicht gemacht: Mit der ganzen Skrupulosität des erfahrenen Editors geht er in einer ausführlichen Einleitung (S. 11–32) der Entstehungsgeschichte der Chronik nach, wobei er alle Anhaltspunkte sorgfältig gegeneinander abwägt und letzten Endes nicht immer über Vermutungen hinauskommt. Die Erläuterungen zum Text der Chronik zeigen den routinierten, überaus gründlichen und sehr belesenen Landeshistoriker, der dem Chronisten gelegentlich sogar einzelne Verwechslungen und Fehler nachweisen kann.

Eine rundum gelungene Arbeit, die manch anderem Editor durchaus als Vorbild dienen kann.

*Peter Thaddäus Lang*

Vorderösterreichische Regierung und Kammer 1753–1805. Oberamt Stockach und Stadt Konstanz. Bearb. v. PETER STEUER und KONRAD KRIMM (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 50/7). Stuttgart: W. Kohlhammer 2008. 519 S. Geb. € 47,-.

Vorderösterreichische Regierung und Kammer 1753–1805. Oberämter Bregenz, Tettngang, Winnweiler und Offenburg. Bearb. v. KONRAD KRIMM, PETRA SCHÖN und PETER STEUER (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 50/9). Stuttgart: W. Kohlhammer 2008. 394 S. Geb. € 37,-.

Das Stichjahr 1753, mit dem die in den beiden anzuzeigenden Bänden erfasste Überlieferung einsetzt, orientiert sich an der administrativen Lösung der Vorlande von Tirol und der Schaffung einer eigenständigen Provinz Vorderösterreich, deren zentrale Behörden, Regierung und Kammer, nach einer Übergangsphase 1759 in Freiburg zusammengeführt wurden. Als Mittelbehörden nachgeordnet waren die bereits 1750 im Zuge der Theresianischen Reformen neu formierten Oberämter, zuständig für Verwaltung, Finanzwesen und Rechtsprechung erster Instanz innerhalb ihrer jeweiligen Sprengel. Mit der Aufteilung Vorderösterreichs als Folge des Preßburger Friedensvertrages von 1805 ging auch das Archivgut an die Nachfolgestaaten Baden, Bayern und Württemberg über. Ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft 1985 in ihr Förderprogramm aufgenommenes Erschließungsprojekt will die heute in verschiedenen Archiven verwahrten, durch Kassationen dezimierten Bestände in einem Gesamtinventar wieder vereinen und den Zugang für die Forschung erleichtern. Vorgesehen sind zehn, den Generalia und der zentralbehördlichen Überlieferung der Oberämter gewidmete Bände, von denen die Inventare der Oberämter Altdorf (1998), Rottenburg (1999) und Günzburg mit Rothenfels (2004) bereits erschienen sind. Da sich eine Registraturordnung aus vorderösterreichischer Zeit nicht ermitteln ließ, wurde eine einheitlich für alle Bände geltende sachthematische Ordnung zugrunde gelegt, für die auf den zuerst erschienenen Band Altdorf verwiesen wird.

Der einführende Überblick zur Territorial- und Verwaltungsgeschichte des Oberamtsbezirks Stockach erinnert zugleich daran, dass dieser – wie dies generell für Vorderösterreich gilt – kein geschlossenes Territorium bildete, sondern sich aus einer Vielzahl einzelner Herrschaften und Rechtstitel zusammensetzte, über die Österreich die Landeshoheit beanspruchte. 1806 an Württemberg abgetreten, wurde der Bezirk im Pariser Vertrag von 1810 geteilt: Baden erhielt die ehemalige Landgrafschaft Nellenburg, Württemberg verblieben die Gebiete an der oberen Donau mit den »Donaustädten« Mengen und Saulgau. Die Überlieferung findet sich daher heute im Generallandesarchiv Karlsruhe und im Hauptstaatsarchiv Stuttgart.

Aus dem weit gespannten Aufgabenbereich beispielhaft herausgegriffen seien hier die Themen »Kirche und Religion«. Neben wenigen, die Pfarreiorganisation betreffenden Fazsikeln werden, alphabetisch nach Orten gegliedert, Sachtitel mit Enthält-Vermerken zu einzelnen Pfarreien aufgeführt. Sie bieten vor allem Aufschluss über die Einkünfte von Pfarreien und Stiftungen, über Vermögensverwaltung und Rechnungsabhör, die Errichtung von Pfarreien und die Verfahren zur Stellenbesetzung und weisen vereinzelt »Tabellen über seelsorgerliche Verhältnisse« nach. Der Abschnitt über »Klöster und Stifte« spiegelt u. a. die Folgen der Klosteraufhebung unter Josef II. wider, und die Übersicht zu den Bruderschaften gewährt Einblick in das religiöse Leben. Ergänzend dazu finden sich unter der Rubrik »Bau- und Verkehrswesen« teilweise mit Plänen angereicherte Unterlagen zur Renovierung kirchlicher Bauten und deren Ausstattung.

Nach denselben Gesichtspunkten gegliedert ist das Inventar zur Überlieferung für das sich nur auf die Stadt erstreckende Oberamt Konstanz, das wegen der reichsstädtischen Vergangenheit der Bodenseestadt (bis 1548) einen »Sonderfall« innerhalb des Organisationsgefüges darstellte, dessen Funktion als geistliches Zentrum auch in der Überlieferung zu den Stiften und Klöstern, dem 1773 aufgehobenen Jesuitenkolleg und dem Gymnasium zum Ausdruck kommt.

Für die kleineren, räumlich zum Teil weit voneinander getrennt gelegenen und überdies nur zeitweise den vorderösterreichischen Zentralbehörden nachgeordneten Oberämter bot sich aus praktischen Erwägungen die Zusammenfassung der Erschließungsergebnisse in einem Band an. Wiederum steht am Anfang ein Überblick über die Territorialgeschichte, der die Entstehung einer relativ geschlossenen habsburgischen Herrschaft in Vorarlberg nachzeichnet, für die 1753 das vorderösterreichische Oberamt Bregenz eingerichtet wurde, das aber bereits 1782 wieder dem tiroli-



schen Landesgubernium in Innsbruck unterstellt wurde. Zahlenmäßig entsprechend gering sind die Überlieferungssplitter. Umfangreicher ist die Überlieferung der linksrheinischen, seit 1745 zu Österreich gehörenden, wegen ihrer Erzvorkommen wirtschaftlich bedeutenden Grafschaft Falkenstein, die 1786 mit Sitz im Schloss Winnweiler in den Rang eines Oberamts erhoben wurde. Als heimgefallenes Lehen gelangte 1771 die Landvogtei Ortenau nach dem Aussterben der markgräflichen Linie Baden-Baden an Österreich und wurde als Oberamt Offenburg von der gleichnamigen Reichsstadt aus verwaltet.

In den Einzugsbereich des Rottenburger Jahrbuchs fällt vor allem das Oberamt Tettngang, hervorgegangen aus den 1780 durch Österreich von den verschuldeten Grafen von Montfort erworbenen Resten ihrer Herrschaft. Wie für die württembergisch gewordenen Teile des Oberamts Stockach findet sich auch für Tettngang die Überlieferung zur Pfarreiorganisation und zu einzelnen Pfarreien nachgewiesen. Integriert wurden auch die Rechnungsserien, die im Band für Stockach als eigene Provenienzgruppe »Vorderösterreichische Kameralbuchhaltung« zusammengefasst wurden.

Den Inventaren vorangestellte Recherchen zur Überlieferungsgeschichte beschreiben die bis zur Zersplitterung reichende Aufteilung der Überlieferung vormals vorderösterreichischer Zentralbehörden und deren auch unter Pertinenzgesichtspunkten vorgenommene Neustrukturierung. Für die vorliegenden beiden Bände erfasst und in sachthematischer Ordnung zusammengeführt wurden Bestände im Staatsarchiv Augsburg, Generallandesarchiv Karlsruhe, Landesarchiv Speyer und Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Informative Titelaufnahmen bieten Einblick in die Territorialverwaltung während der Spätphase Vorderösterreichs und erschließen vor allem für die Regional- und Lokalgeschichte aufschlussreiche Quellen. Die klare Gliederung lässt durch die chronologische Abfolge von Einzelfällen zugleich Entwicklungen erkennen und ermöglicht den Vergleich einzelner Oberämter untereinander. Personen- und Ortsregister mit weiterführenden Hinweisen dienen der raschen Orientierung. Die sorgfältig erarbeiteten Inventare bieten daher eine wesentliche Grundlage für künftige Forschungen zu Vorderösterreich. Freilich können sie nur regionalbezogene Teilaspekte abbilden und lassen auf den baldigen, auch die Generalia einbeziehenden Abschluss des Gesamtprojekts hoffen.

*Hans Eugen Specker*

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961. Bearb. v. THOMAS SCHULTE-UMBERG (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 49). Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2006. 1053 S. Geb. € 138,-.

Nach dem Tod des Münchner Erzbischofs Kardinal Wendel Ende 1960 kamen alsbald Gerüchte auf, der Heilige Stuhl wolle den Bischof von Berlin, Julius Kardinal Döpfner, nach Berlin transferieren. Im August 1961, exakt parallel zum Mauerbau, wurde dieser Rechtsakt schließlich vollzogen – die katholische Kirche in der DDR musste dies als einen herben Verlust empfinden. Ihn zu vermeiden war Anlass eines Schreibens des für den thüringischen Teil des Bistums Fulda zuständigen Erfurter Generalvikars, Weihbischof Joseph Freusberg (1881–1964), mit dem sich dieser am 2. Februar 1961 an Nuntius Bafile wandte (913f.). Gerade »in dem schwierigen Gebiete der Deutschen Demokratischen Republik und im Bereich des kommunistischen Blockes« habe man den dringenden Wunsch, »daß Eminenz Döpfner nicht von seinem Posten in Berlin abberufen werde«. Freusbergs Wertschätzung für Döpfner, die auch an anderer Stelle durchschlägt (882), gipfelt in dem Bekenntnis: »Seit dem Zusammenbruch im Jahre 1945 stehe ich in der Leitung des Generalvikariates Erfurt, und ich bezeuge hiermit freudig, daß in der vergangenen Zeit noch niemals eine solche Einigkeit und Entschlossenheit in der Zusammenarbeit der Ordinarien innerhalb der DDR bestanden hat, wie unter dem Vorsitz von Eminenz Döpfner. Bei der politischen Lage wäre es äußerst gefährlich, wenn diese Einheit durch Personenwechsel gefährdet würde«. Angesichts dieser Lage sei im Vergleich zu München »die Stellung des Bischofs von Berlin ungleich wichtiger und verantwortungsvoller«. Mit Akten zur Transferierung von Döpfner und den römischen Beratungen der Nachfolgeregelung, die zur Ernennung des noch jungen Alfred Bengsch (1921–1979) im August 1961 führten, wird der vorliegende Band abgeschlossen. Die Amtszeit Döpfners als Berliner Bischof (1957–1961) bildet den chronologischen Rahmen der Edition, mit der die renommierte Reihe »Akten deutscher Bischöfe« über das Jahr 1945 hinaus weitergeführt wird. Der Kommission für Zeitgeschichte ist für dieses Großprojekt zu danken. Schulte-Umbergs Band ist chronologisch

der letzte der auf drei Bände angelegten Edition zu den Jurisdiktionsträgern in der DDR. Den ersten Band mit der Amtszeit Kardinal von Preysings nach dem Krieg (1945–1950) bearbeitet Wolfgang Tischner, jenen mit der Amtszeit von Wilhelm Weskamm (1951–1957) wird Christoph Kösters vorlegen. Parallel hierzu sind die Akteneditionen zu den bundesrepublikanischen Bischöfen auf den Weg gebracht (Ulrich Helbach: 1945–1948; Annette Mertens: Verfassungsberatungen der Länder und Erarbeitung des Grundgesetzes; Martin Papenheim: 1950–1955).

Das Gerüst der vorliegenden Edition von insgesamt 369 Dokumenten bilden die Akten im Umfeld der Berliner Ordinarienkonferenzen (BOK), die zwischen April 1957 und September 1961 unter dem Vorsitz des Berliner Bischofs insgesamt 24mal tagte (18 ordentliche, sechs außerordentliche Sitzungen). Sie stammen vornehmlich aus dem Berliner Bistumsarchiv mit seinen (Teil-)Nachlässen zu Döpfner und Bengsch. Hinzugezogen wurden die enorm wichtigen Akten von Prälat Johannes Zinke (1903–1968), der als Geschäftsträger des »Commissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin« der maßgebliche Berater der Bischöfe und wichtiger Gestalter der Kirchenpolitik in der DDR war (aus dem Freiburger Archiv des Deutschen Caritasverbandes). Das Commissariat wurde inoffiziell so etwas wie ein Sekretariat der BOK. Wohl alle politisch relevanten Vorgänge liefen über den Schreibtisch Zinkes. Dessen politische Biographie wird nach der Veröffentlichung sämtlicher Teilbände zu schreiben sein. Eine ähnliche Stellung kam zeitweise dem Ordinariatsrat und Direktor des Morus-Verlags, Walter Adolph (1902–1975), zu, dessen Nachlass im Archiv der Kommission für Zeitgeschichte herangezogen wurde. Auch hier würde in den nächsten Jahren eine politische Biographie nach der Veröffentlichung sämtlicher Teilbände und der Freigabe der Nachlässe nahe liegen. Zuweilen tauchen in den Quellen Unstimmigkeiten zwischen ihm und Bengsch auf (716, 758, 881, 979), die eine eingehende Analyse verdienen. Komplettiert werden diese Akten durch die Überlieferung in den Bistumsarchiven (Dresden-)Meißen, Erfurt-Meiningen, Görlitz und Magdeburg, durch Akten des Erzbischöflichen Amtes Schwerin und des Bischöflichen Commissariats Heiligenstadt. Auszüge aus den Protokollen der Fuldaer Bischofskonferenz, sofern sie für die DDR von Belang waren, stammen aus dem Historischen Archiv des Erzbistums Köln. Akten aus dem Regionalarchiv Ordinarien Ost, dem Diözesanarchiv Hamburg, dem Bistumsarchiv Osnabrück, dem Erzbistums-Archiv Paderborn, dem Bundesarchiv (Abt. Berlin), der Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR und dem Archiv der Christlich-Demokratischen Politik wurden hingegen nur marginal benutzt. Bis auf wenige Ausnahmen konnten Dokumente staatlicher oder parteiamtlicher Provenienz nicht berücksichtigt werden. Sie wurden teilweise kommentierend herangezogen. Dies ist zumindest für den Bereich der Staatssicherheit bedauerlich. Der Herausgeber verweist hier jedoch zu Recht auf den »hohen Auswertungsgrad zentraler MfS-Unterlagen für die kirchliche Hierarchie« (18) durch die Forschungen von Kösters, Grande und Schäfer. Personenbezogene Hinweise in diesem Bereich werden oftmals anonymisiert, jedoch leider ohne auf die entsprechende Praxis und die Rechtsgrundlage hinzuweisen. Ausführlich dokumentiert sind in der vorliegenden Edition Anwerbungsversuche von Priestern und Theologiestudenten (etwa 178f., 190f., 453–457, 515f., 577, 846–849). In der Forschung bekannt ist die Episode um die Installation einer Abhöranlage in der Wohnung des neu ernannten Weihbischofs Bengsch, der im Ostteil der Stadt residierte (613–616, 619f., 651).

Die Dokumente sind als Volltext wiedergegeben. Der Dokumentenkopf enthält eine Titelzeile (Absender/Adressat bzw. Kennzeichnung des Dokuments, Ortsangabe und Datierung), archivalische Angaben (Archivnachweis, Ausfertigungsart, Betreffvermerke, ggf. Angaben zum Empfänger und zu Bemerkungen auf dem Dokument) und Drucknachweise (relevant sind vor allem die Editionen von Höllen, Lange, Pilvousek und Lange/Pruss). Die bereits vorhandenen Quelleneditionen zur Geschichte der katholischen Kirche in der DDR werden durch das vorliegende Werk wesentlich ergänzt. Sie behalten jedoch ihren Wert. Lediglich die Teileditionen von Höllen werden für den hier dokumentierten Zeitraum zu ersetzen sein, unbeschadet seiner kommentierenden Einordnung der Dokumente.

Neben den Akten im Umfeld der BOK werden die regelmäßigen Lageberichte für die Fuldaer Bischofskonferenz ediert, an denen neben Döpfner der Apostolische Administrator des Bistums Meißen, Weihbischof Otto Spülbeck (1904–1970), und der Kapitelsvikar in Görlitz (seit 1959 Weihbischof), Ferdinand Piontek (1878–1963), teilnahmen. Da 1961 die Ausreise nach Fulda generell verwehrt wurde, nahm lediglich Döpfner als Münchner Erzbischof an der Sitzung der Fuldaer Bischofskonferenz teil und stellte den Bericht zur kirchlichen Situation in der DDR vor. Mit die-

sem Dokument (29.–31. August 1961) schließt die Edition. Die von Döpfner verfassten Lageberichte legen innerkirchlich ein besonderes Augenmerk auf die Beeinträchtigung der kirchlichen Erziehungsarbeit, auf den Stand des Staats-Kirchen-Verhältnisses und auf die Priesterausbildung innerhalb der »DDR« – Döpfner setzte sie grundsätzlich in Anführungszeichen. 1958 referierte Döpfner ausgiebig über den erst jüngst beendeten V. Parteitag der SED (364–368), 1960 äußerte er sich ausführlich über die »augenblickliche Stoßrichtung der kommunistischen Bewegung« (838–842). Wiederholt (1958, 1959) beschrieb Döpfner das Verhältnis von Staat und protestantischen Landeskirchen in seinem Bericht. Die Ausführungen von 1961 standen ganz unter dem Aspekt des Aufstiegs Ulbrichts, den Döpfner als »Diktator in der DDR« und als »klassischen Typ des Apparatschiks stalinistischer Prägung« (990f.) charakterisierte. Ihm komme die Verantwortung für den Mauerbau zu. Durchgängig warnt Döpfner vor einem Auseinanderleben der katholischen Kirche im Westen und im Osten. Bezüglich der Absichten der DDR dürfe man sich im Westen nichts vormachen (etwa 631). Von der katholischen Kirche im Osten zeichnet Döpfner das Bild einer großen Geschlossenheit. Auch der Heilige Stuhl wurde entweder direkt oder indirekt regelmäßig von Döpfner über die Situation der Kirche in der DDR informiert. Elf umfangreiche Berichte sind nun ediert worden. Bei den ordentlichen Berliner Ordinarienkonferenzen legte Döpfner am ausführlichsten die Situation der Kirche dar. Fünfzehn dieser Berichte wurden ediert.

Diese Situation war geprägt durch sich verschärfende Spannungen zwischen Staat und Kirche, die in direktem Zusammenhang zu den politischen Rahmenbedingungen standen (Berlinkrise 1958/59; Lange-Erlass 1958; Gesetz zur sozialistischen Entwicklung des Schulwesens 1959; Mauerbau 1961). Brisant für die katholische Kirche waren die Versuche der DDR-Behörden, Geistliche ohne höheres Kirchenamt zu politischen Meinungsbildungsgesprächen einzuladen. Dies widersprach dem durch Döpfner am 1. Mai 1957 aktualisierten Preysing-Erlass, nach dem untergeordnete kirchliche Dienststellen zu einer Stellungnahme zu Zeitfragen nicht berechtigt waren (83). Zu diesem Themenkomplex werden umfangreiche Akten vorgelegt. Konflikte hierüber gab es vor allem im thüringischen Jurisdiktionsbezirk von Weihbischof Joseph Freusberg. Dauertemen, die sich durch die Quelledition durchziehen, waren die Jugendweihe – hier zeigen sich schemenhaft Differenzen bezüglich der Beurteilung der Opportunität der scharfen kirchlichen Maßnahmen (390 Anm. 2, 633) – und das Problem der Abwanderung. Bezüglich Letzterem ermahnte Döpfner bereits im September 1957 seine westdeutschen Kollegen im Bischofsamt, diese »nicht ohne weiteres zu fördern« (173). Döpfner sah hier die Gefahr, dass gerade engagierte Katholiken die DDR verließen. Zudem wurde der Vorwurf der Beihilfe zur Republikflucht durch staatliche Stellen wiederholt gegen Kleriker erhoben und instrumentalisiert. Problematisch war auch die Abwanderung pensionierter Geistlicher in die BRD (vgl. 270). Eigentlich wünschten die Bischöfe eine solche nicht, da sie den Klerus in der DDR schwächte, andererseits konnte dadurch die Zusammenghörigkeit der katholischen Kirche in Ost und West ausgedrückt und gestärkt werden. Devisenrechtliche Probleme kamen hinzu. Als Regel galt: Sofern ein entsprechender Austausch, also: Zuzug aus dem Westen, gewährleistet ist, darf ein Priester oder eine Ordensschwester die DDR verlassen (43f., 52). Eine ordentliche Einbindung der staatlichen Stellen wurde stillschweigend vorausgesetzt. Diese scheint aber nicht immer gegeben gewesen zu sein. Für die kirchlichen Großereignisse mit politischer Bedeutung (Berliner Katholikentag 1958; Vorbereitung des 2. Vatikanums) legt die Edition aussagekräftige Akten vor. Bemerkenswert ist etwa die »Sprachregelung für die Redner des Deutschen Katholikentages 1958«, die zu einem Verzicht auf Benennungen, wie sie im politischen Raum üblich sind, auffordert und konkrete Sprachregelungen »um einer höheren und größeren Einheit willen« vorschlägt (332f.). Eine besondere Aufarbeitung verdient der Fastenhirtenbrief von 1960 »Der Christ in atheistischer Umwelt«, der ausgiebig diskutiert wurde und nach seiner Verlesung ein starkes öffentliches und wohl auch kirchenpolitisches Echo entfaltete (Diskussion auf der BOK am 19.–20. Januar 1960 unter Anwesenheit westdeutscher Bischöfe, 683).

Leider kommen trotz der umfangreichen Quelledition noch immer die »kleinen« Jurisdiktionsträger neben den »großen« – und monographisch untersuchten – Gestalten wie Döpfner, Spülbeck, Bengsch und Aufderbeck zu kurz. Zwar weist etwa das Register zu Piontek auffallend viele Einträge auf. Doch beziehen diese sich weitgehend auf die (überwiegend stillschweigende?) Tätigkeit auf den verschiedenen Treffen der BOK und auf die dort verabschiedeten Dokumente, die Piontek selbstverständlich mittrug und mit zu verantworten hatte. So muss man sich mit dem wenigen Spannenden zufrieden geben, etwa Pionteks Einspruch gegen eine kollektive Predigt zur

Rede Grotewohls vom März 1959 (551–553), oder die Dokumentation des wenigen Erheiternden genießen, etwa Pionteks Hinweis auf die Sehschwäche von Frings (620). Gerade die Frage der moralischen Verpflichtung zu regelmäßigen Einsprüchen gegen staatliche Übergriffe, und damit die Frage von deren Opportunität, trieb Piontek um (vgl. 930f.: Piontek, Wie weit geht die Einspruchspflicht der Kirche?). Wiederholt übernahm Piontek die nahe liegende Funktion eines Berichterstatters auf der BOK über Vorgänge innerhalb der polnischen Kirche, wobei er selbst die Problematik seiner unzureichenden Informationsquellen erkannte (865–867, 950–954). Auch er hielt sein Unbehagen an einem Vortrag Adolphs schriftlich fest (524). Solch wenige Splitter innerhalb der Quellen lassen an der von Freusberg konstatierten »Einigkeit« der Jurisdiktionsträger unter Döpfners Führung ganz leise Bedenken aufkommen, wobei Döpfner diese Einigkeit selbst immer wieder betonte. Waren diese »kleinen« Jurisdiktionsträger wie Piontek oder Freusberg, zu schweigen von Josef Schönauer (1894–1984) und Bernhard Schröder (1900–1971), wirklich so einflusslos, was die Richtung der Kirchenpolitik in der DDR angeht, wie die nun vorliegende Edition aufzuweisen scheint? Diese Frage ist schwer zu beantworten, zumal kein dichter Schriftverkehr zwischen den Jurisdiktionsträgern und Bischöfen innerhalb der DDR überliefert ist. Dies hänge, so Schulte-Umberg, mit der tatsächlichen oder angenommenen staatlichen Überwachungstätigkeit, mit dem manchmal höchst rudimentären Organisationsgrad der Jurisdiktionsträger und mit dem persönlichen Meinungsaustausch untereinander zusammen, der schriftlich kaum fixiert worden sei (17f.). Sämtliche relevanten Schriftstücke wurden, nach deren gewissenhafter Verteilung durch Döpfner, untereinander diskutiert, ohne dass sich dies in den Quellen exakt niederschlägt. Bei der Diskussion der Hirtenbriefe und Pastoralanweisungen werden zuweilen unterschiedliche Sichtweisen der Jurisdiktionsträger und ihrer Mitarbeiter sichtbar (685: Piontek: »zu breit, nicht ›Ghetto‹«). Die spannende Frage der kirchenpolitischen und innerkirchlichen Probleme und Diskussionen der Beziehungen der von bundesrepublikanischen Bistümern abhängigen Jurisdiktionsträgern zu ihren westdeutschen Bischöfen wird wenig beleuchtet. Dennoch einige Hinweise. Der Kontakt und die jurisdiktionellen Möglichkeiten waren nach der Rede Chruschtschows vom 10. November 1958 soweit eingeschränkt (vgl. 522ff.), dass Döpfner im April 1959 für die Jurisdiktionsträger westdeutscher Bischöfe die Verselbständigung zu »Apostolischen Administratoren« ins Auge fasste. Während seines Romaufenthalts wurde diese Frage erörtert. Kardinal Tardini (1888–1961) erklärte, man wolle in Rom an der bekannten Gepflogenheit festhalten, »vor einem Friedensvertrag nichts an dem Status der Bistümer zu ändern« (549). Lorenz Jäger von Paderborn erklärte sich bereit, den Fastenhirtenbrief von 1959 mit zu unterschreiben. Doch wurde hiervon zur Vermeidung staatskirchpolitischer Komplikationen in einer Zeit, in der den westdeutschen Bischöfen Zutritt zu ihren auf DDR gelegenen Bistumsteilen verwehrt wurde, Abstand genommen. Allerdings bleibt die Haltung Jägers unklar, da er sich im Februar 1959 von einer Mitunterzeichnung distanzieren haben soll (vgl. 347, 472, 493, 518). Lediglich auf einer einzigen Tagung der BOK nahmen die entsprechenden (Erz-)Bischöfe von Paderborn, Würzburg, Osnabrück und Würzburg teil (19.–20. Januar 1960; 683). Waren die Aktionen, die zur Aufwertung der Jurisdiktionsträger führte, auf Seiten der beteiligten Jurisdiktionsträger in West- und Ostdeutschland nicht im Detail abgestimmt worden? Hierfür spricht der süffisante Seitenhieb Jägers in einem sehr vertrauensvollen Brief an Friedrich Maria Rintelen (1899–1988) vom 13. Februar 1958, in dem er das Fuldaer Ernennungsdekret für Weihbischof Freusberg mit den Worten kommentierte: »so geht es nicht« (272). Die Brisanz dieser Thematik könnte Hinweise geben auf unterschiedliche Positionen innerhalb des gesamtdeutschen Episkopats bezüglich der Frage, wie man mit der DDR umzugehen habe. Jäger ermahnte etwa den Magdeburger Klerus, sofern dies mit dem Glauben vereinbar sei, sich auf eine Mitarbeit einzulassen, »bzw. sich loyal zu verhalten, um sich nicht völlig zu isolieren« (869). Diese Erklärung sei mit Überraschung aufgenommen worden. Möglicherweise führte die Abschottungspolitik der DDR eben doch zu einem mentalen Auseinanderleben der betroffenen Bistumsteile. Hierüber würde man sich, über die bisherigen Planungen hinaus, eine weitere Aktenedition wünschen. Diese Anmerkungen schmälern nicht die hohe Bedeutung der vorliegenden Edition. Über das gewohnt mustergültige Register erschließt sich eine Fülle von Untersuchungsgegenständen (etwa auch zum Verhältnis zur CDU). Vieles ist bereits durch die intensive Forschungstätigkeit der letzten Jahre bekannt und kann nun vertieft werden. Hierfür ein letztes Beispiel: Der Ad-limina-Besuch Spülbecks 1958 offenbart die völlig unterschiedlichen Gesprächssituationen an der römischen Kurie, die Spülbeck sehr genau zu beschreiben versteht. Der Höhepunkt

ist mit Johannes XXIII. erreicht, der ihn wiederholt auffordert, bei Problemen den direkten Kontakt zu ihm zu suchen, »dann geht es schneller« (445). Spülbecks dringende Bitte, bei der Weihnachtsansprache die Menschenrechtssituation anzusprechen, unterstützte wenig später auch Döpfner. Ein Jahr später erschien Döpfner dieses Thema »für die bedrängten Menschen« im Rahmen einer päpstlichen Stellungnahme als »noch viel tröstlicher« (566). An solchen Bemerkungen wird die sich verschärfende Konfliktlinie zwischen Staat und Kirche deutlich. Die vorliegende Edition ermöglicht hierzu und zu einer Fülle anderer Themen, weitere Forschungsfelder.

Jörg Seiler

### 3. Antike und Mittelalter

Rabanus Maurus. Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten. Hg. v. HANS-JÜRGEN KOTZUR, verf. v. Winfried Wilhelmy. Mainz: Philipp von Zabern 2006. 130 S., 90 meist farb. Abb. Geb. € 24,90.

Angesichts dessen, dass Rabanus bzw. Hrabanus, dem später der zusätzliche Name Maurus beigefügt wurde, um 780 in Mainz geboren wurde und am 4. Februar 856 als Mainzer Erzbischof in seiner Heimatstadt verstarb, bestand berechtigter Anlass, dieses großen Gelehrten der Karolingerzeit im Jahre 2006 mit einer vom Mainzer Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum veranstalteten Ausstellung zu gedenken. Diese Ausstellung erfuhr ihre besondere Note dadurch, dass es dank der Vermittlung durch Kardinal Lehmann gelang, das erste und wohl bedeutendste der von Rabanus Maurus geschaffenen zahlreichen Werke als Leihgabe der Bibliotheca Apostolica Vaticana aus Rom nach Mainz zu entleihen. Hrabanus Maurus hat diese Sammlung von Figurengedichten (d. h. Gedichten, deren Schriftbild die Figur eines Gegenstandes nachahmen, der in Beziehung zum Inhalt des Gedichtes steht) dem »Lob des Heiligen Kreuzes« (*De laudibus sanctae crucis*) gewidmet. Geschaffen hat er das Werk um 810 allerdings nicht in Mainz, sondern als Mönch in Kloster Fulda, als dessen Abt er denn auch von 822 bis 842 walten sollte, bis er schließlich im Jahre 847 zum Erzbischof von Mainz erhoben wurde. Obwohl also in Fulda entstanden, hat Rabanus die Handschrift um 826 dem heimatischen Mainzer Dom geschenkt, sodass es ihm später als Mainzer Erzbischof leicht möglich wurde, noch eigenhändige Korrekturen in der Handschrift anzubringen. Die Ausstellung des Jahres 2006 hat es möglich gemacht, diese im 17. Jahrhundert nach Rom gelangte, mit Gold, Silber und Purpur ausgestattete Prunkhandschrift neben anderen, mit Rabanus in Beziehung zu setzenden Exponaten wenigstens für kurze Zeit, zu bewundern. Es ist das Verdienst von Winfried Wilhelmy, in dem vorliegenden Katalog nicht nur Rabans *De laudibus* insgesamt zu würdigen. Er hat es sich vielmehr darüber hinaus zur Aufgabe gemacht, 15 der »schönsten und wichtigsten« der insgesamt 28 Figurengedichte einer einlässlichen, jeweils mit einer Abbildung der entsprechenden Textseite versehenen Interpretation zu unterziehen. Auf diese Weise ist es ihm vorzüglich gelungen, über die Fachkreise hinaus dem interessierten Betrachter bzw. Leser einen Zugang zu dieser bedeutenden karolingerzeitlichen Gedichthandschrift zu vermitteln. – Ergänzend sei noch darauf hingewiesen, dass Michele Ferrari im selben Jahr 2006 wesentlich neue Einsichten zum Verständnis von *De laude* beigesteuert hat (C. F., Dichtung und Prophetie bei Hrabanus Maurus, in: F. J. Felten und B. Nichtweiß, Hg., Hrabanus Maurus. Gelehrter, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz. 2006, S. 71–91), und dass Michael Embach seinen wiederum aus Anlass jenes Jubiläums in Trier gehaltenen, gleichfalls in Rabans Kreuzgedicht einführenden Vortrag als selbständige Publikation hat erscheinen lassen (M. E., Die Kreuzesschrift des Hrabanus Maurus *De laudibus sanctae crucis*. 2007).

Helmut Maurer

TILMAN STRUVE: Salierzeit im Wandel. Zur Geschichte Heinrichs IV. und des Investiturstreites. Köln: Böhlau 2006. 435 S. Geb. € 49,90.

Der Verfasser hat in dem vorliegenden Werk eine Reihe seiner im Zeitraum von zwei Jahrzehnten abgefassten Aufsätze zu einem Band zur Geschichte des Investiturstreits zusammengefasst. Dabei hat er einzelne im Laufe der Zeit erschienene, aber thematisch zusammengehörige Arbeiten unter

eine eigene thematische Überschrift gestellt, wobei jedoch die Auswahl von jeweils drei Aufsätzen aus dem Werk des Verfassers nicht überschritten wird. Dieser hat für den Neuabdruck fast nichts an seinen Beiträgen verändert. In seiner einleitenden Darstellung weist er auf die Stellung des salischen Königtums zwischen Anfechtung und Behauptung hin. Das 11. Jahrhundert wird als Wendezeit und mit dem so überschriebenen Aufsatz unter die Überschrift »Geschichtsschreibung als Seismograph« gestellt. In drei Beiträgen wird dabei der salischen Dynastie nachgegangen, wobei die Intervention Heinrichs IV. in den Urkunden seines Vaters, Briefe der Kaiserin Agnes und deren Rückzug aus der Reichsregierung Themen waren. »Die Gegenspieler« Heinrichs IV., Rudolf von Schwaben, Gregor VII. und Mathilde von Tuszien stellen ebenfalls drei Beiträge vor. Ebenso die Anhänger des Königs in den Städten Oberitaliens in Lucca, Pisa und Mantua, sowie am Beispiel Bischof Milo von Paduas die Interessengemeinschaft von Königtum und Bischöfen. »Angriff und Verteidigung« sind durch die päpstlichen Sanktionen gegen Heinrich IV. und dessen Strategie zur Konsolidierung seiner Herrschaft unterlegt. Der Band wird durch eine »Zeitdiagnose« mit dem Beitrag von Endzeiterwartungen im Erlebnis des Investiturstreites als Krise und Aufbruch untersucht. Der für die Regierung Heinrichs IV. und dem Investiturstreit aufschlussreiche Band hat die wichtigen Beiträge Struves aufgrund seiner langjährigen, intensiven Beschäftigung mit diesem historischen Zeitraum zusammenfassend als organisches Ganzes entstehen lassen. Die schlaglichtartige Beleuchtung und Erörterung einzelner Punkte des politischen Geschehens lässt die dabei gewonnenen Eindrücke schärfer hervortreten als eine von Anfang an als Einzelstudie geschaffene Untersuchung dieses erreicht hätte. Der Investiturstreit und Heinrich IV. haben durch die Untersuchung eine weitere, wichtige Ergänzung erhalten, die die bislang einzeln stehenden Veröffentlichungen in dieser Form nicht erreicht haben. Dadurch ist deren Zusammenfassung ein wertvoller Beitrag.

*Immo Eberl*

Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim. Hg. v. ALFRIED WIECZOREK, MAMOUN FANSA und HARALD MELLER. Mainz: Philipp von Zabern 2005. XXIV, 518 S., 434 Farb- und 39 s/w-Abb. Geb. € 49,90.

Die Kreuzzüge genießen nach wie vor – oder erneut – Popularität bei größeren Bevölkerungskreisen. Ausstellungen wie die 2004 im Dom- und Diözesanmuseum in Mainz gezeigte Schau »Kein Krieg ist heilig« und der 2005 in den Kinos gezeigte Film »Königreich der Himmel«, der eher die Hollywood-Fraktion unter den am Thema Interessierten begeisterte, erwiesen sich als Zuschauerermagneten. Im Jahr 2000 konnte Peter Milgers Begleitbuch zu seiner Fernsehreihe neu aufgelegt werden. Auch in der wissenschaftlichen Kreuzzugsforschung erscheinen mit schöner Regelmäßigkeit neue Veröffentlichungen zum Thema. Hans-Eberhard Mayers »Geschichte der Kreuzzüge« ist im Jahr 2005 bereits in zehnter Auflage erschienen. Die zweibändige Geschichte der Kreuzzüge aus der Feder von Adolf Waas (1956) kam 2005 in einer Neuauflage heraus. Im selben Jahr erschien im Gütersloher Chronik-Verlag die »Chronik der Kreuzzüge«, die den Zeitraum 1064–1307 umfasst, und Peter Thoraus kleiner Einführungsband »Die Kreuzzüge« in der »Wissen-Reihe« bei C. H. Beck, gefolgt von Nicolas Jasperts »Die Kreuzzüge« (3. Aufl. Darmstadt 2006) und last but not least Kay Peter Jankrifts übergreifende Darstellung »Europa und der Orient im Mittelalter« (Darmstadt 2007), um nur einige Publikationen der letzten Zeit zu nennen. Die 2005 und 2006 in Halle, Oldenburg und Mannheim gezeigte Ausstellung »Saladin und die Kreuzfahrer« generierte als Begleitpublikationen neben einem Band mit den gedruckten Vorträgen einer vorbereitenden Fachtagung (November 2004) den umfangreichen, hier zu besprechenden Katalogband. Die Gestalt des Sultans Saladin (1138–1193), des großen Gegenspielers der Kreuzfahrerstaaten im späteren 12. Jahrhundert, wurde schon im Mittelalter zum Prototyp des edlen Heiden stilisiert und ging als solcher in die europäische Geschichtsschreibung ein, obwohl der Herrscher über Syrien und Ägypten kein edler Idealist auf dem Herrscherthron und durchaus zu Hass und unerbittlicher Verfolgung in der Lage war, immerhin jedoch mit kluger Taktik und verständnisvoller Diplomatie agierte und soviel Toleranz und Nachsicht übte, wie es seinem politischen Kalkül entgegen kam. Auch die Literatur nahm sich dieser Lichtgestalt unter den muslimischen Herrschern an. Kaiser Wilhelm II. nannte Saladin bei einem Besuch an dessen Grab 1898 einen der ritterlichsten Herr-

scher aller Zeiten. Ausstellung und Katalog sollten eine Annäherung an den »Mythos Saladin« ermöglichen. Der Besuch der Mannheimer Ausstellung machte den Rezensenten allerdings einigermaßen ratlos, fand er doch vieles über Kreuzfahrer und Kreuzzüge, aber wenig über Saladin, eine Anhäufung von teils kostbaren und selten zu sehenden Exponaten, aber in einer kaum zu durchschauenden Anordnung. Besonders im Gedächtnis blieb die Reproduktion der im Original mehrere Quadratmeter großen Ebstorfer Weltkarte auf einer 20 x 20 cm großen, beleuchteten Glasscheibe! Im Gedächtnis blieben ebenfalls die wertvollen koptischen Stoffe des 7. und 8. Jahrhunderts, die rein gar nichts mit dem Thema zu tun hatten. Insgesamt erweckte die Ausstellung den Eindruck eines Sammelsuriums aus wahllos zusammengelierten Exponaten ohne rechte Konzeption, und diesen Eindruck vermittelt leider auch der Katalog. Dabei gab es laut Impressum eine »Grundkonzeption« und eine »Gesamtkonzeption« und sogar eine »inhaltliche Koordination der Gesamtkonzeption«, was immer das heißen mag, es gab wissenschaftliche Koordinatoren und einen wissenschaftlichen Beirat. Die Ausstellung sollte »unter dem Titel ›Saladin und die Kreuzfahrer‹ gerade das Gegen-, Mit- oder Nebeneinander der Welten im Orient zur Zeit der Kreuzfahrer in den Mittelpunkt« stellen und »die wechselseitige Sicht auf die Welten und Kulturen im Vorderen Orient in den Vordergrund« rücken, so die Herausgeber im Vorwort (S. XX), und so muten Ausstellung und Katalog wie ein buntes Kaleidoskop vieler in engerer oder weiterer Verbindung zum Gesamthema stehender Aspekte an, bei denen der Protagonist des Ganzen sehr in den Hintergrund tritt.

Den ersten Teil des Katalogbandes bilden insgesamt 33 kurze bis kürzeste Essays, die sich, in zwei Gruppen eingeteilt (»Menschen – Orte – Motive«, S. 1–173; »Steine – Bilder – Wörter«, S. 175–285), einer Vielzahl von Themen aus Geschichte, Gesellschaft, Kultur und Kunst der Kreuzfahrer und der muslimischen Staaten widmen. Neben Historikern kommen auch Kunst-, Wirtschafts- und Kirchenhistoriker sowie Orientalisten zu Wort. Die von Themenstellung, Umfang und auch Qualität her sehr heterogenen Essays können hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden. Sie reichen zeitlich vom 7. bis zum 15. Jahrhundert und thematisch von der eigentlichen Kreuzzugsgeschichte über biographische Skizzen christlicher und muslimischer Herrscherinnen und Herrscher bis hin zu Kunst, Kultur, Architektur, Stadtentwicklung, Religion und Musik des Vorderen Orients. Die Bebilderung der Essays, durchweg von sehr guter Qualität, wirkt vielfach willkürlich und scheint eher einem gefälligen Layout als der Illustration des Gesagten geschuldet zu sein. Herausheben möchte der Rezensent die immerhin fünf Arbeiten, die sich unmittelbar und mittelbar dem Protagonisten widmen. Hannes Möhring kann in drei Essays die Quintessenz seiner ausgiebigen Forschungen zu Saladin ausbreiten. Er schildert den Aufstieg des Sultans in Diensten des syrischen Herrschers von Mosul, Aleppo und Damaskus, Nuraddin, und seine Bedeutung als Herrscher Ägyptens und Syriens und gibt einen Überblick über seine Auseinandersetzungen mit den Kreuzfahrern (Muslimische Reaktionen: Zangi, Nuraddin und Saladin, S. 82–99), widmet sich dem Verhältnis von Sultan Saladin und Kaiser Friedrich Barbarossa (S. 150–155) und geht der Frage nach, inwieweit die Stilisierung Saladins als Vorbild des edlen Heiden und Vorläufers der Aufklärung dem tatsächlichen Verhalten des Sultans entspricht (Saladin und die Frage der religiösen Toleranz, S. 156–161). Klaus von Eickels schildert Vorgeschichte, Verlauf und Auswirkungen des entscheidenden Treffens zwischen Saladin und den Kreuzfahrern (Die Schlacht von Hattin und der Fall Jerusalems 1187, S. 100–113). Ursula Vones-Liebenstein widmet dem größten Gegenspieler Saladins (Richard Löwenherz, König von England, S. 144–149) eine allzu kurze und oberflächliche Biographie. Hervorgehoben werden sollen daneben Jürgen Krüger (Das Ziel der Kreuzzüge: Die Grabeskirche, S. 30–35), der eine kurze und prägnante Bestandsaufnahme der – noch rudimentären – Kenntnisse über die Baumaßnahmen der Kreuzfahrer an der Jerusalemer Grabeskirche bietet, Jaroslav Folda, der der Frage »Was ist Kreuzfahrerkunst?« (S. 176–189) nachgeht und aufzeigt, wie schwer es sich die Wissenschaft nach wie vor macht, die Idee und das Wesen der Kreuzzüge und ihrer künstlerischen Hinterlassenschaft begriffsgeschichtlich exakt zu fassen, sowie Thomas Biller, Der Crac de Chevaliers, S. 268–273 der die umfassende Neuuntersuchung des Inbegriffs aller Kreuzfahrerburgen in den Jahren 1999–2003 vorstellt und neugierig macht auf die angekündigte Publikation der Ergebnisse. Der Katalog enthält neben den Exponatbeschreibungen noch einmal eine Reihe kleiner Aufsätze, die die Arbeiten aus dem ersten Abschnitt teilweise wieder aufnehmen. Thematisch ist er in fünf Abschnitte gegliedert. Teil A »Jerusalem: Zentrum der Welt und Ziel der christlichen Pilger« (S. 288–318) bietet viele Exponate, die nicht oder nur mittel-

bar mit den Kreuzzügen zu tun haben. Teil B »Saladin und sein Hof – Verlockungen des Orients« (S. 319–368) präsentiert weniger einen orientalischen Hofstaat, zumal ja bei Saladins unstemem Leben laut Aussage des einleitenden Essays »unter seiner Herrschaft von höfischem Leben nur begrenzt die Rede sein« kann. Stattdessen sind viele Zeugnisse aus islamischer Kunst, Theologie, Medizin und Naturwissenschaft zu sehen. Teil C »Die Kreuzfahrer im Orient – Leben im Morgenland« (S. 369–414) zeigt Exponate aus dem Leben von Richard Löwenherz, Siegel, Urkunden und weitere amtliche Hinterlassenschaften der Fürsten und Könige der Kreuzfahrerstaaten sowie der Ritterorden, Beispiele von Kreuzfahrerkunst und einige Architekturmodelle, von denen das spektakulärste zweifellos das große Modell der Kreuzfahrerburg Crac des Chevaliers ist. Abteilung D »Begegnung oder Konfrontation der Welten?« (S. 415–458) liefert neben vielen Helmen, Schwertern und Münzen manche beeindruckenden Beispiele kultureller Grenzüberschreitung, etwa wenn christlich-orientalische Reliquien in Gefäßen islamischer Provenienz in den Westen gelangten oder Münzmeister in Akkon Mitte des 13. Jahrhunderts Silbermünzen im Auftrag des Ayyubidensultans prägten. Den Abschluss bildet Teil E »Jerusalem – Kreuzfahrer – Saladin, ein Ende ohne Ende« (S. 459–478). Die etwas kryptische Überschrift passt zum Inhalt; es geht nur am Rande um das Saladinbild, vor allem Wilhelms II. Genauso viel Raum beanspruchen die orientalischen Möbelstücke (vielleicht des 19. Jahrhunderts!!) im Karl-May-Museum in Radebeul. Es bleibt festzuhalten, dass trotz der Vielfalt an Themen wichtige Aspekte der Kreuzzugsgeschichte fehlen. Die geistige Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen, die gegenseitige Sicht auf die Religion des Anderen in der Literatur und vor allem in der Geschichtsschreibung bei Christen und Muslimen werden nicht thematisiert, wenn man von der knappen Darstellung Peter Thoraus (Die fremden Franken ... Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, S. 115–125) absieht. Die Entwicklung der Kirchenorganisation und der Ordensniederlassungen, vor allem die Bedeutung der Bettelorden für die Kreuzfahrerstaaten im 13. Jahrhundert, finden keinen Raum und die Ritterorden werden auf acht Katalogseiten (S. 374–382) und durch gelegentliche Erwähnungen in den Essays des ersten Teils eher stiefmütterlich abgehandelt, obwohl sie doch in den Feldzügen gerade der Zeit Saladins eine eminent wichtige Rolle spielten. Im Vergleich zu den hohen Ansprüchen, die sich die Herausgeber des Katalogs gesetzt haben, ist die Umsetzung leider recht kläglich geraten. Darüber kann auch die opulente Ausstattung des Bandes mit qualitativ hervorragenden Abbildungen und sehr guten Karten im Anhang nicht hinwegtäuschen.

*Peter Engels*

KORBINIAN BIRNBACHER OSB: Die Erzbischöfe von Salzburg und das Mönchtum zur Zeit des Investiturstreites (1060–1164) (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Erg.-Bd. 41). St. Ottilien: EOS 2001. 455 S. Geb. € 44,99.

Die Geschichte der Erzbischöfe von Salzburg, die in der Auseinandersetzung zwischen Königsherrschaft und Papsttum in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert eine bedeutende Rolle spielten, ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder untersucht worden. Im Zentrum standen hierbei deren Stellung zum Reich und zur römischen Kurie, das ausgeprägte Salzburger Eigenkirchenwesen, das Eindringen der gregorianischen Reform und die von den Erzbischöfen beauftragten Reformer. Birnbacher hat sich in seiner von Prof. Dr. P. Pius Engelbert OSB betreuten und von der Theologischen Fakultät des Pontificium Athenäum S. Anselm in Rom angenommenen Dissertation zum Ziel gesetzt, die Auswirkungen des Investiturstreits auf das Erzbistum Salzburg zu analysieren und herauszuarbeiten, welche Bedeutung dabei dem benediktinischen Mönchtum zukam. Letzteres stuft er als eine »meist unbeachtet gelassene Frage der Salzburger Landesgeschichte« ein (S. 12). Diese Bemerkung zielt wahrscheinlich darauf, dass vor allem Stefan Weinfurter in mehreren Arbeiten die überragende Bedeutung der Reformkanoniker herausgearbeitet hat. Da es nur wenige Benediktinerklöster im Erzbistum gab, stehen in Birnbachers Untersuchung die Abtei St. Peter in Salzburg und das Reformzentrum Admont im Mittelpunkt. Bemerkenswert ist, dass er schon am Anfang feststellt, dass es ihm nicht gelungen ist, ein »endgültiges Bild zu entwerfen, denn dazu fehlt es einfach noch an den nötigen Detailforschungen« (S. 12). Dennoch hat er ein prononciertes Untersuchungsziel. Er will herausarbeiten, dass die Salzburger Erzbischöfe keineswegs ausnahmslos Gregorianer gewesen seien. Sie hätten vielmehr ihr Bischofsamt vielschichtig ausgeübt. »Und es soll in dieser Arbeit gezeigt werden, dass sie durchaus auch



ihre Rechte vor dem Papst einzufordern trachteten« (S. 243). Um zu diesem Ergebnis zu kommen, führt er die Leser einen weiten Weg. Zunächst stellt er sehr ausführlich die bisherigen Forschungsergebnisse zusammen, um sie einer kritischen Diskussion zu unterziehen. In einer ausführlichen Einführung »Stand der Forschung und Quellenlage« (S. 17–44), setzt sich Birnbacher auch mit den Begriffsklärungen »Investiturstreit« und »Gregorianische Reform« auseinander (S. 33–41). Obwohl er die Problematik beider Begriffe gut herausarbeitet, verwendet er weiterhin den herkömmlichen Ausdruck »Investiturstreit«, selbst im Buchtitel.

In dem folgenden Kapitel: »Die Erzbischöfe zwischen Papst, Reichspolitik und Bistumsorganisation« (S. 45–158) werden die Lebensläufe und Handlungsfelder der Erzbischöfe Gebhard (1060–1088, S. 45–84), Thiemo (1090–1098, S. 90–100), Konrad von Abensberg (1106–1147, S. 101–139) und Eberhard I. von Biburg (1147–1164, S. 140–158) und des Gegenerzbischofs Berthold von Moosburg (1085–1106, Exkurs S. 84–89) mit ausführlichen Quellenzitaten belegt und unter Heranziehung der Forschungsergebnisse dargestellt. Ein besonderes Augenmerk widmet Birnbacher den jeweiligen Reformkräften, denen die Erzbischöfe zuneigten. Das Dilemma Birnbachers, in dem bisher intensiv bearbeiteten Zeitraum eine neue Sicht zu entwickeln, zeigt beispielhaft seine Würdigung von Erzbischof Gebhard. Er bezeichnet ihn als Gregorianer, weist aber die Wertung als »unbeugsamer Gregorianer« zurück (S. 83 Anm. 179). Erst in einem späteren Kapitel »Salzburgs besondere Situation – Gesamtreform« (S. 243–254) erläutert er seinen Ansatz.

Zu seinem zentralen Thema der Reform kommt Birnbacher in dem zweiten großen Kapitel über »Das Mönchtum unter den Erzbischöfen« (S. 159–310). Nach einem Überblick über die monastischen Reformen vom 10. Jahrhundert bis hin zur Hirsauer Reform (S. 159–163) stellt er die Benediktinerklöster in der Erzdiözese Salzburg vor (St. Peter in Salzburg, S. 163–165, Nonnberg in Salzburg, S. 166–167, Mattsee, S. 167, Otting/Michaelbeuern, S. 167–169, Maximilianszell im Pongau, S. 169–170, Herrenchiemsee, S. 170–171, Frauenchiemsee, S. 173–174 und weitere Klöster). Eine kleine Karte der alten Orden im Erzbistum Salzburg (S. 314) erleichtert die Orientierung. Die hochmittelalterliche Klosterreform fand im Kloster Admont ihr Zentrum, das sich nach 1115 zu einem weit über das Erzbistum hinaus wirkenden Reformzentrum entwickelte. Die Verwendung des Begriffs »monastische Klöster« oder »monastisch« ist manchmal verwirrend. S. 163 bezeichnet er damit die Benediktinerklöster und schließt ausdrücklich die »Klöster der regulierten Chorherren« (S. 163 Anm. 25) aus. Dennoch behandelt er das Augustinerchorherrenstift Reichersberg (S. 176). An anderer Stelle fasst er unter »monastischer Reform« die der Benediktiner und Augustinerchorherren zusammen (183). In dem umfangreichen Kapitel »Monastische Reformzentren« (S. 186–242) beschränkt er sich dann wieder auf die Benediktinerklöster. Dieses und das folgende Kapitel über »Salzburgs besondere Situation – Gesamtreform« (S. 243–309) gehören zu den ertragreichsten Teilen der Untersuchung. In einem weitgespannten Bogen stellt er die Reformbewegungen von der lothringischen Reform (Reichsmönchtum) (S. 186–196), über Cluny bis hin zur Hirsauer Reform dar (S. 196–216), um die Entwicklung des Salzburger Reformzentrums Admont (S. 216–242) in seinen Verästelungen verstehen zu können. Von der Admonter Ausstrahlung ausgehend relativiert Birnbacher die von Weinfurter propagierte »Generalreform« in der Erzdiözese durch Konrad I., der vor allem die Stifte der Augustinerchorherren für seine Ziele einsetzte (S. 244 f.), und ersetzt diesen Begriff durch »Gesamtreform«, in die er nun auch die Benediktiner- und Zisterzienserklöster einbezieht. »Aus dieser ganzheitlichen Konzeption der Bistumsreform erklärt es sich, dass die Kontroversen oder Differenzen zwischen Kanonikern und Mönchen im Salzburger Reformkreis eher unbedeutend waren« (S. 250, vgl. die Zusammenfassung S. 254).

Abschließend untersucht Birnbacher wichtige Aspekte der Verfassung und des inneren Lebens der Klöster. Die bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts nach und nach erfolgte Ablösung der Eigenkirchenrechte der Erzbischöfe steht im Mittelpunkt von »Die rechtlichen Beziehungen der Klöster zum Salzburger Erzbischof« (S. 255–273). In einer detaillierten Studie über die wechselseitigen Beeinflussungen der Gewohnheiten (»Leben im Kloster – Consuetudines«, S. 274–292), weist Birnbacher vor allem die von Eberhard Demm aufgestellte These einer Beeinflussung der Admonter Consuetudines durch Gewohnheiten der Zisterzienser und der Augustinerchorherren zurück. In einem abschließenden Kapitel untersucht er die »Monastische Theologie und Mönchtum nach den Viten« (S. 293–309). Hier werden die monastische Theologie, die sich in exegetischen Werken und Predigten aus dem Kloster Admont niederschlägt, und das monastische Leben anhand der Viten der Salzburger Erzbischöfe dargestellt. Nach einer kurzen Zusammenfassung

(S. 311–314) folgen eine umfangreiche Bibliographie der Quellen- und Regestenwerke (S. 327–346) und der Sekundärliteratur (S. 347–426) und ein sorgfältig gearbeitetes Register der Orts- und Personennamen und ausgewählter Sachbegriffe (S. 427–455).

Der Leser wird das quellennah gearbeitete Werk ratlos aus der Hand legen, wenn er die Zusammenfassung gelesen hat. »Leider muß sich der Verfasser hier eingestehen, dass es ihm nicht möglich war, am Ende dieser Untersuchung ein geschlossenes Bild über *Die Salzburger Erzbischöfe und das Mönchtum zur Zeit des Investiturstreites (1060–1164)* zu bieten« (S. 311). Birnbacher stellt fest, dass die Erzbischöfe »das Mönchtum instrumentalisiert« hätten, »denn es ging den Erzbischöfen weniger um die Förderung und Entwicklung eines monastischen Eigenlebens, als vielmehr um die Benutzung des Mönchtums für die Zwecke und Anliegen der Reform«. Das Verhältnis der Erzbischöfe zum Mönchtum sei »kooperative« gewesen. Hier werden moderne Begriffe verwendet, die völlig unpassend und unhistorisch sind. Ein Blick in die von Stefan Weinfurter 1978 vorgelegte Studie »Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter«, die Birnbacher weder zitiert noch im Literaturverzeichnis aufführt, hätte ihm die Reformpolitik der Salzburger Erzbischöfe, vor allem die Beweggründe, warum sie für ihre Reformen nicht die Benediktinerklöster sondern die Stifte der Reformkanoniker herangezogen haben, verdeutlicht und vielleicht auch die eine oder andere Fragestellung aufkommen lassen.

»Daß das Mönchtum eindeutig gefördert worden wäre, kann man sicherlich nicht mehr wie bislang behaupten« (S. 374). Statt seine These von der »Gesamtreform« abschließend darzustellen, stellt er zahlreiche Fragen, die darauf deuten, dass es keine Förderung der Benediktiner durch die Erzbischöfe gegeben habe. Damit widerspricht er sich selbst und stellt zahlreiche vorher gemachte Ausführungen wieder in Frage. Die Arbeit Birnbachers entspricht daher mehr einem Handbuch, in dem er sich intensiv mit den Quellen und der neueren Forschung befasst, aber keine neue Sicht geschweige denn neuen Wertungen bringt.

Wilfried Schöntag

MANUELA BEER: Triumphkreuze des Mittelalters. Ein Beitrag zu Typus und Genese im 12. und 13. Jahrhundert. Mit einem Katalog der erhaltenen Denkmäler. Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 846 S., 460 s/w-Abb. Geb. € 118,-.

Die aus einer Dissertation hervorgegangene Arbeit von Manuela Beer ist das umfassendste Werk zum Thema, das je vorgelegt wurde, und rechtfertigt seinen lapidaren und zugleich generalistischen Titel. Es fasst nicht nur den überlieferten Bestand an Triumphkreuzen in Europa zusammen, – der dazugehörige Katalog ist von einer seltenen Akribie –, sondern auch die Forschungsgeschichte und die vielfältigen Fragestellungen zum Thema kommen ausführlich zur Sprache. Ergänzt wird der Text durch eigenen Betrachtungen zur Ikonographie und Funktion der Kreuze im Kirchenraum, sowie ihrer Genese und Entwicklungsgeschichte. Auch die Materialien und die Bedeutung der polychromen Fassung werden erörtert, wobei man farbige Bildbeispiele im Buch schmerzlich vermisst.

Der Leser lernt, dass vor dem Hintergrund der Überlieferung wohl das 11. bis 13. Jahrhundert die Hauptzeit der Triumphkreuze war, die im Kontext des Kreuzaltars, der Lettner und der Chor- bzw. Triumphbögen hoch oben unter den Kirchengewölben angebracht wurden und sich auf chorbreiten Balken zu großartigen Figurengruppen entfalteten, wie das auf dem Umschlag des Buches besterhaltene Beispiel dieser Gattung aus dem Dom zu Halberstadt zeigt. An ihm als Referenzbeispiel macht Verfasserin deutlich, wie kurz das heutige Verständnis von mittelalterlichen Triumphkreuzen als bloße Zeichen des Sieges Christi über den Tod greift. Die Aussage vor allem der Triumphkreuzgruppen ist eschatologisch ausgerichtet, auf die letzten Dinge bezogen, weshalb die Autorin das Triumphkreuz in seiner Hochzeit auch als visuelles Zentrum christlicher Heilsversprechen im Kirchenraum begreift. Der Gläubige im Kirchenschiff wurde über das monumental den Choreingang beherrschende Triumphkreuz oder die Triumphkreuzgruppe gewissermaßen auf die Fragen von Schuld und Sühne, Auferstehung, Gericht, Höllenstrafen oder Erlösung orientiert. Dabei heben die vielschichtigen Deutungen der Verfasserin allerdings auch auf sehr allgemeine Zusammenhänge ab, wie etwa die Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem, die bekanntermaßen auf sehr vieles im und am mittelalterlichen Kirchenbau bezogen wird. Erst die zunehmende Verehrung der Eucharistie und des leidenden Christus läutet das Ende der Vorrangstellung der Triumphkreuz-

ze im Kirchenraum ein, was der Tendenz nach sicher richtig ist, im einzelnen aber noch genauer untersucht werden sollte. Aufgestellt wurden die Triumphkreuze noch im Spätmittelalter.

Interessant ist auch die Verbreitung des Typus, vor allem in Frankreich und England, die sehr früh gewesen sein muss, wobei vieles heute nurmehr schriftlich oder bildlich überliefert ist. Man wird gewahr, dass nur ein Bruchteil dieser Gattung auf uns gekommen ist und hier vor allem Mitteleuropa, was die Triumphkreuzgruppen angeht, eine erstaunliche Erhaltungsdichte aufweist. Der Arbeit ist es gelungen, die Gattung der Triumphkreuze in seinen wichtigsten Facetten als ein bedeutendes sakrales Repräsentationsbild an der Schwelle zwischen Chor- und Laienraum der mittelalterlichen Kirche aufzuzeigen. Man liest sie mit Genuss und ihr Katalog wird lange Zeit das Nachschlagewerk zum Thema bleiben.

Wolfgang Schenkluhn

RALF LÜTZELSCHWAB: *Flectat cardinales ad velle suum? Clemens VI. und sein Kardinalskolleg.* Ein Beitrag zur kurialen Politik in der Mitte des 14. Jahrhunderts (Pariser Historische Studien, Bd. 80). München: Oldenbourg 2007. VI, 511 S. Geb. € 59,80.

Nachdem Bernard Guillemain vor bald einem halben Jahrhundert in einer großartigen Studie über den päpstlichen Hof in Avignon unsere Aufmerksamkeit auf dessen nepotistische Struktur gelenkt und wenige Jahre später Arnold Esch den Neapolitaner Familienklan beschrieben hat, der das römische Papsttum während des Schismas in seinem Griff hatte, sind kaum mehr bedeutende Arbeiten über die Päpste und ihre Kardinäle im 14. Jahrhundert erschienen. Dies liegt wohl nicht zuletzt auch daran, dass für diese Zeit die Quellenfülle dank den päpstlichen Registerserien beinahe unerschöpflich, ihre Erschließung aber besonders auch für Clemens VI. eher kümmerlich und eine Änderung dieses Zustandes angesichts der Politik der *École française de Rome* kaum zu erwarten ist. Um so verdienstvoller ist es, dass L. für die an sich zentrale Fragestellung, wie Papst und Kardinalskollegium im Konkreten zusammenwirkten, eine Quellengattung systematisch ausgewertet hat, die bislang in diesem Zusammenhang nur ausnahmsweise beigezogen wurde, nämlich die Predigten oder Ansprachen, die ein Papst zu besonderen Anlässen wie etwa der Erhebung von Kardinälen oder der Rückkehr der Präläten nach ihrer Legation gehalten hat. Dank der Fürsorge des nicht uneiteln, aber gelegentlich auch humorvollen Clemens liegt ein gutes Dutzend Texte vor. Fünf davon werden im Anhang ediert.

Nach einem Überblick über die Forschungslage zum Avignoneser Papsttum folgt ein Kapitel über die Stellung der Kardinäle unter Clemens VI., das man eher nach dem nächsten, nämlich dem biographischen zu Clemens VI., erwartet hätte. Im vierten Kapitel kommen zunächst die Kardinalskreationen bzw. -promotionen Clemens' VI. zur Sprache. Darauf folgen die einfühlsamen Analysen der sechs bei diesen Anlässen gehaltenen und überlieferten Predigten. Das 5. Kapitel, das sich den Legationen widmet, ist mit seinen Unterkapiteln so aufgebaut, dass zunächst einmal grundsätzlich über Legationen und Nuntiaturen um die Mitte des 14. Jahrhunderts informiert wird. Daran schließen sich die Unterkapitel an, die den englisch-französischen Auseinandersetzungen gewidmet sind und die jeweils die einzelnen Legationen im Spiegel der kurialen Überlieferung vorstellen, bevor sie mit den entsprechenden Ansprachen, die Clemens VI. bei der Rückkehr der Präläten hielt, konfrontiert werden. Das andere Unterkapitel widmet sich in analoger Weise den päpstlichen Verhandlungsbemühungen in Oberitalien und im Königreich Neapel. Was bei dem Vergleich von politischer Geschichte und Predigt herauskommt, trägt kaum zur Erkenntnis bei, weshalb die meisten Legationen trotz aller Bemühung ohne Erfolg geblieben sind, sondern wirft vielmehr Licht auf das persönliche Verhältnis des Papstes zu seinen Kardinälen, auf die Psychologie des Hofes.

Clemens stellte meistens mit großem Geschick treffende Bibelstellen ins Zentrum seiner Reden. Seine Vorstellungen vom päpstlichen und kardinalizischen Amt sind naturgemäß traditionell und bewegen sich in der herkömmlich Bahn der *plenitudo potestatis*. Von seinen Nepoten verlangte er bedingungslosen Gehorsam, der ihm dank der verwandtschaftlichen Bande auch geleistet wurde. Weitere Schlüsselqualifikationen für einen Kardinal, um diesen eher nichtssagenden Modebegriff aufzugreifen, waren Redegabe, Strenge und Wohltätigkeit, die sie nach Clemens' Ansichten für ihre oft richterliche Tätigkeit qualifizierten. Schließlich lag ihm auch viel an Eintracht unter den

Kardinälen, was aber in einem seltsamen Kontrast zu deren intensiver Bautätigkeit und deren prachtvollem Lebenswandel steht.

Im Anhang finden sich 43 Kardinalsbiogramme. Ein Personen- und Ortsnamenregister beschließen den lesenswerten und sauber redigierten Band.

*Andreas Meyer*

TOBIAS A. KEMPER: Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 131). Tübingen: Max Niemeyer 2006. VI, 563 S. Geb. € 64,-.

Viele Vorstellungen und Ausdrucksformen der modernen Passionsfrömmigkeit gehen auf spätmittelalterliche Vorläufer zurück, viele der Texte und Artefakte zum Leiden Christi aus dieser Epoche prägten maßgeblich die spätere Frömmigkeitsgeschichte. Neben der Geschichtswissenschaft und der Theologie widmeten sich auch die Kunst-, Musik- oder die Literaturgeschichte der Erforschung dieser Vorstellungen vom Leiden und Tod Christi, sie arbeiteten Anteil und Beitrag verschiedener Medien bei der Formierung dieser Ideen heraus. Innerhalb der vielfältigen Passionsliteratur fanden die lateinischen und volkssprachlichen Passionstraktate des Spätmittelalters bislang noch nicht eine angemessene Beachtung. Diese Traktate sind nur zu einem geringen Teil ediert, die Texte dieser Gattung noch kaum erschlossen, und es gab nur erste bescheidene Anstrengungen, diese zu deuten.

Die bei Peter Kern entstandene Bonner Dissertation Tobias A. Kempers aus dem Jahr 2003 ermöglicht erstmals einen Überblick über die Gattung der spätmittelalterlichen Passionstraktate. Der Verfasser untersucht die Texte in einem ersten Teil mit einer überlieferungsgeschichtlichen, in einem zweiten Teil mit einer motivgeschichtlichen Fragestellung. Der erste Abschnitt der Arbeit bietet eine nach Verfassern und Texten gegliederte Übersicht über die Passionsüberlieferung in den Evangelien und Apokryphen, über die Passionsliteratur des hohen Mittelalters (mit Schwerpunkten zu den Schriften Bernhards von Clairvaux und zu franziskanischen Texten) sowie über die lateinischen und volkssprachigen Passionstraktate des späten Mittelalters; am Ende steht ein kurzer Exkurs zur Passionsliteratur der Neuzeit (12–169). Als Katalog gestaltet ist die Übersicht zu den Passionstraktaten des 13. bis 15. Jahrhunderts, die einheitlich nach den Kriterien Autor, Datierung, Überlieferung, Ausgaben, Literatur, Inhalt, Charakteristik, Quellen und Vorlagen sowie Verbreitung und Rezeption vorgestellt und eingeordnet werden. Dazu kommen jeweils kurze Einführungen, eine Schlusswürdigung zur Entwicklung der Gattung im Spätmittelalter fehlt jedoch.

Im zweiten, größeren Teil seiner Studie analysiert Kemper die narrative Ausgestaltung der Kreuzigung in einer repräsentativen Auswahl aus den spätmittelalterlichen Passionstraktaten; im Mittelpunkt stehen dabei Texte des 14. Jahrhunderts, die in der Reihenfolge ihrer Entstehung motivgeschichtlich verglichen und gedeutet werden (170–481). In diesem Abschnitt verfolgt der Verfasser die Darstellung der Kreuzigung, der Kreuzesworte Jesu, des Dursts Christi, des Lanzenstichs und des Todes Christi und bietet damit einen Katalog der einzelnen Motive. Er kann die ältere Ansicht in der Forschung bestätigen, nach der die knappen Schilderungen in den Evangelien vor allem ab dem 13. Jahrhundert durch ausführliche Erweiterungen und eine detailreichere Darstellung ausgeschrieben wurden, weil dem Kreuzestod in den spätmittelalterlichen Frömmigkeitsvorstellungen immer größere Bedeutung zukam. Gegenüber der älteren Forschung kann Kemper zeigen, dass der Motivbestand der narrativen Ausgestaltung nicht nur aus der Exegese des Alten Testaments gewonnen wurde, sondern dass auch andere Vorlagen hinzugezogen wurden, so aus der Exegese der Evangelien und Apokryphen; darüber hinaus wurden im Spätmittelalter Bezüge zu Passionsreliquien und den zugehörigen liturgischen Kommentaren hergestellt. Kempers Ergebnisse stützen des Weiteren die Sicht in der Forschung, dass der ab dem zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts in den Vordergrund tretende drastische Realismus mit seinen grausamen Detailschilderungen zuerst in der deutschsprachigen Passionsliteratur auftauchte, die lateinischen Autoren hingegen sehr viel zurückhaltender das Leiden Christi zeichneten.

Die Studie Kempers stellt die bisherige Forschung zu spätmittelalterlichen Passionstraktaten auf eine nun gesicherte überlieferungs- und motivgeschichtliche Grundlage. Aufgrund der katalogartigen Gestaltung beider Teile der Arbeit wird das Buch zukünftig als zuverlässiges und

komfortables Nachschlagewerk dienen. Eine literaturgeschichtliche Untersuchung allein kann jedoch nicht erklären, warum es zu den Veränderungen in der Motivgeschichte kam, sie kann nichts über Einflüsse anderer Medien auf die Passionstraktate aussagen. Diese medialen Querverbindungen aufzuzeigen ist die Aufgabe einer zukünftigen interdisziplinär ausgerichteten Forschung.

*Andreas Bihrer*

PAVLINA RYCHTEROVÁ: Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden. Eine Untersuchung zur altschwechischen Übersetzung des Thomas von Štítné (um 1330–um 1409) (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 58). Köln: Böhlau 2004. IX, 290 S, Geb. € 39,60.

Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden (ca. 1303–1373) fanden in den letzten Jahren eine immer größere Beachtung in der Forschung, da diese Texte für viele Forschungsthemen und -richtungen bedeutsam sind, sei es für ein literaturwissenschaftliches Interesse an weiblicher Autorschaft und an der religiösen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters in den verschiedenen Stufen ihrer Überlieferung oder für ein religionsgeschichtliches Interesse an der Ausbildung von Laientheologie und Laienspiritualität im Mittelalter. Seit dem Jahr 2002 liegt die in fünf Redaktionen überlieferte lateinische Fassung der Offenbarungen Birgittas, die der spanische Mönch Alfonso von Jaén als Erstredaktor nach dem Tod der Visionärin zusammengestellt hatte, vollständig ediert vor. Die aktuelle Forschung richtet gegenwärtig ihr Augenmerk auf die auffällig schnelle Verbreitung der lateinischen Fassungen in großen Teilen Europas und auf die vollständigen oder ausschnitthaften Übertragungen in die Volkssprachen.

Pavlina Rychterová untersucht in ihrer von Alexander Patschowsky betreuten Konstanzer Dissertation vom Wintersemester 2002/2003, die für den Druck geringfügig überarbeitet wurde, die altschwechische Übersetzung der Offenbarungen Birgittas durch den Landadeligen Thomas von Štítné (ca. 1331–ca. 1401). Dessen Übertragung umfasst etwa ein Viertel der lateinischen Vorlage, Thomas stellte eine Fassung für den Privatgebrauch und eine später entstandene Version für Laien her. Am Beginn von Rychterovás Studie steht eine Beschreibung von Leben und Werk der heiligen Birgitta (9–84). Höchst ausführlich wird die Biographie der Visionärin nachvollzogen, viel knapper sind hingegen die Ausführungen zur Kanonisation und zur Redaktion der Offenbarungen ausgefallen; am Ende bietet die Verfasserin einen kurzen Ausblick auf die Rezeption der Visionen in Europa. Rychterovás überzeugende Ergebnisse zur Aufnahme der Offenbarungen in Böhmen zeigen, dass die Texte besonders im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts und zu Beginn des 15. Jahrhunderts rezipiert wurden und dass hierbei insbesondere die Prager Universität und Matthäus von Krakau eine zentrale Rolle spielten (85–110). Anschließend stellt die Verfasserin Leben und Werk des Übersetzers Thomas von Štítné vor und ordnet ihre Ergebnisse vor dem Hintergrund aktueller Forschungen zur laikalen Spiritualität im Spätmittelalter ein (111–140). Das Zentrum ihrer Arbeit bildet die Untersuchung der altschwechischen Übersetzung der Offenbarungen durch eine präzise Analyse der Vorrede, des Umgangs mit der lateinischen Vorlage und des Verhältnisses zwischen den beiden Fassungen (141–243). Dabei steht Thomas von Štítné als Übersetzer im Mittelpunkt, sein Verständnis des Textes, seine Art der Übersetzung und seine Intentionen. Das Ziel der Verfasserin ist eine »literaturhistorische« (2) Analyse des Texts und damit dessen Einbettung in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext.

Die Studie Rychterovás bietet eine Vielzahl an biographischen Informationen zu Visionärin und zum Übersetzer, dazu eine große Anzahl an durch textnahe Verfahren gewonnene überzeugende Ergebnisse, die jedoch nicht in Zwischenfazit oder übergeordneten Schlussfolgerungen gebündelt werden. Auch deswegen kommt der kurze Epilog etwas überraschend, in welchem Rychterová Birgitta von Schweden und Thomas von Štítné als gesellschaftliche Konstrukte in Vergangenheit und Gegenwart versteht (245–253). Die dort formulierten wichtigen und überzeugenden Ergebnisse hätten noch weiter eingeordnet werden können, zum Beispiel durch einen Hinweis auf die breite literaturwissenschaftliche Forschung, so auf überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen insbesondere zur Visionsliteratur, auf die Erforschung von Autorenbildern, auf Studien zu Übersetzungen als bewusste Neuschöpfungen oder zur Entstehung von Texten als Gemeinschaftsarbeit von mehreren Personen über einen längeren Zeitraum hinweg, also zur prozesshaften Genese von Texten. Ein weiteres zentrales Ergebnis der Forschungen Rychterovás ist

die Edition beider Fassungen der alttschechischen Übersetzungen des Thomas von Štítně, die separat erscheinen werden.  
*Andreas Bihrer*

JIRI KEJR: Die Causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche. Mit einem Vorwort des Erzbischofs von Prag Miroslav Kardinal Vlk. Aus dem Tschechischen übersetzt von Walter Annuß. Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 214 S. Geb. € 27,90.

Zu den umstrittensten Themen der Kirchengeschichte gehört nach wie vor die *causa* Jan Hus (ca. 1370–1415), also die Frage nach Häresie oder Rechtgläubigkeit des Prager Predigers, Theologen und Kirchenreformers und die Berechtigung des Urteils des Konstanzer Konzils, das Hus trotz Geleitzusage von König Sigismund am 6. Juli 1415 auf den Scheiterhaufen führte. Theologisch wurden von Seiten der Katholiken und ihrer Gegner lange vor allem die Differenzen von Hus zur offiziellen Kirchenlehre betont, wurde er, wie schon auf dem Konzil selbst, als nur unwesentlich gemäßigter Anhänger des verurteilten Oxforder Magisters John Wyclif (vor 1330–1384) angesehen. Es war dann das Verdienst von Paul de Vooght (*L'hérésie de Jean Hus*, Löwen 1960) und Matthew Spinka (*John Hus' concept of the church*, Princeton-New Jersey 1966), die Differenzen Hus' zu Wyclif herausgearbeitet und gezeigt zu haben, wie sehr Hus ein (sicherlich einseitiger) Schüler des hl. Augustinus geblieben ist. Ohnehin wird man nicht vergessen, dass der scholastische Traktat *De Ecclesia* erst aus der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus geboren wurde. Doch nicht nur die Theologie Hus' ist umstritten. Auch sein Prozess im Vorfeld des Konzils und auf dem Konzil selbst ruft noch immer die unterschiedlichsten Urteile hervor. Diesen streng kanonistisch aufzuarbeiten ist das Ziel von Jiří Kejř: Dessen Studie geht aus seiner Mitarbeit an einer ökumenischen Kommission hervor, die sich die Aufarbeitung des »Fall Hus« im Hinblick auf das Heilige Jahr 2000 und die Vergebungsbitte des Papstes zum Ziel gesetzt hatte. Sie möchte den gesamten Prozess vor dem kirchlichen Prozessrecht der damaligen Zeit prüfen und so die eingeschränkte Frage einer Beantwortung zuführen, ob dessen Verurteilung rein formal-juristisch korrekt ablief. Das kenntnisreiche Werk beweist eine umfassende Vertrautheit mit den eher verstreuten Quellen, mit der Hus-Literatur und mit dem Kirchenrecht des Spätmittelalters.

Der Prozess kam durch eine Appellation Hus' und seiner Freunde gegen ein Verbot des Prager Erzbischofs (wohl Anfang 1409) ins Rollen, die Bücher des soeben als Ketzer verurteilten John Wyclif herauszugeben (21–28). Papst Alexander V. bestätigte in einer Bulle vom 20. Dezember 1409 diese Vollmacht des Erzbischofs und verbot, an privaten Orten zu predigen. Hatten gegen den erzbischöflichen Erlass bislang fünf Studenten appelliert, so legte nun auch Hus gegen die Bulle eine (durchaus legitime) *Appellatio ad papam melius informandum* ein (32–34). Man berief sich u.a. auf die Privilegien der Universität, dazu auf die päpstliche Bestätigung der Bethlehemskapelle als Predigtort. Die folgende Verkündigung des Banns durch Erzbischof Sbinco von Hasenburg (1403–1411) war nach erfolgter Appellation deshalb nichtig (51). Der Papst bestellte Kardinal Odo Colonna zum Richter; dieser zitierte Hus vor das päpstliche Gericht. Die »persönliche Vorladung von Hus« sollte sich als »der juristische ›Haken‹« erweisen, »von dem sich Hus nie mehr ... befreien« konnte (54). An der Kurie war nun ein Ketzerprozess gegen Hus anhängig, bei dem er sich nur persönlich verantworten konnte, was gleichzeitig aber als sehr gefährlich erschien, agierten doch seine Prager Widersacher geschickt an der Kurie. Hus ließ sich durch Prokuratoren, v.a. den juristisch versierten Jan z Jesnice († etwa 1420) vertreten; als Colonna dies nicht gelten ließ, stellten die Prokuratoren den Antrag auf Befangenheit des Richters. Colonnas Bann gegen Hus wegen Nichterscheins war somit eigentlich ungültig. Als König Wenzel den Erzbischof am 6.11.1411 zwang, einen Schiedsspruch, der Hus von aller Häresie freisprach, zu akzeptieren, entzog Sbinco sich durch Flucht. Auch an der Kurie schien sich eine für Hus positive Wendung zu ergeben, übertrug der Papst doch nunmehr die *causa* vier Kardinälen, von denen schließlich Francesco Zabarella (1360–1417) allein mit der Prozessführung beauftragt wurde. Immerhin waren nun die Anträge auf Befreiung von der persönlichen Zitation zur Untersuchung angenommen worden. Aus unbekanntenen Gründen erfolgte aber eine erneute Wende: Zabarella wurde durch Rinaldo de Brancaccio und dann Pietro degli Stefaneschi ersetzt, Hus' Prokurator Jesnice wurde wegen Häresieverdacht in Rom eingekerkert und musste fliehen und schließlich wurde der Bann gegen Hus wegen Nichterscheins verschärft. Am 18.12.1412 appellierte Hus darauf an Christus, ein Schritt,

den das kanonische Recht natürlich nicht vorsah. Kanonistisch geschickter argumentierte damals Jesnice in einem Rechtsgutachten (*repetitio*), in welchem er gestützt auf *VI 5 11 9* und *X 5 39 48* erklärte, die Exkommunikation ohne vorherige *admonitio* sei ungültig. Eine Diskussion vor einer königlichen Schiedskommission endete mit dem Sieg der Hus-Freunde, zu einer echten Aussöhnung kam es jedoch nicht. Bis hierher kann Kejř den Husgegnern einige Verfahrensfehler nachweisen und zwar gerade gegen den Bann des Erzbischofs, Colonnas und Stefaneschis.

Anders verhält es sich mit dem Prozess auf dem Konstanzer Konzil. Hier sei alles formal korrekt und den kanonischen Vorschriften gemäß durchgeführt worden, die dreimalige Anhörung auf dem Konzil sogar ein außerordentliches Hus gewährtes Privileg gewesen. Hus habe im Vorfeld und noch lange, als er bereits im Kerker saß, den Ernst der Lage, also dass der bislang nur vertagte Häresieprozess wieder aufgenommen wurde, verkannt, und geglaubt, es werde sich um eine Art akademische Disputation handeln (131, 136). Auch das kanonische *Procedere* war ihm völlig unbekannt (144). Richtig ist, dass Hus tatsächlich viele der ihm vorgelegten Artikel niemals gelehrt habe, dass es zudem auch zahlreiche falsche Zeugenaussagen gegen ihn gab und sein abgefangener Abschiedsbrief heimtückisch und verfälschend übersetzt wurde (155). Dennoch wurden alle Verfahren des Ketzerprozesses korrekt eingehalten und das Konzil habe die Pflicht gehabt, vertrauenswürdigen Zeugen zu glauben (188, 195). Immer wieder versuchte eine einflussreiche Gruppe der Konzilsteilnehmer, vor allem am Ende noch Zabarella, ihm entgegenzukommen, da Hus sich beständig weigerte, zu widerrufen, was er nicht gelehrt habe. Auch das freie Geleit, auf das er sich verließ, schützte ihn nicht. Machtpolitisch wollte Sigismund das Konzil nicht gefährden, aber, so Kejř, da es sich um einen Ketzerprozess handelt, konnte mit der Geleitzusage ohnehin schwerlich die Immunität vor dem kirchlichen Richter gemeint gewesen sein (138–141). So sei das Todesurteil kanonisch korrekt zustande gekommen.

Als Ergebnis kann Kejř also nachweisen, dass an Hus kein Justizmord begangen wurde. Hus war nicht nur passives Opfer. Er war auch nicht primär, wie öfters behauptet, Opfer der Prozesstaktik von Jesnice (dem vielmehr immer wieder große Geschicklichkeit attestiert wird) und seiner Prager Freunde. Während das Konzil nach dem Kirchenrecht verfuhr, richtete sich Hus nach dem Gesetz Christi. Sein Kirchenbegriff und sein Gewissen hätten ihm befohlen, standhaft zu bleiben. Doch sei Hus' Verständnis von der unsichtbaren Kirche der Prädestinierten und vom Gesetz Christi mit der hierarchischen Kirchenverfassung und überhaupt dem inkarnatorischen Prinzip unvereinbar gewesen, so Kejř (192, 194, in diesem Fall Brandmüller folgend). Dieses Ergebnis wird man bejahen und doch zugleich hinterfragen müssen: Werden hier nicht erst später definierte ekklesiologische Grundlehren schon vorausgesetzt? Konnte nicht in der damaligen Zeit ein (gewiss einseitiger) ekklesiologischer Augustinismus noch legitim sein?

Klaus Unterburger

RAINALD BECKER: Wege auf den Bischofsthron. Geistliche Karrieren in der Kirchenprovinz Salzburg in Spätmittelalter, Humanismus und konfessionellem Zeitalter (1448–1648) (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl.-Bd. 59). Freiburg: Herder 2006. 528 S. € 118, –.

Die 2004 von der Philosophischen Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität angenommene, von Erwin Gatz angeregte und von Alois Schmid betreute Dissertation wird für Aufsehen sorgen, einfach deshalb, weil sie in unpräziser, aber überzeugender Weise mit Mythen aufzuräumen versteht, die dem spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reichsepiskopat noch immer angelastet werden. Denn noch immer wird das gängige Bild, anders als in der angloamerikanischen und auch französischen Forschung, von der Annahme geprägt, der (hoch)aristokratische Charakter des reichskirchlichen Führungspersonals habe dazu geführt, dass die Bischöfe Hausmachtinteressen ihrem geistlichen Amt übergeordnet hätten, ihr Weg ins Amt entweder auf politischer Einflussnahme oder effizient funktionierenden Netzwerken basierte, ihr Wirken als Landesherr und Bischof demzufolge wenig »professionelle« Merkmale aufweise, kurz: der Reichsepiskopat eben deswegen an Niedergang und Spaltung der spätmittelalterlichen Kirche ursächlich »Schuld« trage.

Den Wegen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Bischöfe ins Amt folgt der Vf. am Beispiel der Salzburger Kirchenprovinz von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts,

nimmt demzufolge den gesamten Zeitraum in den Blick, der – in binnenkatholischer Perspektive betrachtet – von den spätmittelalterlichen Reformversuchen über die Erschütterung der alten Kirche durch die Reformation bis zu ihrer Konsolidierung durch Konzil und Reich reicht. Mit dieser zeitlichen Verortung seiner Arbeit folgt der Vf. einem in der deutschen, vornehmlich aber in der angloamerikanischen Forschung zunehmend an Bedeutung gewinnenden Forschungstrend, der Bedeutung der Reformation als »Epochengrenze« relativiert und statt dessen 15. und 16. Jahrhundert stärker »zusammen sieht« und wohl als erkenntnisfördernd zu werten ist. Auch in geographischer Hinsicht ist die Studie mit der Konzentration auf die Kirchenprovinz Salzburg geschickt angelegt, kommt so doch die Vielgestaltigkeit der Reichskirche insofern in den Blick, als neben Großdiözesen wie das Erzbistum Salzburg oder das Bistum Passau auch kleinere Land- oder Stadtbistümer wie Chiemsee, Seckau, Lavant oder Wien in die Untersuchung einbezogen werden, Bistümer also, die keine Reichsstände und somit auch von geringerer Attraktivität waren, nicht zuletzt aufgrund ihrer ökonomischen Ausstattung. Neben den Fürst- und Weihbischöfen, die auch in den anderen Kirchenprovinzen der *Germania Sacra* zu finden sind, kommt so auch die Gruppe der Mediatabischöfe in den Blick, wodurch sich die Möglichkeiten vergleichend zu arbeiten und so auch zu prononcierteren Ergebnissen zu kommen, naturgemäß erhöhen.

Zu den wichtigsten Ergebnissen der explizit sozialgeschichtlich ausgerichteten Studie, deren Ergebnisreichtum im Rahmen einer Rezension kaum angemessen wiedergegeben werden kann, zählt der überzeugend geführte Nachweis, dass die These von der Beherrschung der Reichskirche durch den (Hoch)Adel in mehrfacher Hinsicht der Korrektur bedarf: (1) neben Sonderfällen wie Brixen, das aufgrund seiner Versorgungsfunktion für die Funktionsträger der Kaiser aus dem Hause Habsburg als »Verdichtungsraum des städtisch-bürgerlichen Elements« auszumachen ist, beherrschte zwar der Adel die geistlichen Fürstentümer, wobei aber das 15. Jahrhundert einen hohen Teil bürgerlicher bzw. dem landsässigen Adel entstammender Würdenträger aufzuweisen hatte; (2) unter den Weihbischöfen dominiert das Bürgertum, dessen Vormachtstellung erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch einen Adel in Frage gestellt wurde, der den Bildungsvorsprung des Bürgertums aufgeholt hatte oder aufzuholen trachtete. Bei den Mediatabistümern halten sich die Würdenträger aus Bürgertum und (landsässigem) Adel die Waage, wobei (3) zu beachten ist, dass die entscheidende Distinktionslinie zwischen Hochadel einerseits, niederem Adel *und* Bürgertum andererseits verlief. Deren »Lebenskreise« hingegen weisen nach Ansicht des Vf. einen so hohen Deckungsgrad auf, dass von einer Konvergenz von Adelskirche und Bürgerkirche auszugehen ist, die auf den Merkmalen Herrschaftsnähe, Bildung und Prägung des familiären Selbstverständnisses durch häufig generationenlange Dienste in der Kirche beruht.

Entgegen dem Verdikt der Forschung, die dem Episkopat, vor allem dem spätmittelalterlichen Episkopat, defizitäre Bildung bescheinigt, kann der Vf. zeigen, dass sich der spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Episkopat durch »frühe Akademisierung« auszeichnete und der karrierefördernde Wert von Bildung früh erkannt und berücksichtigt wurde. Der Faktor Bildung als Startvoraussetzung für eine professionelle Karriere im Staats- und Kirchendienst (148) war insofern allen Bischofsgruppen gemeinsam, desgleichen der Besuch einer Universität. Erst auf der Ebene der Fächerpräferenzen und der akademischen Grade greifen Differenzierungen, insofern sich für die Gruppe der Fürstbischöfe zeigen lässt, die das Studium der Jurisprudenz bevorzugten, zudem – korrelierend zum Prozess der Dynastisierung der Stifte – ihre Neigung abnahm, einen akademischen Grad zu erwerben. Ein Studium der Theologie war und blieb in dieser Bischofsgruppe die Ausnahme. Anders im Auxiliarepiskopat, der auch deshalb als eigentlicher Träger der Ideen der katholischen Reform zu bezeichnen ist (158), während bei den Mediatabischöfen die theologisch gebildeten Kleriker erst seit dem 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit den – namentlich von dem Kaiserhof geförderten – Bestrebungen, die Reformation einzudämmen, an Bedeutung gewannen.

Es waren also durchweg gut ausgebildete Experten, die auf die Bischofsthronen der Kirchenprovinz Salzburg gelangten. Während sich der Karriereweg der Fürst- wie der Mediatabischöfe vorzugsweise durch eine langjährige Tätigkeit in der Verwaltung der weltlichen und geistlichen Territorien auszeichnete – wobei die Verwaltungs- und Hofnähe der späteren Fürstbischöfe im späten Mittelalter besonders ausgeprägt, dann im Zeichen der Dynastisierung rückläufig war –, spielte die Verwaltungstätigkeit bei den Weihbischöfen nahezu keine Rolle. Die geistliche Verwaltung hingegen (Offizialat, Generalvikariat) war als Professionalisierungsraum auf dem Weg ins Amt von le-



diglich untergeordneter Bedeutung, während die Universität als Ort der Akademisierung und Motor der Professionalisierung vor allem der Karriere der Weihbischöfe förderlich war. Ähnliches gilt für Beichtväter und Präzeptoren, die ihre Herrschernähe nur in höchst beschränktem Umfang karrierefördernd nutzen konnten: nur fünf von ihnen gelangten von hier aus auf den Bischofsthron, bezeichnenderweise ausschließlich in Wien bzw. Wiener Neustadt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, mithin im Kontext der Reformation und vor der Übernahme der cura animarum durch die Jesuiten.

Der Vf. hat eine sorgfältig recherchierte und reichhaltiges Quellenmaterial nutzende Studie geschrieben, deren differenzierte Ergebnisse sicherlich die weitere Forschung befruchten werden. Zu Recht wurde sie mit dem Michael-Doeberl-Preis der Gesellschaft der Münchner Landeshistoriker ausgezeichnet.

*Norbert Haag*

Der württembergische Hof im 15. Jahrhundert. Beiträge einer Vortragsreihe des Arbeitskreises für Landes- und Ortsgeschichte. Hg. v. PETER RÜCKERT (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 167). Stuttgart: W. Kohlhammer 2006. 205 S., s/w-Abb. Geb. € 20,-.

Residenzenforschung hat bei den Historikern Konjunktur. Im vorliegenden Band sind die Vorträge abgedruckt, die in den Jahren 2003 und 2004 vor dem Arbeitskreis für Landes- und Ortsgeschichte des Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereins gehalten wurden. Einleitend skizziert Peter Rückert, der Leiter des Arbeitskreises, Fragestellungen und Forschungsstand zum Hof der Grafen (ab 1495 Herzöge) von Württemberg. Sönke Lorenz verfolgt detailliert Herrschaftserwerb und Herrschaftsaufbau der Württemberger von den Anfängen im späten 11. Jahrhundert bis in die frühe Neuzeit und die Herrschaftsformen »von der Reisherrschaft bis zum stabilen Herrschaftshof«, der sich im Lauf des 14. Jahrhunderts in Stuttgart ausbildete.

Die Entwicklung Württembergs war im 15. Jahrhundert durch die Landesteilung von 1442 geprägt (zwei selbständige Grafschaften Württemberg-Stuttgart und Württemberg-Urach). Oliver Auge geht auf die Bedeutung der Residenzstädte Stuttgart, Urach und Tübingen in ihrer »gegenseitigen Vernetzung« ein. Urach war zeitweilig Zentralort der württembergischen Politik, Tübingen als größte und wirtschaftlich stärkste Stadt des Uracher Landesteils gewann durch die Universitätsgründung 1477 zusätzlich an Bedeutung. Dieter Mertens beschreibt Hof und Herrschaft in den »Krisen von Dynastie und Land«. Krise bedeutet dabei, »dass der Herrscher ausfällt oder seine Funktionen nur beschränkt wahrnehmen kann«, was einerseits zu einer wachsenden Bedeutung der herrschaftlichen Amtsträger und Räte und andererseits zu einer frühen und stetig wachsenden Beteiligung der Landstände an der Herrschaft führte. Behandelt werden Vormundschaften (1409, 1450) mit rivalisierenden möglichen Vormündern (Verwandte gegen dem Land und der Herrschaft verbundene Räte), die Krise zunächst im Uracher (Vormundschaft), dann im Stuttgarter Landesteil (Auseinandersetzungen mit Sohn Eberhard, finanzielle Folgen der Niederlage von Seckenheim gegen die Pfalz), die Absetzung Eberhards d. J. durch Räte und Landschaft in Zusammenarbeit mit dem Kaiser 1498, die Zeit des Regiments der Räte als Hof ohne Fürsten sowie die Absetzung Herzog Ulrichs. Nach einer Krise war jeweils die Erneuerung des Hofes nötig.

Die weiteren fünf Beiträge gehen näher auf Graf Eberhard im Bart ein, der Württemberg 1482 wiedervereinigte. Folker Reichert thematisiert die Pilgerreise Graf Eberhards ins Heilige Land 1468 als Fürstenreise, die der Landesherr mit 40 Mitgliedern seines Hofes unternahm. Für die Zeit seiner Abwesenheit übernahmen Eberhards adelige und gelehrte Räte in Urach die Herrschaft, wofür eine eigene Regimentsordnung aufgestellt wurde. Auf den Uracher Hof Eberhards geht Gabriel Zeilinger näher ein und stellt der normalen Versorgung und Organisation des Hofes den besonderen Aufwand anlässlich der Hochzeit des Grafen mit Barbara Gonzaga gegenüber. Felix Heinzer vergleicht den Buchbesitz Graf Eberhards mit dem seines Vetters Heinrich von Württemberg und arbeitet heraus, dass Eberhard als Landesherr Protektor und Förderer der Bildung war, Heinrich hingegen in Italien und Frankreich studiert und dort selbst Bildung erworben hatte. Ebenso gibt der Buchbesitz Hinweise auf die persönliche Frömmigkeit der beiden Grafen. Volker Honemann geht anhand von Antonius Pforr, der das »Buch der Alten Weisen« übersetzte, und Augustin Tünger, der dem Grafen seine »Fazetien« widmete, auf Literatur im Umfeld Eberhards

und die Beziehung zwischen Literatur und Lebensführung ein. Hinweise für Herrschaftspraxis, Unterhaltung und Unterrichtung über das Verhalten der Menschen waren Eberhard gleichermaßen willkommen. Katharina Leyer-Beyfuß wählt unter den zahlreichen von Eberhard geförderten Sakralbauten die Amandusstiftskirche in Urach, die Peterskirche in Weilheim und die Klosterkirche in Blaubeuren aus. Raumprogramm, Bauzweck (Ehre Gottes und der Erbauer) und Funktion des Ausbaus der geistlichen Zentren für die Herrschaft des Grafen werden deutlich.

Insgesamt ist der Band ein »interdisziplinär angelegter kulturgeschichtlicher Zugang« (Rückert in der Einleitung) zum württembergischen Hof im 15. Jahrhundert. Wie in Württemberg üblich steht dabei mit Eberhard im Bart des Landes geliebter Herr im Mittelpunkt der meisten Beiträge. Es besteht also noch Forschungsbedarf. *Bernhard Neidiger*

#### 4. Reformation und Frühe Neuzeit

GUDRUN LITZ: Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 35). Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 380 S. Geb. € 90,-.

Die Folgen des reformatorischen »Bildersturms«, der Zerstörung der spätmittelalterlichen Bilderwelt infolge des neuen Glaubensverständnisses, kann ein Besucher des Ulmer Münsters auch heute noch im Kircheninneren aufspüren: Unüberschaubar ist in der Ostwand des südlichen Seitenschiffes das seit 1905 wieder freigelegte, bis dahin durch Bretter und Ziegel abgedeckte steinerne Retabel der Familie Karg, das bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt ist. Doch wer aus den Überresten vorschnell schließt, es habe sich bei den damaligen Vorgängen um spontane und exzessive Aktionen blinder Destruktion gehandelt, dem sei das Buch von Gudrun Litz zur Lektüre empfohlen. Die Autorin untersucht am Beispiel der zwölf Reichsstädte Lindau, Reutlingen, Ulm, Memmingen, Biberach, Esslingen, Isny, Kempten, Giengen, Kaufbeuren, Ravensburg und Leutkirch, wie sich Geistlichkeit, Rat und Bürger im Zuge der Einführung der Reformation mit der Bilderfrage auseinandersetzten. Bereits die Auswahl macht deutlich, dass die Autorin sich vor allem für die zwinglianisch beeinflussten und damit zu einer radikalen Lösung tendierenden Städte interessiert, die vom Kunsthistoriker Sergiusz Michalski unter dem Begriff der »Bildersturmlandschaft« subsumiert wurden. Auch wenn dabei Augsburg und Konstanz von der Autorin aus arbeitsökonomischen Gründen explizit ausgespart bleiben, so bilden die dem Buch zugrunde liegenden Fallstudien gleichwohl eine hinreichende Basis, um im Detail zu klären, was »man eigentlich genau unter »Bildersturm« zu verstehen hat« (S. 18). Aus diesem Grund verzichtet Litz auch auf einen Vergleich mit den Kommunen, die sich für die Beibehaltung der religiösen Bilder entschieden, wie etwa Schwäbisch Hall unter seinem lutherisch geprägten Reformator Johannes Brenz.

Bevor Litz auf die einzelnen Städte eingeht, beleuchtet sie die unterschiedlichen theologischen Positionen, die Luther einerseits, Zwingli sowie die beiden oberdeutschen Reformatoren Martin Bucer und Ambrosius Blarer andererseits zur Bilderfrage einnahmen. Eine besondere Rolle kommt dabei beiden letzteren Reformatoren zu, die sich noch energischer als Zwingli für die Abschaffung der Bilder als Götzenwerk einsetzten: Blarer engagierte sich in immerhin fünf der untersuchten Städte sogar persönlich an der Neuordnung des Kirchenwesens. Bei aller Gegensätzlichkeit in der Beurteilung der Bilderfrage waren sich Luther und die oberdeutsch-schweizerischen Reformatoren jedoch einig, dass die Bildentfernungen ausschließlich unter der Regie der Obrigkeit zu erfolgen hatten – eine Handlungsanweisung, die Litz in den meisten der von ihr untersuchten Städten realisiert findet. Was Litz für Memmingen resümiert, nämlich dass »die Lösung der reformatorischen Bilderfrage keine einmalige Aktion eines »fanatisierten Haufens«, sondern eine über mehrere Jahre (...) dauernde und in verschiedenen Etappen stattfindende«, obrigkeitlich angeordnete und durchgeführte »Ausräumung der Gotteshäuser in Stadt- und Landgebiet von der (...) anstößig und überflüssig empfundenen sakralen Kunst« war (S. 157f.), trifft auf die meisten der untersuchten Städte zu. Litz plädiert daher auch dafür, die von Michalski vorgeschlagenen Kategorien »Bilderfrevel«, »Bildersturm« und »Bildentfernung« durch den Begriff der »obrigkeitlich verordneten Bildentfernung« zu präzisieren (S. 284). Auch wenn das Phänomen des »Bildersturms« damit des Spontanen, Exzessiven und Unkontrollierten verlustig geht, ändert sich nichts an der Tatsache, dass die Bildentfernung zu den sichtbarsten Manifestationen des religiösen Umbruchs zählte. In diesem Zusammenhang ist besonders bemerkenswert, dass in den Städten

Kempton und Isny die Bilderfrage von der Obrigkeit für so konstitutiv gehalten wurde, dass man in Rückgriff auf die genossenschaftliche Tradition alle Bürger in einer Versammlung darüber abstimmen ließ.

Die Vorzüge des Buches von Gudrun Litz liegen weniger in der – bereits auch von anderen Autoren, z. B. Hans-Christoph Rublack für Konstanz konstatierten – Erkenntnis von der großen Bedeutung, die der Obrigkeit bei der praktischen Lösung der Bilderfrage zukam, als vielmehr in der systematischen Behandlung des Themas. Durch ihre akribische und kritische Interpretation der Quellen kann sie manche Erzählung von bilderstürmerischen Aktionen als konfessionell gefärbte Mythen entlarven. Dass generell bei Berichten über Bilderfrevel Vorsicht geboten ist, zeigt Litz an einem Ulmer Beispiel auf. Dort hatten 1529 zwei Frauen die Christusfigur einer Ölberggruppe entweiht. Während Bob Scribner (in: Zwingli und Europa, 1985, S. 154f.) den Vorfall unter anthropologischer Perspektive als rituellen Akt interpretiert, meldet Litz zu Recht praktische Bedenken an, was den Transport einer tonnenschweren Figur durch die beiden daran beteiligten Frauen anbelangt. Als weiteres großes Verdienst sei schließlich noch hervorgehoben, dass die Autorin anhand schriftlicher Quellen sowie der erhaltenen Bildwerke in mühsamer Kleinarbeit den zeitgenössischen Bildbestand sowie erstmals das genaue Ausmaß der Zerstörung durch den »Bildersturm« für die einzelnen Städte rekonstruiert hat.

Wolfgang Dobras

Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen. Katalog der Stiftung Moritzburg, Kunstmuseum des Landes Sachsen-Anhalt. Hg. v. KATJA SCHNEIDER. Bd.1: Katalog. Hg. v. THOMAS SCHAUERTE, Bd. 2: Essays. Hg. v. ANDREAS TACKE. Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 295 und 391 S., zahlr. Abb. Geb. € 59,-.

Es ist ein opulentes Werk, das eine der schillerndsten Persönlichkeiten der Reformationszeit bzw. der Epoche von Renaissance und Humanismus in ihren vielen, oft widersprüchlich erscheinenden Facetten vergegenwärtigt. Die heute als Schatten gesehene Zeiterscheinungen (Ämterkauf- und -häufung, exzessives Reliquiensammeln, Konkubinat, Ruhmliebe und Prachtentfaltung statt theologischer Ernsthaftigkeit, Ablass als Finanzierungsweg etc.) lassen sich bei Kardinal Albrecht nicht ausklammern, durch die zahlreichen prächtigen Abbildungen der beiden großformatigen Bände treten aber vor allem die Lichtseiten einer kunstbesessenen Epoche hervor, in der dieser Hohenzoller als Auftraggeber sich profilierte. Es ist nun nicht gerade die Wiederentdeckung eines Unbekannten, denn der umfassende Sammelband »Erzbischof Albrecht von Brandenburg 1490-1545. Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit«, herausgegeben von Friedhelm Jürgensmeier, ist erst 1991 erschienen. Dazu haben auch die Arbeiten von Andreas Tacke – nicht zuletzt die von ihm herausgegebenen drei Bände der Schriftenreihe Stiftung Moritzburg – die Kenntnisse über seine Person und seinen kulturgeschichtlichen Ort weiter vertieft. Eine umfassende moderne Biographie steht jedoch noch aus. Im übrigen konnte und kann kein Werk zu Martin Luther und zur Reformation an diesem Renaissanceprälaten, dem vornehmsten Kirchenfürsten des Alten Reiches, der ja Kardinal sowie – in einmaliger Kombination – Erzbischof von Magdeburg und Mainz war, vorübergehen. Im Essayband wird Grundlegendes über den politisch-historischen Ort (*Peter Claus Hartmann*) und den Glaubenskomplex (*Rolf Decot*) dargelegt; es findet sich dazu eine aufschlussreiche Überblicksanalyse, überzeugend auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Stimmen entwickelt, dieses der Lagerbildung seiner Zeit sich lange entziehenden, sehr stark auf ein gutes Bild in der Öffentlichkeit bedachten Doppel-Erzbischofs und Kurfürsten, einschließlich seiner spezifischen Frömmigkeitspraxis (*Wilhelm Ernst Winterhager*).

Das Besondere dieses Sammelbandes sind weitere Einzelbeiträge, die auf zentrale Aspekte seines kulturellen, dabei wesentlich religiös geprägten Profils eingehen, u.a. auf Bildnisse (*Berthold Hinz, Sven Hauschke*), Wappen (*Harald Drös*), »Humanismus und Kunstpatronanz« (*Thomas Schauerte*), Architektur (*Matthias Müller*), Hallesche Heiltumssammlung (*Ursula Timann*), Buchkultur (*Thomas Döring, Bodo Brinkmann, Katharina Georgi*), Liturgie (*Matthias Hamann*), Musik (*Volker Schier*), Paramente (*Barbara Pregla*), Grabdenkmäler (*S. Hauschke*), nicht zuletzt auf das Schaffen von Lucas Cranach, der ja in erster Linie als Künstler in Diensten des lutherischen Lagers bzw. des sächsischen Kurfürstenhauses bekannt ist, für diesen altkirchlichen, eben seinen hochrangigsten Auftraggeber (*B. Hinz, A. Tacke*); dazu ist auch auf den Beitrag von *Birgit Ulrike*

*Münch* zu verweisen, der eine einseitige protestantische Vereinnahmung von Grünewald, Dürer und Hans Sebald Beham bzw. ihrer Werke nachhaltig in Frage stellt. Im Fokus des Katalogteils – eingeleitet durch einen Beitrag von *Jeffrey Chipps Smith* über das seinerzeit singuläre Neue Stift in Halle – steht der Ausbau Halles und seiner Moritzburg zu einer aus deutscher Perspektive an der Spitze der Entwicklung stehenden Renaissanceresidenz. Hier wird der kulturelle Umbruch, den die siegreiche Reformation in Mitteldeutschland bewirkte, besonders deutlich: Als Albrecht die Konsequenz aus der Ausbreitung der Reformation zog und Halle als Residenz 1540/41 aufgab, dabei »seine« mobilen Kunstwerke, Bücher und Sakralgegenstände (einschließlich Grabmal) mitnahm, kam dies vor allem Aschaffenburg, aber auch Mainz zugute. Es ist erfreulich zu sehen, dass im Kontext eines allgemeinen Zurücktretens verengter konfessionell geprägter Wertungen im Kernraum der Reformation ein Blick auch auf Verlorenes und damit auf das Ganze der Lutherzeit möglich ist; es war eben eine Epoche, die zwar Neues und Lebenskräftiges hervorbrachte, aber dabei in vielen Bereichen einen Kulturbruch bedeutete – nicht zuletzt hin zu bürgerlich orientierten Auffassungen, während Kardinal Albrecht in seinem Glanz gerade als ausgeprägtes Musterbeispiel eines hochadligen Exponenten der überkommenen aristokratisch bestimmten Reichskirche gelten kann.

*Dieter Stievermann*

HELMUT FELD: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln: Böhlau 2006. XIII, 483 S. Geb. € 29,90.

Der Verf., durch zahlreiche Veröffentlichungen zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchengeschichte ausgewiesen, bietet eine relativ ausführliche Biographie des Ignatius von Loyola (S. 1–240) und einen knappen Abriss der weiteren Geschichte des von ihm gegründeten Ordens (S. 241–340). Drei Kennzeichen seiner Darstellung stellt er selbst voran: 1. Sie hat ihren Ursprung aus einem Radio-Essay genommen, auch wenn die Ausarbeitung dann durchaus historisch-kritisch unterfüttert wurde (gerade im hinteren Teil ist dieser Essay-Charakter noch spürbar). 2. Überall fließen eigene Erfahrungen des Verf. aus seiner Zeit als Student am Germanikum und der Gregoriana in Rom (1956–1960) mit ein, was eine »Insider-Perspektive« und ein geschärftes Urteil, aber auch Einseitigkeiten bedingt. 3. Er möchte deutlich Licht- und Schattenseiten, Bleibendes und Vergängliches an seinem Gegenstand herausstellen, was ihn häufig zu sehr apodiktischen Urteilen führt.

Die Stärke Felds liegt – ähnlich wie bei seinen Franziskusarbeiten – auch in diesem Werk darin, den Gründer von Retouchierungen, die der institutionalisierte Orden und das fromme Empfinden späterer Generationen vorgenommen haben, zu befreien. So sind für ihn der Bericht des Pilgers, das Exerzitienbuch (v.a. S. 40–73) und der umfangreiche Briefwechsel des Ignatius die entscheidenden Quellen, auch wenn er sich mit der umfangreichen Historiographie als durchaus vertraut erweist (S. 9 f.). Aus der Spiritualität des Ignatius ergeben sich für ihn die Stärken und Schwächen des späteren Ordens. Die Nachkonstruktion des »ursprünglichen« Ignatius lässt ihn deshalb einige Charakteristika von dessen Denken prononciert herausarbeiten: (a) Die »Entdeckung« der Introspektion, der methodischen Selbstbeobachtung und psychologischen Selbsttherapie, die ihn zur Unterscheidung der Geister und zur Ausarbeitung seiner Exerzitien geführt habe. (b) Die Bedeutung der Visionen, des unmittelbaren Verkehrs mit dem Übernatürlichen und der sich mit der Zeit einstellenden unmittelbaren Offenbarungsgewissheit bei Ignatius (S. 35 f.). Höhepunkt war die Vision bei La Storta (S. 133–135). Zu Recht wehrt sich Feld dagegen, dieses Faktum abzuschwächen, etwa mit dem ahistorischen Verweis darauf, dass Privatoffenbarungen keine Verbindlichkeit besäßen. (c) Das spirituelle Zentrum lag für Ignatius in der Gewissheit des *Christus propter me* bzw. *pro me*, das auch die Exerzitien prägt (S. 41 u.ö.). Auch hier zeigt sich Ignatius beeinflusst von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit. Von da her das Ziel, das eigene Ich zu brechen (S. 226), gegen die natürlichen Seelenregungen indifferent zu werden und sich ganz Christus und dessen selbstlosem Willen anzugleichen. (d) Die Bedeutung der Gottesmutter, »unserer Herrin«, für die ignatianische Spiritualität (vgl. S. 14 f., S. 21–23). (e) Die Eigenwilligkeit des Ignatius', der ausführliche Studien und exzessiven Gehorsam zwar seinem Orden verordnete, selber aber nicht sonderlich gehorsam war (S. 231) und lieber »den Seelen helfen wollte«, als scholastische Theologie zu studieren (S. 88, 96, 105). Selbst seine Mitbrüder auf dem Tridentinum wollte er von den theologi-

schen Kontroversen abziehen, damit sie Zeit für die Seelsorge fänden (S. 164). (f) Die Härte, mit der Ignatius Frauen behandelte, die sich seiner Spiritualität anschließen wollten und denen er aufgrund von deren finanzielle Unterstützung eigentlich zu Dank verpflichtet gewesen wäre (S. 207–222).

An sich berechtigt ist auch Felds Anliegen, psychologische Erkenntnisse zur historischen Deutung heranzuziehen. Bereits der Jesuit William Meissner hatte sich an einem »Psychogramm« des Heiligen versucht, den Feld häufig konsultiert und diskutiert. Meissners recht krude psychoanalytische Spekulationen übernimmt Feld nicht unbedenken, dennoch bleiben auch einige seiner eigenen Urteile zumindest problematisch. Aufschlussreich wäre in dieser Beziehung eher ein Vergleich der Methode der Exerzitien mit modernen behavioristisch-verhaltenstherapeutischen Ansätzen gewesen. Ob man aber auf historisch sicherem Boden steht, wenn man die ignatianische Marienverehrung auf sexuelle Verdrängung zurückführt (S. 21 f.), die Beichtpraxis des Ordens und ihres Gründers (S. 66–68) auf dessen krankhafte Zwangsstörung, die letztlich ebenfalls in der Enthaltsamkeitsideologie ihre Ursache habe (S. 27–29, 44, 308), seine »Magenkrankheit« als »Gallenleiden« mit wahrscheinlich psychogenen Ursachen diagnostiziert (S. 113), den Rigorismus Papst Pauls IV. aus einer Psychose erklärt (S. 185) und die Bußübungen des Johannes Berchmanns als schizophrene Automutilation (S. 289, 417), darf man doch wohl bezweifeln.

Die weitere Ordensgeschichte ist knapp und eher essayistisch beschrieben. Glänzende Kapitel wie etwa dasjenige über Johannes Calvin kontrastieren mit fraglichen Urteilen: Zur scholastischen Theologie scheint Feld kein Verhältnis gefunden zu haben, seine Einschätzungen sind hier undifferenziert und mitunter auch falsch (vgl. S. 262, 264, 301). Die ersten Jesuiten waren davon überzeugt, die Reformation sei als Strafe für die Sünden des Klerus über Deutschland gekommen und die Territorialfürsten griffen diese Argumentation als politisches Argument auf. Der moralisierende Blick, der den Episkopat, den niederen Klerus und die vortridentinische Theologie lange Zeit abwertend verzeichnete und dem Feld ebenfalls zuneigt, ist nichtsdestoweniger heute überholt (S. 224 u.ö.) Hier müssen stärker sozialgeschichtliche Kategorien angewandt werden, auch zum Verstehen des Renaissancepapsttums. Oft sehr subjektiv sind die Schilderungen der Jesuitenpatres, denen Feld selber noch begegnet ist. Viel Interessantes ist dabei, anderen wird er nicht gerecht, so etwa Karl Rahner, auch wenn mancher Kritikpunkt vielleicht berechtigt sein mag (S. 327–331).

Felds Ignatius hat eine ungemein anziehende Seite, es ist diejenige der *pia meditatio* des Mystikers, des Beters des *Anima Christi* und des *Suscipe Domine* (S. 59–61, 343), der in Kontinuität zu den mittelalterlichen Mystikern und Franziskus steht und der Gott im Kosmos tätig sieht (S. 64 f., 313). Seine »krankhaften Seiten« (S. 342), die Verdrängung der Sexualität (vgl. auch S. 288), die zwanghafte Skrupulosität und der Kadavergehorsam (S. 70–72, »Totalitarismus«, S. 65, S. 157 f.), habe er aber dem »alten Orden« und damit der neuzeitlichen Kirchengeschichte vererbt. So ist Felds Verhältnis zu diesem alten Orden ambivalent, er ist angezogen und abgeschreckt zugleich. Den Reformen nach dem II. Vatikanum kann er jedoch noch weniger abgewinnen; das Konzil habe »nichtssagende Texte« produziert, so Feld, anstatt die Grundübel in der Kirche, den Gehorsams- und Unfehlbarkeitswahn und die gestörte Einstellung zur Sexualität (Zölibat, Ehemoral) (S. 305) zu korrigieren. Dem entspreche der Verfall von Orden und Kirche in der Gegenwart. So ambivalent wie sein Urteil über Ignatius fällt deshalb auch dasjenige über Felds eigenes Werk aus. Bestechend sind die Vertrautheit mit dem Gegenstand, die Fähigkeit, spätere Verharmlosungen und Übermalungen zu destruieren und der Mut zum freien Wort. Viele psychologisierende Erklärungen muten hingegen an, wie ein Drahtseiltanz ohne Absicherung; in manches apodiktische Urteil mischen sich eigene Lebenserfahrungen und Vorlieben des Verfassers. In manchem sieht er so schärfer als die klassischen Ignatius-Darstellungen von Heinrich Böhmer, Hugo Rahner und Gottfried Maron, in anderem ist er aber auch weniger objektiv.

Klaus Unterburger

Confessionalism and Pietism. Religious Reform in Early Modern Europe. Hg. v. FRED VAN LIEBURG (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 67). Mainz: Philipp von Zabern 2006. 324 S. Geb. € 22,90.

Der vorliegende Band geht auf insgesamt drei Konferenzen zurück, die – angestoßen durch das ReliC Centre for Dutch Religious History an der Vrije Universiteit in Amsterdam – zwischen

2004 und 2006 zum Thema *Cultural history of Pietism and Revivalism* veranstaltet wurden. Gegliedert ist er in folgende Abschnitte: I. Tradition, II. Implementation, III. Communication und schließlich IV. Imagination.

Der erste Abschnitt Tradition bietet insgesamt vier Beiträge (David B. Eller, *The recovery of the love feast in German Pietism*, S. 11–30 – Willem J. Op 't Hof, *Protestant Pietism and medieval monasticism*, S. 31–50 – Salvador Ryan, *From late medieval piety to Tridentine Pietism? The case of seventeenth-century Ireland*, S. 51–70 sowie Craig Atwood, *Separatism, ecumenism, and pacifism: the Bohemian and Moravian Brethren in the confessional age*, S. 71–90). Wenn es eine gemeinsame Tendenz in diesen thematisch unverbundenen Beiträgen gibt, dann diese, dem Pietismus als gesteigerte und verinnerlichte Form von Frömmigkeit die Fähigkeit zuzuschreiben, einen rigiden Konfessionalismus zu überwinden, wobei er die mönchische Tradition der spätmittelalterlichen Kirche ebenso zu integrieren verstand wie den Biblizismus der böhmischen Brüder. Im Kern ist diese These alles andere als innovativ, sie hängt zudem maßgeblich davon ab, wie die Frömmigkeit oder die lutherische Orthodoxie bewertet wird. Die Gefahr, die Perspektive des »Siegere« zu unreflektiert zu übernehmen, kann jedenfalls nicht von der Hand gewiesen werden.

Dass der Übergang von konfessionell geprägten Frömmigkeitskulturen zum Pietismus komplex zu denken ist, machen die Beiträge der zweiten Sektion Implementation deutlich (Mary Noll Venables, *Pietist fruits from orthodox seeds: the Case of Ernst the Pious of Saxe-Gotha-Altenburg*, S. 91–110. – Jürgen Beyer, *Strategien zur Hebung von Frömmigkeit in Est- und Livland (1621–1700)*, S. 111–128. – Douglas Shanitz, *Politics, prophecy and Pietism in Halberstadt conventicle, 1691–1694: Pietism and the confessional state in Brandenburg*, S. 129–148. – Jonathan Strom, *Conversion, confessionalization, and Pietism in Dargun*, S. 149–167). Zwar bleibt die entscheidende Frage, ab wann und mit welchen Argumenten eine Frömmigkeitsform sinnvollerweise als »pietistisch« etikettiert werden kann, letztendlich offen. Deutlich wird aber zumindest zweierlei: der Pietismus setzt offenbar eine *entfaltete* Konfessionskultur voraus (Beyer), und er entwickelte etwa im Darguner Pietismus Spielformen, die sicherlich nicht weniger einengend-bevormundend waren als jene Frömmigkeit, von der er sich angeblich wohltuend-befreiend absetzte.

Die dritte Sektion Communication (Raymond Gellespie, *Local lives: the social context of religious allegiances in seventeenth-century Ireland*, S. 168–182). – Janis Kreslins, *Devotional literature, confessional allegiances, pietistic undercurrents and the various meanings of identity in early modern Northern Europe*, S. 183–196. – Carola Nordback, *The conservative Pietism and the Swedish confessional state, 1720–1740*, S. 213–230) macht die Schwierigkeiten deutlich, das am Heiligen Römischen Reich deutscher Nation entwickelte und auf es applizierte, alles andere als unumstrittene Forschungsparadigma »Konfessionalisierung« auf andere Regionen anzuwenden – so kann etwa für Irland erst für das 18. Jahrhundert von Konfessionalisierung gesprochen werden. Deutlich wird ferner die enorme Bedeutung der Frömmigkeitsliteratur für Genese und Verbreitung des Pietismus, vornehmlich dank ihrer Fähigkeit, Grenzen zu überwinden, wie sie durch Raum, Sozialordnung oder Geschlecht aufgebaut werden.

Die vierte Sektion Imagination schließlich (Arne Bugge Amundsen, *A separatist movement in Norway around 1650. A contribution to the history of Pietism in Europe*, S. 231–254. – Claus Bernt, *Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus. Von Babel in das himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und »Chimosius«*, S. 255–282. – André Swanström, *Confessionalism viewed by a Finnish Pietist*, S. 283–292. – Peter Vogt, *In search of the invisible church: the role of autobiographical discourse in eighteenth-century German Pietism*, S. 293–312) widmet sich so unterschiedlichen Themen wie utopisch-eschatologischen Denkströmungen des Pietismus, pietistischer Städtebaukonzeptionen oder der Bedeutung der Autobiographie als zentralem Element einer keineswegs (nur) auf Innerlichkeit gerichteten Introspektion, die sich nicht mehr an Bekenntnis oder Institutionen orientierte.

Die Synthese des Bandes weniger des Bandes denn vorliegender Deutungskonzeptionen zu Ursprung und Ausbreitung des Pietismus bietet der abschließende Beitrag von Hartmut Lehmann, *Competing concepts for the study of religious reform movements, including Pietism, in early modern Europe and North-America* (S. 313–322). Von den vorgestellten Konzepten, die hier auf die Begriffe Patriarchentheorie (herausragende Theologen als »Erfinder« des Pietismus), Verfallstheorie (»tote« Orthodoxie vs. »lebendigen« Pietismus) und Reaktionstheorie (Pietismus als Reaktion auf fortschreitende Säkularisierung) favorisiert Lehmann aufgrund der unterstellten Integrations-

fähigkeit die vierte Konzeption einer klimatischen, allgemeinen und geistlichen Krise, der stimulierende Funktion zugeschrieben wird. Neu ist dieses Modell nicht, und, so wird man anfügen dürfen, einige der vorgestellten Konzepte (zumindest die Verfallstheorie) dürften sich zwischenzeitlich auch erledigt habe – auch durch den vorliegenden Band.

*Norbert Haag*

DIETMAR SCHIERSNER: Politik, Konfession und Kommunikation. Studien zur katholischen Konfessionalisierung der Markgrafschaft Burgau 1550–1650 (Colloquia Augustana, Bd. 19). Berlin: Akademie 2005. 532 S. Geb. € 59,80.

Bei der Erforschung der Konfessionsgeschichte zwischen Augsburger Religionsfrieden (1555) und Westfälischem Frieden (1648) haben bisher vor allem diejenigen Territorien Interesse gefunden, in denen – oft bedingt durch einen Konfessionswechsel des Landesherrn – das Bekenntnis der Untertanen wechselte oder wo sich bedeutende konfessionelle Minderheiten erhielten. Zahlenmäßig dominierten freilich bei weitem die Herrschaften, die in diesem Zeitraum als konfessionell einheitliche Gebilde erscheinen. Zu letzteren gehörte sicher auch die zwischen Ulm und Augsburg gelegene vorderösterreichische Markgrafschaft Burgau, auf den ersten Blick in der frühen Neuzeit ein entschiedenes Bollwerk des Katholizismus. Dass diese Homogenität jedoch erst im Verlauf eines langen Prozesses durchgesetzt und behauptet werden musste, zeigt Dietmar Schiersner in der vorliegenden Arbeit, der Druckfassung einer bei Rolf Kießling in Augsburg angefertigten Dissertation.

In einem knappen, gut strukturierten Überblick stellt der Autor einleitend den Forschungsstand zu zentralen Begriffen der Konfessionsgeschichtsforschung (Gegenreformation, Rekatholisierung und katholische Reform, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung) vor. Von ihnen nimmt er den von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling entwickelten Begriff von Konfessionalisierung in seiner engen Verbindung mit intensivierter Staatlichkeit und Sozialdisziplinierung zum Ausgangspunkt und überprüft ihn am Beispiel des komplexen Territorialgebildes der Markgrafschaft Burgau auf seine Tragfähigkeit. Seit 1301 habsburgisch und im Untersuchungszeitraum der ober- bzw. vorderösterreichischen Regierung in Innsbruck unterstellt, handelte es sich bei ihr um ein »territorium non clausum«, einen Raum, in dem die – auf die Hochgerichtsbarkeit gestützte – landesherrliche Obrigkeit mit Besitzungen und Rechten von auswärtigen Herrschaften und Einzelpersonen in einzelnen »insassischen« Orten konkurrierte. Dies konnte sich – zumal in der Nähe bedeutender anderskonfessioneller Territorien – zweifellos hemmend auf den Konfessionalisierungsprozess auswirken, wie der Autor im ersten Hauptteil der Arbeit auf der Basis des umfassend ausgewerteten Quellenmaterials an verschiedenen Fallbeispielen verdeutlicht. Es handelt sich hierbei um meist kleinere Orte im burgauischen Territorium, in denen Institutionen oder Personen aus den nahe gelegenen Reichsstädten Ulm (evangelisch) und Augsburg (bikonfessionell katholisch/evangelisch) weltliche und kirchliche Rechte inne hatten, die mit der vorderösterreichischen Oberhoheit in einem Spannungsverhältnis standen: Lützelburg (Heilig-Geist-Spital Augsburg), Unterrohr (Ulmer Patrizierfamilie Besserer), Holzheim und Steinheim (Heilig-Geist-Spital Ulm), Burtenbach (reichsritterschaftliche Familie Schertlin), Burgwalden (Augsburger Patrizierfamilie Rehlinger), Pfersee (Augsburger Patrizierfamilie Zobel), Bocksberg, Laugna und Emersacker (Augsburger Patrizierfamilien von Stetten und Fugger sowie Familie Schertlin). Die Bandbreite der konfessionellen Entwicklungen, die diese Ortschaften im Untersuchungszeitraum 1550–1650 durchmachten, war außerordentlich groß; sie reichte von vollständiger Einführung der Reformation über heftige Auseinandersetzungen in Glaubensfragen, konfessioneller Unzuverlässigkeit als Zeichen protestantischer Unterströmungen bis hin zu einem de facto bikonfessionellen Status. Mit Ausnahme von Burtenbach stand allerdings am Ende immer die Rekatholisierung durch Vorderösterreich.

Diesen Fallstudien zu konfessionellen Konflikten zwischen der Markgrafschaft und ihren »Insassen« in kleineren Orten wird in einem zweiten Hauptteil Günzburg als burgauischer Vorort mit einem komplexeren Sozial- und Verfassungsgefüge und differenzierteren kirchlich-religiösen Strukturen gegenübergestellt. Das auch dort vorhandene »reformatorische Potenzial«, besonders bemerkbar im Bauernkrieg und im Schmalkaldischen Krieg, ließ die habsburgische Landesherrschaft im arbeitsteiligen Zusammenwirken mit den Augsburger Bischöfen als geistlicher Obrigkeit,

Rat und Gemeinde sowie dem Säkular- und Ordensklerus der Stadt durch eine Vielzahl klug aufeinander abgestimmter und der Bevölkerung geschickt kommunizierter Maßnahmen nicht zur Entfaltung kommen. Von einer landesherrlichen Konfessionalisierung kann man nur während der Regierung Markgraf Karls von Burgau in Günzburg (1610–1618) – der einzigen Phase im Untersuchungszeitraum, in der der Regent »vor Ort« in der Markgrafschaft anwesend war – sprechen, als die katholische Reform, z. B. durch die Errichtung eines Kapuzinerklosters 1615, forciert wurde und mit einer deutlichen Herrschaftsintensivierung verbunden war.

In einer abschließenden »systematische(n) Analyse« zeigt der Autor anhand der von ihm festgestellten vier verschiedenen Phasen habsburgischer Konfessionspolitik in der Markgrafschaft, dass diese maßgeblich von der Persönlichkeit und dem religiös-konfessionellen Engagement des jeweiligen habsburgischen Regenten in Innsbruck und in Günzburg bestimmt wurden. Die Polyfunktionalität der Habsburger als im Reich, in den Inneren und Vorderen Landen Oberösterreichs und in der Markgrafschaft Burgau herrschender Dynastie erlegte ihren Regenten oft Zurückhaltung und ein vorsichtiges, abwägendes Vorgehen in konfessionellen Fragen auf. Die konfessionelle Homogenität, so das überraschende Fazit der Untersuchung, wurde im Gebiet der Markgrafschaft Burgau weitgehend ohne Konfessionalisierung, ohne die damit verbundene Zentralisierung der Verwaltungs- und Regierungsfunktionen erreicht, die nach Auffassung des Autors einem solchen Ziel eher hinderlich gewesen wäre. Stattdessen griff ein konfessionspolitisches Interaktionsmodell, das alle beteiligten Gruppierungen mit einbezog und bei der auch die Untertanen nicht bloße Objekte waren, sondern Mithandelnde und Mitbeteiligte. Konfessionelles Handeln musste hierbei kommuniziert werden; an Beispielen zeigt der Autor auf, wie sich verschiedene politische Kommunikationsformen des Konfliktaustrags ausdifferenzierten, die sich als Medium auch nonverbaler Formen symbolischer Kommunikation (z.B. Inszenierung von Herrschaft durch »Ausschaffung« evangelischer Prädikanten) bedienten.

An der vorliegenden Arbeit beeindruckt vor allem die überaus gründliche und quellennahe Arbeitsweise des Verfassers, der die einschlägigen Bestände in acht deutschen und österreichischen Archiven ausgewertet hat und durch die Gegenüberstellung der archivalischen Überlieferung unterschiedlicher Provenienz (quellenmäßiger Herkunft) zu einem umfassenden und ausgewogenen Gesamtbild kommt. Bedingt auch durch die Quellenlage, finden die rechtlichen Argumentationen der weltlichen wie konfessionellen Kontrahenten, präzise, übersichtlich und ausgewogen dargestellt, besondere Berücksichtigung, jedoch lässt der Verfasser auch das kirchliche Leben der Katholiken und Protestanten und das Zusammenleben der Konfessionen in seinen verschiedenen Facetten und Ausformungen greifbar werden bis hin zur christlichen Ikonographie, deren Funktion für die katholische und evangelische Konfessionsbildung in zwei Exkursen an bildlichen Darstellungen (Altargemälden) aus den Kirchen von Holzheim und Steinheim überzeugend aufgezeigt wird. Dass der Autor die Tagesdaten nach angelsächsischem bzw. archivarischem Muster in der Reihenfolge »Jahr Monat Tag« nicht nur in den Anmerkungen, sondern auch im laufenden Text wiedergibt, ist zwar gewöhnungsbedürftig, vermag den positiven Gesamteindruck aber nicht zu beeinträchtigen. Ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 467–506) und Indices der Personen- und Ortsnamen (S. 507–523) runden die Arbeit ab.

Der Autor hat, zusammenfassend gesagt, überzeugend nachgewiesen, dass sich eine komplexe Territorialstruktur auch in der religiös-konfessionellen Entwicklung widerspiegelt und dass für ihre Interpretation monokausale und monoperspektivische Erklärungsversuche wie die herkömmliche Konfessionalisierungsthese mit ihrem engen Zusammenhang von Konfessionsbildung und Herrschaftsintensivierung vielfach nicht ausreichen. In seiner vorbildlichen Regionalstudie wird deutlich, dass auch auf den ersten Blick bekenntnismäßig homogene Herrschaften sehr lohnende Objekte konfessionsgeschichtlicher Forschung sein können, was hoffentlich zu weiteren Arbeiten von ähnlicher analytischer Schärfe und Intensität anregt.

*Paul Warmbrunn*



SEBASTIAN SCHMIDT: *Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)* (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 50). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2005. 436 S. Geb. € 44,-.

Sebastian Schmidt wählt mit den Ämtern Siegen und Dillenburg einen höchst instruktiven Forschungsgegenstand: Die Grafschaft Nassau-Dillenburg bzw. die aus ihr 1607 neben vier weiteren Linien hervorgegangene Grafschaft Nassau-Siegen (seit 1652 Fürstentum) erlebte im 16. und 17. Jahrhundert eine Abfolge unterschiedlicher Konfessionen, die jeweils lange genug etabliert waren, so dass weiterreichende und vor allem vergleichbare Aussagen zur Konfessionsbildung formuliert werden können. Mit der Übernahme der Nürnberger Kirchenordnung 1533 unter Wilhelm dem Reichen fand das (Gesamt-)Territorium zunächst Anschluss an das lutherische Bekenntnis, 1577 erfolgte der offizielle Übergang zum Calvinismus unter Johann VI., der Heidelberger Katechismus wurde eingeführt und die Hohe Schule in Herborn ins Leben gerufen: Nassau-Dillenburg (Siegen) galt zeitweise – nicht zuletzt aufgrund entsprechender Immigration um 1580 – als Zentrum des Reformiertentums im Reich. Ab 1626 brachten Rekatholisierungsversuche Johanns VIII. wechselhafte Erfolge in der Auseinandersetzung mit dem reformierten Johann Moritz von Nassau-Siegen. Ergebnis war seit 1651 die konfessionelle Teilung Nassau-Siegens.

Die gute Quellenlage – eine zwar nicht serielle, aber doch hinreichend dichte Überlieferung von Synoden- und Visitationsprotokollen – gestattet dem Verfasser dabei die Untersuchung über ein- einhalb Jahrhunderte hinweg und damit auch über den meistens, aber kaum zu Recht als Ende der Konfessionalisierung betrachteten Westfälischen Frieden hinaus. Während die wichtige Vorgängerstudie Paul Münchs zum Untersuchungsraum, mit der sich der Verfasser immer wieder auseinandersetzt, im Wesentlichen auf der Grundlage normativer Quellen – Kirchenordnungen und Verfassungen – gearbeitet ist, gelingt Sebastian Schmidt durch die erstmalige Auswertung deskriptiver Texte die Überprüfung der Theorie an der Praxis. Der Verfasser konzentriert sich dabei, jeweils nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Territoriums und seines Verwaltungsaufbaus, auf die Vorgänge der lutherischen und deutsch-reformierten Konfessionalisierung und vergleicht beide Prozesse anhand eines analogen Themenkatalogs sowohl qualitativ als auch – stets sehr methodenreflektiert – quantitativ hinsichtlich der Häufigkeit von Verhandlungsgegenständen (Sexualität, Ehe und Familie; Freundschaft, Unterhaltung, Feindschaft und Streit; Glaube Konfession und Ritual; kirchliche Bildung und Erziehung; Amtsführung lokaler Funktionsträger; Wirtschaft, Kirchengüter und Finanzen; Armut und Krankheit).

Der Vergleich lutherischer und deutsch-reformierter Konfessionalisierung zeigt in den genannten Bereichen weniger quantitative und qualitative Unterschiede, als man zunächst annehmen möchte. Ausgerechnet die Sittenzucht findet keineswegs jene erhöhte Aufmerksamkeit, die man mit Max Weber gemeinhin vom Calvinismus erwarten würde. Insgesamt dominieren Kontinuitäten bzw. bruchlose Weiterentwicklungen. Die einzige signifikante Differenz sieht Sebastian Schmidt allerdings »im Schulwesen und in der Pädagogisierung der Lehr- und Lernstoffe«, wo er mit der Hinwendung zum reformierten Bekenntnis unter Johann VI. geradezu einen »Schub« ausmachen kann (S. 361). Dieser Bildungsimpetus gipfelte schließlich mit der Gründung der Hohen Schule in Herborn 1584 nicht nur im Aufbau eines dreistufigen Schulsystems, sondern war mit der flächendeckenden Einrichtung von Elementarschulen in den Kirchspielen den meisten anderen Territorien um Jahrzehnte voraus.

Mit das wichtigste Ergebnis seiner Dissertation liegt wohl darin, dass Schmidt die Bedeutung kommunikativer Aspekte im Vorgang von Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung präzise herauszupräparieren und in Bezug zu setzen vermag mit einer Reihe weiterer Forschungen, die zu protestantischen Territorien vorliegen: Glaubensdingen wurde bei Visitationen und nachfolgendem Verwaltungshandeln offenbar nicht von vornherein um ihrer selbst willen Priorität eingeräumt. Vielmehr wurden – und zwar gleichgültig ob lutherische oder reformierte Inhalte zugrundelagen – ausgerechnet spezifisch dogmatische Haltungen in der Bevölkerung eher nachlässig implementiert, ja nicht einmal konfessionsübergreifende Normen wie das Verbot übermäßigen Alkoholkonsums oder der Feiertagsentheiligung bzw. die Anordnung zum Besuch der Sommerschule nachdrücklich durchgesetzt, weil sie auf Widerstand der Bevölkerung stießen. Dort dagegen scheint das Instrument der Visitation gegriffen zu haben, wo die Interessen von Herrschenden und Beherrschten konvergierten, etwa in ökonomischen Fragen – überhaupt wurde »weitaus weniger

Sitten- als Ökonomiezucht« betrieben (S. 360) – sowie bei sozialen Bedürfnissen nach Exklusion bzw. Integration, zu denen freilich kirchliche Handlungen wie der Gottesdienstbesuch durchaus gehören konnten. Aber auch hierin liegt nicht die Hauptfolge von Visitationen und anderen Konfessionalisierungsmethoden, sondern in der »Ausweitung und Intensivierung von Kommunikation«, die dem Verfasser geradezu den anachronistischen, aber recht einprägsamen Vergleich mit einem »Bürgerbüro« nahelegt (S. 369 f.). Grundsätzlich verpflichtete nämlich die Formulierung von Normen durch die Herrschaft zugleich auch deren Funktionsträger zu konformem Verhalten und gab so der Bevölkerung Möglichkeiten der Kritik und der Einflussnahme an die Hand, die immer mehr auch genutzt wurden. Auf lange Sicht trug dies zur modernisierenden Etablierung objektiver Leistungskriterien bei – Zusammenhänge, aus denen heraus schließlich auch die gemeinsame Genese scheinbar so gegensätzlicher Phänomene wie Absolutismus *und* Aufklärung plausibel gemacht werden können.

Dass also die tiefgreifenden Resultate der Konfessionalisierung – zu konstatierende Modernisierungsvorgänge im Bereich von Verwaltung und Bildungswesen seien damit ganz und gar nicht in Abrede gestellt – letztlich auf einer völlig anderen Ebene als der rein etatistisch verstandenen Sozialdisziplinierung zu suchen sind und als ebenso folgenreiche wie ambivalente Neustrukturierung und Intensivierung kommunikativer Prozesse zwischen Herrschaft und Bevölkerung gelesen werden können, deckt sich mit Beobachtungen, wie sie etwa Paul Münch oder Ulrich Pfister für die reformierte Kirchenzucht oder Helga Schnabel-Schüle für das lutherische Württemberg formuliert haben. Vergleichbare Ergebnisse einer Studie des Rezensenten, die im Sinne eines »polyzentrischen Interaktionsmodells« gedeutet wurden, weisen auch für den katholischen Bereich in dieselbe Richtung.

Damit marginalisiert der Verfasser die konfessionellen *Propria* keineswegs völlig. Denn nichtsdestoweniger kam es beispielsweise in Nassau-Siegen zur Ausbildung einer konfessionell (mit-)geprägten regionalen Identität, wie an den spontanen konfessionellen Auseinandersetzungen im bikonfessionellen Siegen des späten 17. Jahrhunderts deutlich wird. Entscheidend für die Entstehung solcher konfessioneller Selbstzuschreibungen waren indessen weniger Visitationen und, allgemein, Methoden der Sittenzucht, als vielmehr die Etablierung eines entsprechenden Schul- und Bildungswesens. Im Zusammenspiel mit regionalen oder territorialen Besonderheiten führte die konfessionelle Orientierung schließlich auch zu einer eigenen »Sozialkultur« (S. 372). So erklärt der Verfasser die »nassau-dillenburgerische Besonderheit«, die Untertanen »auf den verschiedenen Ebenen des werdenden Staates« einzubinden (ebd.), sowohl aus der Vorbildfunktion der benachbarten Niederlande als auch aus konfessionellen Konvergenzen. – Mit seiner methodisch wie sprachlich vorbildlichen Dissertation zeigt Sebastian Schmidt, dass die Konfessionalisierungsforschung auch künftig Erkenntnis- und Erklärungspotential bereithält. Den Fokus systematisch auf die kommunikativen Phänomene des Konfessionalisierungsprozesses zu legen, dürfte sich dabei auch künftig weiterhin als fruchtbringend erweisen.

*Dietmar Schiersner*

MEINRAD VON ENGELBERG: *Renovatio Ecclesiae. Die ›Barockisierung‹ mittelalterlicher Kirchen* (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 23). Petersberg: Michael Imhof 2005. 671 S., 482 Abb. Geb. € 99,-.

In seiner Augsburger Dissertation von 2001 widmet sich Meinrad von Engelberg der barocken Umgestaltung mittelalterlicher Kirchen in Süddeutschland, einem für die Forschung zwar nicht neuen, aber wohl noch nie so umfassend behandelten Thema.

Im Mittelpunkt des Buches steht die Erneuerung von acht Domkirchen in der südlichen Hälfte Deutschlands: Passau, Freising, Eichstätt, Regensburg, Konstanz, Würzburg, Mainz und Trier. Diese Auswahl entbehrt nicht einer gewissen Willkür. So vermisst man eigene Kapitel über die barocke Ausstattung der Dome in Augsburg und Bamberg. Ebenso hätte man sich bei diesem Thema gut ein Kapitel über den Wiederaufbau von Speyer unter Franz Ignaz Michael von Neumann – einem wirklich spektakulären Fall von *renovatio* – vorstellen können (vgl. dazu Markus Weis, »Gothique« – »Moderne«: der Diskurs um die Wiederherstellung des Domes zu Speyer nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, in: *Memory & oblivion. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art* [...], hg. v. Wessel Reinink, Dordrecht 1999, 379–391). Und wenn

man sich schon einmal für die Aufnahme von Trier und Mainz entschieden hat, läge dann nicht auch eine Behandlung des Kölner Domes nahe?

Ungeachtet dieser nicht immer einsichtigen Auswahl beeindruckt es, wie Engelberg die einzelnen Dome mit großer Sorgfalt vorstellt und für beinahe jeden eine in sich geschlossene und doch pointiert knappe Darstellung vorlegt. Besonders zu würdigen ist dabei, dass der Autor auch verlorene Ensembles nach Möglichkeit rekonstruiert und einordnet, etwa die ersten, noch innerhalb der Barockzeit wieder verdrängten Neuausstattungen in Freising (S. 249ff) und Würzburg (S. 295ff) oder diejenigen in Eichstätt (S. 267ff) und Regensburg (S. 278ff), welche fast vollständig der Purifizierung des 19. Jahrhunderts zum Opfer gefallen sind. Ein wenig unbefriedigend ist einzig das Kapitel über das Konstanzer Münster (S. 284ff), wo Engelberg sich weitgehend auf die Baumaßnahmen beschränkt und die komplexe Altarlandschaft ebenso vernachlässigt wie die nachmittelalterlichen Elemente in der angrenzenden Mauritiusrotunde mit ihren Annexen. Zu bedauern ist auch, dass die unrealisierten Fassadenprojekte für den Würzburger Dom nicht gewürdigt werden (dazu etwa Fritz Arens, Maximilian von Welsch (1671–1745). Ein Architekt der Schönbornbischöfe, München u. Zürich 1986, 54. – Sammlung Eckert. Plansammlung aus dem Nachlaß Balthasar Neumanns im Mainfränkischen Museum Würzburg, bearb. v. Hanswernfried MUTH u. a., Würzburg 1987, 17–19). Kleine Höhepunkte des Buches bilden dagegen die Kapitel über Mainz (S. 306ff) und Trier (S. 327) – brillante Kurzmonographien, die keine Wünsche offenlassen.

Dieser Hauptteil des Buches überzeugt für sich, und man kann sich fragen, ob die – mit über 200 Seiten ziemlich weitschweifige – Hinführung und das eher inhomogene Kapitel über »Grundfragen der Renovatio« (S. 351–486) im Anschluss wirklich notwendig gewesen wären. Dasselbe gilt für die soliden, aber zwangsläufig auch etwas oberflächlichen Kurzmonographien von 50 (!) Bauten im 6. Kapitel (496–624).

Engelberg kritisiert den in der Kunstgeschichte üblichen Terminus »Barockisierung« und schlägt stattdessen den Begriff »Renovatio« vor (S. 13–54). Bei dieser will er drei verschiedene Modi erkennen, die er bestimmten Ländern zuordnet: italienischer und französischer Modus sowie der in Österreich und Böhmen lokalisierte historisierende Modus. Charakteristisch für Italien sei die umfassende, einheitliche Umgestaltung des Innenraums bis hin zur gänzlichen Überformung (»Transformationsästhetik«), während man in Frankreich üblicherweise mit einer Neuausstattung bzw. -möblierung vorlieb genommen habe, einen Kontrast zum Altbestand dabei häufig in Kauf nehmend (»Kontrastästhetik«). In den habsburgischen Territorien habe man dagegen nach einer Verschmelzung von alten und neuen Elementen gestrebt.

Diese Unterscheidung ist bei genauerem Hinsehen aber – wie der Autor letztlich selbst einräumen muss – ganz sicher nicht aufrecht zu erhalten. Bereits David Ganz hat in seiner Rezension (in: sehepunkte 8, 2008, Nr. 2, URL: <http://www.sehepunkte.de/2008/02/14226.html>) hervorgehoben, dass Engelberg mit Santa Maria del Popolo in Rom ein Beispiel bringt, das man recht gut dem vermeintlich französischen Modus zuordnen kann. Ergänzend könnte man ebenso auf die Innenausstattung des Mailänder Doms hinweisen – ein Bauwerk, das ja aus süddeutscher Perspektive sehr nahe liegt (vgl. etwa die einschlägigen Beiträge in: *Il duomo di Milano. Congresso internazionale* [...]. Atti, hg. v. Maria Luisa Gatti Perer, Bd. 1, Mailand 1969).

Überdies finden sich – ohne dass diese Tatsache die Originalität der österreichisch-böhmischen Beispiele mindern würde – selbstverständlich auch in Italien Lösungen, die man historisierend nennen müsste. Ganz abgesehen von römischen Beispielen für »Stimmungshistorismus« in der Zeit um 1600 (dazu etwa zuletzt Sible De Blaauw, Unum et idem: Der Hochaltar von Sankt Peter im 16. Jahrhundert, Sankt Peter in Rom. 1506–2006, hg. v. Georg Satzinger u. Sebastian Schütze, München 2008, S. 227–242), die Engelberg nur beiläufig berührt, lässt sich m. E. gerade die Neugestaltung von San Giovanni in Laterano – für den Autor ein Hauptbeispiel des italienischen Modus – hier als exemplarischer Fall ins Feld führen: Die Wanddekoration der Seitenschiffe bildet dort eine ganz eigenwillige Verbindung alter und neuer Dekorationselemente.

Was Engelberg in seinem Italienkapitel an Beispielen anbietet und z. T. eher undifferenziert bespricht, könnte demnach auch zu einem anderen Schluss führen: dass nämlich (wenn man sich denn überhaupt auf diese Unterscheidung einlassen will) in Italien der Ausgangspunkt für alle drei Modi liegt, von wo aus sie ins übrige Europa ausgestrahlt haben.

Dementsprechend lässt sich auch das Frankreichkapitel kritisch hinterfragen. Sicherlich schätzte man die gotische Kirchenarchitektur in Frankreich viel mehr als in Italien. Doch ist davon

gerade bei den *renovations* oftmals nur wenig zu spüren, wie Engelberg *volens volens* selbst am Beispiel der Neugestaltung von Notre-Dame in Paris unter Ludwig XIV. zeigt. Was dabei herauskam, könnte man wohl mit gutem Willen als Kontrast bezeichnen, ebenso gut aber auch als Dissonanz. Hier drängt sich der Eindruck auf, dass das Nebeneinander von Altem und Neuem in erster Linie ein pragmatischer Kompromiss gewesen ist, da man sich mehr nicht leisten konnte oder wollte. Überdies muss man sich ja gerade auch im Umfeld der französischen Monarchie noch die üppigen Festdekorationen hinzudenken, welche die mittelalterlichen Kirchenräume in Paris, Reims und Saint-Denis bei großen Zeremonien fast ganz zum Verschwinden brachten und somit ebenfalls keine besondere Wertschätzung für das gotische Erbe erkennen lassen (einen lebendigen Eindruck geben hier zeitgenössische druckgraphische Ansichten, etwa von den Exequien für den *Grand Condé* in Notre-Dame 1687 von den Krönungen Ludwigs XIV. und Ludwigs XV. in Reims sowie von der Trauerfeier für den Thronfolger Louis in Saint-Denis 1712).

Wie man diese Probleme auch immer einschätzt: das alles führt letztlich von den so schlüssig behandelten Domkirchen Süddeutschlands weg. Hier handelt es sich, sieht man von wenigen Ausnahmen ab, doch eher um Werke von regionalem Rang, deren Bedeutung sich am besten evaluieren lässt, wenn man sie mit der Architektur und Ausstattungskunst der näheren und weiteren Umgebung vergleicht. Das leistet der Autor im Hauptteil in sehr gelungener Weise, und damit sichert er seinem Buch auch eine bleibende Bedeutung.

Engelbergs Dissertation ist bei aller Weitschweifigkeit immer klar formuliert und flüssig zu lesen. Die Fertigungsqualität des Buches ist ebenso erfreulich wie die sorgfältige Textredaktion. Zwar hat man bei der Abbildungsgröße häufig gespart (was anders wohl nicht finanzierbar gewesen wäre), doch wurden an keiner Stelle Abstriche bei der Bildqualität gemacht. *Hannes Roser*

SYLVA SCHRAUT: Das Haus Schönborn – eine Familienbiographie. Katholischer Reichsadel 1640–1840 (Publikationen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, IX. Reihe: Darstellungen aus der fränkischen Geschichte, Bd. 47). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2005. 451 S., davon 38 S. Anhang aus Quellen, Literatur und Register, 31 s/w Abb. und Schemata. Geb. € 58,-.

Die lange als Etiketten einer vermeintlich antiquierten Historiographie gesehenen Schlagwörter von ›Haus‹, ›Familie‹, ›Biographie‹, ›Reich‹ und ›Adel‹ tauchen im Titel des hier vorzustellenden Werkes dermaßen gehäuft auf, dass man dies erfreut als Zeichen einer nun immer mehr wieder festzustellenden Rückkehr dieser Begrifflichkeiten werten mag. Bedenkt man zudem, dass das vorliegende Ergebnis Produkt eines von der Volkswagen-Stiftung geförderten Wissenschaftsprojekts zu ›Familie – Stand – Adels herrschaft – Reich – Religion‹ ist, so erhärtet dies unsere Annahme, dass seriöse Geschichtsschreibung um diese Themenkomplexe nicht herunkommt, wiewohl jede Forschergeneration das Recht haben muss, sie im gewandelten Kleid, also auch hinsichtlich Methodik, Ansatz und Quellenauswahl zu akzentuieren. Dies ist im vorliegenden Band von Sylvia Schraut – nehmen wir das Ergebnis ruhig vorweg – mit gekonnter Meisterschaft geschehen.

Schon die Wahl des Hauses Schönborn als territorial übergreifendes, dabei aufgrund seiner nicht hochadeligen Wurzeln überaus interessantes Phänomen der Aristokratiegeschichte im Heiligen Römischen Reich, weckt Erwartungen und Hoffnungen beim Leser. In der Tat ist es ein ambitioniertes Vorhaben, die Biographie, also die Gesamtheit der Lebenskonstanten, Pläne, Absichten, Ziele, Erfolge aber auch des Scheiterns nicht nur eines Individuums, sondern einer ganzen Dynastie über einen Zeitraum von zweihundert Jahren darstellen zu wollen. Völlig richtig erkennt die Autorin, dass »die Biographie einer Familie mehr [ist] als die Summe der Lebensgeschichten ihrer Mitglieder« (S. 13). Sie ist »in der Geschichtswissenschaft ... bislang nahezu unterblieben« (ebd., Anm. 7) wohl nicht zuletzt aufgrund der wenigen sich hierfür hinsichtlich Konstanz, Berühmtheit und ungebrochenen Einflusses sich wirklich lohnender Objekte, vielmehr aber wahrscheinlich noch aufgrund der damit verbundenen immensen erforderlichen Arbeitsleistung.

In geschickter Verbindung klassisch-biographischer Fragestellungen (etwa nach Familienpolitik, Kulturförderung, Wechselwirkung von großer Politik auf den Mikrokosmos des Individuums) mit neuen Ansätzen, so nach Netzwerk-Konzeptionen, symbolischen Formen und weiblichen Handlungsspielräumen, gelingt es Schraut, das Schönborn-Universum nicht nur erfahrbar, sondern auch in seinen subtilen Nuancen nachvollziehbar für den Leser werden zu lassen. Es ist hier

weder Ort noch Platz, die mannigfache Verwurzelung und Verästelung der Familie Schönborn im Rahmen von Reich und Reichskirche zu referieren; anzuzeigen aber ist allemal, dass die Autorin auch so heiklen und sonst oft ausgeklammerten Fragen, etwa dem Falle des Mangels an Nachkommen direkter oder indirekter Art (die berühmten den Onkel beerbenden Neffen der Reichskirche), der enger werdenden Heiratsaspiranten oder aber der Bedeutung des Hochschulstudiums im Gesamtkontext der so bezeichneten ›Sorge um die nachfolgende Generation‹ nachgeht. Für Individuen wurden diese Themenbereiche vereinzelt angesprochen, die Stärke der generationenübergreifenden Familienbiographie aber beweist sich nicht zuletzt in der Analyse der diesbezüglichen Kontinuitäten und Brüche.

Ebenso erfreulich wie die Berücksichtigung dieser eher sozial- und familiengeschichtlichen Phänomene ist die deutliche Betonung der durchaus ebenfalls im Dienste der *familia* stehenden Kulturpolitik, sei es der kollektiven Erinnerungsstiftung, oder aber die Konzeption der dem Barock so lieben dynastischen Ikonographieprogramme. Hier leisten die Schwarzweißabbildungen, obwohl nur als in den Text inserierte Scans, gute Belegdienste.

Ebenfalls nicht zu kurz kommt – das ist ein Verdienst angesichts der offensichtlichen Nabelschauengefahr jedes biographischen Ansatzes – der ›große‹ internationale Aspekt, also die Politik vom Westfälischen Frieden bis in die nachnapoleonische Zeit, zu der die Schönborn ja nicht zuletzt in Gestalt der öfters innegehabten, mit dem Mainzer Bischofsstuhl verbundenen Würde eines Reichsvizekanzlers Entscheidendes beitrugen.

So entstand ein Werk, welches nicht nur als Standardarbeit zur Geschichte des Hauses Schönborn, sondern auch als beeindruckende Pionierstudie zum Gesamtkomplex ›Familienbiographie‹ lange Bestand haben wird.

Vor diesen augenscheinlichen Verdiensten treten kleinere Erweiterungsvorschläge vollends in den Hintergrund. Sicher hätte man die archivalische Basis etwa um die ortsspezifische Überlieferung der einzelnen Stifte, etwa in Form der Aufschwörungsbücher oder Domkapitelsprotokolle erweitern können (benutzt wurden sehr wohl die ihrerseits zentralen Geistlichen Wahllakten des Wiener Bestandes); auch scheint die durchgängige Verwendung von Termini wie ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ nicht immer glücklich.

Doch vermögen diese Marginalien keineswegs ein überaus erfreuliches Gesamtbild trüben.

Sylvia Schraut hat mit ihrer Schönbornstudie ein Werk vorgelegt, dem das hinsichtlich Aufarbeitung, Methodik und Stilistik durchwegs das heute so begehrte Exzellenzprädikat uneingeschränkt zuzusprechen ist. Der Band sollte in der Bibliothek keines an der Materie – oder auch nur eines ihrer Aspekte – Interessierten, vor allem aber in keiner historischen Institutsbibliothek fehlen.

*Josef Johannes Schmid*

NORBERT BÖRSTE, JÖRG ERNESTI: Friedensfürst und Guter Hirte. Ferdinand von Fürstenberg, Fürstbischof von Paderborn und Münster (Paderborner Theologische Studien, Bd. 42). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. 630 S., zahlr. Abb. Geb. € 29,90.

Es darf als ausgesprochener Glücksfall betrachtet werden, wenn das Entstehen einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit Anlass gibt, über eine Ausstellung nachzudenken, die einerseits die erarbeiteten Forschungsergebnisse einem breiteren Publikum zur Kenntnis bringt, andererseits die Forschungsleistung selbst in einen breiteren Kontext einordnet. Bei der 2004 erschienen theologischen Habilitationsschrift von Jörg Ernesti über Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg war dieser Fall gegeben, gab sie doch den Anlass zu der vom 17. September 2004 bis zum 9. Januar 2005 in Schloss Neuhaus und Paderborn gezeigten Ausstellung, in deren Rahmen durch ebenfalls ausgewiesene Experten das vielfältige Wirken des Fürstenbergers vorwiegend unter historischen, kunsthistorischen und bildungsgeschichtlichen Aspekten beleuchtet wurde. Der vorliegende Band gibt diesen Ansatz wieder, enthält er doch in nuce die neuesten Forschungsergebnisse aus kirchenhistorischer Sicht über einen der bedeutendsten Paderborner und Münsteraner Bischöfe, dessen Würdigung aus interdisziplinärer Perspektive, aber auch die Exponatliste der im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn und im Historischen Museum im Marstall in Paderborn-Schloss Neuhaus gezeigten Ausstellungen.

Der erste Teil des Sammelbandes ist Person und Familie des Fürstenbergers gewidmet und beinhaltet Beiträge von Jörg Ernesti (*Ferdinand von Fürstenberg. Dimensionen seines Denkens und Wirkens*), Helmut Lahrkamp (*Ferdinand von Fürstenberg und seine Familie*), Heinrich Josef Deisting (*Ferdinand von Fürstenberg. Familiengeschichtlich betrachtet*), Michael von Fürstenberg (*Die römischen Jahre Ferdinands von Fürstenberg*), Michael Jolk (*Wappen und Siegel Ferdinands von Fürstenberg*), Valentin Anrich OFM; Werinhard Einhorn OFM (*Das Grabmal Ferdinands von Fürstenbergs in der Paderborner Franziskuskirche*). Dem Wirken des Fürstenbergers als Fürst und Bischof gilt der zweite Abschnitt des Buches. Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst, die Pioniere der Forschungen zur Paderborner Kirchengeschichte im konfessionellen Zeitalter, befassen sich mit den geistlichen Zentralbehörden unter der Herrschaft des Fürstenbergers. Joachim Dahlke mit seiner Missionsstiftung, deren Ziel es war, das Wirken der Jesuiten in Norddeutschland, Skandinavien und Asien zu unterstützen. Weitere Beiträge des Themenabschnittes stammen von Christoph Stegmann (*Ad pias causas – zu frommen Zwecken. Kirchliche Kunststiftungen unter Ferdinand von Fürstenberg im Lichte neuer Quellenfunde*), Frank Göttmann (*Politik und Herrschaftsverständnis Ferdinands von Fürstenberg*), Alwin Hanschmidt (*Ferdinand von Fürstenberg als Landesherr des Fürstbistums Münster*) sowie Arnold Schwede (*Das Münzwesen im Hochstift Paderborn unter Ferdinand von Fürstenberg*). Hervorzuheben gilt es den Beitrag von Frank Göttmann, der mit dem Klischee des Fürstenbergers als letztendlich unpolitischem Schöngestirne auf dem Bischofsthron bricht und stattdessen die Handlungsmöglichkeiten eines geistlichen Fürsten im Nordwesten des Alten Reiches herausarbeitet, der einerseits durch ein elaboriertes Vertragssystem seine Bistümer bestmöglich in dieser konfessionell gespaltenen, von mächtigen Nachbarn umgebenen Region des Alten Reiches zu platzieren suchte, andererseits die an der Herrschaft beteiligten Stände und Partikulargewalten durch eine moderate und auf das Wohlergehen der Untertanen ausgelegte Politik zu gewinnen wusste. Dass der fürstliche Handlungsspielraum dabei durchaus begrenzt war, betont Alwin Hanschmidt in seinen Ausführungen über Ferdinand als Landesherr in Münster, dabei auf den fürstlichen Herrschaftsmittelpunkt in Paderborn (wo das Geschlecht beheimatet war) und die Restriktionen der bischöflichen Wahlkapitulation verweisend. Der dritte Teil des Bandes gilt dem Wirken Ferdinands als Förderer von Kunst und Wissenschaft. Den Auftakt macht der Beitrag von Jörg Ernesti über Papst Alexander VII. als Vorbild des Fürstenbergers, gefolgt von Beiträgen aus der Feder von Siegfried Kessemeier (*Ein westfälischer Römer. Zum dichterischen Werk Ferdinands von Fürstenberg*), Bertram Haller (*Ferdinand von Fürstenberg und die Panegyrik seiner Zeit. Eine bibliographische Studie*), Hermann Josef Schmalor (*Sammler – Forscher – Mäzen. Der Bücher-nachlaß Ferdinands von Fürstenberg*) und schließlich Wennemar von Fürstenberg (*Ferdinand von Fürstenberg in Portrait und Skulptur*). Bevor die um zwei Beiträge (*ausgewählte Quellen zu den Kunststiftungen Ferdinands von Fürstenberg* und eine Untersuchung Gerd Dethlefs über *Hohlglas am Hofe des Fürstbischofs*) Exponatlisten zu den Ausstellungen den Band beschließen, werden in kunst- und kulturgeschichtlichen Beiträgen Residenz und Hofhaltung des Fürstenbergers sowie der Hochaltar der ehemaligen Jesuitenkirche in Paderborn beleuchtet. Dazu beigetragen haben Norbert Börste (*Das Schloß in Neuhaus zur Zeit Ferdinands von Fürstenberg*), Roland Pieper (*Die Veduten von Carl Fabritius. Landschaftsportraits aus dem Hochstift Paderborn zur Zeit Ferdinands von Fürstenberg*), Carin Gentner (*Zur Tafelkultur am fürstbischöflichen Hof zu Neuhaus zur Zeit Ferdinands von Fürstenberg*), Wolfgang Hansmann (*Die Pfarr- und Residenzkirche St. Heinrich und Kunigunde in Neuhaus. Das erste barocke Gotteshaus im Hochstift Paderborn*), Michael Pavlicic (*Häuser und Hausinschriften in der ehemaligen Residenzstadt Neuhaus zur Zeit Ferdinands von Fürstenberg*), abermals Norbert Börste (*Gäste Ferdinands von Fürstenberg in Neuhaus. Das Beispiel Gottfried Wilhelm Leibniz*), Dirk Strohmann (*Der Hochaltar der ehemaligen Jesuitenkirche in Paderborn. Eine kunsthistorische Würdigung*) sowie schließlich Franz Josef Weber (*Die Rekonstruktion des barocken Hochaltars in der ehemaligen Jesuitenkirche in Paderborn*). Entstanden ist so ein facettenreicher Sammelband über einen geistlichen Fürsten des 17. Jahrhunderts, der sich zwar nicht durchweg, aber auf weite Strecken auf hohem Niveau bewegt und deshalb auch von der Forschung wohlwollend rezipiert werden dürfte.

Norbert Haag

## 5. 19. und 20. Jahrhundert

MATTHIAS MARTIN: Staat, Recht und Kirche. Der Weg der katholischen Kirche in Mitteleuropa bis ins 19. Jahrhundert. Berlin: Logos 2000, 547 S. € 79,-.

Nach der publizierten Diplomarbeit »Für Gott und gegen den Führer. Das Verhältnis von NS-Bewegung und katholischer Kirche vor der Machtergreifung Hitlers im Deutschen Reich« (Innsbruck 1996) und nach »Der katholische Weg ins Reich. Der Weg des deutschen Katholizismus vom Kulturkampf hin zur staatstragenden Kraft« (Frankfurt a. M. 1998; vgl. Rez. J. Schmiedl, Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 20 [2001], 359) hat der 1966 in Würzburg geborene Theologe und Historiker, seit 2004 Diözesanpriester der Diözese St. Pölten, den ganz großen Wurf gewagt: Beginnend bei Otto d. Gr. sucht er über die Auseinandersetzungen des Mittelalters, der Reformation, der Religionskriege, über die Zeit des Absolutismus und der Aufklärung, über die Französische Revolution, die Säkularisation, die Reorganisation des kirchlichen Lebens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Vatikanum und dem sog. »Kulturkampf« die langfristigen Verläufe des Verhältnisses zwischen kirchlicher und geistlicher Macht darzustellen. Besondere Berücksichtigung finden dabei die Rolle der geistlichen weltlichen Landesherren, die Verfolgung der Ketzer, in Sonderheit der Katharer, die Verfolgung der Katholiken durch protestantische Landesherren und die Schul- und Krankenorden des 19. Jahrhunderts, Elsass-Lothringen als Schnittstelle kirchlicher, kultureller und staatlicher Konflikte und die katholisch-traditionalistische Priesterbruderschaft Pius X. des exkommunizierten Erzbischofs M. Lefebvre.

Im Mittelpunkt der Arbeit soll »das Spannungsverhältnis von katholischer Kirche und staatlichem Leben im mitteleuropäischen Raum« als »Beispiel für den Zusammenhang der Entwicklung im staatspolitischen und im kirchlich-religiösen Bereich besonders in verfassungsgeschichtlicher Hinsicht gerade in der Zeit des sog. Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation« stehen. Dazu sammelt der Verf. mit unglaublichem Fleiß Fakten über Fakten, exzerpiert und kompiliert zahllose Quellen zu einer beeindruckenden Sammlung an Zitaten und Referenzen. Das Wagnis scheitert indes, weil er von all dem Kleinen und Großen, was sich in seinem in das Meer europäischer Staats- und Kirchengeschichte ausgeworfenen Schleppnetz sammelt (5599 Fußnoten, durchschnittlich halbsseitenfüllend), tragisch über Bord gerissen wird. Das Netz seines Erkenntnisinteresses ist zu groß, zu feinmaschig und die ganze historiographische Apparatur viel zu schwach, als dass ein so grandioses Unternehmen über eine Stoffsammlung hinaus zur Darstellung eines Zusammenhangs von politischen und religiösen Kräften hätte gedeihen können. Der Arbeit ermanget jegliche methodologische Reflexion, die notwendig gewesen wäre, um tatsächlich größere historische Entwicklungen und Beziehungen an individuellen und exemplarischen Ereignissen, Konstellationen und Personen intensiv herauszuarbeiten. Und so sieht man mit Betroffenheit, wie die Untersuchung sich in einem kleinstschrittigen Nacherzählen und Aneinanderreihen von Ereignissen verliert, vom Tausendsten ins Hunderttausendste kommt und über »Staat, Recht und Kirche« nur multa, sed non multum zu sagen weiß. Wo der Verf. so etwas wie einen Überblick oder eine Synthese andeutet, verfällt die Darstellung regelmäßig in Banalitäten im Stile von: »Auch an X und Y zeigt sich die spannungsreiche Beziehung von Staat und Kirche.« Wie sollte es auch anders sein bei der Grenzenlosigkeit der Perspektive, dem grandiosen Anspruch, tausend Jahre Geschichte zu behandeln, und der fehlenden Methode? Wie schief die ganze Arbeit liegt, kann exemplarisch am Schlusskapitel deutlich gemacht werden, das noch einmal ein Lieblingsthema des Verf. weiterspinnt: die Piusbruderschaft unter besonderer Berücksichtigung von Elsass-Lothringen. Anstelle der versprochenen »abschließenden Gedanken« wird der Leser noch einmal mit einer Fülle abseitiger Traktätchen und Tageszeitungsartikel belästigt bis hin zu Mitteilungsblättern der Piusbrüder auf den Philippinen und den Französischen Antillen, die sämtlich akribisch verfußnotet werden. Die Arbeit ist ein tragisches Beispiel gelehrter Gedankenlosigkeit. *Christian Hermes*

JOHANN SEBASTIAN DREY: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System (Tübingen 1819). Nachgelassene Schriften Bd. 3. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern. Hg. und eingeleitet v. MAX SECKLER. Editorisch bearbeitet v. WINFRIED WERNER. Tübingen: Francke 2007. XX, 716 S. Geb. € 118,-.

Im Rottenburger Jahrbuch Johann Sebastian von Drey (1777–1851) vorzustellen hieße, Eulen nach Athen zu tragen. Wer Drey sagt, sagt Rottenburg. Bis nach Rottenburg hat er es, wir wissen es, allerdings nie gebracht, war er doch den Römern als Bischofskandidat nicht genehm. Wer Drey sagt, sagt vor allem aber Tübingen. An der dortigen Katholisch-theologischen Fakultät hat er (wie schon an der Vorgängerinstitution, der Friedrichsuniversität in Ellwangen) als Ordinarius für Apologetik und Dogmatik nachhaltig gewirkt, so dass sein Name hier Programm wurde und er als Patriarch »der« katholischen Tübinger Schule und Architekt ihrer Theologie gilt. Unter den »Auspizien der neuscholastischen Restauration« und der in ihrem ideologischen Fahrtwind segelnden Geschichtsschreibung geriet sein Name jedoch immer wieder ins Zwielicht. Von diesem Argwohn betroffen war auch Dreys Enzyklopädie-schrift, die »Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System« (KE), die man – wegen ihrer vermeintlichen Abhängigkeit von Schleiermachers Enzyklopädie-schrift – unter die »fremdgängerische(n) Jugendsünden Dreys« rubrizierte (S. 180<sup>b</sup>).

Um diese (vermeintliche) »Jugendsünde« und ihre Rehabilitierung als »Summula der Philosophie und Theologie Dreys« (S. 222<sup>a</sup>) dreht sich in dem hier anzuzeigenden Band alles. Wenn allerdings im Vorwort gesagt wird, der »Hauptzweck« dieses Bandes sei die kritische Edition der KE von 1819, dann ist das eine Untertreibung. Gewiss, die kritische Emendation des Textes auf der Grundlage des Handexemplars Dreys, das sich in der Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen (Signatur HS Gd 6a) befindet, steht im Mittelpunkt dieses Bandes. Sie wurde, wie bereits die beiden Vorgängerbände dieser Reihe, das »Theologische Tagebuch« Dreys (Bd. 1) und die »Praelectiones dogmaticae« 1815–1834 (Bd. 2), von Winfried Werner mit der bewährten Sorgfalt und editorischen Umsicht und Erfahrung lege artis besorgt (S. 1–190). Aus seiner Feder stammen auch jene Beiträge (Kap. 6 und 7), welche das Handexemplar Dreys (S. 164<sup>a</sup>–172<sup>b</sup>) sowie die Drucklegung und Publikationsgeschichte der KE (S. 173<sup>a</sup>–180<sup>b</sup>) vorstellen. Im Herbst 1812 notierte Drey in seinem Theologischen Tagebuch das Vorhaben, eine »Einleitung in das Studium der Theologie« erscheinen zu lassen. Vorarbeiten existierten bereits, es war dies sein »Grundriss zur Einleitung in die Theologie«, welchen er schon vor seiner Ellwanger Lehrtätigkeit – wohl in seiner Zeit in Rottweil – ausgearbeitet hatte. 1819 erschien dann die KE bei Heinrich Laupp in Tübingen, die in den Jahren 1966, 1971 und 2003 im fotomechanischen Nachdruck erneut aufgelegt wurde. Dass diese Nachdrucke als Grundlage und Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Dreys Schrift nicht wirklich genügen, das zeigt das Handexemplar Dreys, das an die 600 Notate und Markierungen von der Hand Dreys aufweist, starke Benutzungsspuren hat sowie Literaturverweise respective -nachträge, die auf das Jahr 1834 zurückgehen.

Um die kritische Edition herum gruppieren sich, respektive ihr vorangestellt sind aber mehrere Beiträge aus der Feder des Tübinger Emeritus für Fundamentaltheologie, Max Seckler, der insgesamt für das mehrbändige Editionsprojekt verantwortlich zeichnet. Diese beleuchten die enzyklopädische Lehrschrift Dreys grundlegend und gehen über das hinaus, was ansonsten bei Editionen als hermeneutische Leseanleitung vorausgeschickt zu werden pflegt. Es handelt sich um umfangreiche Forschungsbeiträge, die der »Frische und Kraft«, die der Verfasser der KE bescheinigt, in keiner Weise nachstehen und die im Rahmen einer Rezension als einzelne gar nicht in den Blick genommen werden können, obschon sie es alle mit gleichem Recht verdienen.

In Kapitel 1, welches die Eigenart der KE im Spiegel ihres Titels (Kurze Einleitung – Studium – Theologie – Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct – Rücksicht auf das katholische System) auslegt, weist Seckler nach, dass sich hinter dem unpräzisen und fast schon etwas umständlichen Titel der KE, welcher eher eine schulmäßige Handreichung für Studienanfänger vermuten lässt, ein »dichtes, kühnes, kraftvolles und kluges« enzyklopädisches Manifest von »holistischer Komplexität« verbirgt. Drey, so Seckler, ist es gelungen, seine Ideen zur Architektur der Theologie und des Theologiestudiums in das Gefüge einer »enzyklopädischen Initiations-



schrift« umzusetzen, weswegen dieselbe als »einer der epochalen Beiträge zur *Theorie des Christentums und des Katholizismus*« gelten kann.

Die Frage nach dem gattungsgeschichtlichen und literarischen Platz der KE im Prozess der enzyklopädischen Bewegung des 18. und 19. Jhs. insgesamt (Kapitel 2) führt unweigerlich zu dem Makel, der der KE wie Pech anzuhaften scheint. »Epigonal«, so lautet der Vorwurf, der zwar nicht von den Zeitgenossen Dreys, wohl aber in der protestantischen wie auch der neuscholastisch inspirierten Geschichtsschreibung erhoben wurde und selbst bis herauf in unsere Tage kolportiert zu werden pflegt. Akribisch und minutiös zeichnet Seckler (Kapitel 3) nach, wie der Topos der Beeinflussung respektive der Abhängigkeit Dreys von Schleiermacher (und Schelling) geboren wurde und gleichsam zum »peristatischen Gemeinplatz« der protestantischen und katholischen Theologiegeschichte avancieren konnte. Erst Ende des 20. Jhs. wird die Legende vom Epigonentum Dreys als solche enttarnt und die Art der »Abhängigkeit Dreys« nicht mehr als rohes Aufnehmen fremder Gedanken gelesen, sondern – mit einer Formulierung Dreys – zunehmend als »wahres zweytes Erfinden«.

Wie bereits Band 2 (»Praellectiones dogmaticae«), so enthält auch dieser dritte Band der Nachgelassenen Schriften Dreys zwei studentische Kollegmitschriften der Enzyklopädie-Vorlesung Dreys, die wie das Handexemplar der KE in der Bibliothek des Wilhelmsstiftes in Tübingen liegen. Es handelt sich um die Mitschrift von Johann Georg Kollmann aus dem Jahr 1842 (S. 193–328) und von Matthäus Wiehl aus dem Jahr 1845/46 (S.329–449), die ihrerseits von Winfried Werner ediert und mit einem kritischen Apparat versehen wurden. Gleichsam als Nachtrag zu Band 2 der Nachgelassenen Schriften Dreys ist das neu aufgefundene studentische Manuskript zu den Dogmatikvorlesungen Dreys aus der Feder von Ignaz Hafner als Anhang beigegeben (S. 232\*–234\*).

*Elke Pabud de Mortanges*

HENNING PAHL: Die Kirche im Dorf. Religiöse Wissenskulturen im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 18). Berlin: Akademie 2006. 363 S. Geb. € 69,80.

Der vielgestaltige gesellschaftliche und wirtschaftliche Wandel seit Beginn des 19. Jahrhunderts veränderte unter anderem »unzweifelhaft ... das ... Weltanschauungs- und Glaubenswissen« der Bevölkerung (S. 18 bzw. S. 310). Diese Wissensbestände, die Denkstrukturen und Verhaltensmuster prägen, untersucht der Autor am Beispiel von Dörfern um das industriell geprägte Esslingen am Neckar, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein konfessionell einheitlich blieben: Die katholischen und zur Diözese Rottenburg gehörenden Dörfer Steinbach und Pfauhausen und mehrere, zur Landeskirche Württemberg gehörende Orte, darunter Denkendorf, Deizisau und Nellingen. Auf Grundlage eingehender Archivstudien wird dargelegt, wodurch, in welchen Bereichen und in welche Richtung sich die Wissensbestände der Bevölkerung veränderten oder verändern sollten und ob der Wandel eine konfessionspezifische Färbung besaß.

Unter der Kapitelüberschrift »Medien der Wissenskommunikation« betrachtet der Autor zunächst den Einfluss von Büchern auf das religiöse Wissen. Er untersucht die vom Oberamt und durch Priester geförderten Ortsbibliotheken und den privaten Buchbesitz und belegt, dass noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht Lektüre, sondern die Sprache das wichtigste Vermittlungsinstrument kulturellen Wissens war.

Mehr Einfluss auf den Wandel religiöser Wissensbestände schreibt Pahl dagegen den neuentwickelten pastoralen Aufgabenfeldern zu: Für die schulentlassene Jugend galt die sonntägliche Christenlehre als passende Vermittlungsagentur. Auf katholischer Seite setzte man zudem auf Volksmissionen und auf das Bruderschaftswesen, welches nach Abschwächung durch den aufgeklärten Katholizismus wieder neue Förderung fand. In evangelischen Gemeinden wurde die Kinderpastoral nicht nur zur Wissensvermittlung eingesetzt; sie sollte zudem die Kirchenbindung der Kinder und der Eltern stärken. In vielen evangelischen Gemeinden schufen sich die Christen zudem in pietistischen Privatversammlungen selbstbestimmt eigene religiöse Orte.

Das Vereinswesen entwickelte sich nach 1848/49. Während es in den untersuchten katholischen Gemeinden aufblühte, was fast immer in konfessionellem Kontext und durch den massiven Einsatz der Ortspfarrer geschah, formierten sich Vereine in den evangelischen Orten verzögert und

häufig konfessionsunabhängig. In katholischen Orten gelang es weitaus besser, die bisherige und die zuziehende Bevölkerung in den kirchlichen Kontext ein- oder zurückzubinden, während in evangelischen Gemeinden die Kirchenbindung abnahm.

Eine ähnliche konfessionsspezifische Entwicklung stellt der Autor für den Bereich der »sozialen Frage« fest: Katholische Pfarrer und die Diözesanleitung sorgten sich intensiv um die unteren Bevölkerungsschichten, um katholische Dienstboten und Arbeiter, die in den Esslinger Fabriken arbeiteten und in den umgebenden Dörfern lebten. Katholische Priester sahen in den schlechten Arbeits- und Lebensverhältnissen die Hauptursache für die ihrer Ansicht nach wachsende Orientierungslosigkeit und den zunehmenden Werteverfall. Die meisten Vertreter der evangelischen Kirche sahen dagegen die schlechte soziale Lage ihrer Klientel als Folge ihres unsittlichen, unchristlichen Lebens. Während katholische Kräfte zumeist das Alltagsleben der Pauperisierten erleichtern wollten, betrachteten die meisten evangelischen Kirchenvertreter noch um 1900 persönlichen Fleiß und Arbeitsamkeit als besten Weg, um der Armut zu entkommen und die soziale Frage zu lösen (S.230, 237).

Es ist bedauerlich, dass Henning Pahl Esslingen und Neuhausen auf den Fildern – das dritte der katholischen Dörfer in der Region, und noch heute ein »Dorf« – als Untersuchungsobjekte bewusst ausklammert: Als »Städte« könnten sie keine Beispiele für den Wandel ländlicher Frömmigkeit sein. Allerdings ist nicht zu verhindern, dass Daten aus Esslingen in die Arbeit einfließen. Und dies ist auch logisch: Die Eindrücke und die Kommunikation am Arbeitsort haben einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf den Wandel kultureller Prägungen von Menschen – unabhängig davon, ob diese nun »auf dem Dorf« oder am Stadtrand wohnen.

Eine besondere Stärke der Arbeit liegt jedoch in der großen Anschaulichkeit, die durch wiederholt eingefügte Resümees erreicht wird. Die konsequente Einbettung der Ergebnisse in den historischen Kontext, der Vergleich mit anderen Orten und Regionen und die kluge und souveräne Ein- und Rückbindung in die Forschungslandschaft erleichtern die inhaltliche Rezeption.

Henning Pahls Ergebnisse zeigen zudem eindrucksvoll, dass kultureller bzw. religiöser Wandel weder irreversibel ist, noch linear vor sich geht. Klar wird auch, dass die kirchliche und gesellschaftliche Entwicklung im 19. Jahrhundert weder durch vereinheitlichende Säkularisations- und Entchristlichungsthesen ausreichend beschrieben werden kann, noch durch Thesen wie die vom »totalen« »katholischen Milieu« oder von der Annahme, das 19. Jahrhundert sei ein »zweites konfessionelles Zeitalter« gewesen.

*Maria E. Gründig*

WALTER BRANDMÜLLER: Briefe um das I. Vatikanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2005, VIII, 178 S. Geb. € 34,90.

Die vorliegende Edition der Korrespondenz des St. Pöltener Bischofs Joseph Feßler (1813–1872) enthält 79 Briefe an Feßler und 6 von ihm (Konzepte) aus der Zeit zwischen 1869 und 1872. Bekanntlich kam Feßler als Konzilssekretär (Berufung Frühjahr 1869) eine wichtige Rolle auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) zu. Seine eigentliche Bedeutung errang er aber erst nach dem Konzil, als er mit seinen beiden Schriften »Die wahre und falsche Unfehlbarkeit der Päpste« (1871) und »Das Vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf« (1871) gegen den Prager Kanonisten Johann Friedrich von Schulte und dessen maximalistische Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit Stellung bezog und für eine gemäßigte Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas eintrat. Diese Interpretation wurde von zahlreichen Bischöfen begrüßt (vgl. Nr. 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 59 u. a.), vor allem von Minoritätsbischöfen wie Bischof Hefeke von Rottenburg (Nr. 54) und Bischof Greith von St. Gallen (Nr. 55). Speziell Hefeke erkennt an, dass Feßlers Interpretation einen Ausweg darstelle, sofern sie die päpstliche Approbation finde (vgl. Nr. 54), auch wenn er an seiner Meinung festhielt, dass »die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit ein großes Unglück für die katholische Kirche« sei »und das Dogma selbst nur in der limitierenden Auslegung« (Nr. 57, S. 116) angenommen werden könne. Und keineswegs sieht Hefeke durch Feßlers Darstellung des konziliaren Verlaufs seine Einwände gegen die Freiheit des Konzils und die einseitig parteische Zusammensetzung der Konzilskommissionen widerlegt, ebenso wenig den Vorwurf, dass der einzige Zweck des Konzils die Dogmatisierung der päpstli-

chen Unfehlbarkeit gewesen sei (Nr. 69). Auch Greith, der in dem von ihm verfassten Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zu den Papstdogmen von 1870 die Staatsgefährlichkeit der päpstlichen Unfehlbarkeit geschickt entdramatisiert hatte, konnte sich durch Feßlers Schriften bestärkt sehen. Dennoch sieht auch er seine »Befürchtungen über die nachtheiligen Folgen der Konzilsbeschlüsse« durch »die seitherigen Ereignisse nur zu sehr gerechtfertigt« und machte keinen Hehl daraus, dass er die Unfehlbarkeitsdefinition für »ein unermessliches Unglück« (Nr. 55, S. 111f.) in der gegenwärtigen Kirche halte. Wichtige Stimmen aber auch von Majoritätsbischöfen wie Bischof Gasser von Brixen, der zwar begrüßte, dass Feßler Schulte »heimgeschickt« (Nr. 42, S. 89) habe, inhaltlich aber dessen gemäßigte Interpretation der Unfehlbarkeitsdefinition nicht oder nur bedingt teilte und jedenfalls einzelne Sätze des Syllabus für »infallible Aussprüche« (Nr. 35, S. 79; vgl. auch Nr. 36, 37) hielt. Der dezidiert infallibilistische Bischof Leonrod von Eichstätt hingegen rechnete im Falle des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger wie viele andere lediglich mit Suspension, nicht aber mit der dann erfolgten Exkommunikation (Nr. 46). Interessant sind auch die 15 Briefe des Rota-Advokaten Johannes de Montel von Treuenfels, welche über Stimmungen und Befürchtungen kurialer Kreise nach dem Ende des Kirchenstaats (20. 09. 1870) und über Spekulationen hinsichtlich eines eventuellen Wegzugs des Papstes aus Rom berichten.

Nicht klar wird, warum nur Dokumente aus dem Nachlass Feßlers im Diözesanarchiv in St. Pölten herangezogen wurden, auf den Abdruck der Gegenbriefe aber verzichtet wurde. Auch sind Einführung (S. 1–6) und Kommentar der Briefe äußerst knapp gehalten. Auf inhaltliche Erläuterungen und Einordnungen wird weitgehend verzichtet. Mitunter erweckt der Kommentar den Eindruck, dass er unter großem Zeitdruck entstanden ist. Nur einige Beispiele: Bei der von Brandmüller nicht ermittelten Denkschrift Greiths (S. 111. Anm. 2) handelt es sich um die von Greith auf Ersuchen der Schweizer Bischöfe verfassten Schrift »Die Lehre von dem unfehlbaren Lehramte des Papstes und ihr wahrer Sinn. Ein belehrendes Wort der schweizerischen Bischöfe an ihre Diözesanen« (Einsiedeln 1871), die auch den Mitgliedern der kantonalen Parlamente und einigen ausländischen Bischöfen zugestellt wurde. Bei einer Konsultation von Peter Stadlers Standardwerk »Der Kulturkampf in der Schweiz« (1984, <sup>2</sup>1996), das auch im Literaturverzeichnis fehlt, wäre die Schrift leicht zu ermitteln gewesen. Im selben Brief heißt das vom Kanton Aargau am 25.11.1870 aufgehobene Chorherrenstift Rheinfelden, nicht Theinfelden. Bei Heinrich Schmid, 1846–1874 Abt von Einsiedeln (Nr. 17), wird auf ältere Literatur verwiesen, der einschlägige Band der *Helvetia Sacra* (III/1, 1986), der auch eine Biografie Schmidts enthält, aber nicht genannt. Neuere Literaturangaben fehlen auch beim Einsiedler Benediktiner und späteren ersten Bischof von Sioux Falls Martin Marty (Nr. 18).

Dennoch leistet die Edition einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Rezeption und Interpretation des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit in der unmittelbaren Nachkonzilszeit. Als Arbeitsinstrument ist sie auch deshalb wertvoll, weil die edierten Briefe, die durch andere Arbeiten (vor allem durch die dreibändige Geschichte »Vaticanum I« von Klaus Schatz, 1992–1994) teilweise oder im Auszug bereits bekannt waren, nun gesammelt in einem Band vorliegen.

*Franz Xaver Bischof*

Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963). Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963). Hg. v. MICHEL GRUNEWALD und UWE PUSCHNER (Convergences, Bd. 40). Bern: Peter Lang 2006. 558 S. Kart. € 72,80.

Vorliegender Band vereinigt die Beiträge zu einer deutsch-französischen Tagung, die sich vom 1.–3. Dezember 2004 an der *Université Verlaine* in Metz mit dem deutschen (und österreichischen) Katholizismus und seinen Publikationsorganen in der Zeit von 1871 bis 1960 befasste. Zur Sprache kommen die Entwicklung katholischer Identität und die Funktionsweise katholischer Netzwerke, wie auch die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten (u. a. Romano Guardini, Hermann Platz, Ernst Thrasolt, Franziskus Stratmann, Walter Dirks, Georg Schreiber, um nur einige zu erwähnen). Der Leser erfährt erhellende Einzelheiten, die zum Teil weit über bisherige Erkenntnisse hinausgehen, auch wenn er zugleich den Eindruck gewinnt, dass mancher Forschungsgegenstand noch auf eine ausführliche Darstellung wartet. Was jedoch vor allem ins Auge fällt, ist die Vielfalt katholischer

Strömungen und Richtungen. Es wird deutlich, dass das katholische Intellektuellenmilieu keineswegs eine geschlossene Phalanx darstellte und dass der Milieubegriff im Sinne eines Lepsius im Grunde nicht greift. Zum Mindesten wird man, wie Winfried Loth in seinem einleitenden Referat darstellt, von einer durch die Klammer des Katholischen zusammengehaltenen bunten Vielfalt von Mikromilieus reden müssen, die in Austausch und Verbindung mit anderen (nichtkatholischen) Milieus standen und – vor allem in der Zwischenkriegszeit – eine weite Bandbreite von rechts bis links aufweisen. In den katholischen Presseorganen spiegelt sich diese Tatsache, wie Jürgen Michael Schulz in einem weiteren einleitenden Beitrag nachweisen kann, wobei er zu der Feststellung gelangt, dass es *die* (einheitliche) katholische Presse nie gegeben hat.

Kommen wir nun auf einzelne Beiträge zu sprechen, wobei wir uns im Wesentlichen auf die Autoren und die von ihnen behandelten Zeitschriften beschränken müssen. Rüdiger vom Bruch befasst sich mit Zeitschriften katholischer Studentenverbindungen vor 1914. Hans-Christof Kraus wendet sich den *Historisch-politischen Blättern*, dem »zeitweilig wohl einflussreichsten Organ eines intellektuellen Katholizismus« zu, was angesichts der gebotenen Kürze nur sehr kursorisch geschehen kann. Für den, der sich erst orientieren muss, bildet der Beitrag jedoch einen guten Einstieg. Ähnliches gilt von der Vorstellung des erkonservativen *Katholik*, dem Organ des »Mainzer Kreises«, durch Philipp Alexandre. Einem in München von 1899 bis 1901 erscheinenden völkischen, pangermanistischen Blatt, der Zeitschrift *Odin* wendet sich der Mitherausgeber Uwe Puschner zu, wobei er aufzeigen kann, dass auch Katholiken nicht völlig immun gegenüber der »völkischen« Ideologie waren. Die Beziehungen von katholisch und völkisch spielten auch in der Zeitschrift *Das Heilige Feuer* eine Rolle, zu der Gregor Hufereuther einen wertvollen Beitrag beige-steuert hat. Gilbert Merlo befasst sich mit dem *Hochland*. So informativ seine – selektiv vorgehende – Würdigung sein mag, so wird doch auch deutlich, dass trotz einiger, zum Teil weiter zurückliegender Monographien zu dieser führenden Kulturzeitschrift eine definitive eingehende Darstellung noch immer aussteht. Was vor allem fehlt, ist eine Prosopographie der Hochland-Autoren. Eine – vielleicht doch zu kursorische – Darstellung der *Stimmen der Zeit* stammt aus der Feder Joachim Schmiedls, während Marie-Emanuelle Reytier in einer sehr ansprechenden Betrachtung die katholischen Pazifisten in der Weimarer Republik und ihre Zeitschriften zur Sprache bringt. Auch die Darstellung der Zeitschrift *Die Schildgenossen* und damit verbunden des »Quickborn« durch Katja Marmetschke stellt einen wertvollen Beitrag dar. Sehr klar kommt die Umformung des »Quickborn« von einer Abstinenzbewegung katholischer Gymnasiasten zu einer Kulturbewegung junger Erwachsener durch Romano Guardini, aber auch die Flucht Guardinis ins Unpolitische zur Darstellung. Äußerst interessant ist der Aufsatz über die Kulturbeilage der *Germania* »Das Neue Ufer«, in dem katholische Intellektuelle verschiedenster Couleur (Friedrich Muckermann, Hermann Platz, Waldemar Gurian, Ernst Michel) sich äußerten. Ähnliches gilt von dem von Manfred Bock vorgestellten »Abendland-Kreis«. Dass auch Max Buchner und seine *Gelben Hefte* in Jens Flemming einen kundigen Bearbeiter fanden, ist zu begrüßen, auch wenn die ideologische und politische Ausrichtung Buchners dem heutigen Beobachter Probleme bereiten mag. Ähnliches gilt von der *Schöneren Zukunft* Joseph Eberles, die weit über Österreich hinaus zum Sprachrohr eines rückwärtsgewandten Rechtskatholizismus wurde. Die Darstellung der Zeitschrift durch Anita Ziegerhofer-Prententhaler erscheint freilich etwas zu selektiv. Der von den deutschen Emigranten Dietrich von Hildebrand und Klaus Dohrn konzipierten österreichischen Wochenschrift *Der christliche Ständestaat* widmet sich Elke Seefried. Angemerkt sei, dass die von der Zeitschrift vertretene »Österreich-Ideologie« und das Pochen auf ein katholisches Deutschtum wie auf einen autoritären Ständestaat so neu nicht war. Ähnliches wurde schon im *Neuen Reich* Eberles, etwa von Ernst Karl Winter, propagiert. Mit den *Frankfurter Hefien* (Michael Grunewald), der vom Bund »Neudeutschland« inspirierten Publizistik nach dem Zweiten Weltkrieg (Klaus Große Kracht) und den *Werkheften katholischer Laien* gelangt der zu besprechende Band schließlich in die Nachkriegszeit. Deutlich wird, dass der deutsche Katholizismus nach wie vor eine große Bandbreite abdeckte und dass eine stärkere Öffnung nach links, zur SPD hin, erfolgte.

Alles in allem stellt der Band ein wichtiges und instruktives Werk dar, auch wenn er zugleich eine Reihe weiterer Fragen aufwirft, insbesondere zu einzelnen Persönlichkeiten, die unbedingt einer eingehenden Darstellung bedürften. Dass nicht alle Beiträge auf dem gleichen Niveau stehen und neben vorzüglichen Kennern der Materie Autoren zu Wort kommen, die eher als »Notlösungen« erscheinen, sei allerdings auch erwähnt, auch wenn entsprechende Qualitätsunter-

schiede bei einem Sammelband kaum zu vermeiden sind. Auch mag mancher Leser bedauern, dass die katholischen (Tages)Zeitungen – *Germania*, *Kölnische Volkszeitung*, *Rhein-Mainische Volkszeitung* – zwar erwähnt, aber nicht *ex professo* behandelt werden. Doch abgesehen davon, dass zu diesen – wenigstens teilweise – bereits Monographien bestehen, hätte deren Aufnahme wohl das vorliegende Projekt gesprengt.

Da und dort gewinnt man freilich den Eindruck, dass mancher Autor sich erst noch in das katholische Milieu einarbeiten muss. Den Insider jedenfalls mutet es merkwürdig an, wenn er etwa liest, ein Buch sei »indexiert« worden, oder wenn der katholische Schriftsteller Peter Dörfler lediglich als »Pfarrer und Religionslehrer« vorgestellt wird. Auch mag der eine oder andere bedauern, dass manche wichtige katholische Zeitschrift der Zwischenkriegszeit in dem Band nicht vorkommt. So vermisst man etwa eine Darstellung der von Alois Wurm von 1919 bis 1962 herausgegebenen *Seele*, die einen nach innen gewandten Katholizismus abdeckte, jedoch auch zu drängenden Zeitfragen Stellung nahm. Wurm selbst wird nur einmal in einem anderen Zusammenhang als »der Priester Alois Wurm« genannt. Auch das offizielle Organ des Katholischen Akademikerverbands *Der katholische Gedanke* hätte eine Behandlung verdient. Der Präsident des Verbandes, Prälat Franz Xaver Münch, der im katholischen Intellektuellenmilieu eine kaum zu hoch einzuschätzende Rolle spielte, wird ebenfalls nur einmal erwähnt. Schade auch, dass sich kein Autor mit dem in Innsbruck erscheinenden *Brenner* befasste, zu dem eine hervorragende Dokumentation vorliegt. Im Unterschied zu den meisten behandelten Zeitschriften stellte der *Brenner* zwar keine spezifisch katholische Kulturzeitschrift dar, bot jedoch führenden katholischen Intellektuellen (Theodor Häcker, Gertrud von Le Fort) eine Plattform, ihre Vorstellungen über das katholische Milieu hinaus publik zu machen. Schließlich mag man bedauern, dass kein einziges deutsch-schweizerisches Organ zur Sprache kam. Erinnerung sei etwa an die von Robert Mäder redigierte integralistische Zeitschrift »Die Schildwache«. Doch all dies sei nicht als Kritik an dem vorliegenden Buche verstanden, vielmehr als Hinweis darauf, dass dort ein Thema angesprochen wurde, dessen Erforschung erst am Anfang steht. Dass diese in Angriff genommen wurde und nicht nur die großen katholischen Zeitschriften (*Historisch-politische Blätter*, *Katholik*, *Hochland*, *Stimmen der Zeit*) zur Sprache kamen, sondern weiter in das Dickicht des katholischen Blätterwalds hineingeleuchtet wurde, ist das Verdienst des vorliegenden Werkes. Otto Weiß

CLAUS ARNOLD: Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg: Herder 2007. 160 S. Kart. € 9,90.

Mit dem Dekret »Lamentabili sane exitu«, das Lehren des Exegeten Alfred Loisy verdammt und mit der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« fiel unter Papst Pius X. (1903–1914) im Jahr 1907 der Startschuss für eine umfangreiche Kampagne gegen den »Modernismus«. Zu einer neuen Häresie wurden theologische und philosophische Neuansätze zusammengefasst, die als Gefährdung von Kirche und Glauben gesehen wurden. Als ihre leitenden Prinzipien benannte die Enzyklika Agnostizismus, historisch-kritisches, innerweltliches Denken, das Ausgehen von individuellen religiösen Erfahrungen und das Bestreben, kirchliche Strukturen zu reformieren. Hundert Jahre nach Pascendi zieht mit Claus Arnold ein renommierter Kenner der Materie den Summenstrich unter die bisherigen Erkenntnisse und Diskussionen der Modernismusforschung, die gerade in den letzten Jahren durch neu erschlossene Quellen bereichert wurde, und fasst sie in einer kleinen Geschichte des Modernismus pointiert zusammen. Nach einer begriffsgeschichtlichen Einführung widmet er sich den zentralen Gedanken und Protagonisten von Reformkatholizismus und Amerikanismus und ihren Gegnern, um sich dann mit Loisy und dem Jesuiten George Tyrrell den beiden »Erzketzern des Modernismus« und deren Umfeld zuzuwenden.

Im zweiten Teil werden die maßgeblichen antimodernistischen Ideengeber wie die Ordensmänner Albert Maria Weiß und Joseph Lémius und die kurialen Entscheidungsträger, vom Unterstaatssekretär Umberto Benigni über die Kardinäle Vives y Tuto und Merry del Val bis zu Pius X., in ihrem Denken und Handeln porträtiert und die römischen Verlautbarungen »Lamentabili«, »Pascendi« und das Dekret »Sacrorum Antistitum«, mit dem der so genannte Antimodernisteneid eingeführt wurde, vorgestellt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte, die z.T. anhand von neuzugänglichen Quellen rekonstruiert wurde. Dies trägt zum Verständnis bei, im Fall von »Lamentabili« und »Pascendi« hätte die im Rückgriff auf bereits von

Arnold publizierte Aufsätze erfolgende Darstellung straffer ausfallen können zu Gunsten einer breiteren Vorstellung der Verlautbarungstexte selbst.

In einem Ausblick wird eine differenzierte Skizze der Nachwirkungen von Antimodernismus und »Modernismus« bis zum Zweiten Vatikanum gezeichnet, die antimodernistische Kontinuitäten genau so in den Blick nimmt wie deutliche Zäsuren, etwa den Ersten Weltkrieg, der zum Zerreißen der europäischen Netzwerke des »Modernismus« führte.

Dass ein 160 Seiten starkes Bändchen die vielschichtige Materie nicht allumfassend behandeln kann, liegt in der Natur der Sache. Im Gegensatz zu anderen Autoren der Reihe kompensiert Arnold dies durch eine kommentierte Bibliographie, die dem Leser die internationale Forschungslandschaft erschließt. Ferner schafft eine Zeittafel einen Überblick über die Modernismuskrise und weist auch auf Ereignisse hin, die im Buch keine Berücksichtigung finden konnten.

Arnold hat eine präzise, gut gegliederte, aspektreiche, flüssig und zugleich angenehm unaufgeregt geschriebene Einführung vorgelegt, die nicht nur in Fachkreisen eine dankbare Leserschaft finden wird.

*Jan Dirk Busemann*

HERMAN SCHELL: Die neue Zeit und der alte Glaube. Vier theologische Programmschriften. Hg. und eingel. v. THOMAS FRANZ. Würzburg: Echter 2006. 263 S. Kart. € 19,90.

PAUL-WERNER SCHEELE: Herman Schell im Dialog. Beiträge zum Werk und zur Wirkung von Herman Schell. Würzburg: Echter 2006. 247 S. Geb. € 19,90.

Der Würzburger Professor für Apologetik Herman Schell (1850–1906) galt bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als ein Theologe, mit dem man sich am besten nicht befasste, da ihm wegen der Indizierung seiner Werke der Geruch der Häresie anhaftete. Wie der Rezensent aus eigener Erfahrung weiß, wurde noch in den 1950er Jahren in den Hörsälen gelehrt, für Schell habe es faktisch keine Todsünde gegeben. Auch habe er Gott fälschlicherweise als »ens causa sui« bezeichnet, was immer das bedeutet haben mag. Darüber hinaus habe er sich gegen das kirchliche Lehramt aufgelehnt. Diese Einschätzung hat sich seit den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils von Grund auf geändert. Schell wurde rehabilitiert und gilt inzwischen, nicht zuletzt dank der Veröffentlichungen des Würzburger Altbischofs Paul-Werner Scheele, als »Vordenker« des Konzils, weil er – besonders in seinen beiden Reformschriften »Der Katholizismus als Princip des Fortschritts« (1897) und »Die neue Zeit und der alte Glaube« – Glauben und Wissen, Tradition und Fortschritt miteinander zu versöhnen suchte. Dem Herausgeber gebührt Dank dafür, dass nun diese Schriften nachgedruckt und damit leichter zugänglich gemacht wurden. Dass er zwei weitere programmatische Veröffentlichungen angefügt hat, ist ebenfalls zu begrüßen. Es handelt sich um die berühmte Rede Schells bei seinem Amtsantritt 1897 über die Freiheit der (theologischen) Forschung und ihrer Verpflichtung zur Wahrheit wie einem Aufsatz aus dem Jahre 1904 über das Verhältnis von Theologie und Lehramt.

Für den, der sich intensiver mit Schell, seinem bewegenden Leben, seiner Offenheit für Erneuerung wie seiner Treue zur Tradition, seiner Theologie, die um das Geheimnis des dreieinigen Gottes kreiste, und seinem in diesem Geheimnis gründenden Aufruf zum Dialog als einer – vom Zweiten Vatikanum herausgestellten – christlichen Grundhaltung befassen will, sei der Sammelband »Schell im Dialog« von Paul-Werner Scheele empfohlen. Kernstück des Bandes, um den frühere zu verschiedenen Anlässen entstandene Veröffentlichungen des Verfassers gruppiert sind, ist der zum ersten Mal publizierte umfangreiche Aufsatz »Herman Schell im Dialog«, in dem sich Scheele als profunder Kenner Schellscher trinitarischer Theologie und Spiritualität offenbart, wie nicht zuletzt die zahlreichen Hinweise auf die Werke Schells in den Anmerkungen beweisen. Es lohnt sich, dieses Kernstück des Buches meditierend durchzulesen, das hier etwas ausführlicher vorgestellt werden soll. Scheele stellt in einem ersten Abschnitt die Person Schells vor, den er an Hand seiner Korrespondenz mit dem Philosophen Franz Brentano, dem Theologiestudenten Hugo Paulus und der Familie Heydenreich als einen Menschen des Dialogs zeichnet, dem es nie darum ging, in arroganter Besserwisseri den Gesprächspartner zu überrumpeln, sondern in Hochachtung vor dem andern mit diesem gemeinsam um die Wahrheit zu ringen. In einem weiteren Abschnitt wendet sich Scheele der Schellschen »Theologie des Dialogs« zu. Dabei geht er – wie

könnte es bei Schell auch anders sein – aus vom »innergöttlichen Dialog« als dem zentralen Thema seiner Theologie, einem Dialog der Liebe, der nicht auf das göttliche Innenleben beschränkt bleibt, sondern im Wort der Schöpfung darüber hinausgreift und im Schöpfungs- und Offenbarungsdialog die Menschheit und die ganze Welt liebend umfasst. Zeichen und Werkzeug aber des göttlichen Dialogs ist die Kirche, die jedoch nicht einfach mit dem Lehramt identisch ist. Vielmehr ist es erste Aufgabe der Lehrer und Bischöfe wie der »einfachen Gläubigen« auf das Wort Gottes zu hören und im »innerkirchlichen Dialog«, offen und bereitwillig für die Anerkennung des Wahren und Guten beim Gegner, um die Erkenntnis der Wahrheit zu ringen. Von dieser Haltung der Hochachtung für den andern und der unbedingten Ausrichtung auf die Wahrheit muss auch der »ökumenische Dialog«, der »interreligiöse Dialog« und der drüber hinausgehende »universelle Dialog«, getragen sein. Es sind ermutigende Worte, die Paul-Werner Scheele im Anschluss an Herman Schell findet in einer Zeit, wo da und dort Vertreter eines Clan- und Katakombenchristentums das Heil nicht in der Schleifung der Bastionen und in der Öffnung zum Dialog, sondern erneut im Errichten von Trutzburgen und im Verstummen vor den Erfordernissen der Zeit suchen.

*Otto Weiß*

ROBERT CURTIS AYERS: Baroness of the Ripetta: Letters of Augusta von Eichthal to Franz Xaver Kraus. Scottsdale, Arizona: Cloudbank Creations Inc. 2004. 244 S. Kart. \$ 24,95, geb. \$ 36,95.

Robert Curtis Ayers, Priester der amerikanischen Episkopalkirche, gebührt das Verdienst, in seiner 1981 erschienenen Dissertation seinen Landsleuten die Beziehungen führender nordamerikanischer katholischer »Amerikanisten« zu dem Freiburger Professor und »liberalen Katholiken« Franz Xaver Kraus aufgezeigt zu haben. 1978 hatte ihn Hubert Schiel darauf hingewiesen, dass die in der Trierer Stadtbibliothek im Nachlass von Kraus befindlichen Briefe der Deutschrömerin Auguste von Eichthal an Kraus aus den Jahren 1895 bis 1901 zahlreiche Hinweise zu diesen Beziehungen enthalten und daher wert seien, veröffentlicht zu werden. Diese Veröffentlichung liegt nun vor und man darf ihr eine möglichst weite Verbreitung in den Vereinigten Staaten wünschen, nicht zuletzt auch wegen der vorzüglichen, kenntnisreichen Einleitung, die eine gute Charakteristik der beiden Briefpartner enthält.

Was nun die Briefe selbst anlangt, so bilden sie tatsächlich eine wichtige Quelle zu den Beziehungen der »Amerikanisten« zu Kraus, darüber hinaus zu deren Aktivitäten in Rom und anderswo in Europa. Genannt werden vor allem Bischof John J. Keane, der Direktor der Washingtoner Universität von Amerika, und Denis J. O'Connell, der Rektor des Amerikanischen Kollegs in Rom. Man erfährt auch, dass Auguste von Eichthal nicht in der Rolle der Kommentatorin stecken blieb, sondern darüber hinaus selbst zur Handelnden wurde. So hat sie die von Kraus verfassten »Spectatorbriefe« für O'Connell übersetzt. Nicht unwichtig erscheint, was in den Briefen über die Wühlarbeit des in Amerika lehrenden deutschen integralistischen Dogmatikers Peter Joseph Schröder gegen den Amerikanismus wie gegen Kraus berichtet wird. Ins Blickfeld rücken aber auch Männer wie Bischof John Ireland oder der »deutsche Amerikanist« Herman Schell. Auch zu anderen Gestalten und Ereignissen des kirchlichen und politischen Lebens (nicht nur in Rom) finden sich interessante Hinweise. Doch sei nicht verschwiegen, dass man sich über Seiten hinweg durch den (auch heute noch) üblichen Tratsch der deutschsprachigen katholischen Gemeinde in Rom durcharbeiten muss, um auf Goldkörner zu stoßen. Zwei Beispiele für wertvolle Funde mögen genügen. So erfährt man en passant, dass der konservative Männerapostel und Jesuit Heinrich Abel, ein Neffe des bayerischen Ministers Karl von Abel, am Wiener Hof äußerst geachtet war. Zum Amtsantritt des neuen Indexsekretärs Thomas Esser im Jahre 1900 finden sich Bemerkungen, die recht gut den Charakter und die kirchenpolitische Richtung Essers zum Ausdruck bringen. Frau von Eichthal bemerkt in einem ihrer Briefe, sie habe den Amtsantritt des neuen Indexsekretärs freudig begrüßt, weil sie ihn für gemäßigt halte, nun erfahre sie aber von anderer Seite, dass dies keineswegs der Fall sei. Sie frage sich, wer er nun wirklich sei.

Schade, dass der Herausgeber nicht auch die in der Münchener Nationalbibliothek befindlichen Antwortbriefe von Kraus in ihrer Gänze publiziert hat. Er glaubte darauf verzichten zu können, weil sie inhaltlich zu der Thematik wenig Neues bieten. Das Wenige jedoch, was sich aus diesen Briefen in den Fußnoten findet, weckt die Neugier. Während die Ergüsse der Frau von Eichthal

bisweilen von weitschweifiger Geschwätzigkeit gekennzeichnet sind, bringt Kraus in wenigen Strichen das Wesentliche auf den Punkt. Ein weiterer Mangel der sonst wertvollen Edition ist das Fehlen eines Personenregisters. Ayers hat zwar die vorkommenden Personen in den Fußnoten verifiziert. Hingewiesen sei besonders auf die zahlreichen, in Deutschland wenig bekannten Namen von italienischen Politikern und kirchlichen Würdenträgern. Ein Personenregister hätte jedoch darüber hinaus eine Hilfe geboten, auf die man ungern verzichtet. Was schließlich speziell den deutschen Leser anlangt, hätte sich dieser eine Edition gewünscht, die neben der englischen Übersetzung der Briefe den deutschen Originaltext bringt. Wer exakt wissenschaftlich arbeiten will, muss leider noch immer in die Archive gehen. Doch das alles schmälert nicht das Verdienst des Herausgebers, der für seine Arbeit auch von diesseits des Ozeans Dank verdient. *Otto Weiß*

ALFRED MISSONG: Christentum und Politik in Österreich. Ausgewählte Schriften 1924–1950. Hg. von ALFRED MISSONG jun. in Verbindung mit CORNELIA HOFFMANN und GERALD STOURZH (Studien zu Politik und Verwaltung, Bd. 55). Köln: Böhlau 2006. 476 S. Geb. € 45,-.

Alfred Missong gehörte mit Ernst Karl Winter, Hans Karl Freiherr Zessner-Spitzenberg und August Maria Knoll zu einer Gruppe österreichischer katholischer Politiker und Publizisten, die in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen eine Position einnahmen, die nicht unbedingt der offiziellen Linie des österreichischen politischen Katholizismus entsprach, wie sie ein Seipel, ein Dollfuß oder ein Schuschnigg vertraten. Ihr Programm wird deutlich in drei Begriffen, die sich in Veröffentlichungen aus ihrer Feder finden. Da ist zunächst der Begriff der »sozialen Monarchie«, dem Missong eine Schrift gewidmet hat. Er gibt recht gut wieder, was Ernst Karl Winter mit der Aufforderung »rechts zu stehen« und »links zu denken« sagen wollte. Mit anderen Worten, die Betroffenen waren zwar konservativ, waren – wenigstens zu Beginn – überzeugte Monarchisten, ihr ausgeprägtes soziales Engagement unterschied sie jedoch von führenden Konservativen. Der Appell Winters findet sich in einer Programmschrift der Gruppe mit dem Titel »Die österreichische Aktion« aus dem Jahre 1927, womit ein weiterer Begriff genannt ist, der sich mit dieser Gruppe verbindet. In der Schrift bekannte sich diese zu einem spezifisch österreichischen Menschentum, das keinen Raum für einen wie immer gearteten »Anschluss« an Deutschland ließ. Dieses Bekenntnis kristallisierte sich schließlich in einem dritten Begriff, dem der »österreichischen Nation«. Insbesondere Alfred Missong wusste sich als »Entdecker« der »österreichischen Nation«, nicht als deren »Erfinder«, wie ihm nachgesagt wurde, da es diese Nation nach seiner Ansicht schon immer gab. Tatsächlich jedenfalls waren es die Genannten, Alfred Missong an der Spitze, die nach dem Desaster des Ersten Weltkrieges und dem Untergang der Donaumonarchie als Erste die Lebensfähigkeit des deutschsprachigen »Restösterreich« bejahten, wobei jedoch bei Missong immer auch die Idee einer Donauföderation, mehr noch eines christlichen Paneuropa, mitschwang. Mit ihrem Ja zu Österreich als einer selbständigen »Staatsnation« stellten sie sich gegen die vorherrschenden großdeutschen Vorstellungen der Sozialisten wie der Christlichsozialen, die allein im »Anschluss« eine Zukunft für »Deutschösterreich« erblickten. So wurden sie zu den Wegbereitern der »Nationwerdung« Österreichs nach dem Zweiten Weltkrieg.

Bis heute allerdings ist die Gedankenwelt dieser Gruppe kaum von der österreichischen Geschichtswissenschaft aufgearbeitet. Immerhin sind zu Ernst Karl Winter einige Studien erschienen, und es war der Herausgeber vorliegenden Werkes, Alfred Missong jun., der bereits 1969 ausgewählte Aufsätze Winters veröffentlichte. Zu Missong sen. jedoch, der 1902 in Höchst am Main geboren wurde und 1965 in Mistelbach (NÖ) starb, fehlten vergleichbare Arbeiten, sieht man von der (ungedruckten) Diplomarbeit von Cornelia Hoffmann aus dem Jahre 1994 ab. So war es an der Zeit, dass Missong endlich stärker in das Blickfeld der Historiker gerückt wurde. Ob es einer objektiven Betrachtung zuträglich ist, dass ausgerechnet der Sohn Missongs, der lange Jahre im österreichischen diplomatischen Dienst tätig war, die Auswahl und Kommentierung der Aufsätze seines Vaters übernahm, kann allerdings bezweifelt werden, auch wenn es fast einer österreichischen Tradition entspricht: von Ernst Karl Winter bis hin zu Schuschnigg haben ihnen nahe Verwandte Veröffentlichungen gewidmet.

Insbesondere der von Missongs Sohn verfasste Lebensaufriß seines Vaters – von dem sich dessen ebenfalls in dem Buch zu findende kurze Selbstbiographie wohltuend abhebt – müsste da und



dort korrigiert werden. So fällt auf, dass Missongs übersteigertes Antigermanismus mit all den damit verbundenen Vorurteilen und fragwürdigen völkerspsychologischen Wertungen nicht ideologiekritisch hinterfragt wird, ja offensichtlich von dem Herausgeber sogar geteilt wird (einige bedenkenswerte kritische Anmerkungen finden sich jedoch in dem ausgezeichneten kurzen Beitrag des Historikers Gerald Stourzh). Vor allem eine Feststellung befriedigt nicht: Missong habe als langjähriger Mitarbeiter der von dem betont antisemitischen Franz Xaver Eberle herausgegebenen Wochenschriften »Das Neue Reich« und »Schönere Zukunft« notgedrungen Dinge schreiben müssen, die eigentlich nicht seiner Überzeugung entsprachen, wie er auch später, um (Eberle?) nicht zu missfallen, in Dietrich von Hildebrands »Christlichem Ständestaat« unter einem Pseudonym schrieb. Man fragt sich, warum er nicht offen gegen Eberle Stellung bezog? In diesem Zusammenhang ist auch nach den Auswahlkriterien des Herausgebers zu fragen. Wurde nur das aufgenommen, was zu Missongs Gunsten spricht? So fehlt etwa der antisemitisch angehauchte Beitrag zur »Schöneren Zukunft« über Karl von Vogelsang und die »Judenfrage« vom Juni 1928, wohl deswegen, weil er zu den Aufsätzen zählt, die Missong angeblich nicht aus Überzeugung, sondern unter dem Druck Eberles verfasst haben soll. Richtig ist allerdings, dass Missong niemals einem »Rassen-Antisemitismus« huldigte und nach Hitlers Machtübernahme entschieden gegen den Antisemitismus in Deutschland Stellung nahm, ob er nun von den Nationalsozialisten selber oder von deutschen Katholiken kam.

Damit kommen wir zu den ausgewählten Schriften Missongs. Die aufgenommenen Werke sind in vier Themenbereiche gegliedert. Der erste Abschnitt hat Missongs Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in den Jahren 1932 bis 1938 wie nach 1945 zum Gegenstand. Vor allem die Ausschnitte aus seinen bereits 1932 unter dem Namen Thomas Murner veröffentlichten »Nazispiegel« offenbaren einen kritischen Beobachter, der mit einer erstaunlichen, fast prophetischen Klarsicht die verheerenden Auswirkungen der menschenverachtenden Ideologie des Nationalsozialismus zum Ausdruck brachte. So sah Missong damals schon voraus, wohin die Rede vom »lebensunwerten Leben« führen würde: zur physischen Vernichtung Behinderter und »nieder-rassiger Völker«, worunter vor allem die Juden zu verstehen seien. In die gleiche Richtung gehen mehrere unter verschiedenen Pseudonymen für den »christlichen Ständestaat« verfasste Aufsätze. Hervorzuheben ist Missongs klare und durchaus objektive Auseinandersetzung mit Bischof Alois Hudal und seiner Schrift »Die Grundlagen des Nationalsozialismus«. Denjenigen Historikern, die heute dabei sind, Hudal wenigstens teilweise zu rehabilitieren, sei die Lektüre der Überlegungen Missongs zu diesem Werk empfohlen. Kritisch anzumerken ist nur, dass der Vertreter der »österreichischen Nation« Missong nicht das geringste Verständnis für die – auch durch die geographische Herkunft des Bischofs bedingte – großdeutsche Einstellung Hudals aufbringen konnte. Hinzuweisen ist schließlich darauf, dass Missong im Nationalsozialismus im Grunde eine typisch deutsche Angelegenheit sah, was der bis in die jüngste Gegenwart hinein fast allgemein vertretenen österreichischen These von der Opferrolle Österreichs entspricht.

Der zweite Abschnitt umfasst die Aufsätze Missongs aus den Jahren 1927 bis 1950 zum Thema »Österreichische Nation«, ein Begriff, der bei Missong allerdings erst nach 1945 auftaucht. Wie bereits eingangs bemerkt, ging es Missong wie seinen Mitstreitern um die österreichische Identität nach dem Untergang der Donaumonarchie. Anders als etwa Dollfuß sah er in Österreich nicht einen abgetrennten Teil Deutschlands oder einen »zweiten« – besseren – deutschen Staat. Dass er dabei den in den romanischen Ländern gültigen Begriff der Staatsnation ins Feld führte und ihn dem Herderschen Nationsbegriff (Einheit von Sprache, Geschichte und Kultur) entgegenstellte, war genau so zukunftsweisend wie seine gesamteuropäische Sichtweise. Anders muss in den Bereich ideologischer Verkürzungen und völkerspsychologischer Stereotypen und Vorurteile verwiesen werden. Hierher gehört seine Konstruktion eines »österreichischen Volkscharakters«, der dem »deutschen Volkscharakter« entgegen gestellt wird. Entsprechend dem Deutschlandbild anderer Völker (Italiener, Franzosen und Engländer) werden in pauschalisierender Weise aus den »Deutschen« kalte, kriegslüsterne, auf Welteroberung sinnende Preußen. Dazu kommt bei Missong ein übersteigertes antideutscher Affekt, der nicht allein mit der Suche nach österreichischer Identität in Abgrenzung vom »Alten Reich« zu erklären ist, sondern bei dem in Deutschland geborenen Sohn einer österreichischen Mutter und eines deutschen patriotischen Vaters fast nur noch tiefenpsychologisch als Ausdruck seines »Vatermordes« verstanden werden kann.

Missongs Auseinandersetzung mit dem Sozialismus ist ein dritter Abschnitt gewidmet. Wirtschaftsfragen und der Marxismus stehen dabei im Vordergrund. Hier finden sich erwägenswerte Anregungen. Hingewiesen sei besonders auf eine Abhandlung über den »Linkskatholiken« August Zechmeister, für dessen Vorstellungen Missong durchaus Sympathien aufbringt, auch wenn er dessen eindeutige Positionierung im sozialistischen Lager nicht mitvollziehen kann.

Der vierte und letzte Abschnitt widmet sich den Themen Politik, Staatsrecht und Staatsphilosophie. Hier – wie auch schon in den vorangehenden Abschnitten – stechen die Beiträge in den von Missong in den Jahren 1946 bis 1950 herausgegebenen »Österreichischen Monatsheften« durch die in ihnen zum Ausdruck kommende souveräne intellektuelle Beherrschung der jeweiligen Thematik hervor. Dabei kommt etwa die nach Kriegsende wieder auflebende Frage nach internationalen Organisationen zur Sprache. Nicht uninteressant ist jedoch vor allem Missongs Stellung zur Entwicklung der Österreichischen Volkspartei, bei deren Gründung er nicht unbeteiligt war, auch wenn er schon bald nicht mehr mit allem einverstanden war, was zum Programm dieser »christlichen« Partei gehörte. Dabei kommt denn auch endlich ein Thema ausführlicher zur Sprache, das im Titel der vorliegenden Edition angesprochen wird, das aber bis dahin eher marginal erscheint, es sei denn man verwechsle den Begriff Katholizismus mit dem Begriff Christentum. In den im letzten Abschnitt vorgestellten Beiträgen, die sich speziell dem Thema »Christentum und Politik« zuwenden, ist dies anders, so wenn die Frage gestellt wird: »Gibt es eine christliche Politik?«, wobei die Antwort durchaus differenziert ausfällt. Was Missong über »Politik aus christlichem Gewissen« zu sagen weiß, ist auch heute noch bedenkenswert.

Zum Schluss ein Wort zu den Fußnoten. Zu begrüßen ist, dass alle vorkommenden Personennamen verifiziert werden. Allerdings geschieht dies bisweilen etwas dilettantisch-schülerhaft. Selbstverständliches wird gesagt, Wichtiges sucht man vergebens. Es fehlt nicht an Vereinfachungen und Verkürzungen. So wird die Anmerkung zu Carl Schmitt der Bedeutung dieses Mannes kaum gerecht. Bei dem Namen Anton Günther hätte vielleicht als weitere Möglichkeit neben dem Prager Dichter und Liedersänger auch der gleichnamige Wiener Philosoph angeführt werden müssen, der immerhin als bedeutendster katholischer Philosoph des 19. Jahrhunderts gilt und einem Missong sicher bekannt war. *Otto Weiß*

Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Bd.1/1: Institutionen und Strukturen. Hg. v. DOMINIK BURKARD und WOLFGANG WEISS. Würzburg: Echter 2007. 694 S. Geb. € 29,80.

Es muss gleich zu Beginn gesagt werden: der hier anzuzeigende Band wiegt schwer. Und das keineswegs nur oder vor allem, weil er mit seinen 694 Seiten wie Blei in den Händen liegt. Nein, sein Gewicht hat dieser nachgerade enzyklopädisch zu nennende Band durch das Projekt, das ihm zugrunde liegt und die große Lücke, die es zu füllen angetreten ist. Und da wird er »nur« der Anfang sein (ein Halbband und zwei weitere Bände sind in Planung). Aber was für einer.

Doch der Reihe nach. Das Projekt »Katholische Theologie im Nationalsozialismus«, für das die beiden Würzburger Kirchenhistoriker *Dominik Burkard* (Jahrgang 1967) und *Wolfgang Weiß* (Jahrgang 1957) verantwortlich zeichnen und das seinen Auftakt im September 2006 mit einem ersten Symposium (in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie Domschule, Würzburg) nahm, ist ebenso ehrgeizig wie mutig. Und vor allem dies: überfällig. Es brauchte wohl Kirchenhistoriker dieses (in Wissenschaftskategorien gesprochen) jungen respektive jugendlichen Alters, um ein solches Projekt überhaupt zu initiieren, aber auch zu stemmen.

Dass es dazu Mut brauchte, das ist gewiss nicht übertrieben. Wohl alle Theologiestudierenden der Nachkriegszeit bis herauf in die 1980/90er Jahre kennen dieses seltsam anmutende Schweigen der allermeisten ihrer Professoren, was das Verhältnis von katholischer Theologie und Nationalsozialismus angeht. Es kam noch in den 80er Jahren fast schon einem Tabubruch gleich, stellte man in Gesprächen oder Seminaren die Frage nach der Integrität von Theologenköpfen respektive ihrer theologischen Entwürfe und Konzepte, die in der Zeit zwischen 1933 und 1945 entstanden waren. Das betretene Schweigen spiegelte aber nicht nur das Unvermögen einzelner, sich der Frage nach Affinität und Anpassung, nach Widerspruch und Resistenz von Theologen und theologischer Disziplinen vor dem Hintergrund nationalsozialistischer Totalität zu stellen und damit auch die eigenen theologischen Lehrer und die Lehrtradition, in der man »groß« geworden war, zu hinterfragen.

Der Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass dieses Unvermögen vor allem ein strukturelles war. Im Gegensatz zu anderen Wissenschaftsbereichen hat sich die Theologie im Allgemeinen und die Kirchengeschichtsschreibung im Besonderen bei der Aufarbeitung des Nationalsozialismus nicht nur nicht hervorgetan, nein mehr noch, sie hat sich nachgerade »selbst marginalisiert«. Sie hat das Feld der kirchlichen Zeitgeschichte den Profanhistorikern überlassen und es ist ihr nicht gelungen, die anderen theologischen Disziplinen und ihre Vertreter »in einen innertheologisch-interdisziplinären Diskurs zu verstricken und so das offenbar weit verbreitete Desinteresse der Gegenwartstheologie an der Theologie während der Zeit des Nationalsozialismus zu brechen« (S.15).

Die Diagnose ist das eine. Doch, um diese strukturelle Lücke in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung systematisch und umfassend zu füllen und die Vertreter anderer theologischer Disziplinen in einen innertheologisch-interdisziplinären Diskurs zu verstricken, braucht es wahrhaft Herkulesqualitäten. Ein Einzelner kann – respektive zwei Einzelne – können das allein unmöglich bewerkstelligen. Es braucht viele Köpfe, aufwändige und zeitraubende Archivarbeit und intensives Quellenstudium um einerseits die »biographisch-kontextuell-quellenbezogene Aufarbeitung« (S.17) im kirchenhistorischen Sinn zu leisten und um andererseits das wissenschaftliche Oeuvre der Theologen durch Fachvertreter der einzelnen theologischen Disziplinen unter der projektbezogenen Fragestellung zu befragen. Dass Beeindruckendes herauskommen kann, wenn man die richtigen Köpfe »zusammenspannt«, das stellt der erste, hier vorgelegte Band eindrücklich unter Beweis.

Der Untertitel »Institutionen und Strukturen« indiziert es: zu Beginn des Projektes konnten (noch) nicht Personen und theologische Disziplinen im Zentrum des Interesses stehen. Vielmehr galt es zunächst ganz umfassend »die komplexen kirchen-, staats- und verwaltungsrechtlichen sowie hochschulpolitischen Koordinaten nach 1933« zu erarbeiten und »eine erste Bestandsaufnahme« zur sehr differenzierten Gesamtlandschaft der Ausbildungsstätten katholischer Theologie zu leisten. Das sagt sich (und liest sich) so leicht dahin. Es ist aber Körnerarbeit. Denn zählt man auf, welche Ausbildungsstätten das alles sind, dann erst sieht man, wie viel Forschungs- und Pionierarbeit hier geleistet wird, werden doch die katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Deutschland (*Bonn, Freiburg i. Br., München, Münster, Tübingen, Würzburg*) ebenso in einem je eigenen Beitrag vorgestellt wie die staatlichen philosophisch-theologischen Hochschulen in Bayern (*Bamberg, Dillingen, Freising, Passau, Regensburg*) wie auch die theologischen Ausbildungsstätten in Österreich (*Graz und Wien, Innsbruck, Salzburg*) und die kirchlichen Lehranstalten Deutschlands (*Eichstätt, Priesterseminare Trier und Mainz, Hochschule der Pallottiner in Limburg, Ordensstudium der Kölnischen Franziskanerprovinz in Mönchengladbach*). Folgende Leitfragen dienen dabei als Matrix der Beiträge: Wie sehen Forschungsstand und Quellenlage zur jeweiligen Ausbildungsstätte aus? Was lässt sich über Struktur, Bestand und Lehrstühle, über Lehrstuhlbesetzungen und Habilitationen etc. sagen? Welche Rekrutierungsmechanismen und Auswahlkriterien spielten zwischen 1933 und 1945 eine Rolle. Wie war das Verhältnis zwischen Diözesanleitung und Priesterseminar? Gab es NS-Affinitäten einzelner Theologen? Gab es Behinderungs- und Verfolgungsfälle? Welche Themen, Personen und Aspekte lassen eine vertiefte Erforschung erwarten?

Wenn der geneigte Leser nun von der Rezensentin eine wie auch immer geartete Zusammenfassung der einzelnen Beiträge erwartet, dann muss sie ihn enttäuschen. Denn: dieses Buch kann man nicht zusammenfassen, man muss es lesen! Und man erwartet mit großer Ungeduld den Fortgang des Projekts. Ist doch schon der Anfang zu einem wahrhaften Kompendium und Nachschlagewerk geraten, das – diese Prognose sei gewagt, obschon Historiker ja bekanntlich nicht zum Propheten taugen – schon bald zu »dem« Standardwerk schlechthin und damit zu »dem Burkhard-Weiß« werden und in keiner ernst zu nehmenden Theologenbibliothek mehr fehlen wird. Dem Verlag sei – auch das sei angemerkt – großer Dank für den humanen Preis, der den Band auch für den Geldbeutel der Theologiestudierenden erschwinglich macht. *Elke Pahud de Mortanges*

Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus. Studien und Dokumente. Hg. v. JOACHIM KUROPKA. Münster: Aschendorff 2. Aufl. 2007. 541 S. Geb. € 39,80.

Am Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen haben sich lange die Geister geschieden. Der Herausgeber des vorliegenden Sammelbandes, der die Beiträge einer Tagung der Katholischen Akademie in Cloppenburg-Stapelfeld (Frühjahr 2006) zusammen mit einem Quellenanhang (S. 385–492) wiedergibt, konstruiert einen »Streitfall Galen« seit dessen Seligsprechung vom 9. Oktober 2005, der dadurch entstanden sei, »dass der Forschungsstand in wichtigen Fragen nicht rezipiert und wesentliche Informationen ignoriert werden« (S. 9). Die Dokumente und Aufsätze sollen so diesen »Streitfall« entscheiden und die eigene prononcierte Position des Hg.s nicht »kritisch«, sondern »historisch-kritisch« untermauern (vgl. 9–19).

Ein Teil der versammelten Aufsätze erweitert unsere Kenntnisse zu Teilaspekten. So zeigt der evangelische Kirchenhistoriker Jürgen Kampmann in einem selbstkritischen Beitrag, mit welcher Distanz die evangelische Kirche Westfalens und auch die dortige Bekennende Kirche dem Wirken und den Protesten Galens gegenüberstand. Man könne auch noch für die Nachkriegszeit von »einer überraschend durchgängigen, erschreckenden Nicht-Beziehung« sprechen (S. 94). Michael Höhle gibt einen sehr knappen Überblick über die damalige Berliner Seelsorgs- und Pfarrstruktur, wo Galen 1906–1929 an St. Matthias in Schöneberg als Pfarrer wirkte. Helmut Lensing verfolgt die politische Einstellung des emsländischen Zweigs der Familie Galen, namentlich Emanuel von Galen-Beversunden (1877–1950), eines Cousins des Bischofs, der sich in den 20er Jahren als Gutsbesitzer immer mehr dem Zentrum entfremdete und 1930 der emsländischen NSDAP anschloss. Weniger die rassistische Ideologie, dafür aber sozio-ökonomische Gründe, vermeintliche Aufstiegschancen und sein fanatischer Antisozialismus (Verteidigung des Eigentumsrechts: gegen Angler auf seinem Besitz griff er mitunter selbst zur Schusswaffe!), dürften ihn zu diesem Schritt bewogen haben, auch wenn er als katholischer Adeliger in der Partei dann doch nicht wirklich reüssieren konnte. Thomas Flammer kann zeigen, wie das durch Eduard Hegel gestaltete Bild von der katholisch-theologischen Fakultät Münster korrekturbedürftig ist: Mit Joseph Lortz und Michael Schmaus hatten mitnichten nur zwei Professoren eine Nähe zum Nationalsozialismus (die angeblich nur in der Anfangsphase um 1933 bestanden habe, was Flammer S. 268 bezweifelt); ähnliches müsse wohl auch für den Kirchenhistoriker Ludwig Mohler, den langjährigen Dekan und Kirchenrechtler Egon Schneider, dessen Schüler Klaus Mörsdorf und den Pastoraltheologen Joseph Höfer gelten. Dass Hegel Joseph Schmidlin, den einzigen katholischen Theologieprofessor, der im KZ starb, als »Psychopathen« bezeichnete, wirft ein ungutes Licht auf Hegel selbst. Schließlich analysiert Manfred Eder in der Kurzfassung eines bereits 2005 andernorts publizierten Beitrags, welches Schicksal die Kirche nach einem Sieg Hitlers zu erwarten gehabt hätte. Der Nationalsozialismus sei eine Ersatzreligion gewesen, nach dem Endsieg hätte Hitler mit den Kirchen abgerechnet. Hier stellt sich die Frage nach dem Quellenwert der Hitlerschen Tischgespräche, v.a. in Bezug auf deren Situationsgebundenheit.

Im Zentrum des Bandes stehen aber Beiträge, die die klassischen »Streitfragen« zu Galen definitiv entscheiden wollen, deren Hermeneutik freilich methodisch mitunter etwas defizitär ist, so dass manches Beweisziel verfehlt wurde. Dies soll an den klassischen Diskussionsfeldern angedeutet werden: (1.) Galen sei ein Zentrumsmann und kein »Rechtskatholik« gewesen (S. 115 f. u.ö.). Natürlich kann man »Rechtskatholik« so eng definieren, dass nur Deutschnationale darunter fallen und dann war Galen, schon wegen des protestantischen Grundcharakters der DNVP, natürlich kein solcher. Galens theologisch enge und starre Positionen, die in der Weimarer Zeit im Alltag überall Gefahren für das *ius divinum* der Kirche und die ewigen Prinzipien des Naturrechts lauern sah, wirkte sich auf sein politisches Urteil aber nicht immer vorteilhaft aus. Naturrechtlich begründete er seine schicksalsträchtige Unterstützung Hindenburgs bei der Reichstagswahl 1925 gegen den Zentrumsmann Wilhelm Marx. Er erwies sich hier als »Rechtskatholik«. Ebenso mussten seine mit den Termini der Dolchstoßlegende und verschwörungstheoretisch formulierte Kritik an der Revolution von 1918 (S. 99 f.), seine wiederholte Kritik am mangelnden Gottesbezug an Artikel 1 der »naturalistischen« Weimarer Verfassung sowie am Versailler Diktatfrieden, sein Tendieren zur Monarchie (S. 103), sein Wunsch nach einer ständischen Gesellschaftsordnung (S. 112), seine Kritik an formalen Mehrheitsentscheidungen, die nicht qualitativ im (von der Kirche allein authentisch ausgelegten) Naturrecht gegründet waren und sein mangelndes Verständnis für die

Kompromissbereitschaft des Zentrums gegenüber den liberalen und sozialdemokratischen Koalitionspartnern, destabilisierend in der labilen Demokratie wirken. Auch wenn Galens politische Heimat das Zentrum blieb, wenn er gegenüber anderen Verfassungskritikern und gegenüber Republikfeinden als gemäßigt gelten kann (Stefan Gerber) und wenn er die Rechtmäßigkeit der Verfassung durchaus anerkannte: eine solche Haltung war im rechten Spektrum des Katholizismus angesiedelt, sie war somit »rechtskatholisch« und sie konnte durchaus einen die Katholiken von der konkreten Republik entfremdenden Einfluss ausüben. Unzulänglich ist die Konstruktion einer »ultramontanen« und deshalb staatskritisch-antimilitaristischen Traditionslinie des Hauses Galen durch Michael Hirschfeld (S. 189–210). Man kann den Ultramontanismus nicht nur auf die Gegnerschaft zur preußischen Kulturkampfpolitik reduzieren; Autoritätsdenken und innerkirchliche Verengung gehörte ebenfalls dazu und die Werthaltung der Familie mag nicht preußisch-kleindeutsch gewesen sein; konservativ-monarchisch, um die Ideale christlicher Ritterlichkeit kreisend, war sie dennoch. (2.) Mehrfach Kritik (v.a. Maria Anna Zumholz, S. 270–289, Joachim Kuropka, S. 10 u.ö.) geübt wird von den Autoren an der Charakterisierung Galens durch Bischof Preysing, er habe »durchaus beschränkte Geistesgaben« (1941 gegenüber Helmuth James Graf von Moltke) besessen. Wer Galens Äußerungen über die gesellschaftlich-sittliche Situation in Berlin, seine Analysestrukturen in der Schrift »Die Pest des Laizismus«, seine innere Fremdheit gegenüber philosophisch zweifelnden und intellektuell ringenden Menschen, wie es sich etwa in seinem Verhalten gegenüber Peter Wust manifestiert hat, näher betrachtet, wird freilich Preysing Recht geben. Wiederum entscheiden hier natürlich die Maßstäbe. Die ultramontan-beschränkte enge Formung, die er bei den Jesuiten erhielt und deren weitgehend ahistorisches Denken sind ihm doch kaum jemals problematisch geworden. Andererseits wird man Kuropka Recht geben können, dass Galen sich früh und klar ein festes ablehnendes Urteil gegen den Nationalsozialismus gebildet hat. Weiter behauptet er aber: Galen habe von Anfang an den Nationalsozialismus nicht in ein rassistisch-bolschewistisches und ein konservativ-politisches Moment aufgespalten (S. 116). Man fragt sich hier nur, wie er Ende 1933 bei aller Gegnerschaft doch auch (gegenüber Papen, vgl. S. 125) viel »Wahres und Gutes in der Bewegung« finden konnte, während er den Nationalsozialismus als »anderes Extrem« im Vergleich zum individualistischen Extrem von Weimar gedeutet hat. Der Verf. findet freilich auch darin scheinbar »den klaren Blick« auf das NS-Regime bestätigt (S. 126). (3.) Auf ungeheure Resonanz stießen vor allem die prophetisch-mutigen Predigten Galens gegen die Ermordung Geisteskranker im Sommer 1941 (in Verbindung mit dem Protest gegen den Klostersturm). Winfried Süß (S. 53–77), einer der besten Kenner der Thematik, zeigt überzeugend, dass diese Rezeption in engem Zusammenhang steht mit der allgemeinen Legitimationskrise des Regimes angesichts der ersten greifbaren militärischen Misserfolge, die sich mit der aufgestauten Unzufriedenheit im katholischen Milieu verbanden und vor allem zu einer »diskursiven Enttabuisierung« der Krankenmorde geführt habe (S. 69); gerade die durch den Bischof angedeuteten möglichen Weiterungen wurden auf umlaufende Gerüchte von angeblichen Tötungen deutscher Kriegsverletzte bezogen und hätten sich als wirkmächtig erwiesen. Gerade weil Hitler mit Goebbels aber ein Interesse daran hatte, einen öffentlichen Diskurs über das Euthanasieprogramm zu verhindern, Galens Protest vom Regime dazu als eine Kursänderung des deutschen Gesamtepiskopats interpretiert wurde und weil Hitler weiter auf plebiszitäre Herrschaftslegitimation setzte, sei ein kausaler Zusammenhang zwischen Galens Predigten und dem Stopp der an sich geheimen und außerhalb der Legalität von Hitler angeordneten Aktion T 4 sehr wahrscheinlich, ehe nach einem Jahr erneut mit Morden in den Heil- und Pflegeanstalten fortgefahren wurde (S. 70–77). Ob nicht aber doch mindestens das Erreichen der angestrebten Zielmarke (1/1000 der Bevölkerung) und die prioritäre Verwendung des T 4-erprobten Personals für die als zentraler angesehenen, nunmehr in die Wege geleiteten Morde im Osten den Ausschlag gaben, wird man fragen müssen (Burleigh, *Tod und Erlösung*, 2002, 208 f.). (4.) Am Problemfeld des Verhältnisses Galens zum Judentum und letztendlichen Judenmord ist nicht die Hilfe strittig, die Galen einzelnen jüdischen Familien zukommen ließ, auch nicht seine prinzipielle und strikte Ablehnung der rassistischen Ideologie und der in deren Namen geschehenen Verbrechen, sondern die Frage, ob er grundsätzlich für die Verfolgten eingetreten sei. Kuropka sammelt die Belege, die für von Galens prinzipiellen Einsatz für das Judentum zeugen sollen. Freilich kann man den Kampf für die Bejahung des AT nicht einfach mit demjenigen für das nachtestamentliche Judentum gleichsetzen, werden die Nürnberger Gesetze (S. 154) doch etwas zu sehr bagatellisiert, ebenso wie das doch immerhin

vom Bischof gebrauchte Stereotyp von der »jüdisch-bolschewistische[n] Machthaberschaft in Moskau« (Hirtenwort vom 14. September 1941). Die Hirtenbriefe und Hirtenbriefentwürfe der deutschen Bischöfe seit 1941 sind doch wesentlich weniger konkret als Galens Euthanasiepredigt, was gerade dann von Relevanz ist, wenn man, wie Galen, im Gegensatz zu anderen Bischöfen, den öffentlichen Protest als entscheidendes Kampfmittel betrachtet. (5.) Galen und der Krieg: Frau Zumholz zeigt, dass für Galen das Übel des Krieges eine Folge der menschlichen Sünde und Sühne für diese war. Dazu stand er in der Tradition der Lehre vom gerechten Krieg, die vom Einzelnen nicht verlangte, in der Verteidigung des Vaterlandes die Kriegsgründe der legitimen Obrigkeit auf ihre sittliche Rechtmäßigkeit zu überprüfen. Auch habe sein Aufruf nicht das russische Volk, sondern dessen bolschewistische Führung als Gegner im Visier gehabt. Den Überfall auf die Sowjetunion sah er so als gottgewollten Verteidigungskrieg gegen den Bolschewismus an. Hat die metaphysische Kriegsdeutung (Sünde/Sühne) faktisch nicht auch von einer nüchternen politisch-ethischen Analyse abgelenkt? Soll man Gott, wie Galen 1940, wirklich für die Kraft danken, die er den deutschen Soldaten für ihren glorreichen Sieg über Frankreich verliehen hat (Löffler, Akten II 791)? Hat er sich den Hirtenbrief Gröbers, der von einem Kreuzzug Hitlers und Francos gegen den Bolschewismus sprach, etwa nicht zu eigen gemacht, als er ihn in seinem Bistum verlesen ließ?

Mit all dem soll die Leistung und der Mut zum Widerstand Bischof Galens nicht herabgezogen werden. Ein berechtigtes Anliegen des Hg. ist es zu zeigen, dass die Widerstandshandlungen Galens nicht vom Himmel gefallen, sondern Folge seiner beinahe sturen Prinzipienfestigkeit und seines Ethos' sind. Aber das Bemühen, Teile seiner Gestalt gleichsam zu retouchieren und gegenteilige Ansichten immer nur als historische Uninformiertheit abzutun, ist ein Dienst, den der »Löwe von Münster« nicht nötig hat.

*Klaus Unterburger*

Oldenburgs Priester unter NS-Terror 1932–1945. Herrschaftsalltag in Milieu und Diaspora. Joachim Kuroпка zum 65. Geburtstag. Hg. v. MICHAEL HIRSCHFELD und MARIA ANNA ZUMHOLZ. Münster: Aschendorff 2007. 818 S., 100 s/w Abb. Geb. € 39,80.

Eine neue Variante der Studie »Priester unter Hitlers Terror«? Diese Frage stellt sich unwillkürlich ein, wenn man »Oldenburgs Priester unter NS-Terror« zur Hand nimmt. Und in der Tat: die beiden Herausgeber, Maria Anna Zumholz und Michael Hirschfeld weisen jener Studie Vorbildfunktion zu. Ziel von Hirschfeld und Zumholz ist, »Priester unter Hitlers Terror« auf regionalgeschichtlicher, detaillierter Ebene für den Offizialatsbezirk Oldenburg des Bistums Münster zu ergänzen. (XV) Sie greifen tief in die Methodenkiste und bezeichnen ihr Kompendium als »eine milieutheoretisch fundierte und alltagsgeschichtlich orientierte kollektive Konfliktbiographie«. (XIV) Doch es geht auch weniger dick aufgetragen: Den Herausgebern geht es um »ein exemplarisches regionales Fallbeispiel, das eine umfassende Konfliktgeschichte auf der Alltagsebene enthält, die im überregionalen Kontext verortet wird.« (S. 16)

In 78 unterschiedlich langen Porträts und sechs Themenkapiteln (u.a.: Hauptkonfliktlinien, Kollektivbiographie der oldenburgischen NS-«Täter«, Ordensangehörige, Konflikte um symbolische Handlungen) zeichnen die Autoren die Konfliktgeschichte zwischen katholischen Geistlichen und Nationalsozialisten nach. Durch intensive Quellensuche auch in abgelegenen Archiven konnten sie die Liste der Geistlichen, die mit den Nationalsozialisten in Konflikt geraten waren, gegenüber »Priester unter Hitlers Terror« noch erheblich erweitern (S. 750).

Im Resümee stellt Maria Anna Zumholz fest, dass sich das katholische Milieu in Oldenburg »in der Zeit des Nationalsozialismus als eine uneinnehmbare Festung« erwies (S. 778). Im Unterschied zu anderen Regionen des Bistums Münster seien keine »Erosionstendenzen« sichtbar (S. 775). Ihre Feststellung ist nicht nur durch die Konfliktbiographien begründet, sondern auch durch eine Auswertung der kirchlichen Statistik und deren Verknüpfung mit der Ereignisgeschichte im Offizialatsbezirk Oldenburg (S. 772–779). So lässt sich der Rückgang der Kommunionzahlen im Dekanat Vechta dadurch erklären, dass das Kloster der Dominikaner in Vechta von den Nationalsozialisten geschlossen wurde (S. 773).

Solche Details sind wichtig. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob die Energie, die die Herausgeber in diesen Band investiert haben, in einem angemessenen Verhältnis zum Ertrag steht? Schaut man auf die moralische Seite dieser Frage, so ist es natürlich diesen Aufwand wert, denen ein Denkmal

zu setzen, die mit dem nationalsozialistischen Herrschaftssystem in Konflikt geraten sind, weil sie sich nicht haben gleichschalten und mundtot machen lassen und den Glauben der Kirche vertreten haben. Und natürlich schwingt als Motiv bei einem solchen Unterfangen immer ein bisschen Apologie mit, geht es doch auch darum, den Eindruck der breiten Öffentlichkeit zu widerlegen, die katholische Kirche habe den Nationalsozialisten nichts oder zu wenig entgegen gesetzt. Forschungspragmatisch allerdings muss man ganz nüchtern feststellen, dass Aufwand und Ertrag nicht wirklich in einem angemessenen Verhältnis stehen. Denn die Erkenntnis, dass sich das katholische Milieu im Offizialatsbezirk Oldenburg als resistent gegen die nationalsozialistische Gleichschaltung erwiesen hat, ist ja so neu nicht, wie auch verschiedene Literaturhinweise ahnen lassen (z.B. Christenkreuz oder Hakenkreuz? Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Nationalsozialismus im Land Oldenburg, hg. v. WILLI BAUMANN/MICHAEL HIRSCHFELD (Quellen und Beiträge zur Kirchengeschichte des Oldenburger Landes, Bd. 4), Vechta 1999). Forschungspragmatisch wäre es sehr viel spannender, die Alltagsgeschichte der Katholiken zu untersuchen, sich für ihre Frömmigkeitskultur und ihre Lebenswelt zu interessieren. Darüber wissen wir zurzeit sehr viel weniger als beispielsweise über die Frömmigkeitskultur der frühen Neuzeit.

Über den Umweg dieses Zugriffs auf Geschichte ließe sich dann vielleicht auch die Frage beantworten, die Maria Anna Zumholz in ihrem Resümee eher implizit aufwirft: Sie weist darauf hin, dass der Klerus keinesfalls zu unkritischem Gehorsam gegenüber dem nationalsozialistischen Staat aufgerufen, sondern vielmehr darauf hingewiesen habe, dass Gesetze und Anordnungen, die die Rechte Gottes einschränken, von den Katholiken nicht befolgt werden müssten: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« (S. 781). Hier ergibt sich ein deutlicher Widerspruch zu Denken und Handeln der meisten Katholiken im Dritten Reich, der bislang nur markiert, aber nicht wirklich erforscht ist.

Doch können und sollen diese Einwände die Studie »Oldenburgs Priester unter NS-Terror« nicht entwerten. Im Gegenteil: Zumholz und Hirschfeld legen mit diesem Band eine grundsätzliche, auf intensiver Forschungsarbeit und genauer Kenntnis der Materie fußende Untersuchung über die Konfliktgeschichte zwischen katholischen Geistlichen und den Nationalsozialisten im Offizialatsbezirk Oldenburg vor. Sie würdigen damit auch das Werk des Vechtaer Historikers Joachim Kuropka, als dessen Festschrift zum 65. Geburtstag dieser Band ausgewiesen ist. Also keine neue Variante von »Priester unter Hitlers Terror«, sondern eine Vertiefung und regionalgeschichtliche Ausweitung.

*Christoph Holzapfel*

ANTONIUS LIEDEGENER: Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden: Nomos 2006. 509 S. Kart. € 69,-.

Das sozialmoralische Milieu gilt als einer der wichtigsten Ansätze in der Erforschung des zeitgeschichtlichen Katholizismus, manchen Anfragen in jüngerer Zeit zum Trotz. Ein wesentliches Indiz, das auf das Vorhandensein eines Milieus hinweist, ist das Wahlverhalten, im Fall des katholischen Milieus die massive Unterstützung des Zentrums, und die dadurch ermöglichte präconicierte Vertretung milieuspezifischer Interessen auf politischer Ebene. Während die Formierungsphase des Milieus von 1870 bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts als in den Grundzügen erforscht gelten kann, wendet sich die Forschung nun verstärkt der Erosion der traditionellen Milieustrukturen zu. In dieses aktuelle Forschungsfeld ist auch die zu besprechende Arbeit einzuordnen.

Wie verändern sich die Möglichkeiten politischer Einflussnahme, wenn das Milieu »erodiert« oder zumindest einem Wandel unterworfen ist, wie es die Forschung für den deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit beobachtet? Wie kann ein nationaler Katholizismus unter den Bedingungen einer gewandelten Parteienlandschaft und in unterschiedlichen politischen Systemen als gesellschaftliche Kraft agieren? Welche inneren Kräfte bestimmen die politische Durchsetzungskraft konfessioneller Interessen?

Der Beantwortung dieser und weiterer Fragen der umrissenen Problematik hat Antonius Liedgener seine Habilitationsschrift gewidmet. Seine Studie zum politischen Katholizismus profitiert von einer zweifachen Erweiterung der Perspektive. Zum einen wählt er den Vergleich zwischen der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten, um Besonderheiten des jeweiligen

Katholizismus besser kontrastieren zu können. Zum anderen verbindet er seine politikwissenschaftliche, stärker systematisierende Herangehensweise mit einer zeitgeschichtlichen Perspektive, indem er die Entwicklung seit 1960 in den Blick nimmt. Grundlage seiner Arbeit sind umfangreiche, eigens erhobene Datensätze (ein Datenanhang ist im Internet verfügbar), Interviews mit bedeutenden Zeitzeugen und einschlägige Dokumente.

Katholizismus versteht Liedhegener als eine für das Funktionieren von Demokratie wichtige intermediäre Größe. Im zugrundegelegten strukturell-funktionalen Politikmodell wird er »genau dann zum *politischen* Katholizismus, wenn Katholiken, katholische Gruppen oder Organisationen als solche bewusst und mit geeigneten Mitteln versuchen, auf die Entscheidungen über die für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche Zuweisung von immateriellen und materiellen Werten Einfluss zu nehmen« (33).

Diesen Prozess unterzieht der Autor einer erhellenden und in vier Kapiteln übersichtlich strukturierten Analyse. Den Ausgangspunkt bilden die Rahmenbedingungen, zu denen die historisch-politische Vorgeschichte der Katholizismen, das Staat-Kirche-Verhältnis und die gesellschaftliche Modernisierung, aber auch die Neuformulierung der politischen Agenda der Weltkirche durch das Zweite Vatikanische Konzil gehören. Mit Hilfe des Modernisierungsparadigmas weist Liedhegener strukturelle Ähnlichkeiten in der Entwicklung der bundesdeutschen und der US-amerikanischen Gesellschaft auf und untermauert so die Auswahl seiner Vergleichsobjekte; die Knappheit der Darstellung allerdings nötigt ihn manchmal zu plakativen Formulierungen.

Im zweiten Kapitel rücken die internen Voraussetzungen in den Fokus. Zu ihnen zählt der Wandel des Milieus, der an den Indikatoren Kirchenbindung bzw. -besuch und Pfarreiorganisation beispielhaft gezeigt wird. Die Veränderung der Organisationsstrukturen im Katholizismus charakterisiert Liedhegener für die Bundesrepublik mit »Kontinuität und Wandel«, für die Vereinigten Staaten mit »Pragmatismus mit Tradition«. Der Autor durchleuchtet dieses Gefüge katholischer Organisationen, indem er anhand der Kriterien Mitglieder, Finanzkraft, Autorität, Wissen, Öffentlichkeit und Repräsentativität »einflussreiche kollektive Akteure« herausdestilliert. Dass die Bischofskonferenzen, deren Aufbau und Funktionsweisen ausführlich herausgearbeitet werden, gleichsam das »kräftigste Destillat« bilden, nimmt angesichts der verwendeten Filter kaum wunder. Äußerst aufschlussreich ist die Analyse von »Konsens und Konflikt im katholischen Binnenraum«: Im Gegensatz zu den USA ist der Katholizismus in Deutschland, so das Fazit, in höherem Maße fähig, unter den beteiligten Akteuren einen Konsens herzustellen und auf diese Weise seine politische Handlungsfähigkeit zu steigern. Zentraler Verhandlungsort ist die in der Öffentlichkeit kaum bekannte Gemeinsame Konferenz, in der die deutschen Bischöfe und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) als bedeutendste Laienvertretung sich über ihre Positionen verständigen. In ihren Konsequenzen wäre für den gegenwärtigen Katholizismus diesseits wie jenseits des Atlantiks die Aussage relevant, »dass Verfahren innerkirchlicher Mehrheitsfindung und Konsensbildung für die Handlungsfähigkeit faktisch weitaus bedeutsamer sind als die Instrumente hierarchischer Steuerung und Entscheidung« (211). Vermissen lässt der Autor eine eingehende Diskussion des Vertretungsanspruchs des Zentralkomitees, dem er »trotz des Defizits einer unmittelbaren demokratischen Legitimation (...) ein hohes Maß an Repräsentativität« bescheinigt.

Wenn der Autor sich im dritten Kapitel »Themen und Ressourcen des politischen Katholizismus« zuwendet, stehen wiederum die Bischofskonferenzen an erster Stelle. Bemerkenswert ist, dass sich die US-amerikanischen Bischöfe mit größerer Selbstverständlichkeit als Akteure im demokratischen Prozess verstehen als die deutschen. Auf der Ebene der Selbstorganisation katholischer Laien hingegen hat der bundesdeutsche Katholizismus mit dem Zentralkomitee eine stärkere politische Präsenz aufzuweisen. Dieses Ergebnis erweist seine Relevanz besonders in der Diskussion darüber, inwieweit die Bundesrepublik zivilgesellschaftliche Züge annimmt. Im Hinblick auf Sachfragen betont Liedhegener noch einmal, wie wichtig es ist, bei der Willensbildung eine möglichst weitreichende Übereinstimmung zu erreichen. Während in den Vereinigten Staaten die innerkirchliche Spaltung auch in politischen Fragen durchschlägt und Versuche der Konsensfindung lediglich zu einer größeren öffentlichen Wahrnehmung der Bischofskonferenz führten, kann in der Bundesrepublik »über weite Strecken von einer politischen Konsensbildung durch Organisation und Verfahren gesprochen werden« (284). Auch personellen Verflechtungen (etwa zwischen ZdK und Bundestagsabgeordneten der Unionsparteien) sowie dauerhaften, eher informellen Beziehungen zwischen Vertretern des Katholizismus und (katholischen) Politikern muss eine hohe Bedeu-



tung für die politische Einflussnahme in der Bundesrepublik beigemessen werden. An die Stelle einer parteipolitischen Festlegung der Katholizismen, die sowieso nicht mehr durchgesetzt werden könnten, sind allgemeine Aufrufe zur Wahl und themenbezogene »Koalitionen« getreten, was sich auch im Wahlverhalten nachweisen lässt. Die Rolle der Medien als »Meinungsmacher« wird in diesem Zusammenhang allerdings nur unzureichend problematisiert.

Im vierten Kapitel überprüft Liedhegener die gewonnenen Erkenntnisse an zwei Fallbeispielen, in denen nun auch der ökumenischen Positionierung im Prozess der politischen Willensbildung ein höherer Stellenwert zuerkannt wird. Für das Beispiel der Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch kommt der Autor zu dem Schluss, dass beide Katholizismen sich »durch eine kritische Solidarität mit ihren beiden demokratischen Systemen« (389) auszeichnen, wobei ihre Position maßgeblich durch die amtliche Lehre der Kirche bestimmt ist. Hingegen sind Positionen zur Sozialpolitik stärker einem innerkatholischen Pluralismus unterworfen, so dass Konsensbildung und Gewinnung politischer Mehrheiten von größerer Bedeutung sind.

Das Fazit der Arbeit, die 2007 mit dem Förderpreis der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft ausgezeichnet wurde, verknüpft die Ergebnisse der einzelnen Kapitel. So entwickelt Liedhegener ein Modell »zur Erklärung politischen Erfolgs von religiösen Gruppierungen in Demokratien«. Dies darf als ebenso ambitionierter wie geglückter Versuch gelten, den lange vernachlässigten Faktor Religion in der Politik(wissenschaft) zu verorten. Der Gewinn der Arbeit, deren komplexer Ansatz sie leider bisweilen mühsam zu lesen macht, liegt nicht nur in den thematischen Erkenntnissen, sondern auch in dem Nachweis, dass die Kombination verschiedener Methoden für die Forschung von großem Nutzen sein kann.

*Stefan Voges*

REINHARD GRÜTZ: *Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 99). Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2004. 548 S. Geb. € 58,-.

Am 26. Februar 1988 diskutierte der Erfurt-Meiningener Pastoralrat mit den für die Priesterausbildung Verantwortlichen. Hierbei forderte die in diesem Rat zusammengeschlossene »Laienelite« von den angehenden Klerikern eine stärkere »Beheimatung in der Wirklichkeit« und eine eingehende Auseinandersetzung mit der »DDR-Wirklichkeit« (460). Diese Begegnung kann exemplarisch für den Untersuchungsgegenstand und die Forschungsergebnisse der am Erfurter Max-Weber-Kolleg eingereichten Dissertation von Reinhard Grütz stehen (Gutachter: Josef Pilvousek/Dorothee Wierling). Der Autor untersucht in dieser die »im ostdeutschen Katholizismus dominanten Fremd- und Selbstdeutungsmuster« (18). Anhand der Eruiierung zentraler semantischer Begriffe soll eine »Diskursgeschichte« (19) des ostdeutschen Katholizismus ab den 60er Jahren entstehen. Was ist exemplarisch an der Begegnung vom Februar 1988? Sichtbar wird hier die seit Ende der 60er Jahre sich herausbildende »Laienelite«. Sie organisiert sich in den nach dem 2. Vatikanum ermöglichten Räten auf Pfarrei- und Diözesanebene und bildet als solche ein Gegengewicht zur Priesterzentriertheit, die für die katholische Kirche in der DDR charakteristisch ist. Die Fixierung auf den priesterlichen Dienst, so Grütz, erkläre sich aus der Diasporasituation. Angesichts dieser Situation stellte sich den Katholiken in der DDR eine doppelte Aufgabe: Einerseits musste innerkirchliches Leben gewährleistet sein – hier entschied man sich bis in die 70er Jahre hinein für ein Modell konzentrischer Kreise um eine Kerngemeinde/-gruppe herum (Bischof Hugo Aufderbeck) –, andererseits galt es, sich gegenüber einem atheistischen Staat und einer zunehmend religionsfernen Gesellschaft abzugrenzen. Aus dieser doppelten Aufgabenstellung heraus erklären sich nahezu alle Konflikte und Diskussionsfelder, die Grütz umfassend darstellt. Kulminationspunkt ist hierbei das 2. Vatikanum und dessen schleppende Rezeption in der DDR. Stärker als die Pastoralynode aller Jurisdiktionsbezirke in der DDR (1973–1975) – Grütz charakterisiert sie als »ein bischöflich kontrolliertes Auffangbecken für »gefährliche« Reformvorstellungen« (187) – hatte die Meißner Synode (1969–1971) eine »Modernisierung« des Katholizismus in der DDR forcieren wollen. Doch gerade die Meißner Synode blieb angesichts des kirchenpolitischen Streits um eine »Demokratisierung« in der Kirche, die zwischen Kardinal Bengsch von Berlin im Verbund mit dem Nuntius einerseits und den reformoffenen Kräften in Meißen um Bischof Otto

Spülbeck andererseits ausgetragen wurde, ohne tiefgreifende Folgen. Immerhin: Auf beiden Synoden konnte sich eine Minderheit artikulieren, die Veränderungen in der Kirche anstrebte. Homogen – so das wichtige Ergebnis von Grütz – war der DDR-Katholizismus seit den 60er Jahren nicht mehr. Zu den mehrheitlich traditional kirchlichen Strömungen kam eine Minderheit, die eine »Beheimatung in der Wirklichkeit« einforderte. Impulse für diesen »anderen Katholizismus« (N. Greinacher) gingen hierbei vornehmlich vom »Aktionskreis Halle«, dem »Evangelisch-Katholischen Briefkreis« um Karl Herbst und dem Arbeitskreis »Pacem in terris« aus. Sie geben »Auskunft über Problemzonen und illustrieren einen Bewusstseinsstand von Gruppen jüngerer und gebildeter Katholiken« (132). Deren Bewusstsein war unter anderem durch die Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Forschungen geprägt. Gegen eine solche Einbeziehung hatten sich die Bischöfe durchweg lange Zeit gewehrt. Für diese Sozialgruppe schienen theologische Hermeneutik und Traditionsrekurs ausreichend zu sein. Charakteristisch hierfür mögen die »Merksätze« stehen, welche die Lesenden der Kirchenzeitung »Tag des Herrn« zum guten Katholischsein ermahnten (»Die Gebote Gottes und der Kirche gelten auch in den Ferien!«; »Warst du schon zur Kreuzwegandacht und zur Fastenpredigt in deiner Pfarrkirche?«; 160f.). Erst 1986 wurde die »Theologische Studienstelle« bei der Berliner Bischofskonferenz eingerichtet, die unter anderem statistisches Material zum Katholizismus in der DDR zur Verfügung stellte (182f.). Hinweise auf den Umgang mit sozialwissenschaftlicher Forschung finden sich immer wieder im Text, doch werden sie leider von Grütz nicht systematisiert.

Der Autor vertritt in seiner Arbeit eine Pluralisierungsthese: »Diese Einsicht führt zu der These, dass der DDR-Katholizismus durch die – wenn auch problematische – Anbindung an die Entwicklungen im Weltkatholizismus und in der bundesrepublikanischen Gesellschaft nicht nur ein pluralisierendes Element in der DDR war, sondern besonders in den 70er und 80er Jahren zunehmend selbst pluralisiert wurde« (59). Dieses pluralisierende Element offenbare eine »verborgene Konfliktgeschichte« im ostdeutschen Katholizismus (122 u. ö.). Als Konfliktfelder werden umfassend folgende Bereiche analysiert: Familien-, Ehe-, (Geschlechter-)Diskurse (189–297), (Pfarr)Gemeindebilder und Diasporatheologie (198–392) und Priesterbilder (393–466). Hinzu kommt die Differenzthese, die einen »erheblichen Unterschied in den lebensweltlichen Ausprägungen des Katholizismus in seiner Gestalt bis in die 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts gegenüber gegenwärtigen Ausformungen« attestiert. Die Pointe dieser These bestehe, so Grütz, darin, dass sie sich auch für die DDR-Kirche nachweisen lasse, in der Kontinuität angesichts der Bedingungen eines sozialistischen Systems eine viel stärkere Bedeutung gehabt habe (61). Als Quellenbasis zieht Grütz hauptsächlich Aufsätze, Zeitschriftenartikel, (lehr)amtliche Dokumente, Korrespondenzen der bischöflichen Verwaltungen und kircheninternes Verwaltungsschriftgut heran. Diesem Hauptteil ist eine ausführliche Dokumentation der Konzilsrezeption in der DDR vorangestellt (»DDR-Katholizismus und Konzil: Rezeption und verborgene Konfliktgeschichte«; 79–188). Das erste inhaltliche Kapitel (»Gesellschaft – Katholizismus – Konzil: Begriffe und Modelle«; 27–77) mag als Weiterführung der Einleitung (13–26) gelten. Hier werden verschiedene theoretische Modelle zur Analyse von katholischer Kirche und der Gesellschaft der DDR diskutiert. Über beide Kapitel ist man aus forschungsgeschichtlicher Sicht dankbar. Ein klarerer Bezug zur eigenen Untersuchung wäre jedoch wünschenswert gewesen. Die mageren Hinweise auf das von Rainer Bucher formulierte »Dispositiv der Dauer« (62f., 188, 297) wirken gewollt.

Die Arbeit von Grütz ist verdienstvoll, da er überzeugend seine beiden Thesen plausibilisieren kann. Dies gelingt ihm aufgrund seiner minutiös durchgeführten Inhaltsanalyse eines breit gestreuten Quellenmaterials. Zukünftig wird man differenziert vom Katholizismus in der DDR seit den 60er Jahren reden können. Diese von Grütz vorgestellten Ergebnisse dürfen jedoch nicht das Etikett »Diskursanalyse« tragen. Denn analysiert werden fast durchweg schriftliche Dokumente einer theologischen und/oder kirchenpolitischen Elite. Nur selten – dann jedoch stets mit Gewinn – begegnen semantische Analysen (Bruderschaftssemantik im Kapitel über die Gemeindebilder; Partnerschafts- und Hausvatersemantik im Familienkapitel; Verfalls- und Einheitssemantik werden hingegen erwähnt, nicht jedoch dokumentiert bzw. analysiert). Hier hätte man gerne mehr über die Pragmatik solcher Texte gelesen. Über die Inhaltsanalyse hinaus wird wenig geboten, was die Verankerung der Arbeit im Bereich der historischen Kulturwissenschaft rechtfertigen würde, von der Grütz spricht. Bei einer solchen hätte stärker der einzelne Gläubige in seiner Umwelt dargestellt werden müssen. Die Quellenbasis ist jedoch stark normativ geprägt. Es fehlen performati-

ve Akte und Symbolwelten, in denen der Katholizismus zur Darstellung gelangen würde. Von daher verheißt das bekannt Titelbild der Palmsonntagsprozession in Heiligenstadt 1971 zu viel. Denn »lebensweltliche Praxis« in ihrem Wandel wird nicht analysiert. Dies liegt, wie gesagt, an der Quellenbasis, die sich nur bedingt für eine kulturwissenschaftliche Analyse eignet. Sie ist theologiegeschichtlich aussagekräftig und ermöglicht Hinweise auf Differenzierungsprozesse im Katholizismus der DDR. Dass dies nicht wenig ist, zeigt Grütz mit seiner gründlichen und soliden Studie. Sie ergänzt sinnvoll jene Arbeiten, die sich mit dem Staat-Kirchen-Verhältnis in der DDR umfassend beschäftigt haben.

Jörg Seiler

### 6. Orden, Klöster und Stifte

CHRISTINA LUTTER: *Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 43). Wien-München: Oldenbourg 2005. X, 338 S., 16 farb. Abb. Kart. € 49,80.

Die aus der monastischen Reform des 12. Jahrhunderts hervorgegangenen religiösen Frauengemeinschaften als »konkrete Orte der Praxis des Lesens und Schreibens« stehen im Mittelpunkt der vorliegenden Habilitationsschrift für das Fach Mittelalterliche Geschichte an der Universität Wien. Die Verfasserin ist seither mit einer ganzen Reihe von Publikationen zu diesem Thema hervorgetreten (zuletzt in: Alison I. Beach (Ed.), *Manuscripts and Monastic Culture*, 2007), immer mit dem erklärten Ziel, mediävistische Grundlagenforschung methodisch mit Fragestellungen der modernen Gender Studies und der Kulturgeschichte im weiteren Sinne zu verbinden. So sind »Geschlecht« und »Wissen« moderne Kategorien sozialer Differenzierung, deren Tauglichkeit für vergangene Epochen erst noch erwiesen werden muss. Das 12. Jahrhundert mit seinen strukturellen Umbrüchen in Kernbereichen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens ist dafür nach Auffassung Lutters ein dankbares Forschungsfeld. Theoretische Überlegungen und konkrete Quellenarbeit bestimmen aus diesem Grund wechselseitig den Gang der Untersuchung. Ein erster Teil entwickelt am Modell des bekannten, nur noch als Kopie erhaltenen enzyklopädischen Werkes *Hortus deliciarum* aus dem elsässischen Augustinerchorfrauenstift Hohenberg das theoretische Instrumentarium zur Analyse von Geschlechterordnungen und Wissensordnungen im historischen Kontext der Kirchenreform. Die übrigen drei Teile sind dem Benediktinerkloster Admont in Kärnten gewidmet, das mit der Übernahme der Reform von Hirsau unter Abt Wolfold von Lohkirchen (1115–1137) auch einen Frauenkonvent erhalten hatte. Anhand von vier Schlüsseltexten, die im Anhang zum Teil als Neueditionen wiedergegeben sind, behandelt die Autorin verschiedene Themenbereiche zum Leben, zum Wissenserwerb und zum spirituellen Selbstverständnis des Admonter Nonnenkonvents. Besonders lesenswert ist ihre differenzierte Analyse des Berichtes von Abt Irimbert über den Brand des Klosters im Jahr 1152. Der Text steht in einem Überlieferungszusammenhang mit dem exegetischen Werk Irimberts und vermittelt interessante Einsichten zum liturgischen Tagesablauf sowie zur Handhabung der Klausur in einem Frauenkonvent der Hirsauer Reform. Die Lebensbeschreibung einer ungenannten *magistra* hinwieder gibt aus der Perspektive der Nonnen ergänzende Auskünfte über die intellektuellen Fähigkeiten und die soziale Herkunft der Insassinnen. Beim dritten »Schlüsseltext« handelt es sich um ein Schreiben des Augustinerpropstes und Kirchenreformers Gerhoch von Reichersberg zur Himmelfahrt Marias (1143/44), das möglicherweise an die Nonnen von Admont gerichtet war. Zusammen mit zwei Texten aus einer Admonter Mirakelsammlung weist dieser Brief auf die Bedeutung Marias als Identifikationsfigur für Nonnen hin. Die sog. Admonter »Nonnenbriefe« und der Urkundenbestand des Klosters bilden schließlich die Quellengrundlage für den letzten Teil über die geistigen und sozialen Netze, die den Nonnenkonvent mit der Außenwelt verbanden und seinen ökonomischen Fortbestand sicherten. Im Ergebnis fügt sich so eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu einem facettenreichen Gesamtbild, das unterscheidet zwischen Norm und Praxis und das auch die inneren Widersprüche in der Konzeption der Hirsauer Doppelklöster kenntlich macht. Das Ideal der *vita apostolica* und der gesellschaftliche Auftrag des liturgischen Gedenkens konnte nur durch ein Zusammenwirken des Schwesternkonventes mit dem Brüderkonvent erfüllt werden. Die Frauen waren deshalb als Schreiberinnen, Mitredaktorinnen und Rezipientinnen selbstverständlich eingebunden in die

Handschriftenproduktion des Klosters Admont. Wie Lutter zu Recht moniert, zielte jedoch der ganze Wissenserwerb in den freien Künsten und den Bibelwissenschaften auf keine Frauenbildung im modernen Sinn, sondern einzig auf die Formung der Nonne zur makellosen Braut Christi und Vertreterin der Maria-Ecclesia. Dieses Leitbild wiederum führte m. E. zur Einführung der Klausur und damit zur geschlechtsspezifischen Segregation der Frauen von der Außenwelt und dem ihm zugeordneten Männerkonvent. Wie die Geschichte des weiblichen Klosterwesens im 13. Jahrhundert zeigt, wurde das Modell Doppelkloster definitiv zum Auslaufmodell und ersetzt durch weitgehend selbständige Frauenorden mit strenger Klausur. *Martina Wehrli-Johns*

HENDRIK WEINGARTEN: Herrschaft und Landnutzung. Zur mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte Kloster Zwiefaltens (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 57). Ostfildern: Jan Thorbecke 2006. XI, 269 S. Geb. € 39,90.

Die Tübinger Dissertation will am Beispiel Zwiefaltens klären, »was einem Benediktinerkloster an produktivem Besitz zur Verfügung stand und wie es diesen einsetzte«, wie man sich klösterliche Grundherrschaft und ihre »praktische Umsetzung in der Landnutzung« vorzustellen hat. In einem ersten Schritt betrachtet der Autor die Gründungsausstattung, um sich sodann der ersten Blütezeit des Konvents (1089–1138), seinem Niedergang im 13. und 14. Jahrhundert (sehr knapp) sowie einer zweiten Blüte im 15. Jahrhundert zuzuwenden; ein kurzer Ausblick gilt dem 16. Jahrhundert. Die Darstellung ist ausgeprägt deskriptiv, mitunter quantifizierend und konfrontiert ausführliche Referate aufgrund der Handbuch- und Forschungsliteratur sowohl im allgemeinen wie im besonderen nur ausnahmsweise mit selbst erhobenen und gedeuteten Quellenbefunden. Für die Landes- und Ortsgeschichte am wertvollsten erscheinen ein umfangreicher, aus den Quellen erarbeiteter Katalog des Klosterbesitzes in 128 Orten (S. 122–193) und eine gesonderte tabellarische Zusammenstellung des Besitzes im 12. Jahrhundert (S. 224–240). Mehrere Karten und Graphiken dienen der Veranschaulichung. Ein Register der Personen und Orte schließt das Werk. *Kurt Andermann*

Kloster Paulinzella und die Hirsauer Reform. Hg. v. der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten (Forschungen und Berichte zu Schlössern, Gärten, Burgen und Klöstern in Thüringen, Bd. 9). Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 250 S., s/w-Abb. Kart. € 14,90.

Das vorliegende Jahrbuch beinhaltet, mit Ausnahme eines Vortrags von Ernst Badstübner, alle Beiträge zum Kloster Paulinzella vom Herbstsymposium der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten, das diese in Zusammenarbeit mit dem Institut für Kunstgeschichte der Universität Würzburg im Jahre 2005 ausgerichtet hat. Die Tagung beleuchtete aber nicht nur die kunsthistorisch-baugeschichtliche Seite der Klosterkirche, sondern im Kontext der Hirsauer Reform auch kirchengeschichtliche Aspekte sowie die Rezeption der Kirche seit der Romantik und ihre Betreuung durch die Denkmalpflege. In diesem Sinne eingeleitet und beendet wird die Aufsatzfolge durch zwei Beiträge zu »Hirsau und die Hirsauer Reform« von Klaus Schreiner und zu »Kloster Hirsau und der sogenannten »Hirsauer Bauschule« von Stefan Kummer. In einer eher zusammenfassenden Weise werden hier bekannte Linien und Positionen des Reformmönchtums nachgezeichnet, insbesondere auf die Wiederherstellung des Mönchtums auf der Basis der Regel Benedikts abgehoben, der architektonisch der Rückgriff auf die frühchristlich-römische Basilika mit Säulenreihen und flacher Decke entspricht.

Diesem Vorbild folgt auch die nach 1106 errichtete Klosterkirche in Paulinzella, deren Ruine zu den bekanntesten romanischen Kirchenbauten in Deutschland zählt, nicht zuletzt deshalb, weil sie, wie die Ruine der Zisterzienserkirche in Eldena, schon früh ins Bewusstsein der Romantiker trat. Interessant sind deshalb vor allem die Beiträge, die sich mit der bildlichen Rezeption der Ruine im 19. Jahrhundert beschäftigen oder mit ihrer Wahrnehmung in den Kreisen der Romantiker und der Weimarer Klassiker, so vor allem bei Goethe, da sich in diesem Diskurs die Wertschätzung des Baus herausbildete. Das Bild der »aufgeräumten Ruine«, wie es Volkmars Greiselmayer an der Malerei und Graphik herausarbeitet, bestimmt noch heute den Eindruck des Besuchers.

Kunsthistorisch hingegen ist wenig Neues zu vermelden, wie vor allem die Darstellung der Forschungsgeschichte bezeugt. Hier haben eher Arbeiten wie Rolf Bergers mehrbändige »Hirsauer Baukunst«, Bonn 1995, für die systematische Aufarbeitung auch des Kontextes von Paulinzella gesorgt. Erwähnenswert sind die Ergebnisse der restauratorischen Untersuchungen im Beitrag von Arnulf Dähne, der im Hinblick auf die in der Forschung umstrittene Zeitstellung des Westportals, dessen bauzeitliche Entstehung belegen kann. Als »Sockelumlaufportal« in Art von Hirsau in den unteren Schichten begonnen, wechselt der Aufbau zum damals modernen »Säulenstufenportals« nach cluniazensischem Vorbild und war vor 1124 fertig. Damit war es wohl nicht nur eines der ersten seiner Art in Deutschland, sondern durch die festgestellte, aber weitgehend verlorenen Figurenmalerei auf Tympanon und Archivolten auch eines der eigentümlichsten. Hier kann man nur auf weitere Einsichten hoffen.

*Wolfgang Schenkluhn*

THOMAS KREUTZER: Verblichener Glanz. Adel und Reform in der Abtei Reichenau im Spätmittelalter (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 168). Stuttgart: W. Kohlhammer 2008. XLIX, 582 S., 21 Abb. und 3 graph. Darstellungen. Geb. € 49,-.

Die bei Professor Zotz in Freiburg begonnene und bei Professor Bulst in Bielefeld abgeschlossene Dissertation entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs »Sozialgeschichte von Gruppen, Schichten, Klassen und Eliten« der Universität Bielefeld.

Im Einleitungskapitel problematisiert Kreutzer die Begriffe Niedergang und Wandel und steckt damit den Interpretationsrahmen seiner Studie ab. Dem folgt ein Abriss der Geschichte der Reichenau im Spätmittelalter, die im gesamten Untersuchungszeitraum des 14. und 15. Jahrhunderts von wirtschaftlich-finanziellen Schwierigkeiten geprägt war. Die Reform von 1427/28 brachte den einschneidenden Umbruch vom hochadeligen zum niederadeligen Kloster.

In der spätmittelalterlichen Geschichte der Reichenau gab es zweimal Reformbemühungen. In beiden Fällen waren die Äbte, die sie betrieben, nicht vom Konvent gewählt, sondern vom Papst eingesetzt. Diethelm von Castell (1305–1342) griff die Reformverordnungen Benedikts XII. für den Benediktinerorden auf. Auf Betreiben des Abtes, der selbst dem Niederadel angehörte, wies der Papst das Kloster an, bei der Aufnahme neuer Mönche auf das Hochadelsprivileg zu verzichten und auch Mitglieder des Niederadels aufzunehmen. Auswirkungen hatte dies nicht, da der Abt bereits drei Jahre später verstarb. Die hochadelige Klientel des Klosters schrumpfte in der Folge jedoch, es gab nur noch wenige Eintritte aus einer kleinen Gruppe von Geschlechtern des Hochadels. Die wenigen Mönche lebten auf Herrenhöfen außerhalb des engeren Klosterbezirks.

Papst Martin V. setzte 1428 Friedrich von Wartenberg-Wildenstein als Abt ein (1428–1453), der damals als Mönch im Kloster St. Blasien lebte und selbst dem Niederadel angehörte. Ihm gelang die Reform des Klosters. Das Hochadelsprivileg wurde abgeschafft, der Gottesdienst und das geistliche Leben erneuert und der Anschluss der Reichenau an die benediktinischen Reformbewegungen erreicht (insbesondere St. Matthias in Trier). Freilich konnte Abt Friedrich klosterintern weltliche Züge des Lebens seiner Mönche nicht ausreichend unterbinden. Einem wirklich radikalen Reformwandel unter Aufnahme auch von Söhnen des Stadtbürgertums in den Konvent weigerte er sich. Unter seinen Nachfolgern nahm der Reformgeist ab; die Zahl der Mönche verringerte sich. Zuletzt lebten zunächst drei, dann zwei Mönche auf der Reichenau, die einem eng begrenzten regionalen Familienverband des Niederadels entstammten.

Die zentrale Fragestellung der Untersuchung Kreuzters ist, wie sich die Öffnung des Konvents für den Niederadel auf die innerklösterlichen Verhältnisse auswirkte, wie tief die Reform in die jahrhundertealten Strukturen der Reichsabtei eingriff und wie sich durch die Reform die Stellung des Klosters und seiner Äbte in der Region und im Reich veränderte. Er legt dies detailliert im Darstellungsteil »Die Reichenau im institutionellen, personellen und gesellschaftlichen Kontext« durch eine vergleichende Analyse der Verhältnisse zur Zeit des hochadeligen und des niederadeligen Konvents dar. Behandelt werden das Verhältnis von Abt und Konvent, die Klosterämter, das gemeinsame Leben und die religiösen Pflichten der Mönche, die Zusammensetzung und die Rekrutierung des Konvents, die Bezüge zum Adel und zu den Familien der Mönche in der Welt sowie die Beziehungen des Klosters zur geistlichen und weltlichen Gewalt. Das Konventsleben der

Reichenau im Hochmittelalter war auf die Bedürfnisse einer hochadeligen Elite ausgerichtet. Die Erosion im Hochadel und das Aufsteigen zunächst des Ministerialenadels, dann des Stadtbürgertums brachten dem Kloster den Verlust seines personellen Rückhalts. Die Reform von 1428 mit der Aufnahme niederadeliger Mönche führte zu einem temporären Aufschwung, der sich aber als eine Zwischenphase erwies und nach 1450 wieder abflachte. Dem wirtschaftlichen Niedergang und dem Verlust an politischer Bedeutung setzten Abt und Konvent eine Rückbesinnung auf die Tradition benediktinischen Mönchtums entgegen. Ganz bewusst wurden die Reliquien der Reichenau gepflegt, der Evangelist Markus »als zentraler, identitätsstiftender Hauptheiliger weiter ausgebaut« und das Ablasswesen ausgeweitet. Die Reichenau wurde prominenten Besuchern als »Denkmal« vorgeführt, was »Teil einer Strategie zur Verhinderung und Erstarrung und zur Rückkehr in die Elite« war. Ebenso wurden die Buchbestände des Klosters während des Konstanzer Konzils von den Gelehrten entdeckt, dann von Abt und Mönchen gepflegt und durch Ankäufe sowie durch eigens berufene Schreiber erweitert. Die Bemühungen um die Bibliothek kamen dann aber aufgrund der sich immer mehr verschlechternden wirtschaftlichen Situation des Klosters wieder zum Erliegen. 1508 konnte die Inkorporation des Klosters in das Konstanzer Hochstift noch abgewendet werden, 1540 wurde sie vollzogen.

Verblüffend gering ist die Zahl der Reichenauer Mönche. Zwischen dem Beginn des 14. und dem Ausgang des 15. Jahrhunderts lebten insgesamt 50 Äbte und Mönche im Kloster. In den hochadeligen Konvent bis 1428 traten nur 21, in den niederadeligen Konvent nur 22 Mönche neu ein. Der Anhang »Prosopographische Listen der Reichenauer Äbte und Konventualen im 14. und 15. Jahrhundert« nimmt die Hälfte von Kreutzers Buch ein (S. 249–534). Das Wort »Anhang« stapelt dabei deutlich tief: Es handelt sich um ausformulierte Biographien der Äbte und Mönche des Klosters, die auf der Auswertung der verfügbaren Quellen beruhen und die Fakten in die größeren Zusammenhänge der damaligen Zeitereignisse wie der Fragestellungen der heutigen historischen Forschung stellen.

Kreutzers Arbeit ist keine Klostermonographie im üblichen Sinn. Dem Charakter des Graduiertenkollegs entsprechend konzentriert sie sich auf die Äbte, die Mitglieder des Konvents und ihr welt- und kirchenpolitisches Umfeld. Umfassende Quellenrecherchen und die kompetente Art der Darstellung haben zu einem beachtlichen Erkenntnisgewinn geführt. *Bernhard Neidiger*

PETRA WEIGEL: Ordensreform und Konziliarismus. Der Franziskanerprovinzial Matthias Döring (1427–1461) (Jenaer Beiträge zur Geschichte, Bd. 7). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2005. 540 S. Geb. € 79,-.

Die am Lehrstuhl von Prof. Dr. Matthias Werner, Universität Jena, entstandene Dissertation von Petra Weigel lenkt den Blick auf eine umstrittene Persönlichkeit der spätmittelalterlichen Ordensgeschichte: Matthias Döring, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, langjähriger Provinzial der sächsischen Franziskanerprovinz und überzeugter Anhänger des Basler Konzils wurde von der franziskanischen Ordensforschung seit dem 16. Jahrhundert wegen seiner antipäpstlichen Haltung und seiner Gegnerschaft gegenüber der Observanz kritisch beurteilt, während die protestantische Kirchengeschichtsschreibung in ihm einen Vorläufer der Reformation sehen wollte. Die Verfasserin hat sich der Aufgabe unterzogen, Dörings Wirken fern aller konfessionellen Vereinnahmung und Feindbilder der Observanz neu zu bewerten und in Fortführung der Forschungen von Brigitte Degler-Spengler und Bernhard Neidiger mit dieser Fallstudie über einen prominenten Vertreter der konventualen Partei des Franziskanerordens zugleich einen Beitrag zu den franziskanischen Reformbewegungen außerhalb der Observanz vorzulegen.

Die Arbeit ist in drei chronologisch aufgebaute Abschnitte gegliedert, von denen der erste und der dritte Dörings Amtstätigkeit als Provinzial behandeln. Im zweiten Abschnitt wird Dörings Position auf dem Basler Konzil (1432–1449) beleuchtet, wobei dieser Perspektivenwechsel von der Sache her nicht eigentlich geboten wäre, denn Dörings Ordenspolitik in den Jahren 1427–1449 lässt sich Weigel zufolge nicht unmittelbar aus der Reformtätigkeit des Konzils ableiten. Hingegen verdankte Döring seine umstrittene Wahl zum General des Franziskanerordens im Jahre 1443 seiner Konzilstreue, und auch seine feindliche Haltung gegenüber Papst Eugen IV. dürfte wesentlich von dessen Parteinahme für die franziskanische Observanz bestimmt gewesen sein. Weigel zufolge

war Döring aber kein eigentlicher Theoretiker des Konzils, seine Stellungnahme in der Hussitenfrage ist nur als Fragment erhalten und die ihm erstmals von Matthias Flacius Illiricus zugesprochene anonyme Schrift gegen den Primatsanspruch des Papstes (*De confutatio primatus papae*), die ihm in der älteren Forschung den Ruf eines radikalen Kirchenkritikers eingetragen hatte, dürfte in Übereinstimmung mit Ludger Meier mit Sicherheit nicht von Döring stammen, da dieser in der Berliner Handschrift der *Confutatio* als Autor einer (verlorenen) Gegenschrift erwähnt wird.

Als Provinzial sah sich Döring bereits kurz nach Amtsantritt mit dem Problem konfrontiert, dass der erste zur Observanz übergetretene Konvent der Saxonia in Brandenburg von der rechtlichen Möglichkeit einer eigenen Observantenvikarie Gebrauch machte und sich damit der Jurisdiktion der Ordensoberen zu entziehen drohte. Gegen diese separatistischen Tendenzen hatte sich Döring während seines ganzen Provinzialats entschieden zur Wehr gesetzt, insofern ist er laut Weigel tatsächlich ein Gegner der Observanz gewesen. Der Verfasserin gelingt aber der überzeugende Nachweis, dass Döring dennoch, entgegen der älteren Forschung, kein Reformverhinderer war, sondern durchaus Reformen selber in die Hand nahm, wo es ihm geboten schien. Maßgeblich für sein Reformverständnis waren die 1430 von Martin V. approbierten sog. Martinianischen Konstitutionen, die eine Rückkehr der Observanten unter die Obödienz der Provinzialen und einen für beide Seiten tragbaren Kompromiss in der Armutsfrage vorsahen. Auf sie berief sich Döring auch in seiner 1451 der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt vorgelegten Abhandlung zur Armutsfrage im Franziskanerorden (*Informatio de regula fratrum minorum*), die hier als eine der wenigen Selbstzeugnisse innerhalb des franziskanischen Reformkonfliktes erstmals ausführlich gewürdigt wird. Dörings Strategie, die Observanten mit Hilfe der Martinianischen Reformen einzubinden und damit eine Aufspaltung der Provinz zu verhindern, scheiterte schließlich an der Reformpolitik von Papst Pius II. (1458–1464). Im Konflikt um die Reform der Klöster Magdeburg und Halle hatte der streitbare Provinzial ein Gerichtsverfahren gegen Erzbischof Friedrich von Bleichlingen angestrengt, das 1461 in Rom zu seinen Ungunsten entschieden wurde. Dörings Appellationsschrift an den Papst, in der er den Erzbischof der hussitischen Häresie beschuldigte, ist mit anderen Prozessakten kritisch ediert im umfangreichen Quellenanhang zum darstellenden Teil, in dem die Verfasserin nach den Prinzipien der »Acta Cusana« alles Material zur Lebensgeschichte und zu den Werken von Matthias Dörings entweder in Form eines Regestes oder im Volltext zusammengetragen hat. Beide Teile werden durch ein ausführliches Register erschlossen.

Weigels Erkenntnisse zur Bedeutung der Martinianischen Konstitutionen im Denken und Handeln des sächsischen Provinzials leisten einen wichtigen Beitrag zur Klärung des franziskanischen Reformprozesses in der Saxonia. Es bleibt zu hoffen, dass ihre ebenso gründliche wie methodisch vorbildliche Studie vergleichende Untersuchungen zur oberdeutschen Franziskanerprovinz anzuregen vermag.

Martina Wehrli-Johns

Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende. Abt Martin Rifflinck (1498–1506) zum 500. Todesjahr. Hg. v. WOLFGANG RIEDEL (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 120). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 2007, 814 S., 22 Farb- und 97 s/w-Abb. Geb. € 49,90.

Wenn man eine wissenschaftliche Arbeit über einen Abt des berühmten Zisterzienserklosters Eberbach im Rheingau in die Hand nimmt, dessen Abbatat lediglich acht Jahre dauerte, und diese Arbeit gut 800 Seiten stark ist, muss es eine besondere Bewandnis mit diesem Kloostervorsteher haben. Und in der Tat hat der um 1460 geborene Martin Rifflinck, der aus Boppard stammte, 1479 als Mönch in Eberbach eintrat und nach Abschluss seines Studiums in Heidelberg und dem Durchlaufen mehrerer Klosterämter 1498 zum Abt gewählt wurde, in seinem Kloster Reformprozesse eingeleitet, die von großer Tragweite waren und weit über seine Lebenszeit hinaus gewirkt haben. Sie manifestieren sich in einer Vielzahl erhaltener schriftlicher Aufzeichnungen, vor allem in dem noch zu besprechenden Geschäftstagebuch, den »Varie annotationes«. Nicht von ungefähr befasste sich Heinrich Meyer zu Ergmussen, einer der tiefsten Eberbachkenner, in seinem einleitenden Essay »Wer schreibt, der bleibt – Martin Rifflinck, der Schreiber« (S. 1–28) mit der umfangreichen auf uns gekommenen schriftlichen Hinterlassenschaft des Abtes. Anlass zu näherer Beschäftigung mit Rifflinck und seinem Wirken war zum Einen die 500. Wiederkehr seines To-

destages im Jahr 2006, zum Anderen die Wiederentdeckung seiner Grabplatte im Zuge der jüngsten Sanierungsarbeiten im Kloster Eberbach. Als Rückseite einer 1934/35 bei Restaurierungsarbeiten in den Boden eingelassenen Grabplatte des 1474 verstorbenen Ritters Kraft von Allendorf und seiner 1500 verstorbenen Ehefrau Elisabeth geb. Wolff von Sponheim war sie für viele Jahrzehnte den Blicken und auch der Kenntnis der Eberbachbesucher entzogen (vgl. Yvonne Monsees, *Verloren und wiedergefunden – Zur Grabplatte des Abtes Martin Rifflinck*, S. 433–447 im hier besprochenen Band). Die inzwischen restaurierte und wieder aufgestellte Platte war Anlass zu einer Ausstellung und zu neuen Forschungen, deren Ausfluss der vorliegende, opulent ausgestattete Band darstellt. Auf den einleitenden Essay folgen zwei weitere biografische Beiträge: Otto Volk, *Eberbach und Boppard. Das Kloster und die Heimat seines Abtes Martin Rifflinck*, S. 29–54, befasst sich nicht nur mit der Familie Rifflinck, sondern auch mit den Beziehungen des Klosters zu Boppard, das dort einen Stadthof besaß. Peter Walter, *Martin Rifflinck als Student in Heidelberg* S. 55–82, schildert das geistige Umfeld jener Zeit in der pfälzischen Universitäts- und Residenzstadt. Demgegenüber beleuchten Nigel F. Palmer (*Der bibliophile Martin Rifflinck und die Klosterbibliothek in seiner Zeit*, S. 83–112) und Andrea Gerster (*Die Amtsführung des Abtes Martin Rifflinck im Spiegel seines Geschäftstagebuches*, S. 113–148) Facetten sowohl der geistigen als auch der amtlichen Tätigkeit des Protagonisten. Erneut Meyer zu Ermgassen steuert unter dem Titel »Kloster und Welt« (S. 149–286) eine umfangreiche Auswertung des Geschäftstagebuches und weiterer Quellen für die Außenbeziehungen Eberbachs bei und breitet ein umfassendes Bild der bedeutenden Zisterzienserabtei mit ihren damals 71 Mönchen und 31 Konversen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit aus, wobei die »Personalpolitik« Martin Rifflincks, die Wirtschaftsentwicklung Eberbachs, das Verhältnis zu den unterstellten Frauenklöstern und – männlichen – Tochterabteien und zu geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren im Vordergrund stehen. Eine weitere berühmte, wenn auch kurzlebige Hinterlassenschaft Martin Rifflincks ist das »Große Fass«, das 1485 begonnene und zum Jubeljahr 1500 fertig gestellte und erstmals befüllte, 70.000 Liter fassende Riesenfass, eine technische Pionierleistung, die den Wohlstand des Klosters und seine Bedeutung als Weinproduzent versinnbildlichte und als Vorbild anderer Riesenfässer diente, aber bereits im Bauernkrieg 1525 beschädigt, seither nie mehr vollständig befüllt, 1543 umgebaut und dabei auf ein Viertel seiner ursprünglichen Größe reduziert wurde. Ihm widmet sich Hilmar Tilgner in einem umfangreichen Beitrag: *Monastische Selbstdarstellung und reichsfürstlich-höfische Repräsentation. Das »Große Fass« von 1485 ...*, S. 287–344. Die Vollendung des Großen Fasses steht im Zusammenhang mit einem umfangreichen repräsentativen Bauprogramm, zu dem auch die bauliche Umgestaltung der Klausur und die architektonische und künstlerische Ausschmückung von Kirche, Kreuzgang, Refektorium und Kapitelsaal in dieser letzten ökonomischen Blütezeit Eberbachs zur Zeit Abt Rifflincks gehören. Dies dokumentieren die Beiträge von Susanne Kern (*Jubilae Deo – Die Ausmalungen im Kloster Eberbach vor 1500 und anlässlich des Jubeljahres 1500*, S. 345–368) und erneut Hilmar Tilgner (*Die Baugeschichte der Eberbacher Klausur um 1500*, S. 369–406). Den Abschluss des Aufsatzteils bildet neben der bereits genannten Arbeit von Yvonne Monsees über die Grabplatte Rifflincks der Beitrag von Gabriel Hefele über »Die Paxtafel des Abtes Martin Rifflinck aus der Zisterzienserabtei Eberbach« (S. 407–431), ein wertvolles Werk der Goldschmiedekunst und Zeugnis der persönlichen Heiligenverehrung des Abtes aus dem Jahr 1503. Es folgt das Kernstück des Bandes, das auch wesentlich zu dessen Umfang beiträgt: die von Michael Oberweis besorgte kritische Edition und Übersetzung der »*Variae Annotationes*« (S. 449–674), des von Abt Rifflinck eigenhändig verfassten »Geschäftstagebuches«, einer fast einzigartigen Quelle zur Geschichte der Abtei, die Rifflincks ausgeprägtem Hang zur Schriftlichkeit zu verdanken ist und die vielfältigen Tätigkeiten und Aufgabenbereiche des Abtes einer großen Zisterzienserabtei dokumentiert: Verwaltung, Finanzen, Klosterwirtschaft, Seelsorge, Korrespondenz mit dem Generalkapitel des Ordens in Cîteaux u. a. Es folgen weitere Quellen, deren Edition Heinrich Meyer zu Ermgassen beigesteuert hat: die *Vectura Vinorum*, die sich mit dem vor allem über Köln abgewickelten Eberbacher Weinhandel beschäftigt (S. 676–770), eine Sammlung von Inventaren aus der Zeit Rifflincks, die eine wertvolle Quelle zur Sachkultur darstellen (S. 771–807) und ein Schiedspruch zwischen Kloster Eberbach und einem Verwandten des verstorbenen Abtes Rifflinck aus dem Jahr 1511 (S. 808–810).

Durch die heterogene Zusammensetzung der einzelnen Beiträge, die nur zum Teil für diesen Band verfasst und offensichtlich nicht redaktionell abgeglichen wurden, ergeben sich häufige in-



haltliche Wiederholungen und Überschneidungen, durch deren Beseitigung man sicher einiges an Umfang hätte einsparen können. Dies ist jedoch leichter zu verschmerzen als das Fehlen eines Registers, denn es gibt leider nur ein Orts- und Personennamen-Register für die Edition, nicht jedoch für die Gesamtpublikation, was deren Benutzbarkeit angesichts des Umfangs deutlich erschwert. Dies ist schade im Hinblick auf die durchgehend gute wissenschaftliche Qualität der Beiträge, denn als Nachschlagewerk ist der voluminöse Band deshalb kaum benutzbar.

*Peter Engels*

NIKOLAUS HEUTGER: Die Tempelherren einst und heute. Zum 50. Jubiläum der Reaktivierung des Tempel-Ordens in Deutschland., Hg. von der Ordensregierung des Deutschen Tempelherren-Ordens (OMCT). Berlin: Lukas 2007. 225 S. s/w.-Abb. Geb. € 25,-.

Ende 1957 wurde der »Tempelherrenorden« durch Dr. Hans Heuer in Nürnberg als »Jakob-Molay-Collegium des Souveränen Templerordens« neu konstituiert und zwei Jahre später dem »Ritterorden der Templer von Jerusalem« (Portugal) assoziiert. Es entstand eine ökumenische Bruderschaft, die sich karitativen Aufgaben widmete und, ähnlich vergleichbaren Instituten anderer wiederbelebter Ritterorden, als Freundschaftsverband von Mitgliedern der gehobenen Mittelschicht aufwärts die alten Ordensideale des Mittelalters in der Gegenwart zu reaktivieren sucht. Innerhalb des Deutschen Priorats des Tempelherren-Ordens (Ordo Militiae Crucis Templi, OMCT) erwarb sich vor allem Nikolaus Heutger (1932–2008), »aus der alten Universitätsstadt Rinteln an der Weser in der Grafschaft (sic!) Schaumburg« (S. 222) stammend, kirchengeschichtlich-wissenschaftliche Verdienste. Der vorliegende Band verfolgt die Absicht, »sich von der heute leider allgemein um sich greifenden, fragwürdigen Berichterstattung über den Templerorden in den öffentlichen und privaten Medien zu distanzieren« (S. 7). Wer die zuweilen erschreckend naive Rezeption von Dan Browns Werken im bildungsresistenten Leseublikum erleben musste, kann mit diesem Ansatz gut leben. Tatsächlich erfüllt der historische Teil die Funktion, die Geschichte des Templerordens darzustellen. Der Text lebt von den zahlreichen, auf Deutsch übersetzten Zitaten aus den Originalquellen, die in der Regel nach der relevanten Sekundärliteratur wiedergegeben werden. Die zahlreichen Bilder dienen ästhetischen Zwecken, machen das Lesen also angenehmer, besitzen jedoch kein analytisches Gewicht. Der Leser wird etwa über die Gründung, den Einfluss Bernhards von Clairvaux, die Templerregel, die Exemtion und die mit ihr verbundenen Probleme sowie die innere Ordnung des Ordens informiert. Ob man die Beziehungen von Templern zu Muslimen in Nicht-Kampfzeiten als »durchweg tolerant« und durch Mitmenschlichkeit geprägt (S. 31) beschreiben sollte, sei dahin gestellt. Heutger geht es hier vor allem darum, die späteren Anschuldigungen in den Templerprozessen bereits auf der Ebene der Darstellung zu entkräften. Ein großer Teil der historischen Darstellung ist den Sachüberresten, den Burgen im Heiligen Land und Syrien und den (Resten von) Baudenkmalern in Europa, vor allem in Frankreich, gewidmet. Ausführlich gelangen die Templerbesitzungen in Deutschland, vornehmlich basierend auf den Untersuchungen Schüpferlings von 1915, in den Blick. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt, der Profession des Autors geschuldet, auf Niedersachsen. Hier fließen wohl eigene Quellenstudien ein. Die Templer, so Heutger, seien bei der Auflösung des Ordens »Opfer eines Komplotts von Staat und Kirche« (S. 104, 112) geworden. Der Tendenz nach hat sich diese Meinung in der Wissenschaft durchgesetzt. Doch sollte man die Überlegungen etwa Demurgers bezüglich der Motivation von Philipp IV. nicht einfach lakonisch als »verfehlt Ehrenrettung« (S. 111) abtun. Der zweite Teil widmet sich der »Rezeption des Templerordens«. Sie umfasst die historiographische Darstellung seit dem 14. Jahrhundert, die wissenschaftsgeschichtlichen Kontroversen um die Schuldfrage der Templer, die Darstellung der Templer in der neueren Kunst (Literatur und Bildende Kunst), im Film und in »pseudowissenschaftlichen Darstellungen«. Immerhin bekommt man hier ein kommentiertes Panoptikum dessen geliefert, wofür die Templer in den letzten Jahrzehnten alles herhalten mussten. Doch warum immer diese wertende Polemik? Interessanter wäre gewesen, Hinweise aus berufenem Munde zu bekommen, warum die »Templer« derart vereinbart werden können, anstatt sich an der Bildungsresistenz der kritisierten Beiträge abzuarbeiten. Diese ist unheilbar. 50 Seiten widmen sich dem Templerorden in der Gegenwart, vornehmlich dem Deutschen Tempelherren-Orden und dessen Vorgeschichte. Diese Selbstvergewisserung ist ange-

sichts des Jubiläums, das den Band motivierte, verständlich. Man sollte sie eher nicht lesen als Kampfansage an all die vielen Organisationen, die sich ebenfalls auf das Templerideal berufen. Vielleicht müsste man dann nämlich am Templerrevival generell verzweifeln. Liest man den Band mit der hier angemahnten kritischen Distanz, so haben wir für das interessierte Publikum von Nichtfachleuten eine Einführung in die Geschichte des mittelalterlichen Ordens vor uns und eine pointierte Positionierung gegenüber all dem, was nach dem Mittelalter aus dem Orden gemacht wurde.

Jörg Seiler

### 7. Stadt- und Landesgeschichte

GEROLD GUTMANN: Entstehung und Entwicklung der Kirchensteuer in der Diözese Rottenburg (Stuttgarter historische Studien zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 8). Ostfildern: Jan Thorbecke 2007. XVI, 324 S. Geb. € 54,-.

Der langjährige Finanzdirektor der Diözese Rottenburg-Stuttgart erfüllt mit seiner 2006 angenommenen Stuttgarter Dissertation ein Desiderat der Forschung. Dafür gebührt ihm uneingeschränkter Dank. Wer Schneisen im Wald staatlicher Bestimmungen über das kirchliche Vermögen sucht, kommt ebenso auf seine Kosten wie der am Emanzipationsprozess der Kirchen Interessierte. August Hagen hatte die hier behandelten Fragestellungen in seine Forschungen teilweise mit einbezogen, aber im Grunde keine systematische Behandlung des Gegenstandes beabsichtigt. Nun sehen wir klar. Ausgangspunkt der Entwicklung ist die Vermögenssäkularisation des Jahres 1803, die Bistümer und Domkapitel in ihrem rechtlichen Bestand aufrecht erhielt, aber enteignete; ausgenommen blieb allein das örtliche Kirchenvermögen. Infolgedessen sah sich der Staat in der Verantwortung (bis heute gibt es in Baden-Württemberg mit der Säkularisation begründete Staatsleistungen an die katholische Kirche). Zunächst erfolgte die Dotation von Bistum, Domkapitel und Seminar aus dem Staatshaushalt. Verpflichtungen hatte der Staat auch gegenüber den einst den Klöstern inkorporierten Pfarreien (hier übernahm er die Pfarrbesoldung, die ansonsten durch Pfründstiftungen und den Interkalarfonds gewährleistet wurde), Schulen und Konvikten und neu errichteten Pfarreien. Der in der württembergischen Verfassung von 1819 vorgesehene Kirchenfonds wurde nicht eingerichtet, die Kirchen blieben vom Haushalt abhängig, fühlten sich aber ausreichend berücksichtigt. Ihre Kritik traf die Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Staat bzw. die Kommunen, deren hohe Kosten das Stiftungsvermögen beeinträchtigte. Defizite der Kirchengemeinden wurden von den bürgerlichen Gemeinden ausgeglichen, da beide nach dem Verständnis der Zeit zusammen fielen (der Kirchenstiftungsrat war der durch den Ortsgeistlichen erweiterte Gemeinderat). Die Frage nach einer Kirchensteuer stellte sich somit nicht. Erst durch das Kirchengesetz von 1862 erlangte der Bischof Einfluss auf die Verwaltung des Interkalarfonds, bis dahin lag die Aufsicht über die Verwaltung des Pfründvermögens allein beim Katholischen Kirchenrat. Eine Änderung der Situation wurde nötig, als dieses System (unter anderem aufgrund der Ablösung des Zehnten 1849 und staatlicher Baulasten 1865) die Deckung der Ausgaben nicht mehr gewährleisten konnte und das Recht der Kirchen auf eine eigene Verwaltung ihres Vermögens immer mehr anerkannt wurde. Die konfessionelle Durchmischung stellte die Zuständigkeit der bürgerlichen Gemeinden für die Kirchenkosten in Frage. Die Durchsetzung der Religionsfreiheit, mit der die konfessionelle Neutralität des Staates einherging, führte automatisch zu einer Reduzierung der *res mixtae*; dazu kamen die starken Autonomiebestrebungen von kirchlicher Seite und die Geldentwertung: die Kirchenfinanzierung musste auf eine neue Basis gestellt werden. In der Folge dieser Entwicklung verstand man in Württemberg nicht mehr nur die bürgerlichen, sondern auch die Kirchengemeinden als öffentliche Korporationen, denen das Recht zustand, Umlagen zur Bestreitung ihrer Zwecke zu erheben. Auf Gemeindeebene hat die Kirchensteuer also ihren Ursprung. Der Kampf um eine eigenständige Verwaltung des Kirchenvermögens, der 1830 begann und mit dem Kirchengesetz von 1862 erste zaghafte Erfolge brachte, führte schließlich zum Katholischen Pfarrgemeindengesetz von 1887, das parallel zum Evangelischen Kirchengemeindengesetz beschlossen wurde. Obwohl man katholischerseits keine organisatorische Verselbständigung der Pfarrgemeinde anstrebte, weil nach dem Kirchenrecht allein der Bischof für das Kirchenvermögen zuständig ist, verweigerte sich Bischof Hefeke nicht der Entwicklung, wollte aber sicher gestellt wissen, dass die Verwaltung des örtlichen Kirchenvermögens von einem durch Wahl seitens der

Pfarrgemeinde bestellten kirchlichen Gremium unter Vorsitz des Pfarrers vorgenommen wurde (wiederum Kirchenstiftungsrat genannt). Die Kirchen forderten Autonomie und nahmen dafür die Eigenfinanzierung in Kauf. Ein erster Gesetzentwurf scheiterte 1884 in der Kammer der Abgeordneten; dabei wurde die (heute nur zu verständliche) Sorge geäußert, die Einführung einer Kirchensteuer werde zu Kirchenaustritten führen. Ein zweiter Anlauf 1887 hatte Erfolg und erfuhr durch das Pfarrgemeindegesezt 1906 einige Modifikationen. Auch die württembergische Verfassung von 1919 gestand den Kirchen ein Besteuerungsrecht zu und gewährte eine Geldrente zur Abfindung kirchlicher Vermögensansprüche. Weitere Klärungen brachte das Staatskirchengesezt vom 3. März 1924, das die Erhebung der Orts- und Landeskirchensteuer regelte. Neben dem Kirchenstiftungsrat, der die Vertretung der Kirchengemeinde und die kirchliche Vermögensverwaltung wahrnahm, wurde die Ortskirchensteuervertretung eingerichtet, die über die zu erhebende Kirchensteuer beschloss. Ein Novum war die Einführung der Landeskirchensteuer, die zu einer Reduzierung der Staatsleistungen beitragen sollte und damit im Interesse des Staates lag. Die Einrichtung einer Diözesansteuervertretung traf zunächst auf den Widerstand Bischof Keplers, den er nach Rücksprache mit dem Freiburger Ordinariat aufgab. Veranlagung und Einzug der Kirchensteuer wurde auf Antrag der Diözese 1925 den staatlichen Finanzbehörden übertragen. 1942 wurde im Rahmen der antikirchlichen Maßnahmen des NS-Regimes die staatliche Kirchensteuerverwaltung eingestellt, schon zuvor war es zur Kürzung der Staatsleistungen gekommen. Da die Kirchensteuer selbst durch das Reichskonkordat von 1933 abgesichert war, blieb sie erhalten. Die Verfassung von Baden-Württemberg von 1953 bestätigte das bestehende Kirchensteuerrecht, das in der Folge von einer Verlagerung von der Orts- zur Diözesankirchensteuer geprägt war. Die Verwaltung übernahmen wiederum die staatlichen Finanzbehörden. Das Kirchensteuergesezt von 1969 brachte eine einheitliche Regelung für ganz Baden-Württemberg. Von staatlicher Seite erfährt die Kirchensteuer heute kaum eine Infragestellung. Sie gilt nicht als Privilegierung, sondern Zubilligung normaler Behandlung. Der Rückgang des direkten Steuereinkommens wird sich auf den Umfang der Kirchensteuerzahlungen negativ auswirken. Da die Kirchensteuer als Zuschlagsteuer zur Einkommen- und Lohnsteuer erhoben wird, ist sie konjunkturabhängig und wird zudem von weniger als der Hälfte der Kirchenmitglieder gezahlt. Nicht nur ein wichtiger Teil der Rottenburger Diözesangeschichte (und nicht zu vergessen: der Geschichte der Evangelischen Landeskirche) erfährt eine gründliche Aufarbeitung, für die gegenwärtige Diskussion um die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben kann die Arbeit von Gerold Gutmann wesentliche Impulse geben. Daneben gewährt sie einen wertvollen Einblick ins alltägliche kirchliche Leben, in die Grundlagen und Arbeitsweisen von Gremien, die in ihrem Fortbestehen als Diözesan- und Kirchengemeinderat wesentlich zum (Eigen-) Leben der Diözese Rottenburg beitragen. *Uwe Scharfenecker*

St. Michael in Schwäbisch Hall. Hg. v. Historischen Verein für Württembergisch Franken, Evangelischer Gesamtkirchenbezirk und Hällisch-Fränkisches Museum Schwäbisch Hall. Künzelsau: Swiridoff 2006. 312 S., zahlr. s/w u. farb. Abb. Geb. € 30,-.

Zum 850jährigen Jubiläum der Kirche St. Michael in Schwäbisch Hall ist ein voluminöser Sammelband erschienen, mit dem erstmals eine »Gesamtdarstellung über das Gotteshaus« (S. 7) angestrebt wurde – ein Vorhaben, das in vollem Umfang und in ansprechender Weise umgesetzt wurde. Das mit zahlreichen, größtenteils von Jürgen Weller stammenden Fotografien bestückte Werk beleuchtet seinen Gegenstand aus allen denkbaren Perspektiven der Stadt-, Kirchen-, Bau-, Kunst- und Kulturgeschichte, wofür als Bearbeiter ausgewiesene Kenner der Materie gewonnen werden konnten. Trotz des damit verbundenen wissenschaftlichen Anspruchs vermitteln die Texte fast durchweg einen leicht verständlichen Zugang zum jeweiligen Thema.

Die ersten beiden Artikel über die »Pfarrei und Pfarrkirche St. Michael (...) im Spätmittelalter« (Rainer Jooß) und die »Michaelskirche seit der Reformation« (Christoph Weismann) widmen sich ausführlich der Historie von St. Michael im Kontext von Kirchen-, Reformations- und Stadtgeschichte. Der Bezugspunkt des Jubiläums, die Kirchweihe- und Marktrechtsurkunde für Hall von Bischof Gebhard von Würzburg aus dem Jahr 1156, in der die neugebaute Michaelskirche erstmals Erwähnung fand, wird als großformatige Abbildung samt Transkription und einer von Jooß angefertigten Übersetzung im Anschluss an dessen Artikel wiedergegeben. Es folgen die umfassende

»Baugeschichte« der Pfarrkirche (Hans Werner Hönes) sowie als interessanter Exkurs unter dem Titel »Fundamentgebäude des romanischen Kirchturmes« (Gerd Schäfer) ein kurzer Bericht über die Begehung des Turmfundamentes durch einen bauhistorisch geschulten Feuerwehrmann im Rahmen einer Übung im Jahr 2004.

Daran schließen sich zwei kunsthistorische Artikel über die »Denkmale der Michaelskirche einst und jetzt« (Wolfgang Deutsch) und die »Vasa sacra« (Armin Panter) an, die in systematischer Weise eine vollständige Beschreibung und Einordnung der vorhandenen Bestände an Kunstdenkmälern und liturgischem Gerät bieten. Der sehr umfangreiche Text von Deutsch erfasst darüber hinaus auch die heute verlorenen Denkmale. Die »Kirchenmusik an St. Michael« (Helmut Schick) fällt etwas aus dem Rahmen dieses Sammelbandes, denn als einziger (längerer) Artikel lässt er – gerade angesichts seiner inhaltlichen Fülle – eine klare Gliederung durch Zwischenüberschriften vermissen. Zudem wurde hier auf Anmerkungen bzw. die Angabe von Quellen und Literatur unter Verweis auf eine ältere Studie des Autors verzichtet – eine Maßnahme, die dem interessierten Leser nicht gerade entgegen kommt.

Den Abschluss des Textteils bilden drei Artikel, die sich mit Spezialfragen zur Haller Pfarrkirche beschäftigen, nämlich den »Familienwappen als Zeichen der Frömmigkeit und der Nächstenliebe – Die Stifertafel des Reichen Almosens« (Herta Beutter), dem »Türmer von St. Michael« (Herta Beutter) sowie den »Freilichtspielen auf der Treppe von St. Michael« (Armin Panter).

Der verdienstvolle Anhang enthält einige wichtige Materialien, welche die weitere Beschäftigung mit der Geschichte von St. Michael und auch der Stadt Schwäbisch Hall befördern werden. Zum einen zählen dazu Personallisten der Michaelspfarrer vor und nach der Reformation sowie der Mesner seit dem 16. Jahrhundert, jeweils mit kurzen biografischen Angaben und Quellenhinweisen. Weiterhin werden die Personendenkmale nochmals in ausführlicher Form einzeln aufgelistet und mit Hilfe eines Grundrisses im Kircheninneren verortet. Hohen Wert besitzt zudem die umfangreiche Bibliografie zur Geschichte der Michaelskirche. Die gezielte Recherche wird schließlich durch ein Orts- und ein Personenregister erleichtert.

Der Sammelband ist insgesamt sorgfältig redigiert und grafisch ansprechend gestaltet. Fast alle Artikel warten mit großem Detailreichtum auf, doch die hierin lauernde Gefahr der Weitschweifigkeit wird über eine angemessene Form der Gliederung erfolgreich umschifft, sodass Lesbarkeit und informativer Gehalt gewahrt bleiben. Erfreut stellt man fest, dass sich die Autoren weitgehend auf eigene, zumeist neuere Forschungen stützen und somit der aktuelle Forschungsstand widerspiegelt wird. Es kommt dem inneren Zusammenhalt des Gesamtwerkes zugute, dass auch die bau- und kunsthistorischen Artikel ihren Gegenstand in den historischen Kontext einbinden. Dankenswerterweise wurde auf Anmerkungen nicht verzichtet, sondern diese in knapper Form jeweils ans Ende des zugehörigen Textes gestellt. Sinnvoll wäre allerdings ein Verzeichnis der Autoren gewesen, deren wissenschaftliche und berufliche Verortung nicht jedem Leser geläufig ist.

Die Konzentration auf die Jubilarin, die Pfarrkirche St. Michael, ist dem Anlass angemessen und sicher notwendig, um den Umfang des Bandes zu begrenzen. Dennoch fehlt ein wenig der Bezug zur übrigen Kirchengeschichte von Schwäbisch Hall, das noch zahlreichen anderen geistlichen Häusern Raum bot und bietet. Auch vermisst man eine sozialgeschichtliche Perspektive in Bezug auf die Pfarrer und Mesner von St. Michael, deren gesellschaftliche Verortung innerhalb der Stadt einige weitere Aufschlüsse erlauben würde. Dieses Defizit wird auch durch die sporadisch eingestreuten biografischen Informationen zu ausgewählten Persönlichkeiten, wie dem Reformator Johannes Brenz, oder die Biografien der Kirchenmusiker nicht ausgeglichen. Immerhin kann dieses Feld mit Hilfe der Personallisten im Anhang künftig leichter beackert werden.

Die geringfügigen Kritikpunkte können jedoch der Bedeutsamkeit dieser schönen Festschrift nichts anhaben.

*Thomas Kreutzer*

Dorfleben hinter Stadtmauern. 600 Jahre Stadt Hettingen 1407–2007. Hg. v. der Stadt Hettingen. Meßkirch: Gmeiner Verlag 2007. 176 S., zahlr. Farb.- und s/w-Abb. Kart. € 12,-.

Hettingen – malerisch auf der Alb im Tal der Lauchert gelegen, 1135 erstmals erwähnt, heute knapp unter tausend Einwohner: Dieser Ort wurde in Spätmittelalter und Frühneuzeit wiederholt als Stadt apostrophiert (erstmalig in einer Urkunde des Jahres 1407), obwohl weder eine Stadterhe-

bungs-Urkunde vorhanden ist, noch etwas bekannt wäre über städtische Privilegien. Auch ist nichts zu erkennen von einer wie auch immer gearteten, hervorgehobenen Stellung, sei es wirtschaftlich oder kirchlich. Wie dem auch sei: Hettingens Bürgerinnen und Bürger fühlen sich und ihre Gemeinde besonders ausgezeichnet, weil ihre Gemeinde in früheren Zeiten als Stadt galt, und dies war ihnen Grund genug, die sechshundertjährige Wiederkehr der Ersterwähnung als Stadt festlich zu begehen. In diesem Zusammenhang ist die vorliegende Festschrift entstanden.

Unter der bewährten Federführung des Sigmaringer Kreisarchivars Edwin Ernst Weber haben sich mehrere ausgewiesene Fachleute zusammengefunden, um der Reihe nach die Ortsgeschichte aufzuarbeiten. Der Kreisarchivar selbst beginnt mit der Transkription der Urkunde von 1407. Casimir Bumiller schließt sich an, indem er die Geschichte im Mittelalter abhandelt. Alexander Sancho-Rauschel befasst sich im Anschluss daran mit dem Hettinger Stift Sankt Martin, eine Einrichtung, die wenige Jahre nach ihrer Gründung 1503 schon wieder von der Bildfläche verschwand. Weiter geht es mit der Geschichte in der Frühneuzeit (der Autor ist ebenfalls Alexander Sancho-Rauschel) und im 19./20. Jahrhundert (Wilfried Liener). Der Zeit des Nationalsozialismus ist in gleicher Weise ein eigenes Kapitel gewidmet (Norbert Möller) wie den kunstgeschichtlichen Sehenswürdigkeiten des Orts (Hans-Jürgen Becker). Fünf kleine Biographien von Hettinger Persönlichkeiten folgen (Autoren sind Alexander Sancho-Rauschel, Adolf Lieb, Bärbel Wolf-Gellatly sowie Gerda und Helmut Lieb) – drei dieser Persönlichkeiten tragen adelige Namen.

Die letzten 35 Seiten sind den Hettinger Firmen und Vereinen gewidmet, die Vereine jeweils mit Gruppenfotos, auf denen sich die Mitglieder unschwer wiederfinden können. Es leuchtet freilich nicht ein, weshalb die katholische Kirchengemeinde wie auch das Puppenmuseum in diesem Kapitel erscheinen. Zumindest die Pfarrei hätte meines Erachtens ein eigenes Kapitel verdient.

Trotz dieser wenigen Einschränkungen können die Bürgerinnen und Bürger Hettingens stolz darauf sein, dass die Geschichte ihrer Gemeinde eine derart ansprechende Bearbeitung gefunden hat.

*Peter Thaddäus Lang*

Johann Esaias von Seidel (1758–1827). Zum 250. Geburtstag eines bayerischen Verlegers. Hg. v. MARKUS LOMMER (Schriftenreihe des Stadtmuseums und Stadtarchivs Sulzbach-Rosenberg, Bd. 23). Sulzbach-Rosenberg 2008. 279 S., zahlreiche s/w- und Farb-Abb. Geb. € 22,50.

Die große Sensation im Vorfeld der Seidel-Ausstellung des Stadtmuseums Sulzbach-Rosenberg waren die im Verlagsarchiv gefundenen zehn kleinformatigen Zeichnungen aus der Feder Wilhelm Buschs. Fast 25.000 Presseartikel erschienen im Juni 2008 über die damals abgelehnte, aber auch nicht mehr zurückgeschickte und dann völlig vergessene und damit ungedruckt gebliebene Bilder-Geschichte von 1863 mit dem Titel »Der Kuchenteig«, die Busch noch im selben Jahr zum sechsten Streich der bösen Buben Max und Moritz weiterentwickelte.

Anlass für Ausstellung und Aufsatzband ist aber der 250. Geburtstag von Johann Esaias von Seidel, der zu den bedeutendsten Verlegern Bayerns in der Neuzeit zählt. Nachdem er als gläubiger Protestant in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts die lutherische, die reformierte und die katholische Druckerei Sulzbachs und somit alle christlichen Offizinen der Stadt in seiner Hand vereinigt hatte, errichtete der Unternehmer 1807 im Sulzbacher Schloss einen großen Zentralbetrieb, der überregionale Bedeutung erlangen sollte und nach Seidels Tod von seinen Söhnen weitergeführt wurde. Einen deutlichen Schwerpunkt innerhalb des reichhaltigen Verlagsprogramms bildete der Bereich der Religion, was sich allein schon daran ablesen lässt, dass die umfangreichsten Werke, die Seidels Druckerpressen je verließen, die jeweils 40bändigen Editionen der Kanzelreden des lutherischen Oberhofpredigers in Dresden, Franz Volkmar Reinhard (1753–1812), sowie der gesammelten Werke des katholischen Regensburger Bischofs und »bayerischen Kirchenvaters« Johann Michael Sailer (1751–1832) waren. Hieran zeigt sich ein weiteres Merkmal von Seidels Verlagstätigkeit, nämlich die strikt ökumenische Ausrichtung, die er 1817 in einem Brief an den mit ihm befreundeten Abt des säkularisierten Benediktinerklosters Michelfeld so beschrieb: »Ich suche bloß das Gute und wenn in meiner Kirche der Irrtum herrscht, dann sei mir Ihre Kirche und Ihr Altar willkommen. Aber ich glaube immer, die Wahrheit liegt in der Mitte. Lassen Sie uns daher alle beide vorwärts zum großen Ziele schreiten und vor allem uns brüderlich lieben. Ich hasse allen

Sektengeist ärger als den Tod.« (S. 66) So kann es nicht verwundern, dass Seidel es war, der 1810 als erster eine gemeinsame Ausgabe der Hl. Schrift für die drei christlichen Konfessionen (in der Übersetzung von Leander van Eß) herausgab und damit seinem Traum von einer Wiedervereinigung der getrennten Christenheit konkreten Ausdruck verlieh. Neben zahlreichen weiteren Bibel- ausgaben veröffentlichte Seidel eine Fülle von Gebet-, Gesang- und Andachtsbüchern, darunter die ersten fünf, 1833–1838 erschienenen Auflagen von Clemens Brentanos Bestseller »Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi« (nach Visionen der Augustinernonne Anna Katharina Emmerick), sowie den populären »Sulzbacher Kalender für katholische Christen«, der 1860 mit 14.000 Exemplaren seine höchste Auflage erlebte. In drei instruktiven Beiträgen von Bernhard Gajek (Drei große Autoren im Verlag J. E. von Seidel: Johann Michael Sailer – Melchior Diepenbrock – Clemens Brentano, 137–149), Markus Lommer (Bibeldrucke, Gesangbücher und Andachtsliteratur in Seidels Verlagsprogramm, 150–173) und Armin Binder (Der »Sulzbacher Kalender«. Die Kalenderproduktion im Verlag J. E. von Seidel, 189–206, hier: 196 f.) wird dies detailliert aufgezeigt und so die gewichtige katholische Facette in Seidels Verlagsprogramm gebührend gewürdigt.

*Manfred Eder*

HERMANN WAX: Etymologie des Schwäbischen. Geschichte von mehr als 6.000 schwäbischen Wörtern. Hg. v. Kurt Widmaier und Wolfgang Schürle im Auftrag der Oberschwäbischen Elektrizitätswerke (OEW) in Verbindung mit Hubert Wicker, Förderverein schwäbischer Dialekt e. V. 3., erweiterte Auflage 2007. 600 S. Geb. € 28,-.

Es kann schon verwundern, dass ein voluminöses Lexikon (Buchformat 20 x 24,5 cm, Gewicht 1580 Gramm) in kurzer Zeit ein Verkaufserfolg wurde, Tatsache ist aber, dass die »Etymologie des Schwäbischen« (gewiss kein marktschreierischer Titel) vor über einem Jahr bereits in dritter Auflage erschienen ist, gute zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen. Doch nur wer dieses wunderbare Buch noch nie in der Hand hatte, wird sich wundern, derjenige, der es kennt, hingegen weiß: es ist sehr schwer, dieses schwere Buch wieder wegzulegen, wenn man es erst einmal in die Hand genommen hat. Wo man es auch aufschlägt, liest man sich sofort fest, man bleibt bei dem Wort, nach dem man gesucht hatte, nicht stehen, man stöbert in der Nachbarschaft dieses Wortes, man folgt Verweisen des Autors, kurzum: das Interesse ist geweckt und wird zugleich auf spannende und unterhaltsame Weise befriedigt. Damit kein falscher Verdacht aufkommt: es handelt sich bei diesem Wörterbuch um ein Nachschlagewerk, das wissenschaftlichem Anspruch voll gerecht wird, es ist solide und seriös in jeder Hinsicht. Es ist das Produkt nicht nur jahrzehntelangen Sammlerfleißes, sondern auch einer beispielhaften Akribie in der Erschließung der Quellen und Darstellung der Forschungsergebnisse, die entweder zitiert, oder, wo sie zahlreich oder ausführlich sind, zuverlässig referiert werden. Doch der Verfasser bleibt dabei nicht stehen, viele Belege kann er selber beisteuern, schließlich schöpft er aus einem Reservoir von über 650 Titeln, die er in seiner Literaturliste nachweist. Und er kann Wortgeschichten erzählen, anschaulich und, wenn es sein muss, detailreich bis ins Anekdotische. Deshalb ist der Benutzer auch oft verblüfft, zumindest erstaunt, wenn ihm gezeigt wird, wie weit der schwäbische Dialekt einerseits noch in den Wurzelgrund der deutschen Sprache, das Germanische, Alt- und Mittelhochdeutsche, hinab reicht, andererseits sich im Lauf seiner Entwicklung bei den anderen deutschen Dialekten, aber auch bei den Sprachen der Nachbarn, vom Französischen bis zum Russischen, vom Norwegischen bis zum Griechischen, bedient hat, Spuren des Arabischen und Hebräischen, natürlich der alten Sprachen, aber auch des Jiddischen enthält und transportiert. Sogar Elemente einer Vagabunden- und Gainersprache, des Rotwelschen, haben sich im schwäbischen Dialekt erhalten. Diese Fülle breitet der Autor in inzwischen über 6.000 übersichtlich strukturierten Wortgeschichten vor seinen Lesern aus. Dabei weiß er geschickt die Sprödigkeit des Lexikalischen mit der Unterhaltsamkeit der Beispiele zu verbinden. Aber Etymologie ist ein schwieriges Unterfangen, eindeutige Herkunftsbestimmungen sind nicht immer möglich. Vieles muss offen bleiben, und der Autor bekennt sich dazu und belässt es dabei. Er nötigt keine Meinung auf, im Gegenteil, er lässt da, wo es in der Forschung verschiedene Ansichten gibt, diese Unterschiede und Widersprüche bestehen und ermöglicht so den »mündigen« Benutzer seines Lexikons, der selber entscheiden kann, welcher Meinung er sich anschließen möchte. So ist dieses Buch, das über Bedeutung und Herkunft des schwäbischen Wort-

schatzes gewissenhaft und in der dem einzelnen Wort zustehenden Ausführlichkeit Auskunft gibt, eine Schatzkiste des schwäbischen Dialekts geworden, die zu öffnen einen immer wieder »pfupfern« wird. Und deshalb wird man sie in seiner Nähe haben wollen: die »Etymologie des Schwäbischen« ist ein Hausbuch im eigentlichen Sinne. Wer das von ihm gesuchte Wort darin (noch) nicht findet, sei auf künftige Auflagen vertröstet, der Autor, der dieses Riesenwerk allein geschultert hat, ist noch rüstig und arbeitet lustvoll und emsig an der Vermehrung seiner Wortgeschichten. – Nichts ist vollkommen, auch dieses Standardwerk nicht: einige (wenige) Druck-(Tipp-)fehler sind stehen geblieben. Aber in diesem Buch können selbst die manchmal zum Schmunzeln anregen. Wenn unter dem Stichwort »Galoschen« die Herkunft aus dem lateinischen »solea gallica« genannt und dies dann nicht mit »gallische Sandale«, sondern mit »gallische Skandale« übersetzt wird, hat dieser Tippfehler schon wieder den Charme einer Freudschen Fehlleistung.

*Walter Frei*

Schwabenspiegel. Literatur vom Neckar bis zum Bodensee 1800–1950. Vier Bände in zwei Schubern. Schuber I: Katalog und Autorenlexikon. Biberach/Riß 2006. 520 u. 344 S., 700 Abb., geb. € 44,-. Schuber II: 2 Aufsatzbände. Biberach/Riß 2006. 1504 S. Geb. € 37,-.

Die vier Bände des Monumentalwerkes wurden im Auftrag der Oberschwäbischen Elektrizitätswerke (OEW) in Zusammenarbeit mit der Universität Konstanz von Manfred Bosch, Ulrich Gaier, Wolfgang Rapp, Peter Schneider und Wolfgang Schürle herausgegeben.

Bei der Lektüre des Kataloges zur Wanderausstellung gleichen Titels erweist sich das vierbändige Katalogwerk mit seinen zwei Doppelschubern, seinen insgesamt 3120 DIN-A4-Seiten, seinen 853 Illustrationen und Fotos, 543 Aufsätzen und Artikeln, 612 Portraits der Autoren, 118 Kurzdarstellungen der Sekundärliteratur nicht nur als eigenständiges, von der Ausstellung unabhängiges und über sie hinaus gehendes Werk, sondern auch als umfassendste und tiefendste Literatur- und Kulturgeschichte zum Kerngebiet des ehemaligen Herzogtums Schwaben für die Jahre 1800 bis 1950. Kulturgeschichte insofern, als nicht – wie üblich – »hohe« Literatur in gewohnter Abfolge von Gattungen und arrivierten Literaten dargestellt wird, sondern hier verdienstvoll die Chance genutzt wird, »Literatur in ihren kulturhistorischen Produktions- und Rezeptionsbedingungen zu studieren und zu beschreiben. Hier lassen sich dann die Gründe erkennen, warum der Techniker Max Eyth literarische Erzählungen über seine Dampfpflüge, der Landarzt Michel Buck Mundartgedichte über die Hütejungen schrieb. Wenn der Schreiber einer Feldpostkarte an die Familie in Münsingen nur ein Lebenszeichen und vielleicht ein Wort über den ihn umgebenden Schrecken senden will, üben die Autoren poetischer Texte an diesen kulturellen »Trainingsgeräten« ihre Leser in das Nachfühlen des Schreckens, der Not, der Ungerechtigkeit, des Glücks ein, in das Erkennen der Ursachen und Gründe, in das soziale und politische Engagement. Beides, die Feldpostkarte und der poetische Text, sind Teil unserer Kultur« (aus dem Vorwort).

Wie schon die Ausstellung, so sind die Begleitbände nach Themen gegliedert, »die das unerschöpfliche Material nach den Gründen für das Schreiben und Lesen gruppieren« (Vorwort).

So behandelt der 1. Band (1.1): Suevia (Mythen, Menschen, Mundwerk), Geschichtskultur (Rückbesinnung: Forschen und bewahren), Politische Literatur (Vom langwierigen Kampf um Recht und Freiheit), Schwaben, die Welt (Auswanderung), Aufbruch in die Moderne (Technik), Literarische Kultur (Literatur als Faktor des modernen Lebens).

Band 1.2 bringt im »Autorenlexikon« über 600 Portraits und Biographien von Autoren, die als Schriftsteller Rang und Namen haben (z. B. Gerd Gaiser, Georg F. W. Hegel, Martin Heidegger), aber auch von solchen, über deren Werk und Leben man sich ansonsten nur sehr schwer, oft vergeblich informieren kann (z. B. Matthäus Gerster, Friedrich Laib, Benedikt Welsler). Allein schon dieses »Autorenlexikon«, das als Teil des »Schwabenspiegels« ein einmaliges, umfassendes biographisches Nachschlagewerk zur schwäbischen, auch württembergisch-badischen, Geistesgeschichte darstellt, müsste zur Bereicherung jeder Bibliothek durch den »Schwabenspiegel« führen. Band 1.2 beinhaltet auch die Bibliographie zu Quellen und zur Primär- und Sekundärliteratur, ferner das Register zu Personen und Orten.

Der zweite Schuber (Bd. 2.1 und 2.2, ein Doppelband mit 1500 Seiten) bringt 150 wissenschaftliche Abhandlungen zu den erwähnten sechs allgemeinen Themenkreisen des ersten (1.1) Bandes.

Geschrieben sind diese Aufsätze von Experten und Spezialisten ihres Faches und Gebietes, z. B. Ulrich Gaier, Ewald Gruber, Norbert Feinäugle, Arno Ruoff, Christian Sinn, Hermann Bausinger. Am Ende von 2.1 werden die Autoren der Aufsätze dieses Doppelbandes vorgestellt; auch dies eine höchst interessante Fundgrube hinsichtlich derer, die sich derzeit mit schwäbischen Themen befassen. Personen- und Ortsregister schließen sich an.

Der ›Schwabenspiegel 1800–1950‹ ist ein umfassendes, jeden Aspekt des schwäbischen Literaturgeschehens, der schwäbischen Kulturgeschichte und des schwäbischen Geisteslebens behandelndes Monumentalwerk; er genügt höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen; er ist bibliophil und übersichtlich gestaltet; dadurch, dass er von Experten und Spezialisten verfasst ist, ist er – kein Widerspruch, sondern wie hier als Idealfall logische Folge – angenehm zu lesen; er ist ein Werk zum Nachschlagen, Sich-vertiefen, Studieren und Schmökern; er ist unglaublich preiswert: Schuber I (Bände 1.1 und 1.2), ISBN 3–937184–03–1, ISBN 3–937184–04–X, 44,- Euro; Schuber II (Bände 2.1 und 2.2), ISBN 3–937184–05–8, ISBN 3–937184–06–6, 37,- Euro. Der ›Schwabenspiegel 1800–1950‹, auch derjenige für die Literatur von 1000–1800, der übrigens in dreißig Universitätsbibliotheken der USA präsent ist, müsste in Deutschland, zumindest im ›Ländle‹, in jeder öffentlichen oder privaten Bibliothek, die etwas auf sich hält, stehen.

*Hermann Wax*

### 8. Kunstgeschichte

HANS-PETER BANHOLZER: Die Goldschmiededynastie Banholzer in Rottweil (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil, Bd. 15). Rottweil 2008. 106 S. Kart. mit CD. € 10,-.

Anfang des 19. Jahrhunderts macht sich der Böhlinger Peter Banholzer in die ehemalige Reichsstadt Rottweil auf, um dort als Goldschmied zu arbeiten. Sein Sohn Julius (I) nutzt die Möglichkeiten der neuen württembergischen Gewerbefreiheit, um in den 60er Jahren dort an zentraler Stelle ein eigenes Geschäft zu eröffnen, das seine Nachfahren Julius II (gest. 1936) und Julius III (gest. 1985) fortführen. Das katholisch gebliebene und auch vom katholischen Umland geprägte Rottweil gibt den Banholzern die Möglichkeit, neben den üblichen Goldschmiedearbeiten wie Schmuck oder Gedenkmedaillen vor allem kirchliche Auftragswerke zu schaffen. Der Ururenkel des ersten Rottweiler Banholzer, Hans-Peter Banholzer, hat schon seit Jahren die eigene Familiengeschichte erforscht und seine Ergebnisse in Vorträgen und als Aufsätze publiziert. Nun hat er unlängst seine Ergebnisse in Form einer kleinen Schrift zusammengefasst, deren Veröffentlichung das Stadtarchiv Rottweil in dankenswerter Weise übernommen hat. Das Werk schließt sich an zwei andere Veröffentlichungen des Rottweiler Stadtarchivs an, die sich allgemein mit dem Goldschmiedehandwerk der Stadt beschäftigt haben (Wolfgang Vater 1972 und Gerald Mager 1995). Hans-Peter Banholzer beleuchtet nun eine Goldschmiedefamilie, die eine wichtige Rolle in der Stadt gespielt hat. Trotz einiger familiärer Interna geht das Bändchen weit über die Darstellung einer privaten Familiengeschichte hinaus. Denn Hans-Peter Banholzer macht nicht nur die Verbindungen der Familie mit dem gesellschaftlich-politischen Umfeld der Stadt im 19. und 20. Jahrhundert deutlich, sondern auch deren Einbettung in den jeweils herrschenden künstlerischen Zeitgeist. Einen Schwerpunkt ihrer handwerklichen Produktion bildet die liturgische Gebrauchs Kunst, in der die Formsprache weitgehend von der kirchlichen Tradition vorgeschrieben worden ist. Wie die Banholzers nun – eingebettet in eine lange handwerkliche Tradition, aber gleichzeitig losgelöst von den überlieferten zünftischen Regeln der Reichsstadtzeit – es geschafft haben, eine eigene künstlerische Handschrift im Rahmen des jeweilig herrschenden Zeitgeistes zu entwickeln, so dass man z. B. Vortragekreuze oder Abendmahlkelche ziemlich eindeutig dem jeweiligen Meister zuordnen kann, zeigt den hohen künstlerischen Rang der Banholzer-Dynastie. Während der erste in der Reihe – Julius I – seine künstlerischen Anregungen noch in traditioneller Weise bei Wanderungen durch Süddeutschland und Frankreich erworben hat, wobei er wichtige Bischofsstädte und Residenzen wie Augsburg, München und Salzburg kennen lernt, informieren sich Sohn und Enkel in Kunstbüchern und -zeitschriften ihrer Zeit. Julius II macht sich noch selbst auf den Weg durch den Kreis Rottweil, um an Aufträge zu kommen, sein Nachfolger ist schon bekannt und selbstbewusst genug, so dass die potentiellen Kunden zu ihm kommen. Vor allem Julius III gelingt es, seine eher von traditionellen Vorstellungen geprägten kirchlichen Auftraggeber von seiner individuellen, auf starke Stilisierung abzielende Kunstauffassung zu überzeugen. Diesen künstlerischen



Individualismus bewahrt er auch gegen den NS-Zeitgeist, dem er lange Jahre seines Lebens ausgesetzt gewesen ist. Dabei entstehen wunderbare Kunstwerke mit hoher Symbolkraft. Zahlreiche Fotos aus dem Familienbesitz und aus dem Bestand des Rottenburger Diözesanarchivs illustrieren sehr anschaulich die lesenswerte Darstellung. Den Hauptteil des Büchleins nimmt das Verzeichnis der von Julius I–III geschaffenen Werke ein, wobei die meisten von ihnen auch fotografisch dokumentiert sind. Das Verzeichnis kann nicht vollständig sein, weil ein Teil der Werke entweder verloren gegangen oder nicht mehr nachweisbar ist, denn die Kirche hat leider den Wert der von ihr in Auftrag gegebenen Werke nicht immer erkannt und ist auch nicht immer gebührend mit ihnen umgegangen. Verschiedene Beispiele selbst aus jüngster Zeit zeigen den nachlässigen Umgang mit den erworbenen Werten. Die fotografische Dokumentation kann auch auf einer beigefügten CD abgerufen werden. Eine kleine Handwerkskunde für den Goldschmiede-Laien beschließt das verdienstvolle Werk.

*Günther Sanwald*

Das ehemalige Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg (1019–1803). Geschichte, Kultur, Kunst. Hg. v. GERNOT M. MÜLLER. Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2006. 615 S., 242 farb. u. s/w Abb. Geb. € 39,-.

Bei der Besichtigung von Kirchen und Klöstern in Bayern kann man sich immer wieder über die unterschiedlichen Erhaltungszustände wundern. Auf Hochglanz polierte Baudenkmale stehen neben Verfallenen und Verschmutztem, wobei der Zustand oftmals eher mit den Erfordernissen einer sehr fragwürdigen Tourismusindustrie als mit der religiösen Bedeutung oder dem historischen Rang zusammenhängt. Leider bewegt sich die Publikationstätigkeit häufig im Gefolge der Restaurierungsaktivitäten, so dass schlechter gepflegte Kirchen in der Regel auch weniger gut dokumentiert sind. Zu diesen Stiefkindern der großen bayerischen Kirchenlandschaft zählt fraglos die ehemalige Kollegiatstiftskirche Sankt Moritz im Herzen von Augsburg. Das dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass sich die bayerische Denkmalpflege hier nach dem Zweiten Weltkrieg beim Wiederaufbau (bzw. der weitgehenden Neugestaltung) einen ihrer größten Missgriffe geleistet hat.

Umso mehr ist es zu begrüßen, dass im Kunstverlag Josef Fink nun eine geradezu opulente Aufsatzsammlung erschienen ist, welche dieses Bauwerk von eminenter historischer und künstlerischer Bedeutung umfassend würdigt. Neben dem Engagement von Herausgeber und Verleger verdankt sich diese relativ erschwingliche Publikation der Unterstützung durch mehrere Förderer, denen eingangs gedankt wird. Bezeichnenderweise umfasst die kleine Liste neben kirchlichen und kirchennahen Institutionen auch lokale Unternehmer und Privatpersonen, aber keine staatlichen Stellen.

Den Auftakt des Buches bilden mehrere Aufsätze mit einführendem Charakter, die deutlich über den Rahmen einer Kirchenmonographie hinausweisen. Sönke Lorenz (S. 45–64) und Stefan Benz (S. 65–88) widmen sich den Themen »Stiftskirche« bzw. »Säkularkanonikerstift« in Mittelalter und früher Neuzeit, Beat Näf (S. 91–106) und Hans R. Seeliger (S.107–120) den Anfängen und der Ausbreitung der Mauritiusverehrung bis hin zur Reliquientranslation nach Augsburg – die übrigens möglicherweise auch in Rottenburg-Ehingen ihre Spuren hinterlassen hat (vgl. S. 112f). Die folgenden Beiträge gruppieren sich dann um zwei Schwerpunkte: die Geschichte und das kulturelle Leben des Augsburger Moritzstiftes, sowie die Bau- und Ausstattungsgeschichte der Kirche. Anders als es der Buchtitel erwarten lässt, wird auch die unglückliche Baugeschichte der Nachkriegszeit berücksichtigt.

Es ist nicht möglich, hier mit wenigen Worten allen Beiträgen gerecht zu werden, die durchgehend von sehr hoher Qualität sind. Ganz subjektiv seien nur *pars pro toto* einige besonders spannende Aufsätze herausgegriffen. Einen lebendig geschriebenen Einblick in die bewegte Geschichte von St. Moritz im 16. Jahrhundert bietet Benjamin Scheller (S. 209–230); Wolfgang E. J. Weber geht dem ereignisreichen Lebensweg des Kanonikers Giovanni Battista Bassi (1713–1776) nach (S. 259–273). Pointiert, gelegentlich auch mit leichtem Augenzwinkern, präsentiert Helmut Gier eine Auswahl aus Reisebeschreibungen der frühen Neuzeit (S. 293–302).

Peter Geffcken (S. 153–184) und Freya Strecker (S. 349–369) widmen sich eingehend den Altären, wobei einzig zu bedauern ist, dass die Altarlandschaft nach der durchgreifenden Umgestaltung im 18. Jahrhundert nur beiläufig berührt wird. Wolfgang Augustyn rekonstruiert akribisch

die um diese Zeit neu entstandenen, leider verlorenen Malereien der Kirche (S. 467–502), die skulpturale Ausstattung der Barockzeit behandeln Thomas Eser (S. 368–398) und Christoph Bellot (S. 399–444). Kompetent und schlüssig stellt Meinrad von Engelberg die architektonische Barockisierung unter Johann Jakob Herkomer dar (S. 445–466), erreicht dabei aber nicht ganz den Grad an Präzision und Pointiertheit, mit welcher Ingo Seufert vor einiger Zeit in seiner Dissertation beeindruckt hat (Ingo Seufert, Johann Jakob Herkomer [1652–1717]. Das architektonische Gesamtwerk, Diss. München 1997 [Mikrofiche-Ausg. München 2002], S. 228–235). Ohne jede Beschönigung befasst sich schließlich Markus Würmseher mit dem problematischen Wiederaufbau der Kirche nach 1945, wobei er zeigen kann, dass das Misslingen des ganzen Projekts dem renommierten Architekten Dominikus Böhm am wenigsten anzulasten ist (S. 423–549). Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die geschmacklerischen ›Verbesserungsversuche‹ nach Abschluss des Wiederaufbaus den Eindruck weiter verschlechtert haben.

Bei einer so großen Anzahl von Autoren bleibt es nicht aus, dass zu einzelnen Fragen (etwa zum Ursprungsbau oder zur Nutzung des Westchors durch die Familie Langenmantel) unterschiedliche Ansichten geäußert werden, was den hohen Wert der Publikation freilich keineswegs schmälert. Nachdrücklich zu bedauern ist lediglich, dass man die Gelegenheit versäumt hat, die Erkenntnisse in (wenigstens schematischen) Grundrissen der verschiedenen Bau- und Ausstattungsphasen zu dokumentieren und zu bündeln. Gelegentlich ist es daher recht mühsam, den Ausführungen zu folgen und das Gesagte parallel anhand der Abbildungen nachzuvollziehen. Rundum erfreulich ist dagegen die großzügige Abbildungsauswahl, die alte Pläne, Ansichten und Photographien ebenso einschließt wie Aufnahmen vom heutigen Zustand der Kirche und ihrer Ausstattung. Die vorzügliche Druck- und Fertigungsqualität sowie die erkennbar sorgfältige Textredaktion runden den sehr erfreulichen Gesamteindruck ab.

*Hannes Roser*

**JULIUS FEKETE: Kunst- und Kulturdenkmale im Landkreis Böblingen. Mit Fotos von Joachim Feist. Hg. v. Landkreis Böblingen. Stuttgart: Konrad Theiss 2006. 296 S., 190 Abb. Geb. € 19,90.**

Der wohlhabende Landkreis Böblingen – geprägt durch große Industrieanlagen und wuchernde Einfamilienhaus-Siedlungen, zudem zerschnitten durch die Autobahn 81 – bietet sich auf den ersten Blick nicht gerade als Ausflugsziel an. Allenfalls zwei Baudenkmale, die romanische Kirche St. Martin in Sindelfingen und die gotische Stiftskirche in Herrenberg (beide heute evangelisch), haben eine gewisse überregionale Bekanntheit erlangt. Wie viel es aber tatsächlich im Landkreis Böblingen zu entdecken gibt, das dokumentiert jetzt ein kleiner, inhaltlich gleichwohl gewichtiger Kunstführer von Julius Fekete.

Nach einem kurzen Einleitungskapitel (in dem die Geschichte des Landkreises leider viel zu kurz kommt) handelt der Autor die einzelnen Orte in alphabetischer Reihenfolge ab. Zu jeder Ortschaft werden eingangs einige historische Eckdaten genannt; daran schließen sich kurze Baugeschichten und Beschreibungen der Denkmale an. Diese werden mehr oder weniger in chronologischer Reihenfolge präsentiert, so dass in der Regel die alten, heute zumeist evangelischen Kirchen den Anfang machen, während die überwiegend modernen katholischen Kirchen gegen Ende Erwähnung finden. Ergänzend streut der Autor gelegentliche Hinweise auf bekannte Persönlichkeiten ein, die mit dem jeweiligen Ort in Verbindung standen.

Der Aufbau folgt also im Großen und Ganzen dem herkömmlichen Schema eines im besten Sinne bildungsbürgerlichen Kunstführers, wie es etwa auch dem »Reclam« oder dem »Dehio« zugrunde liegt. Wodurch sich Feketes Buch von diesen beiden Klassikern in erster Linie unterscheidet, ist seine viel größere Genauigkeit, welche die zwar dickleibige, im Detail aber allzu oft unbefriedigende Neufassung des »Dehio« in den Schatten stellt (Baden-Württemberg [Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler], Bd. 1, Die Regierungsbezirke Stuttgart und Karlsruhe, besorgt durch die Dehio-Vereinigung, bearb. v. Dagmar Zimdars u. a., München 1993). Was Fekete zusammengetragen hat, entspricht in Umfang und Anspruch durchaus einem Kurzinventar, ähnlich jener verdienstvollen Reihe, welche die bayerische Denkmalpflege für Teile ihres Gebietes in der Nachkriegszeit herausgebracht hat (Bayerische Kunstdenkmale. Kurzinventare, hg. v. Heinrich Kreisel u. Adam Horn, 34 Bde., München 1958–1974). Im Unterschied zu den genannten Werken hat man

beim Theiss-Verlag leider darauf verzichtet, dem Buch Grund- und Aufrisse der wichtigsten Bauten beizugeben.

Ungeachtet dieses kleinen Mankos leistet der Führer einen wertvollen Beitrag zur Erschließung einer von der Kunstgeschichte vernachlässigten Region und ebnet damit den Weg für weitere Forschungen. Wer sich etwa intensiver mit frühneuzeitlichen Epitaphen oder mit den programmatischen Emporenmalereien in evangelischen Kirchen beschäftigen will, wird bei Fekete eine Vielzahl hilfreicher Hinweise finden. Ganz besonders verdient macht sich der Autor durch seine engagierte, vorurteilslose Dokumentation von Bau- und Kunstwerken des 19. und 20. Jahrhunderts, darunter auch der z. T. vorzüglichen Kirchengestaltungen aus der Nachkriegszeit.

Der Preis für diese Detailgenauigkeit ist freilich, dass einige weitgehend unbekannte, aber sehr interessante Bauwerke (etwa St. Veit in Gärtringen oder die Laurentiuskirche in Schönaich) Gefahr laufen, zwischen weniger Bedeutendem übersehen zu werden. Durch etwas mehr Mut zur kritischen Wertung oder vielleicht auch nur durch ein geschickteres Layout hätte man diesem Problem leicht begegnen können. Doch mindern diese kleinen Schwachpunkte – ebenso wenig wie die seltenen Druckfehler oder einige etwas hölzern geratene Formulierungen – den Wert des großzügig bebilderten, hervorragend gefertigten Buches in keiner Weise.

*Hannes Roser*

FRANZ XAVER SCHMID: Verkündigung durch die Kunst im sakralen Raum. Kerygmatischer Auftrag der Kunst neben der Wortverkündigung. Überlegungen eines interessierten Seelsorgers. Lindenberg: Kunstverlag Josef Fink 2007. 195 S., 32 farbige Bildtafeln Geb. € 24,80.

Dass neben der Wortverkündigung Kunst im sakralen Raum einen wichtigen Platz habe, wird nicht immer gern vernommen und gelegentlich schlichtweg bestritten. Kunst – gleichgültig ob zeitgenössisch oder jahrhundertalt – könne »keine pastorale Notwendigkeit« beanspruchen, hört man gelegentlich in einer Tonlage, die kaum Widerspruch duldet, auch aus Kreisen sonst durchaus engagierter Seelsorger. Wenn ein Seelsorger wie Franz Xaver Schmid da einen anderen Standpunkt vertritt, wenn er mit Bischof Georg Moser formuliert, der Mensch brauche Bilder, ist dies einigermaßen überraschend. Zumal dann, wenn er seine Meinung vor dem Hintergrund einer beachtlichen Berufs- und Lebenserfahrung auch noch im wissenschaftlichen Gewand einer Dissertation kund tut, wenn er das Thema aus der Verbindung von Praxis und Biografie reflektiert. Dies überzeugt indes vollends, wenn man von Franz Xaver Schmid weiß, dass und wie er sich beispielsweise im Fall der Munderkinger Passion von 1473 nachhaltig auch in technische, restauratorische und kunstgeschichtliche Aspekte des Kunstwerks hineingekniet hat. Und dass dies nicht der Sonderfall war, lässt sich leicht im allein mehr als 50 Seiten starken Kapitel »Streiflichter durch die Kunstgeschichte« seiner Arbeit immer wieder feststellen. Beispielsweise, wenn Schmid von Munderkingens Passionsaltar zum Munderkinger Gebetbuch der protestantisch gewordenen Brüder Ferber von 1647 hinführt, vom »Bild« also auch wieder zum gedruckten, überlegt formulierten Wort.

Aber dabei bleibt es nicht. Der Verfasser macht vielmehr an Hand zahlreicher Äußerungen von offizieller kirchlicher Stelle deutlich, zeigt mit lehramtlichen Dokumenten, anhand von Äußerungen von Bischöfen, Kardinälen und vom Papst, dass Kunst sehr wohl von offizieller und – wie im Fall von Bischof Keppler und besonders von Bischof Joannes Baptista Sproll von ausgewiesener kompetenter Seite auch im näheren Gesichtskreis – stets als wesentliche Hilfe bei der Evangelisation gesehen und dargestellt worden ist, unabhängig davon, dass sich Vandalismus im Namen kirchlicher Kunst keineswegs verschweigen lässt.

Wesentlich scheint, wie der Verfasser im Schlusskapitel »Grundertrag« über kunstgeschichtliche Streiflichter hinaus zu dem Ergebnis kommt, die Kirche brauche zur Evangelisierung geradezu Kunst und die habe in der Verkündigung den »gleichen Stellenwert wie das Wort« (S.158). Da ist der Leser natürlich dankbar, dass es nicht bei pointierten theologisch-theoretischen Thesen bleibt, sondern sehr direkt aufgezeigt wird, welche praktischen Folgerungen daraus für Seelsorger zu ziehen sind – vom verantwortlichen Umgang mit kirchlichem Kunstbesitz zur konkreten Einbeziehung der kirchlichen Kunst in die Verkündigung, zur Dynamisierung des Kirchenjahres durch Kunst oder die bewusste und gezielte Hereinnahme von Kunstwerken der kirchlichen Räume in die Verkündigung, was wiederum ein Informationsangebot über Kirchenführungen und Hilfsmittel wie gedruckte Kirchenführer erforderlich macht, durch die allerdings Kunstwerke nicht nur

materiell, sondern gerade als Glaubenszeugnisse erschlossen werden sollen. Dass auch der ständige Dialog zwischen dem Seelsorger und dem Künstler, dem Denkmalpfleger oder dem Kunsthistoriker in einer derartigen Konzeption seinen Platz haben muss, versteht sich nicht nur aus der Sicht des Autors.

Franz Xaver Schmid schließt sein Buch im Blick auf sein wissenschaftliches und seelsorgerliches Anliegen mit der bildlichen Wiedergabe gut ausgewählter Kunstwerke. Ebenso sind wesentliche Texte zum Thema ausführlich nachzulesen, wobei man unschwer nachfühlen kann, wie wichtig dem Autor die Äußerungen des Hl. Carlo Borromeo über kirchliche Stätten und Geräte, aber auch die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vaticanum sind.

Franz Xaver Schmid hat ein gutes Buch zu einem zentralen, pastoralen Thema mit Kompetenz und Herzblut geschrieben. Sein Verlag ist mit der ansprechenden Gestaltung des Bandes darauf eingegangen.

*Winfried Hecht*



# Abkürzungen

## *Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke*

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuario historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br. <sup>37</sup> 1991.
DS	H. DENZINGER / A. SCHÖNMETZER. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br. <sup>36</sup> 1976.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D           Diplomata
	Necr .       Necrologia
	SS           Scriptores
	SS rer. mer.   Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. MIGNÉ, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. POTTHAST, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. RUH u.a.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301-1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte

ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte G Germanistische Abteilung K Kanonistische Abteilung R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLK	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

*Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke*

GATZ, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.

GATZ, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.

GATZ, Bischöfe 1996

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.

GATZ, Bischöfe 2002

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin Gatz. Berlin 2002.

GATZ, Bistümer 2005

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB und Rudolf ZINNOBLER, Freiburg i.Br. 2005.

HAGEN, Geschichte

August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde, Stuttgart 1956 bis 1960.

HAGEN, Gestalten

August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde, Stuttgart 1948 bis 1963.

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde, München 1975.

NEHER<sup>1</sup>

Stefan Jakob NEHER Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER<sup>2</sup>

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. 21885.

NEHER<sup>3</sup>

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd 31894.

NEHER<sup>4</sup>

Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart 11909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

RABERG, Handbuch

Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.



## Verzeichnis 1984

Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

## Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

## Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang ZIMMERMANN und Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

*Archive, Bibliotheken, Sammlungen*

AADR	Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GstAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StadtA	Stadarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StB	Staatsbibliothek
StadtA	Stadarchiv
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

## Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

Privatdozent DR. THOMAS BAUER, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen

Professor DR. DOMINIK BURKARD, Universität Würzburg, Institut für Historische Theologie, Sanderring 2, 97070 Würzburg

Privatdozentin DR. ANNE CONRAD, Universität des Saarlandes, Institut für Katholische Theologiegeschichte, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Kaplan DR. ANTONIUS HAMERS, Kardinal-von-Galen-Straße 18, 49497 Mettingen

Professor DR. CAROLA JÄGGI, Universität Nürnberg-Erlangen, Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte, Kochstraße 6, 91054 Erlangen

- Dipl. theol. KRISTIN LANGOS, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
- Professor Dr. GISELA MUSCHIOL, Universität Köln, Institut für Katholische Theologie, Wilhelm-Backhaus-Straße 1a, 50923 Köln
- Professor Dr. HEDWIG RÖCKELEIN, Universität Göttingen, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Platz der Göttinger Sieben 5, 37073 Göttingen
- Dr. MARIA MAGDALENA RÜCKERT, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart
- Professor Dr. SIGRID SCHMITT, Universität Trier, Fachbereich Geschichte, 54286 Trier
- Vikar PATRICK STAUSS, Pfarrei St. Georg, Beethovenstraße 1, 89073 Ulm
- Dr. UTE STRÖBELE, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart
- Dr. MARTINA WEHRLI-JOHNS, Grossplatz 23, CH-8118 Pfaffhausen
- Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Olgastraße 80, 70182 Stuttgart

## Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Dr. KURT ANDERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Fachprogramme und Bildungsarbeit, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
- Dr. ANDREAS BIHRER, Albert-Ludwigs-Universität, Historisches Seminar, Platz der Universität, 79085 Freiburg im Breisgau
- Professor Dr. FRANZ XAVER BISCHOF, Universität München, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Professor Dr. CHRISTOPH P.M. BURGER, Freie Universität Amsterdam, Theologische Fakultät, Bereich Kirchengeschichte, De Boelelaan 1.105, NL-1081 HV Amsterdam
- JAN DIRK BUSEMANN, Waldeyerstraße 40, 48149 Münster in Westfalen
- Dr. WOLFGANG DOBRAS, Stadtarchiv Mainz, Rheinallee 3b, 55116 Mainz
- Professor Dr. IMMO EBERL, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen an der Jagst
- Professor Dr. MANFRED EDER, Universität Osnabrück, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Schloss-Straße 4, 49069 Osnabrück
- Dr. PETER ENGELS, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
- WALTER FREI, Mörikestraße 15, 89584 Ehingen
- Dr. MARIA E. GRÜNDIG, Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
- Dr. NORBERT HAAG, Landeskirchliches Archiv, Balingen Straße 33/1, 70567 Stuttgart
- Dr. WINFRIED HECHT, Lorenzgasse 7, 78628 Rottweil
- Pfarrer Dr. CHRISTIAN HERMES, Elisabethenstraße 32, 70197 Stuttgart
- Dipl. theol. CHRISTOPH HOLZAPFEL, Auf den Steinen 25, 53340 Meckenheim-Lüftelberg
- Dr. ELKE KIRSTEN, Engwiesenweg 14, 72108 Rottenburg-Oberndorf
- DIRK KOTTKE, Brahmsweg 23, 72076 Tübingen
- Dr. THOMAS KREUTZER, Kreisarchiv Hohenlohekreis, Schlossstraße 42, 74632 Neuenstein
- Dr. PETER THADDÄUS LANG, Lammerbergstraße 53, 72461 Tailfingen
- Professor Dr. HELMUT MAURER, Lindauer Str. 5, 78464 Konstanz
- Professor Dr. ANDREAS MEYER, Universität Marburg, Institut für mittelalterliche Geschichte, Wilhelm-Röpke-Straße 6c, 35032 Marburg
- Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv Stuttgart, Silberbergstraße 191, 70178 Stuttgart
- Professor Dr. ELKE PAHUD DE MORTANGES, Universität Freiburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg im Breisgau
- Dr. HANNES ROSER, Holzhauser Straße 2, 72172 Sulz am Neckar
- GÜNTHER SANWALD, Profosengasse 4, 89073 Ulm
- Domkapitular Dr. UWE SCHARFENECKER, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar

Professor Dr. WOLFGANG SCHENKLUHN, Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas, Hoher Weg 4, 06120 Halle (Saale)

Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER, Pädagogische Hochschule, Kirchplatz 2, 88250 Weingarten

Privatdozent Dr. JOSEF JOHANNES SCHMID, Universität Mainz, Historisches Seminar, Neuere Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz

Professor Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart

Juniorprofessor Dr. JÖRG SEILER, Universität Koblenz-Landau, Institut für Katholische Theologie, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz

Professor Dr. HEINZ EUGEN SPECKER, Eibenweg 19, 89081 Ulm

Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Nordhäuser Straße 63, 99098 Erfurt

Privatdozent Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster in Westfalen

STEPHAN VOGES, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannesstraße 8–10, 48143 Münster

Dr. PAUL WARMBRUNN, Landesarchiv Speyer, Otto-Mayer-Straße 9, 67346 Speyer

HERMANN WAX, Buchhalde 18, 89584 Ehingen

Dr. MARTINA WEHRLI-JOHNS, Grossplatz 23, CH - 8118 Pfaffhausen

Dr. OTTO WEISS, Wolfersberggasse 10 C/1, A-1140 Wien

## Dieser Band wurde redigiert von

Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN (Aufsatzteil)

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

## Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes arbeiteten mit

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Dr. GERALD MAIER

Dr. des. BETTINA REICHMANN

EVA ROLL M.A.

URSULA SCHERR

## Chronik des Jahres 2007

### *Jahresversammlung im ehemaligen Kloster Schöntal*

Die ehemalige Zisterzienserabtei Schöntal feierte 2007 ihr 850. Gründungsjahr. Dies veranlasste den Geschichtsverein, die Jahresversammlung am 27. Oktober in den Mauern der ehemaligen Reichsabtei zu begehen. Mit Professor Dr. Franz J. Felten (Mainz) gelang es, einen ausgewiesenen Kenner der frühen Zisterzienser für einen Vortrag zu gewinnen. Hierin legte er unter anderem dar, wie die Menschen die Ausbreitung des Ordens im 11. und 12. Jahrhundert wahrgenommen und gedeutet haben: Anerkennend die einen, weil in vielen Ordensniederlassungen ein Leben in strenger Askese und zum Teil einfacher agrarischer Arbeit geführt wurde; kritisch die anderen, die den Zisterziensern manche Eigenheiten vorwarfen und die zahlreich geführten Auseinandersetzungen um Bodenbesitz und Bodennutzung als Beleg für deren Rücksichtslosigkeit empfanden.

Dr. Maria Magdalena Rückert (Stuttgart) informierte in ihrem anschließenden Referat kompetent über die Gründung der Zisterze Schöntal (*speciosa vallis*) im Jahr 1257, über die vielfältigen Beziehungen des klösterlichen Hauses und dessen wachsende Prosperität. Wie viele Kreuzfahrer, so hatte wohl auch Konrad von Bebenburg die Gründung eines Klosters gelobt, falls er lebend aus dem Heiligen Land zurückkehren sollte. Doch nicht nur Frömmigkeit und die Angst vor dem Jenseits motivierten adelige Familien zur Klostergründung: Den jeweils Zweitgeborenen konnte die Möglichkeit geboten werden, im Kloster eine standesgemäße geistliche Laufbahn zu durchlaufen.

Nach einem gemeinsamen Essen im heutigen Bildungshaus begann der Nachmittag mit einem kurzen Konzert im architektonisch sehr ansprechenden, für ein Konzert aber doch ungewöhnlichen barocken Treppenhaus des ehemaligen Klosters. In dem unter Abt Benedikt Knittel (1650–1732) errichteten Treppenaufgang boten Andrea Lips (Querflöte) und Henrietta Freyer (Harfe) ein besonders sinnenreiches musikalisches Erlebnis. Nach Führungen durch die Klosteranlage endete der informative und kommunikative Studientag mit der Mitgliederversammlung. Allen Mitgliedern ging das Protokoll im Frühjahr 2009 per Post zu.

### *Studientag in Obermarchtal zu Pater Sebastian Sailer*

Im ehemaligen Kloster Obermarchtal, und damit am Wirkungs- und Sterbeort von Sebastian Sailer (1714–1777), veranstaltete der Geschichtsverein am 30. Juni 2007 einen wissenschaftlichen Studientag. Wie Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt) in seiner Einführung hinwies, rühmten bereits Sailers Zeitgenossen den vor 230 Jahren verstorbenen Prämonstratenser als Kenner und Meister der schwäbischen Sprache, als Prediger und geistlichen Schriftsteller – als »Cicero Schwabens«. Professor Dr. Ruprecht Wimmer (Eichstätt) führte das besondere sprachliche Können Sailers auf typisch jesuitische Bildungstraditionen zurück, die auf Rhetorik und Dramatik großen Wert legten. Wie seine Schriften zeigen, sei Sailer von Jugend an davon geprägt worden. Konstantin Maier zeigte daran anschließend auf, dass es Sailer darum ging, theologische Inhalte in die Volkssprache zu übersetzen. Die als geistliche Schauspiele gedachten Stücke *Luzifer* oder die *Schöpfung* seien Beispiele dafür. Dr. Manuela Oberst (Eichstätt) trug ihre Forschungen zur Theatertradition des Klosters Obermarchtal vor und legte dar, auf welche Weise Theater im Marchtaler Theatersaal realisiert wurde. Dr. Winfried Nuber (Munderkingen) beendete den Vortragsteil, indem er, aus den reichen Quellen der örtlichen Kirchenarchive zitierend, darlegte, welche Strategien Sailer anwandte, um seine Gemeinde zu dem Verhalten zu bewegen, das ihm richtig erschien.

In der Abteikirche brachte Daniel Gräser auf der historischen Holzhey-Orgel Musikstücke aus der Zeit Sailers zu Gehör. Walter Freis Rezitation aus der *Sittenschule* Sailers – vorgetragen am Originalschauplatz und daher von einer besonderen Authentizität – ließen erahnen, wie kraftvoll Sailers Sprache auf die Kirchgänger gewirkt haben mochte.

### *Studientagung: »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition«*

Die mehrtägige wissenschaftliche Tagung des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart fand auch 2007 in Weingarten statt. Sie wurde von Professor Dr. Hubert

*Wolf* konzipiert. Die Tagungsleitung teilten sich *Dieter R. Bauer* und *Hubert Wolf*. Unter dem Titel »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte« informierte sich ein interessiertes Fachpublikum zunächst über die Geschichte der Zensur in Europa seit dem 5. Jahrhundert. Der Schwerpunkt der Tagung lag jedoch auf Vorgängen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als der Vatikan eine Politik betrieb, die als »Antimodernismus« bezeichnet wird. Vor hundert Jahren bewirkten römische Dekrete, unter anderem »Lamentabili« und »Pascendi«, die Verurteilung von Reformbewegungen und Kräften, die einen Ausgleich zwischen kirchlicher Lehre und den modernen Wissenschaften suchten. Künftig galten sie als »Sammelbecken aller Häresien«. Betroffen waren hiervon auch reformorientierte Theologen aus der Diözese Rottenburg, beispielsweise die Brüder Franz und Konstantin Wieland sowie Hugo Koch und Philipp Funk. Ihre Fälle wurden während der Tagung präsentiert.

Der Tagungsbericht ist auf den folgenden Seiten abgedruckt. Er kann zudem auf unserer web-Seite (<http://www.gv-drs.de/veranstaltungen/studentagung>) eingesehen werden und findet sich in ähnlicher Form auf den Seiten der Wissenschaftsportale HSozKult und AHF.

Die meisten Beiträge werden im kommenden Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte publiziert.

### *Workshop Regionalgeschichte*

Konzipiert und geleitet von Professor Dr. Andreas Holzem und Dr. Wolfgang Zimmermann, fand am 2. und 3. November 2007 der erste Workshop für Studierende der Katholischen Theologie statt. Ziel dieser Veranstaltungen ist es, vor Ort kirchengeschichtlichen Themen nachzuspüren und die Freude an archivalischer Forschung zu wecken.

Der Workshop behandelte die Themen Konfessionalisierung, Konfessionskrieg und Parität und führte nach Ravensburg, das neben Augsburg, Biberach und Dinkelsbühl aufgrund der bikonfessionellen und konfessionsparitätischen Struktur eine Besonderheit unter den Reichsstädten darstellt. Nach einer Stadterkundung durch die »bikonfessionelle Stadt« und thematischen Referaten wurden die Studierenden von Stadtarchivar Dr. Andreas Schmauder in den Räumen des Archivs über den Umgang mit Arbeitsmaterialien, z.B. Findbüchern, informiert und an die Arbeit mit Originalschriftstücken herangeführt. Erste Recherchen mit Archivalien aus dem Reformationszeitalter schlossen sich an. Sie zeigten, dass die »Hürde Archiv« weniger hoch gebaut war als erwartet. Diese Hürde zu nehmen ist der erste Schritt, um neues historisches Wissen ans Tageslicht zu bringen.

Weitere Text- und Bildinformationen über alle Veranstaltungen und allgemeine Informationen über den Geschichtsverein können seit 2007 jeweils zeitnah auf unseren web-Seiten abgerufen werden. Wir freuen uns über Ihren Besuch bei [www.geschichtsverein-drs.de](http://www.geschichtsverein-drs.de).

*Maria E. Gründig*

## Studentagung des Jahres 2007

Hundert Jahre, nachdem in Rom das »Heilige Offizium« (heute: Kongregation für die Glaubenslehre) mit dem Dekret »Lamentabili« und der Enzyklika »Pascendi domini gregis« den sogenannten Modernismus als »Sammelbecken aller Häresien« verurteilt hatte, fand vom 19. bis 22. September 2007 die von Professor Dr. Hubert Wolf (Münster) konzipierte wissenschaftliche Tagung »Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte« in Weingarten statt.

Veranstaltet vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, widmete sich die Tagung auch jenen Laien, Klerikern und Theologen, die unter dem »Modernistenstreit« zu leiden hatten. Die Tagungsleitung hatten Dieter R.

Bauer, Referent für Geschichte an der Akademie der Diözese, und Hubert Wolf, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster, übernommen.

Die zentrale Frage dieser Tagung lautete: Wie und wo kontrolliert(e) Kirche die Verbreitung von Wissen?

Ein Rückblick auf die Wissensrevolution nach Gutenberg und Luther und Einblicke in die staatliche Zensurpolitik Englands und Frankreichs sowie auf Zensur innerhalb der evangelischen Kirche zeigte das breite Spektrum und die Wirkmächtigkeit des Themas auf.

In seinem Eröffnungsreferat zeichnete *Hubert Wolf* (Münster) zunächst die Geschichte der römischen Buchzensur nach: Im Jahr 494 existierten erst 60 indizierte Texte, die aber – da in nur wenigen Autographien vorhanden – rasch verbraucht und damit nicht mehr zugänglich waren. Im Zeitalter nach Gutenberg war dagegen massenhafter Text- und Buchkonsum möglich. Das Laterankonzil von 1515 sah darin »Teufelswerk«, betrachtete es doch wenig später die unkontrollierbar gewordene Lektüre als Hauptinfektionsweg für protestantische Denkweisen. Es war eine logische Folge dieses kritischen Blickes, dass 1542 ein erster universitätsinterner Index entstand. Für alle Indizierungen war ab 1571 die römische Indexkongregation zuständig. Sie wurde im Laufe des Zweiten Vatikanischen Konzils 1966 aufgelöst.

Am Beispiel des Verfahrens gegen Galileo Galilei, das 1633 begonnen wurde, zeigte Hubert Wolf auf, dass es sich hier um einen lang anhaltenden wirkmächtigen Grundkonflikt zwischen Glaube/Offenbarung und Wissen/Wissenschaft gehandelt hat. Anhand weiterer Beispiele spiegelte der Referent die wechselvolle Geschichte der Indexkongregation und deren Aktivitäten wider: Der Kampf gegen die Diskussion der Evolutionstheorie, der Widerstand gegen die Vergötterung der arischen Rasse durch den Chefideologen des Nationalsozialismus, Alfred Rosenberg, die Auseinandersetzung um eine Indizierung von Hitlers »Mein Kampf« (das nicht indiziert wurde) oder um Mark Twains »Onkel Toms Hütte« und die Diskussion um Gesellschaftsmodelle der Moderne – bei John Stuart Mill, Karl Marx oder Friedrich Engels. Die seit kurzem zugänglichen Quellen in den Vatikanischen Archiven belegen Intensität und Ausrichtung der Diskussionen. Trotz des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma (1870) und des Erstarkens des Antimodernismus sei, so Wolf, die katholische Kirche bei der Buchzensur gescheitert. Säkularisierung und nicht zuletzt das Agiornamento der 1960er Jahre hätten den Index der verbotenen Bücher zur »Geschichte« werden lassen.

Mit der Entwicklung des Buchdrucks um 1450 war eine Revolutionierung bislang ungekannten Ausmaßes verbunden, so *Stephan Füssel* (Mainz). In dessen Vortrag »Gutenberg und seine Folgen« machte er deutlich, dass durch den »Vater der Massenkommunikation« eine Medienrevolution stattgefunden habe. An die Bildungsfähigkeit der Menschen glaubende Humanisten begrüßten die Entwicklung als »Gottesgeschenk« und selbst die Kurie sah den Buchdruck zunächst als Chance, eine weltumspannende Einheitsliturgie durchsetzen zu können; Auch ließen sich Formulare (Beicht- und Ablasszettel) nun rascher und damit wirtschaftlicher produzieren. Rasch erschienen nach 1450 zwölf deutschsprachige Bibelübersetzungen – also Jahrzehnte vor Luther. Seit 1475 gab es jedoch erste Fälle von Buchzensur. Kleriker schreckte der Gedanke, dass das Kirchenvolk durch individuelles Bibelstudium Priester dominieren könnte, zugleich kritisierten sie die zahlreichen Text- und Übersetzungsfehler. Rom reagierte 1485 durch die Bulle »Inter multiplices« und Kaiser Karl V. durch das »Wormser Edikt« (1521), wodurch sich die Vorzensur im ganzen Reich verbreitete.

Mit »Zensur und Zensuren. Kommunikationskontrolle in der Moderne« war der Vortrag von *Holger Arning* überschrieben. Der Münsteraner Kommunikationswissenschaftler grenzte zunächst den Begriff Zensur gegen verwandte Begriffe ab. Dabei entwickelte er ein heuristisches Werkzeug, das auf unterschiedliche Epochen und Regionen angewendet werden kann. Er sprach sich für einen relativ engen und nicht normativen Zensurbegriff aus. So schied er zum einen die Förderung erwünschter Aussagen von der Zensur, zum anderen aber auch Prozesse der informellen Sanktionierung unerwünschter Kommunikation wie beispielsweise Protest. Zudem trennte er die auf eine breite Öffentlichkeit ausgerichtete Zensur begrifflich von Selbstzensur und »organisationsinterner Konformierung«, die sich u.a. in der Schweigepflicht und anderen Vorgaben von Berufs- und Mitgliedsrollen zeigten. Die Zensur in der Moderne beschrieb Arning vor allem als Folge der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme im Sinne von Niklas Luhmann. In der Bundesrepublik zeichne sich Zensur unter anderem durch ihre Verrechtlichung und ihre Diskutierbar-

keit aus. Charakteristisch seien außerdem die Felder, auf denen Zensur angewendet werde (Jugendschutz und der Schutz von Persönlichkeitsrechten) und die Argumentation zu ihrer Rechtfertigung.

Der Vortrag von *Gabriele Müller-Oberhäuser* (Münster) über Buchzensur im England des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit ermöglichte einen ersten Ausblick ins europäische Ausland und einen Vergleich der englischen Zensurgeschichte mit der europäischen. Die Referentin stellte auf Grundlage einer spezifisch buchwissenschaftlichen Fragestellung Zensurformen (Selbstzensur, Vorzensur, Nachzensur) und deren Wirksamkeit in der spätmittelalterlichen Manuskriptkultur dar. In den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts forderte der bedeutende Oxforder Theologe John Wyclif(fe) u.a. eine in die Volkssprache übersetzte Bibel für alle. Die sich auf ihn berufenden Lollarden produzierten eine Vielzahl englischsprachiger religiöser Manuskripte, von denen eine große Zahl trotz vielfältiger Zensurmaßnahmen überliefert worden sind.

Des Weiteren verglich die Referentin die seit Ende des 14. Jahrhunderts gegen die kirchenkritischen Lollarden gerichteten Zensurformen mit der Zensur, die – nun unter den Bedingungen des Buchdrucks – während der Reformation von Heinrich VIII. bis Elisabeth I. eingesetzt hatte. Über die Autoren und Leser hinaus nahm Gabriele Müller-Oberhäuser auch die Vermittler selbst, d.h. die Schreiber, Drucker-Verleger und Buchhändler in den Blick. Auch sie gehörten zu den Betroffenen von Zensur, zu den Zensierten.

Über »Zensur in Frankreich« vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende der Ära Napoleon referierte *Erich Pelzer* (Mannheim). Den Zeitabschnitt in drei zeitliche Bereiche unterteilend, stellte der Referent Zielsetzung, Organisation und Wirkungen der Zensur im Ancien Régime, während der Revolution und unter Napoleon dar. Das primäre Zensurziel war während der gesamten Zeit der Schutz der jeweils bestehenden Ordnung, mit jeweils spezifischer Ausrichtung: Das Ancien Régime bekämpfte vor allem Verstöße gegen Religion und Moral durch die Vor- und Nachzensur jeden Buches durch eine polizeiliche Aufsichtsbehörde bzw. ein Zensurbüro. Es war damit keine primär politische Zensur. Dagegen befanden sich die Revolutionäre in einem Zielkonflikt, weil sie aus überzeugenden Gründen zunächst die Zensur abschafften, um sie 1793 doch wieder einzuführen. Unter Napoleon kämpften dagegen professionelle Anwälte mit einem Spitzelsystem v.a. gegen die massenhaft veröffentlichte Meinung durch Zeitungen und Zeitschriften. Von 79 Zeitungen überlebten damals – trotz des Weiterverkaufs unter dem Ladentisch – nur vier. Zensur schaffte Exulanten: Während des Ancien Régime und unter Napoleon wurden, so Erich Pelzer, viele aufgeklärte Publizisten ins Exil gedrängt – nach Weimar oder an den Genfer See.

Einen Einblick in Modernismus, Moderne und römisches Lehramt gab *Claus Arnold* (Frankfurt a.M.). In seinem Vortrag legte er nicht nur die Begriffsgeschichte dar, sondern referierte auch über die Geschichte des römischen »Antimodernismus«: Über die vielfältigen Aktivitäten der Kurie, die sich gegen Denk- und Geistesrichtungen – am Suffix »-ismus« kenntlich – richteten, welche sich während des 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert im postfeudalen Europa bildeten. Dazu zählen Antimodernismus, Antiliberalismus oder Antikantianismus. Diese Denkrichtungen galten als »Sammelbecken aller Häresien«. Mit den römischen Verlautbarungen »Lamentabili« und »Pascendi domini gregis« wandte sich Papst Pius X. gegen Alfred Loisy und George Tyrrell sowie gegen die Vertreter des deutschen Reformkatholizismus (v.a. Herman Schell und Friedrich von Hügel). Pius X. schuf so, wie der Referent ausführte, eine »Negativfolie der eigenen katholischen Lehre«, hinter der, wie besonders die Enzyklika »Pascendi« zeige, ein antidemokratisches und autoritatives Gesellschaftskonzept gestanden habe. Dieses habe Papst Benedikt XV. nach 1914 zwar etwas abgewandelt, aber grundsätzlich nicht in Frage gestellt.

Über »Sinn, Nutzen und Ausübung der Zensur« referierte *Norbert Lüdecke* (Bonn) in seinem Vortrag »Kommunikationskontrolle als Heildienst«. Darunter subsumierte der Referent nicht nur die Kontrolle öffentlicher Äußerungen, sondern auch die Überwachung der Internalisierung (und deren Instanzen) und des Verhaltens. Ganz aus der Sicht des amtlichen Selbstverständnisses der katholischen Kirche argumentierend, stellte er dar, dass Zensur ein »Heildienst« sei. Glaubensüberwachung sei »Freiheitsbehütung« und »-ermöglichung«, weil die Wahrheit es sei, die frei mache. Als Herr der Kommunikation und ihrer Formen wende das Lehramt Gefährdungen von den Gläubigen ab und schütze ihr übernatürliches Leben. Gläubige hätten ein Recht auf den »richtigen Glauben«. Der CIC (Codex Iuris Canonici, dt. Kodex des kanonischen Rechts) habe große Klarheit gebracht: Zu schützen sei der »einfache Gläubige«. Lüdecke stellte die Instanzen

der Kommunikationskontrolle vor (Papst und Stellvertretungsorgane, insbesondere die »Kongregation für die Glaubenslehre« sowie die Diözesanbischöfe) und zeichnete eine »Landkarte der Zensur« mit den Großregionen »Prävention« (zur Vermeidung der Produktion und Publikation nicht lehrkonformer Äußerungen) und »Repression« (Lehrprüfungsverfahren). Abschließend wies Norbert Lüdecke darauf hin, dass die genannte Kommunikationskontrolle in der Außensicht als Symptom eines »geschlossenes Systems« und als Antiintellektualismus empfunden werde. Hier gebe es weiterhin Vermittlungsbedarf.

Der Vortrag von *Albrecht Beutel* (Münster) über »Protestantische Zensur und Lehrzuchtverfahren« ermöglichte einen Einblick in die Zensurhistorie der evangelisch-lutherischen Kirche. Trotz Ablehnung der Inquisition habe es schon seit Martin Luther eine durchgängige Zensur durch Kirche und/oder Staat gegeben. Diese konnte Schriften betreffen, die sich gegen Melancthon wandten, doch ebenso gegen Luther selbst. Um 1550 wurden Buchhändler auf den Verkauf rechtgläubiger Bücher verpflichtet. Während der Aufklärung wurde die (Vor-)Zensur intensiviert. Sie richtete sich meist gegen sogenannte Separatisten. Da geeignete Kontrollinstrumente fehlten, wirkte diese Zensur nicht flächendeckend. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gelang es in der DDR, die Kirchenverlage und deren Produktion lückenlos zu überwachen. An einzelnen Zensurfällen illustrierte der Referent Lehrzuchtverfahren; z.B. um 1613 gegen Paul Gerhardt in Brandenburg wegen seiner polemischen Äußerungen auf der Kanzel, oder im 19. Jahrhundert gegen Pfarrer, die sich weigerten, das Apostolische Glaubensbekenntnis zu sprechen. Nur drei Verfahren gab es auf Grundlage des preußischen »Irrlehregesetzes« (1910). Letztendlich erwiesen sich Lehrbeanstandungsverfahren als wenig genutztes und unbrauchbares Instrument. Die evangelische Kirche vertraute stattdessen, wie Albrecht Beutel abschließend bemerkte, auf die freie Durchsetzungskraft des Evangelischen.

*Judith Schepers* (Münster) schilderte in ihrem Referat, wie die Ravensburger Brüder Franz Wieland (\* 1872 in Rottweil, † 1957) und Konstantin Wieland (\* 1877 in Ravensburg, † 1937) als Priester in die Kontroverse um den Modernismus hineingerieten. Anhand ihrer Publikationen und den auf diese antwortenden Reaktionen der kirchlichen Zensurbehörden werde deutlich, wie sehr die Kontroversen auf die Lebensläufe der Brüder gewirkt hätten. Franz Wielands Studien über Altar und Opfer der Alten Kirche wurden von der Indexkongregation Anfang Januar 1911 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Die Schriften der Messopfertheorie widersprächen den Aussagen des Konzils von Trient, so die Begründung. Zudem würde der Autor von einer historischen Entwicklung der Dogmen ausgehen. Die Schriften galten folglich als den Modernismus begünstigend.

Anders agierte die Indexkongregation im Fall von Konstantin Wieland. Es erachtete die Eröffnung eines Verfahrens gegen die Schriften des jüngeren Bruders nicht für notwendig. Dies verwundert, war ihm doch wegen seines Erlösungsansatzes das Imprimatur verweigert worden. Der Münchner Nuntius, der in das Verfahren eingebunden war und Rom als Kontakt- und Informationsmedium diente, hatte außerdem vehement für eine Indizierung der Protestschrift gegen den Antimodernisteneid plädiert. Anders als bei Franz Wieland, den Rom durch das Verbot seiner Schriften noch als Vertreter gefährlicher Lehren kenntlich machen wollte, war dies bei Konstantin Wieland nicht mehr nötig: Offenbar hatte er seine »Gefährlichkeit« allein schon durch die Verweigerung des Antimodernisteneides bewiesen; Seine Suspendierung vom Amt und die Exkommunikation scheint zudem seine Schuld bereits ausreichend deutlich gemacht zu haben.

Am Beispiel des Kirchen- und Dogmenhistorikers Hugo Koch (\* 1869 in Andelfingen, † 1940) präsentierte *Gregor Klapczynski* einen bedeutenden Fall von »Modernismus«. Kochs 1910 publiziertes dogmenkritisches Buch »Cyprian und der römische Primat« habe, so der Referent, in einer idealtypischen Betrachtungsweise durchaus dem entsprechen, was in der Enzyklika »Pascendi« als historische bzw. kritische Methode der »Modernisten« beschrieben wurde.

Kochs »Modernismus« sei jedoch – wie Selbstzeugnisse sowie die Behandlung seines »Falles« durch die römischen Zensurbehörden belegen – letztlich in der Schwebe geblieben. Kochs Schrift wurde nicht zensiert. Entschieden hatte den »Fall Hugo Koch« jedoch nicht, wie Gregor Klapczynski abschließend bemerkte, das theologische Kriterium der Orthodoxie, sondern vielmehr das der diplomatischen Opportunität.

Über den Lebensweg von Philipp Funk (\* 1884 in Wasseralfingen, † 1937) und seine Konflikte mit dem »Konstrukt römischer Provenienz« – dem Antimodernismus – referierte *Otto Weiß* (Wien). Der Referent legte dar, wie sehr die Biographie des Tübinger Theologiestudenten und



Priesteramtskandidaten (Wilhelmsstift während der Wintersemester 1907 und 1908) durch seine kritische Auseinandersetzung mit den kurialen Verlautbarungen »Pascendi« und »Lamentabili« geprägt worden sei: Mit Alfred Loisy's Ansicht über die historisch-kritische Methode in der Bibelwissenschaft einig und George Tyrrell rezipierend, konnte Funk die Verlautbarungen nicht anerkennen, die verurteilten, wovon er überzeugt war. Seine Veröffentlichungen – meist anonym in der Zeitschrift *Renaissance* – führten dazu, dass ihm die Priesterweihe verweigert wurde. Nach mehreren beruflichen Stationen lehrte er seit 1929 Mittelalterliche und Neuere Geschichte in Freiburg i. Br. und übernahm rasch den Vorsitz der Historischen Sektion für mittelalterliche und neuere Geschichte der Görresgesellschaft. In diesen Jahren versuchte Funk, aufklärerisch-modernistische Haltungen mit einer »Pietät gegenüber dem Überlieferten« zu verbinden, also Wissenschaft und Glaube zu versöhnen. Funk war Vorbild für eine moderne katholische Laien- und Akademikerspiritualität im Dienste der Kirche und der Gesellschaft. Dabei lehnte er jede Superioritätsbehauptung ab. Wie Otto Weiß anmerkte, sei Philipp Funk zeitlebens – die Fremdbezeichnung als Selbstbezeichnung übernehmend – »Modernist« geblieben.

*Jan Dirk Busemann* (Münster) stellte in seinem Referat »Die Münsteraner Anti-Index-Liga«, den Kreis von Laien um den Münsteraner Gerichtsassessor Adolf ten Hompel (\* 1874 in Millingen am Niederrhein, † 1943) vor. Dieser Kreis stehe mit ihrem laienemanzipatorischen Impetus und dem Bestreben, Wissenschaft und Religion zu versöhnen, exemplarisch für die Absichten vieler gebildeter deutscher Katholiken um die Jahrhundertwende. Die Liga habe sich im Jahr 1906 gegründet, um eine Petition an Papst Pius X. zu verfassen, in der um Milderungen in der kirchlichen Buchgesetzgebung gebeten werden sollte. Den Anstoß dazu habe die Indizierung einer Schrift von Herman Schell (1850–1906) gegeben. Ferner habe ten Hompel die Fusion seiner Bewegung mit der Görres-Gesellschaft geplant; als Alternativlösung war die Gründung einer eigenständigen »Kulturgesellschaft« vorgesehen. Kurz vor Abschluss der endgültigen Korrekturen der Petition im Sommer 1907 zog jedoch u.a. Georg von Hertling, Gründungspräsident der Görres-Gesellschaft, seine Zusage zurück; Die erhoffte Kooperation mit der Gesellschaft zerschlug sich daraufhin. Ein weiterer Rückschlag war die vorzeitige Veröffentlichung der im Entwurfsstadium befindenen Dokumente durch das integrale Hetzblatt »Corrispondenza Romana«. Letztendlich sei die Petition lediglich an die Fuldaer Bischofskonferenz gesandt worden. Trotzdem setzte, wie Jan Dirk Busemann ausführte, eine lang andauernde Diskussion um das Vorhaben ein, insbesondere über die Beteiligung des Rota-Auditors Franz Heiner.

Das Zitat »Wie ein Hund, der den Stein beißt, weil er den Werfer nicht mehr fangen kann« stellte *Bernward Schmidt* (Münster) seinem Vortragstitel voran. Sein Thema war »Der Index und seine Rezeption«. Der Referent stellte fest, dass sich diese Frage in einem doppelten Sinne stelle: Zum einen hinsichtlich der Befolgung der Zensurgesetzgebung, zum anderen hinsichtlich der Publikationen, die sich mit dem Index beschäftigen. Die Beantwortung der ersten Frage stoße auf mehrere methodische Probleme, die hauptsächlich durch das Fehlen aussagekräftiger Quellen verursacht würden. Bei der Frage nach der publizistischen Rezeption des Index müsse unterschieden werden zwischen indexkritischen und indexapologetischen Schriften. Bernward Schmidt stellte fest, dass die Argumentationen beider Gruppen über die Jahrhunderte hinweg im Wesentlichen unverändert geblieben seien: Beobachtbar sei lediglich eine Verlagerung der Schwerpunkte.

*Christoph Weber* (Düsseldorf) referierte über das Thema »Zensur und Selbstzensur in der katholischen Kirche«. Der Referent unterschied zwischen »drei Stufen« bzw. Formen des Umgangs mit Selbstzensur und Zensur. Er fragte dabei nach den Möglichkeiten, wie diese Vorgänge nachzuweisen bzw. zu belegen seien. Entweder warte der Autor ab und ändere ggf. eine korrigierte (Pre-)Version – der Nachweis gelinge dabei häufig durch den Vergleich der Versionen; Oder der Autor schreibe aus Angst vor Verfolgung Dinge, an die er selbst nicht glaube; Als dritte Stufe des Umgangs mit Zensur oder Selbstzensur nannte der Autor »Gehorsam«, die herrschende Doktrin akzeptierend, wage der Autor nicht, abweichenden Inhalte zu denken (und zu schreiben). Zensurnachweise seien, so Christoph Weber, über die Zensurakten in den deutschen Diözesanarchiven möglich (z.B. Köln, Paderborn, Rottenburg, Limburg). Zudem stellten Privatnachsätze der Autoren (Briefwechsel und Tagebücher) und Verlagsarchive reiche Quellen dar.

Die Zensur der Orden gegenüber Ordensgeistlichen in den Blick nehmend, zeigte der Referent, dass bei manchem Autor Zensur eine tief greifende persönliche Krise ausgelöst habe. Für den Jesuiten Hyacinthe R. d'Avrigny (1675–1719) bedeutete das Entfernen eines Kapitels die Zerstörung

des gesamten Lebenswerks. Der Referent erinnerte zudem daran, dass katholische Priester für alle Texte – unabhängig davon, ob es sich um theologische oder nichttheologische Texte handele – die bischöfliche Imprimatur benötigen.

Für die anschließende Podiumsdiskussion zum Thema »Zensur heute?« stellten sich vier Wissenschaftler zur Verfügung, die zunächst einleitende Statements präsentierten. *Michael Ronellenfitsch* (Tübingen) informierte über die heute geltenden rechtlichen Grundlagen der Zensur. Seit der Weimarer Verfassung gelte: »Eine [staatliche Vor-] »Zensur findet nicht statt«. Daraus folge aber nur, dass kein formalisiertes Kontrollverfahren existiere, was zur Folge habe, dass es kaum bürokratische Hindernisse dagegen gebe. Tatsächlich könne das Grundrecht auf Meinungs- und Glaubensfreiheit eingeschränkt werden, wenn andere Grundrechte angegriffen würden, betonte der Referent. Zudem gebe es institutionalisierte Zensurgremien wie den Rundfunk-, Fernseh- oder Presserat, in denen auch die Kirchen vertreten seien. Das Grundgesetz erlaube zudem die Nachzensur. Wiederholt wies der Referent auf die Gefahren hin, die das Internet berge: In ihm sei derzeit weder Vor- noch Nachzensur möglich.

*Hermann H. Schwedt* (Salsomaggiore) berichtete über Zensur innerhalb der katholischen Kirche, mit der diese die Unversehrtheit der Sittenlehre und des Glaubens zu garantieren suche. Die Forderung der kirchlichen Hierarchie nach Unterwerfung sei hierdurch begründet. Der Begriff »Zensur« werde jedoch in keiner kirchlichen Veröffentlichung (auch nicht im CIC) benutzt. Trotzdem gebe es »unterschwellige«, nicht greifbare Zensur. Bei Berufungen auf kirchliche Stellen, u.a. bei Universitätslehrern, sei beispielsweise das »Nihil obstat« (lat. es steht nichts entgegen) einzuholen.

*Norbert Lüdecke* (Bonn), der von einem »weiten« Zensurbegriff ausgeht (s. oben), sagt unzweifelhaft: »Zensur findet statt«. In den letzten zehn Jahren zählte er weltweit knapp hundert Fälle repressiver Zensur – die, wie ein Fall in Sri Lanka zeige, bis zur Exkommunikation führen könnte. Zensur sei notwendig, um, wie es auch Kardinal Ratzinger ausgedrückt habe, die »Diktatur des Relativismus« zu verhindern und eine verlässliche Führung zu garantieren.

In der anschließenden, die Tagung beendende Diskussion beschäftigte sich primär mit der Frage, ob es angebracht sei, die unterschwellig existierende Zensur als juristischen Tatbestand zu definieren.

*Maria E. Gründig*

## Unsere Toten des Jahres 2007

Pfarrer i.R. ROLAND KUHN, Denkendorf	im Februar
Ehrenmitglied Prälat PAUL KOPF, Ludwigsburg	im März
Frau INGEBORG KIENZLE, Esslingen	im Juni
Ehrenvorsitzender Professor Dr. RUDOLF REINHARDT, Stuttgart	im Juni
Pfarrer i.R. OTTO BECK, Wangen	im Juli
Herr FRANZ BRAIG, Ravensburg	im Juli
Geistlicher Rat RICHARD KURZ, Ummendorf	im Juli
Professor Dr. FRANZ SCHAD, Esslingen	im Oktober
Dr. JOACHIM MÜLLER, Balgach (Schweiz)	im Oktober
Herr ERICH MAIER, Bad Friedrichshall	im November
Archivdirektor Dr. FRANZ HUNDSNURSCHER, Freiburg	im November
Professor Dr. RAINER JOOSS, Esslingen	im Dezember

## Anschriften

### *Geschäftsstelle*

Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart  
 Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570  
 eMail: info@geschichtsverein-drs.de  
 Website: www.geschichtsverein-drs.de

### *Geschäftsführung*

Dr. Maria E. Gründig  
 Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart  
 Telefon: 0711/1645 560  
 eMail: gruendig@gv-drs.de

### *Schriftleitung des Aufsatzteils*

Dr. Wolfgang Zimmermann  
 Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart  
 eMail: zimmermann@gv-drs.de

### *Schriftleitung des Rezensionsteils*

Professor Dr. Andreas Holzem  
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere  
 Kirchengeschichte  
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

### *Vorsitzender*

Dr. Wolfgang Zimmermann  
 Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

### *Schatzmeister*

Dr. Waldemar Teufel  
 Postfach 9, 72101 Rottenburg

### *Kassenprüfer*

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink  
 beide in Herrenberg

### *Bibliothekar*

Eugen Fesseler  
 Wilhelmsstift Tübingen  
 Georg Ott-Stelzner  
 Diözesanbibliothek Rottenburg

## Dem Vorstand gehören an

Ltd. Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender  
 Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann (Stuttgart), Erster stellvertretender Vorsitzender  
 Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Zweiter stellvertretender Vorsitzender  
 Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister  
 Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin  
 Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)  
 Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)  
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)  
 Professor Dr. Hubert Wolf (Münster)

## Bibliothek

### *Tauschverkehr*

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich in Band 15, 1996, S. 392 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416), sowie auf der Website des Geschichtsvereins (<http://www.gv-drs.de/bibliothek>).

### *Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:*

Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Stuttgart  
 Landrat Heinz Seiffert, Ulm  
 Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg

# Orts- und Personenregister

erstellt von Eva Roll M.A.

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Personen, die vor dem Jahr 1500 verstorben sind, werden nach ihrem Vornamen alphabetisch eingeordnet. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Adeltrud von Calw 45  
Aachen 287  
–, Konzil von 816 14; 19; 40  
Aargau 42  
Abaelard, Petrus (1079–1142) 19  
Abel, Karl von (1788–1859) 195; 202  
Adalbero († 1025), 999–1025 Bischof von Basel 45  
Adam, Eustachius 204  
Adelhausen s. Freiburg  
Adelheid de Schiltigheim 128  
Adelheid von Epfig 102  
Adelheid von Krautheim OCist, 1252 Äbtissin in Lichtenthal 62  
Adelheid von Sayn († nach 1309) 60  
Adelindis von Spoleto (um 735–787) 34  
Admont (Österreich) 21, 23  
Agnes Hauwart 131  
Agnes Kolin 127; 135  
Agnes Schaub 134; 136  
Agnes von Bolanden 101  
Agnes von der Pfalz († 1267), Herzogin in Bayern 60  
Agnes von Habsburg (1281–1364) 93–95  
Agnes von Honau 127  
Agnes von Lampertheim 128; 136  
Agnes von Landsberg 129  
Agnes von Rosheim 130  
Agnes von Ungarn (um 1281–1364) 103  
Agnes zu dem Spiegel 128  
Albrecht I. (nach 1255–1308), 1298 röm.-dt König 93  
Albrecht II. von Habsburg (1298–1358), Herzog von Österreich 94; 97  
Alemannien 28; 32f.; 36; 37; 38; 39; 41; 45f.; 49  
Alexander Sigismund, Pfalzgraf bei Rhein (1690–1737) 233  
Allstedt (Lkr. Mansfeld-Südharz) 45  
Alspach (Kaysersberg, Dép. Haut-Rhin), Klarissenkloster 102  
Altböckingen s. Frauenzimmern  
Altdorf s. Weingarten  
Altomünster (Ammersee), Benediktinerinnenkloster 44  
Amberg 194  
Andlau (Dép. Bas-Rhin), Benediktinerinnenkloster 39  
Andlaw, Heinrich von (1802–1871) 201; 210; 223  
Andreas III. (um 1275–1301), König von Ungarn 94  
Andreas von Lützelstein 130  
Anna über den Rin 130  
Anna von Olwisheim 130  
Anne von Vegersheim 129  
Antwerpen, Bischöfe s. Malder, Jean  
–, Diözese 142  
Aquitaniern (Poitiers) 32  
Arles, Erzbischöfe s. Caesarius von Arles  
Arndt, Karl Ludwig (1803–1878) 203  
Arpaden, Geschlecht 94  
Assisi (Umbrien), S. Damiano 74  
Ath (Prov. Hennegau, Belgien) 143  
Auersperg, Anton Alexander Graf von (1808–1876) 203  
Augsburg 158; 198; 204; 230; 233  
–, Bischöfe s. Siboto von Seefeld  
–, Diözese 28; 211; 232f.  
–, Generalvikar 232  
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof von Hippo 29; 48; 72  
Aulike, Matthias (1807–1865) 193; 203  
Aversa (Prov. Caserta), Bischöfe s. Carafa, Carlo  
Avignon 100  
Baader, Franz Xaver von (1765–1841) 206  
Bad Buchau (Lkr. Biberach), Damenstift 34; 36; 38–42; 49; 55; 67; 168; 170; 175; 177  
Bad Cannstatt (Stadt Stuttgart) 36  
–, Gericht von 746 34; 36  
Bad Herrenalb (Lkr. Calw), Zisterzienserkloster 60  
Bad Säckingen (Lkr. Waldshut), Franziskanerinnenkloster 32–34; 37–43; 46; 49; 154; 156; 158  
Bad Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 68; 158; 160f.

- Franziskanerinnenkloster 154; 156; 160f.; 173  
 –, Franziskanerkloster 169  
 Bad Schussenried (Lkr. Biberach) 56  
 Bad Waldsee, Augustiner-Chorherrenstift 173  
 –, Franziskanerinnenkloster 154f.; 157; 169  
 Baden 24; 168; 175f.; 180f.; 197; 201; 214; 219;  
 243; 258f.; 261–265; 269f.; 272; 274; 280  
 –, Konkordat 258  
 Baden-Baden 176  
 –, Chorfrauen vom Hl. Grab 169  
 –, Markgrafschaft 169  
 Baden-Württemberg 169  
 Baidnt (Lkr. Ravensburg), Zisterzienserinnen-  
 abtei 54; 60–62; 67; 170  
 Balderich († 987), 970–987 Bischof von Speyer  
 32  
 Bamberg, Predigerkonvent 88  
 –, Universität 204  
 Barking Abbey (Essex) 19  
 Basel 45; 121  
 –, Bischöfe s. Adalbero  
 –, Diözese 28; 45  
 –, Gnadental, Klarissenkloster 102  
 –, Klingental, Kloster 76; 86; 104  
 –, St. Maria Magdalena Dominikanerinnenklos-  
 ter 98; 102; 104  
 –, Universität 83  
 Baumerlenbach (Öhringen, Hohenlohekreis),  
 Kloster 34; 41  
 Baur, Ludwig 268  
 Bayerisch-Schwaben 55; 62; 177  
 Bayern 60; 177; 187; 194; 199f.; 206; 227; 243f.;  
 247f.; 262–269; 274  
 –, Herzogtum 54  
 –, Konkordat 244; 246; 259  
 Bazille, Wilhelm (1924–1928) 253–256; 261;  
 270f.  
 Beatrix von Courtenay 62  
 Bebenburg, Herren von 57  
 –, Wolfram von 57  
 Bebenhausen, Zisterzienserabtei (Stadt Tübin-  
 gen) 60  
 Becelin († 1043) 45  
 Beckedorff, Georg Philipp Ludolf von (1778–  
 1858) 192  
 Behr, Wilhelm Joseph (1775–1851) 203  
 Beilngries (Lkr. Eichstätt) 230  
 Beisler, Hermann von (1790–1859) 203  
 Belgien 139f.; 142; 144; 147; 209  
 –, Nuntiatur 142  
 Benedikt von Nursia (um 480–547) 29; 48  
 Benedikt XIV. (1675–1758), 1740–1758 Papst  
 215  
 Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst  
 277  
 Bennet, John (um 1575–1614) 148  
 Berching (Lkr. Neumarkt in der Oberpfalz) 230  
 Berckheim, Carl Christian Freiherr von (1774–  
 1849) 196f.  
 Berlin 193; 271  
 –, Innenministerium 192  
 –, Nuntiatur 244; 265; 274  
 –, Universität 192  
 Bern, Historisches Museum 93f.  
 –, St. Michael 86  
 Beromünster (Kt. Luzern), Kollegiatstift 47  
 Berta († 877), Äbtissin am Fraumünster 38  
 Berta († 966) 42  
 Berthold von Lechsgemünd-Graisbach 62  
 Bertram, Adolf (1859–1945), 1906–1914 Bischof  
 von Hildesheim, 1914–1945 Erzbischof von  
 Breslau, 1916 Kardinal 279  
 Biberach an der Riss 67; 181f.  
 –, Franziskanerinnenkloster 177  
 Billigheim (Neckar-Odenwald-Kreis), Zister-  
 zienserinnenabtei 53; 57–59; 64–66  
 Birchtilo (Berthold) d.Ä. (†1105), Graf 45  
 Birnau (Uhldingen-Mühlhofen, Bodenseekreis)  
 61  
 Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von  
 (1815–1898) 193  
 Blaes, Jacques, 1601–1618 Bischof von Saint-  
 Omer 140  
 Blaubeuren (Alb-Donau-Kreis) 55  
 Blittersdorf, Friedrich Landolin Karl Freiherr  
 von (1792–1861) 196  
 Böhmer, Johann Friedrich (1795–1863) 206  
 Bologna 73  
 Bolz, Eugen (1881–1945) 243f.; 248; 250–255;  
 258; 263f.; 269; 271–275  
 Bonlanden (Berkheim, Lkr. Biberach), Kongre-  
 gation der Franziskanerinnen 181  
 Bonn 203; 205; 221  
 Boos (Geigelsbach, Ebersbach-Musbach, Lkr.  
 Ravensburg) 60f.; 65  
 Bosler, Otto (1872–1950) 271f.  
 Bötting, Anna Charlotta Gräfin von 237  
 Boxberg, Familie 57  
 Bozen 158  
 Brabant 79  
 Branca, Maximilian von (1767–1813) 194  
 Braun, Constantia OCist 180  
 Braun, Otto (1872–1955) 262  
 Brauneck, Burg 58  
 Breisach (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald),  
 Augustinerinnenstift 169  
 Breisgau 45; 170; 174  
 Brentano, Christian (1784–1851) 205  
 –, Klemens (1778–1842) 205  
 –, Lorenz (1813–1891) 203

- Breslau, Erzbischof s. Bertram, Adolf  
 Brixen 158  
 Bronnbach (Wertheim, Main-Tauber-Kreis),  
 Zisterzienserabtei 54; 66  
 Bruderhartmann (Hausen am Bach, Rot am See,  
 Lkr. Schwäbisch Hall), Prämonstratenserin-  
 nenkloster 57f.; 69  
 Brügge, Bischöfe s. Stoffels, Dionysius  
 –, Diözese 142  
 –, Jesuiten 143  
 Brüggemann, Theodor (1796–1866) 193  
 Brüning, Heinrich (1885–1970) 280  
 Brunnquell, Pius OP 204  
 Brüssel 143f.; 146  
 Buchau s. Bad Buchau  
 Buchhorn (Stadt Friedrichshafen), Burg 68  
 –, Sammlung 87  
 Burchard I., Herzog von Schwaben 42–44  
 Burchard II., Herzog von Schwaben 42–44  
 Burchardinger, Familie 42–44  
 Burckhard von Weckenstein (um 1180–1241)  
 60; 67  
 Burg, Joseph Vitus (1768–1833) 197  
 Burgund, Königreich 42; 45; 147  
 Burkard, Andreas (1786–1830) 219  
 Burkhart von Eschlikon 108  
 Busenbaum, Hermann SJ (1600–1668) 145; 149  
 Bussen (Lkr. Biberach), Reichsburg 67  
 Buß, Franz Joseph Ritter von (1803–1878) 201;  
 210; 222–224  
 Buxheim (Lkr. Eichstätt) 182; 230
- Caecilia von Homburg, 1317–36 Priorin in  
 Oetenbach 101  
 Caesarius von Arles (470–542), 503 Erzbischof  
 von Arles 40  
 Calw, Grafen von 46  
 Cambrai (Dép. Nord), Erzdiözese 143  
 Camerer, Johann Baptist Bernhard von (1765–  
 1835) 189–191; 196; 220  
 Cannstatt s. Bad Cannstatt  
 Carafa, Carlo (1611–1680), 1665 Bischof von  
 Aversa 149  
 Carvajal, Luisa de 146  
 China 286  
 Chur, Diözese 81  
 Cîteaux (Dép. Côte-d'Or), Zisterzienserabtei  
 52; 64; 66  
 Clara de Schiltigheim 128  
 Clara Eringersheim 130  
 Clara von Assisi (1193/94–1253) 74  
 Claus Schultheiß 136  
 Claus von Kageneck 132  
 Claus von Rymuntheim d.J. 136  
 Claus Zorn 136
- Clemens IV. (1200–1268), 1265 Papst 81  
 Clemens V. (zw. 1250/65–1314), 1305 Papst 113  
 Clemens XI. (1649–1721), 1700 Papst 232  
 Clemens, Franz Jakob (1815–1862) 203  
 Cluny (Dép. Saône-et-Loire), Benediktinerabtei  
 47  
 Colmar (Dép. Haut-Rhin), Dominikanerinnen-  
 kloster Unterlinden 98–100  
 Columban, hl. (540–615) 32  
 Conrad Hoyer 136  
 Conrad Richter 136  
 Conrad Ripelin 135  
 Conrad von Lungolsheim 128  
 Consalvi, Ercole (1757–1824) 185  
 Cornelius († 253), 251 Papst 40  
 Corvey (Höxter), Benediktinerabtei 44
- Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von  
 (1744–1817), 1800–1817 Bischof von Kons-  
 tanz, 1802 Erzbischof von Mainz, 1802–1817  
 Bischof von Worms, 1805–1817 Erzbischof  
 von Regensburg 189  
 Dati, Leonhard OP 86  
 Deiters, Peter Franz (1804–1861) 203  
 Delbrück, Richard (1875–1957) 280  
 Della Genga, Annibale (1860–1829), 1794 Nun-  
 tius in Köln 204  
 Demudis von Schöneck 130; 136  
 Deutinger, Martin (1789–1854) 195  
 Deutschland 210; 266  
 Dießbach, Josef Albert SJ (1732–1798) 226  
 Diessenhofen (Kt. Thurgau), St. Katharinenthal,  
 Dominikanerinnenkloster 76; 95f.; 108  
 Dietenheim (Alb-Donau-Kreis), Immaculata-  
 schwestern 182  
 Dillingen an der Donau, Franziskanerinnen 181  
 –, Jesuitenkolleg St. Hieronymus 230  
 Dinkelsbühl (Lkr. Ansbach) 57  
 Doller, Lorenz 204  
 Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 206f., 215  
 Dominikus, hl. (um 1170–1221) 72–74; 76; 85;  
 87–89  
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 215; 219f.  
 Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr  
 von (1773–1845), 1835–1845 Erzbischof von  
 Köln 193; 204; 208; 222  
 –, Franz Otto Freiherr (1771–1826) 208  
 Duesberg, Franz von (1793–1872) 193  
 Dumont Abbé 204  
 Dunzenheim, Junta von 127  
 –, Katharina von 127  
 Düren, Familie 57; 62  
 –, Konrad von 61  
 –, Rupert von 57

- Dürrenzimmern (Nördlingen, Lkr. Donau-Ries), Zisterzienserkloster 54; 66  
 Dursch, Martin (1800–1881) 220
- Eberhard von Rohrdorf OCist (um 1160–1240), 1191 Abt in Salem 46; 61; 66; 68f.  
 Eberhard von Waldburg, 1248–1274 Bischof von Konstanz 81f.  
 Eberhard, gen. von Schiltigheim 128  
 Eberhart von Kreuzlingen 95f.; 108  
 Eberstein, Berthold von 60  
 –, Eberhard von 60  
 –, Familie 60; 62  
 –, Otto I. von 60
- Edel, Carl Friedrich Wilhelm 203  
 Egger, Karl (1772–1849) 204  
 Ehingen a.d. Donau (Alb-Donau-Kreis) 181  
 –, Franziskanerkloster 159; 169  
 –, Gymnasium 220  
 –, Schulschwestern 174  
 Eichstätt 204; 230  
 –, Bischöfe s. Johann; Knebel von Katzenellenbogen, Johann Anton; Marquard II; Reisach, Karl August  
 –, Diözese 229; 232  
 –, Benediktinerinnenabtei St. Walburg 229; 232f.  
 –, Congrégation de Notre Dame 229; 233; 237f.
- Einsiedeln (Kt. Schwyz), Benediktinerabtei 43; 48f.
- Elisabeth (1305–1380), Königin von Ungarn 94  
 Elisabeth Berstetten 127  
 Ellina de Waldungen 117; 129  
 Ellwangen an der Jagst (Ostalbkreis) 190; 211; 221  
 –, Annaschwestern 182  
 Elsa Gürteler 134  
 Elsaß 27; 75  
 Elsbeth von Cellikon, Schwester in Töss 98; 102  
 Else von Blumenstein, Begine 111  
 Else von Reutebu 128  
 Else zum Riet 128  
 Elselin de Bisel 102
- Engelthal (Lkr. Nürnberger Land) Dominikanerinnenkloster 51; 69  
 Egenolf von Landsberg 119  
 England 140; 148  
 Ennetach (Mengen, Lkr. Sigmaringen), Klaus 88  
 Erbeler von Schiltigheim 136  
 Erbo von Achenheim 120  
 Erchanger, Graf 37  
 Erfurt 188  
 Esslingen am Neckar 68  
 Eugen IV., 1431–1447 Papst 86f.
- Felder, Franz Karl (1766–1818) 204  
 Flandern 79; 144  
 Florenz 84  
 Föhr, Ernst (1892–1976) 252; 263f.  
 Fourier, Pierre (1565–1640) 238  
 Franken, Herzog von 66  
 Frankfurt am Main 104f.; 116; 123; 190; 196f.; 203; 205f.; 213f.; 227  
 –, Beginenhäuser 123  
 –, Konferenzen 197; 213; 219; 266  
 –, Nationalversammlung 202  
 –, Paulskirche 203  
 –, Predigerkloster 86  
 Frankreich 169; 208; 218; 226  
 Franziskus von Assisi (1180/82–1226) 74; 78f.; 85  
 Frauenchiemsee, Benediktinerinnenabtei 38  
 Frauenroth (Lkr. Bad Kissingen), Zisterzienserkloster 58; 61f.  
 Frauental (Creglingen, Main-Tauber-Kreis), Zisterzienserinnenabtei 53; 58; 60; 62; 65f.  
 Frauenzimmern (Güglingen, Lkr. Heilbronn), Zisterzienserinnenabtei 53; 59; 62; 64; 66; 76  
 Freiburg im Breisgau 181; 222  
 –, Adelhausen, Dominikanerinnenkloster 76; 100; 105; 109; 174; 176  
 –, Augustinermuseum 97  
 –, Erzbischöfe s. Vicari, Hermann von  
 –, Erzdiözese 201; 212; 214; 220; 266; 269  
 –, Franziskaner 173  
 –, Kartause 154; 157  
 –, St. Agnes 101  
 –, St. Katharina, Dominikanerinnenkloster 104  
 –, St. Klara, Klarissenkloster 98; 154  
 –, St. Maria Magdalena, Dominikanerinnenkloster 99  
 –, Universität 196  
 –, Universitätsbibliothek 76  
 –, Ursulinen 169; 174; 176
- Frey, Franz Andreas (1748–1830) 204  
 Friedrich I. Barbarossa (1122–1190), 1152 König, 1155–1190 röm.-dt. Kaiser, als Friedrich III. Herzog von Schwaben 56; 57  
 Friedrich II. (1194–1250), 1220 röm.-dt. Kaiser 59f.; 66f.  
 Friedrich I. der Schöne (1289–1330), Herzog von Österreich u. Steiermark 125  
 Friedrich von Fleckenstein 101  
 Friedrich von Rothenburg (1144/45–1167), Herzog von Schwaben 56  
 Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), 1840–1861 König von Preußen 193  
 Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), 1797 König von Preußen 193  
 Fritschman von Dunzenheim 135

- Fulda, Diözese 266  
 Fürer, Christoph 106  
 Fürstenberg, Franz von (1728–1810) 204  
 –, Haus 175
- Gagern, Max von (1810–1889) 203  
 Gallitzin, Adelheid Amalie Fürstin von (1748–1806) 204  
 Ganser, Familie 133  
 Gasparri, Pietro (1852–1934), Kardinal 269f.; 275; 277f.; 280  
 Gässlerin, Klara, Schwester in Saulgau 160  
 Gattschau (Kressbronn, Bodenseekreis) 35  
 Gebizo von Ravensburg († 1153) 56  
 Geipolsheim, Demud de 130  
 Genf, Bischöfe s. Sales, Franz von  
 Gengenbach (Ortenaukreis), Benediktinerabtei 32  
 Gent, Begijnenhof 79  
 –, Bischöfe s. van der Bruch, Franciscus  
 Gerard, John SJ (1564–1637) 149  
 Gerhard von Bevar (vor 1280–1318), 1307–1318 Bischof von Konstanz 82  
 Gerina von Achenheim, Nonne in St. Agnes 121  
 Gerlachsheim (Lauda-Königshofen, Main-Tauber-Kreis), Prämonstratenserinnenstift 56; 58  
 Gertrud von Dürning 134  
 Gertrud von Rheinfeld 102  
 Gertrud von Truchtersheim 128; 132  
 Gertrud zu der Scheren 129  
 Gisela, Äbtissin in Waldkirch († 970) 43  
 Gisela, Tochter Burchard I. und Reginald 43  
 Giselbert von Vleydingen 86  
 Giskra, Karl (1820–1879) 203  
 Gmünd s. Schwäbisch Gmünd  
 Gnadental (Michelfeld, Lkr. Schwäbisch Hall), Zisterzienserinnenabtei 53; 59f.; 62; 64–66; 69  
 Gorheim (Stadt Sigmaringen), Franziskanerinnenkloster 154; 156–162; 178  
 Görres, Guido (1805–1852) 207f.  
 –, Joseph von (1776–1848) 203; 206–208; 210  
 Gosselin Engelbrecht 135  
 Gosselin von Kageneck 135  
 Gosselinus Schaub, Ritter 133  
 Gottfried von Hohenlohe (1209–1266?) 58–60  
 Gottfried von Neuffen 61  
 Göttingen, Universität 192  
 Gregor IX., 1227–1241 Papst 71; 74f.; 76–79  
 Gregor XV. (1554–1623), 1621–1623 Papst 148  
 Greda von Achenheim 130; 134  
 Greda Schilt 129  
 Grede zu der Schuren 128  
 Greta Pfrumbom OCist 98
- Groenesteyn, Otto Freiherr von (1864–1940) 278  
 Großbritannien 222  
 Grossin, Maria Anna 162  
 Gruol (Haigerloch, Zollernalbkreis) 174  
 Guaita, Familie 203  
 Günterstal (Stadt Freiburg), Zisterzienserinnenabtei 54; 170; 174  
 Günzburg, Franziskanerinnenkloster 154  
 Gutenzell (Gutenzell-Hürbel, Lkr. Biberach), Zisterzienserinnenabtei 54; 61; 64; 67; 168; 170f.; 175; 177f.
- Hadwig († 994) 42–44  
 Haiz, Fidelis (1801–1872) 216  
 Halberstadt (Lkr. Harz), Diözese 24  
 Hall s. Schwäbisch Hall  
 Hanau 196  
 Hannover 227  
 Hans zum Staufe gen. Peiger 120  
 Hardenberg, Karl August Freiherr Fürst von (1750–1822) 191  
 Harrison, William (1553–1621) 148  
 Hartmann, Graf von Kyburg 95  
 Hartmann von Lobdeburg 57  
 Hartmut von Schiltigheim, Ritter 128  
 Hedwig de Ritemburg 131  
 Heggbach (Maselheim, Lkr. Biberach); Zisterzienserinnenabtei 54; 61; 64; 67; 168; 170; 174f.; 177; 179; 182  
 Heggenzi, Rüdiger, Schaffhauser Bürger 96  
 Heidelberg 282f.  
 –, Augustinerinnenstift 169  
 Heiden de Rosheim, Johannes gen. 130  
 Heilbronn, Klarissenkloster 69; 177  
 Heiligenbronn (Schramberg, Lkr. Rottweil), Franziskanerinnenkongregation 181  
 Heiligkreuztal (Altheim, Lkr. Biberach), Zisterzienserinnenabtei 54; 61; 65; 67; 170f. 174; 179f.  
 Heinrich VII. (1211–1242), 1220–1235 dt. König, 1212–1235 König von Sizilien, 1217–1235 Herzog von Schwaben 67  
 Heinrich der Schwarze (1075–1126), als Heinrich IX. Herzog von Bayern 44  
 Heinrich II. (973–1024), 1002 König, seit 1014 röm.-dt. Kaiser 45f.  
 Heinrich III. (1017–1056), 1039 König, 1046 röm.-dt. Kaiser 47  
 Heinrich, Propst von St. Aposteln in Köln 80  
 Heinrich Schretz OP († 1471) 83  
 Heinrich von Habsburg (um 1299–1327) 94  
 Heinrich von Hohenburg 132  
 Heinrich von Müllenheim 121; 136



- Heinrich von Nördlingen (um 1310–nach 1356) 100
- Heinrich von Ravensburg († 1237), Fürstbischof von Eichstätt 97; 99
- Heinrich VII. (1278/79–1313), 1308 röm.-dt. König, 1312 röm.-dt. Kaiser 59f.
- Heinrich von Bayern, Herzog 42
- Heinrich von Konstanz, Meister 108
- Heinrich von Sayn († 1246/47) 60
- Helfferich, Joseph Anton 204f.
- Hellpach, Wilhelm (1877–1955) 260
- Hemma von Wolfertschwenden 56
- Hemma (808–876), ostfränkische Königin 37f.; 42
- Hermann von Minden OP († nach 1299) 81; 101
- Hermann von Lobdeburg, 1225–1254 Bischof von Würzburg 57–59; 62; 66; 69
- Hermann I. († 949), Herzog von Schwaben 43
- Hermes, Georg (1771–1831) 205
- Herrenalb s. Bad Herrenalb
- Hessen 219; 259; 261; 265; 269f.; 272; 274
- Hessen-Darmstadt, Großherzogtum 187; 197
- Hessen-Nassau 188
- Hildebrand von Spoleto 34
- Hildegard (828–856/59), Äbtissin am Fraumünster in Zürich 37f.
- Hildegard von Bingen (1098–1179) 19
- Hildesheim 279
- , Bischöfe s. Bertram, Adolf
- Hiltisnot 34
- Himmelspforte (Grenzach-Wyhlen,, Lkr. Lör-rach), Prämonstratenserabtei 62
- Himmelthal (Elsfeld, Lkr. Miltenberg), Zisterzienserinnenkloster 63
- Hirrlingen (Lkr. Tübingen), Dominikanerinnenkloster 174
- Hirsau (Stadt Calw), Benediktinerabtei 40; 48f.
- Hirschler, Johann Baptist (1788–1865) 212f.; 215–217; 219
- Hobmann, Wolfgang (1759–1826) 195
- Hofbauer, Clemens Maria CSSR (1751–1820) 205
- Hofen (Friedrichshafen, Bodenseekreis) Benediktinerpropstei 55; 68
- Hofmann, Karl (1791–1826) 195
- Hofstätter, Heinrich von (1805–1875), Bischof von Passau 222; 224
- Hohenlohe 55; 62
- , Familie 57; 59
- Hohentwiel (Stadt Singen), Kloster 43
- Hohenzollern-Sigmaringen, Fürstentum 167; 175; 177; 187
- Holler, Leonhard von (1780–1858) 195
- Höninghaus, Julius Vinzenz 209
- Honorius III. (1148–1227), 1216 Papst 67; 71–74; 78
- Horb am Neckar (Lkr. Freudenstadt) 174
- , Franziskanerinnenkloster 156; 169
- , Franziskanerkloster 169
- Hornbach (Lkr. Südwestpfalz), Benediktinerkloster 32
- Hornberg (Ortenaukreis) 220
- Hornstein-Bussmannshausen Freiherr August von (1789–1855) 199f.
- Howemesserin, Margaretha 127
- Hug von Schöneck 136
- Hugo Engelbrecht 119
- Hugo von Achenheim 119
- Hugo von St. Cher OP (um 1200–1263) 79
- Hugo von Truchtersheim 128
- Hugolino od. Ugolino Graf von Segni (um 1170–1241), 1206 Kardinal (1227 Gregor IX.) 74–76
- Hugo II. (1153–1182), Pfalzgraf von Tübingen 56
- Humbel, Gertrud 117; 127
- Humbert von Romans († 1277) 73; 76f.
- Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 191f.
- Humbrecht, Adolf 122
- , Klara 122
- Hunfrid, 807–835 Markgraf von Istrien und Rätien 35f.
- Hurter, Friedrich (1787–1865) 210
- Illertal 178
- Illkirch, Ellina 127
- Imhoff, Hans 93; 106f.
- Indien 147
- Ingenbohl (Kt. Schwyz) 181
- Innozenz III., 1198–1216 Papst 67; 71–73; 78
- Innozenz IV. (um 1195–1254), 1243 Papst 51; 65; 77; 81
- Innozenz VII. (1336–1406), 1404 Papst 84–86
- Innsbruck 158
- Irland 85; 222
- Irmingard (um 830/833–866), Äbtissin in Buchau und Frauenchiemsee 38; 62
- Irmingard von Baden 58
- Isabella, von Kastilien (1566–1633), Statthalterin in Belgien 140; 142; 144; 147
- Ita von Hohenfels OP (13. Jh.) 101
- Ita von Weckenstein OCist (13. Jh.) 62
- Italien 79; 84; 86; 138; 144; 148
- Ittner, Joseph Albert von (1754–1825) 196f.
- Itzingen (abgeg. bei Neckarwestheim, Lkr. Heilbronn), Dominikanerinnenkloster 69
- Jarcke, Karl Ernst (1801–1852) 205

- Johann († 1328), 1305–1306 Bischof von Eichstätt, 1307–1328 Bischof von Straßburg 113f.; 117
- Johann Grunewald d.A. 136
- Johann Hunesfeld 136
- Johann Loeselin 119
- Johann Pampelin 119
- Johann Sickelin d.J. 136
- Johann Swarber 136
- Johann von Eckwersheim 135
- Johann von Mülneck 136
- Johann von Straßburg 132
- Johann von Tumenheim 135
- Johann Waldener 135
- Johann Zorn 135
- Johann zum Rindsfuß, 132
- Johann s. Johannes
- Johanna von Flandern (1205–1244) 79
- Johannes Ingold 86
- Johannes Miltenberg 86
- Johannes Mulberg OP (1350–1414) 83; 85; 87
- Johannes Pastoris 83
- Johannes Schilt, Ritter 129
- Johannes Strölin 99
- Johannes von Löwental, Ritter 68
- Johannes XXII., 1316–1334 Papst 113; 121
- Johannes zum Wolf 131; 134
- Jordan, Silvester (geb. 1792) 203
- Josef, Landgraf von Hessen-Darmstadt (1740–1768) 233
- Joseph II (1741–1790), 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 153; 156f.; 172; 182
- Juditha von Weckenstein OCist (13. Jhdt.) 62
- Judith von Bayern (795–843) 36f.; 42
- Julius II. (1443–1513), 1503–1513 Papst 88
- Junta von Achenheim, Nonne in St. Agnes 120
- Justina von Erolzheim, Äbtissin in Gutenzell 178
- Juta von Heiligenthal 63
- Kaas, Ludwig (1881–1952) 269f.
- Kage, Bernhard 119
- Kaisheim (Donauwörth, Lkr. Donau-Ries), Zisterzienserabtei 54; 64; 66; 171
- Karl der Große (747–814), 768 König der Franken und 774 der Langobarden, 800 röm. Kaiser 35; 38
- Karl II. der Kahle (823–877), 843–877 westfränk. König, 875 röm. Kaiser 37
- Karl III. der Dicke (839–888), 876 ostfr. König, 879 ital. König, 885 westfr. König, 881 Kaiser 37–39
- Karlsruhe 196; 221
- , Badisches Landesmuseum 99
- Kaspar Frig 99
- Katharina Bischofinne 127
- Katharina Blenkin 132
- Katharina Holtzhusin 101
- Katharina Judenbreterin 130
- Katharina Lemmel, Schweser 93; 106f.
- Katharina von Brugg 102
- Katharina von Siena († 1380) 84f.
- Katharina von Vegersheim 136
- Katharina zum Spiegel 124; 131
- Kellenried (Berg, Lkr. Ravensburg) Benediktinerinnenabtei 182
- Keller, Tiberius (1792–1851) 215
- Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845 Bischof von Rottenburg 199
- Kempton im Allgäu 219
- Kepler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 250; 254; 266–269; 276
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 206
- Khamm, Corbinian (1645–1730) 232
- Kippenheim, Dorothea von 102
- Kirchberg, Anna von 57
- Kirchberg (Renfrizhausen, Sulz am Neckar, Lkr. Rottweil), Dominikanerinnenkloster 76
- Kirchheim am Neckar (Lkr. Ludwigsburg) 46
- Kirchheim am Ries (Ostalbkreis), Zisterzienserinnenabtei 54; 58; 62; 65
- Kirchheim unter Teck (Lkr. Esslingen) 76
- Kißlegg (Lkr. Ravensburg) 174
- Klara Keiperin OP 105
- Klara zum Rhein († 1455), Klingentaler Priorin 104f.
- Klaus Colin 135
- Klaus Dutschmann 135
- Kleinkomburg (Steinbach, Stadt Schwäbisch Hall) 181
- Klemens s. Clemens
- Knebel von Katzenellenbogen, Johann Anton I. (1646–1725), 1706 Fürstbischof von Eichstätt 232
- Koch, Johann Ludwig (1772–1853) 189; 196f.
- Kolborn, Karl Joseph Hieronymus (1744–1816) 205
- Köln 79f.; 144f.; 193; 221
- , Beginen 80
- , Erzbischöfe s. Droste Vischering, Clemens August; Konrad I.
- , Predigerkloster 80
- , Ursulagesellschaft 146; 151
- Kolping, Adolf (1813–1865) 206
- Königsfelden (Kt. Aargau) 93–95; 97
- Konrad I. Graf von Hochst(a)eden (um 1205–1261), 1238 Erzbischof von Köln 80

- Konrad II. (um 990–1039), 1024 ostfränk. König, 1027 röm.-dt. Kaiser 46
- Konrad III. (1093/94–1152), 1138–1152 röm.-dt. König 57; 59
- Konrad IV. (1228–1254), 1235–1254 Herzog von Schwaben, 1237–1254 röm. König 59f.; 65
- Konrad von Asti 88
- Konrad von Boxberg 57
- Konrad von Düren 59
- Konrad von Hohenlohe-Brauneck 58f.
- Konrad von Konstanz (um 900–975), 934 Bischof von Konstanz 44
- Konrad von Krautheim 59f.; 62
- Konrad von Preußen 99
- Konrad von Rufach 133
- Konrad von Urach († 1227) 66
- Konrad von Weikersheim 57
- Konrad von Winterstetten († um. 1242/43) 60–62; 67
- Konrad von Zabern († um 1480) 119
- Konstantinopel 283
- Konstanz 68; 81; 170; 174
- , Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor; Eberhard von Waldburg; Gerhard von Bevar; Konrad
- , Diözese 28; 45; 55; 81; 87; 115; 154; 177
- , Dominikanerinnenkloster Zoffingen 87
- , Dominikanerkloster 88; 108f.
- , Konzil von 1414–1418 85
- Kottmann, Maximilian 255f.
- Kotzwiler, Anna von 127
- Kraft von Lobenhausen 57
- Krautheim, Beatrix 60
- , Familie 62; 69
- , Wolfart von 60
- Kreittmayr, Wiguläus von (1706–1790) 194
- Kreuzfeld (Schrozberg, Lkr. Schwäbisch Hall), Prämonstratenserinnenkloster 56
- Kriegsheim, Delia von 117; 128
- Krockental (Stadt Ehingen), Franziskanerinnenkloster 154; 156–159; 164; 171
- Kuenzer, Dominikus (1793–1853) 214
- Kufstein 158
- Kunigunde von Andechs 60
- Kunigunde von Eberstein 59f.; 60
- Kunigunde von Sarburg 129
- Kunizas, Schwester Welfs III. 44
- Kuno von Kageneck 119
- Kurpfalz 169
- Lagonissa, Fabio de, Nuntius von Belgien 142
- Laiz (Stadt Sigmaringen), Franziskanerinnenkloster 154; 156–159
- Landolf 33
- Landshut, Universität 195
- , Zisterzienserinnenkloster 54; 60
- Lasaulx, Ernst von (1805–1861) 203
- Lauda, Edelfreien von 57
- Lauffen am Neckar (Lkr. Heilbronn) 46
- , Dominikanerinnenkloster 55; 69
- Laurent, Johannes Theodor (1804–1884) 205
- , Joseph (1808–1867) 205
- Lenzburg, Grafen von 36; 46
- , Ulrich der Reiche Graf von 47
- Leo XIII. (1810–1903), 1878–1903 Papst 245
- Leopold von Habsburg (vor 1290–1326) 94
- Lessius, Leonhard SJ (1554–1623) 145
- Lichnowsky, Fürst Felix von (1814–1848) 203
- Lichtenstern (Löwenstein, Lkr. Heilbronn), Zisterzienserinnenabtei 53; 62–66
- Lichtenthal (Stadt Baden-Baden), Zisterzienserinnenabtei 54; 58; 60; 62f.; 99; 176; 179
- Liebenau (Worms), Dominikanerinnenkloster 97; 103
- Lieber, Moriz (1790–1860) 206
- Limburg, Diözese 206; 266
- Limpurg, Konrad Schenk von (vor 1249–nach 1286) 61
- Lindau 36; 39–42; 49
- , Damenstift 35; 39
- Linde, Justin Timotheus von (1797–1870) 203
- Linden, Franz Joseph Freiherr von (1804–1895) 199
- Lipp, Joseph (1795–1869), 1848–1869 Bischof von Rottenburg 198; 220
- Liutgart von Weinsberg 62; 63
- Liutward von Vercelli († 900) 39
- Lobenhausen, Familie 57
- Lobkowitz, Polyxena von (1567–1642) 161
- Lochgarten (Weikersheim, Main-Tauber-Kreis), Prämonstratenserinnenstift 56
- Lorsch (Lkr. Bergstraße), Benediktinerkloster 34; 41
- Lothar I. (1075–1137), 1125 dt. König, 1133 dt. Kaiser 46
- Löwen 205
- Löwenstein-Wertheim-Rosenberg Constantin von (1802–1838) 199; 207
- , Haus 200
- Löwental (Friedrichshafen, Bodenseekreis), Dominikanerinnenkloster 68
- Ludwig Fuchs OP 87
- Ludwig I. der Fromme (778–840), 781 König, 813 röm. Kaiser 36f.; 39; 42;
- Ludwig I., König von Bayern 103; 119; 193; 195; 206
- Ludwig II. der Deutsche (um 806–876), 840 König 37f.; 40–42
- Ludwig III. (1845–1921), 1913–1918 König von Bayern 278

- Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König von Frankreich 288  
 Ludwig Zorn zum Riet 111  
 Ludwigsburg 189  
 Luitgart, Witwe des Engelhard von Weinsberg 59  
 Luneville, Frieden von (1801) 175  
 Luther, Martin (1483–1546) 188  
 Lüttich 150  
 –, Diözese 205  
 –, Englische Fräulein 149  
 Lützelau (Insel im Zürichsee), Kloster 33; 36; 40f.  
  
 Maas, Heinrich (1826–1895) 212  
 Madrid 76  
 Magdeburg 281  
 –, Diözese 24  
 –, Parteitag 262  
 Magenheim, Herren von 59  
 Maidbronn (Rimpar, Lkr. Würzburg) 58  
 Maihingen (Lkr. Donau-Ries), Birgittenkloster  
 Maria Mai 106  
 Mailand 285  
 Mainfranken 38  
 Mainz 222  
 –, (Erz-)Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor; Ketteler, Wilhelm Emanuel  
 –, (Erz-)Diözese 63; 113; 266; 269  
 –, Katholikentag 1848 223  
 –, St. Alban 44  
 –, Universität 22  
 Maisental (Eschach, Ravensburg) Prämonstratenserinnenkloster 56; 67  
 Malder, Jean 1563–1633, 1611 Bischof von Antwerpen 143  
 Malterer, Anna OP († vor 1354) 103  
 –, Johannes 103  
 Manfred von Vercelli OP († um 1431) 86  
 Mangold, Graf 35  
 Mannheim 176  
 –, Augustinerinnenstift 169  
 Margaretha Rebstock 120f.  
 Margaretha Tägeler, Klarissin († 1465) 98  
 Margaretha von Frankenheim 131  
 Margaretha von Konstantinopel (1244–1278) 79  
 Margaretha Rösslerin 128  
 Margarethe Ebner OP 100  
 Margreta Wurzer 102  
 Mariaburghausen (Unterfranken), Zisterzienserinnenkloster 58  
 Marienstein, (Stadt Eichstätt), Augustinerinnenstift 229  
 Mariental s. Frauenzimmern  
 Markus Wirich 136  
 Marmoutier (Dép. Bas-Rhin), Benediktinerkloster 32  
 Marquard II., Graf Schenk von Castell (1605–1685), 1637–1685 Fürstbischof von Eichstätt 230  
 Martha de Spira 130  
 Martin V. (1368–1431), 1417 Papst 85  
 Martin von Stein 96  
 Marx, Franz Lothar (1764–1831) 204  
 Matthias (1557–1619), 1612 röm.dt. Kaiser 287  
 Maubeuge (Dép. Nord) 143  
 Maulbronn (Enzkreis), Zisterzienserabtei 54f.; 64; 66  
 Max IV. Josef (1756–1825), Kurfürst, als Maximilian I. 1806 König von Bayern 178; 206  
 Mecheln, Erzbischof von 144  
 Mechtild Berstetten 127  
 Mechthild von Düren 59  
 Mechthild von Lauffen 59  
 Mechthild von Sayn (1205–1285) 60  
 Meersburg (Bodenseekreis) 174  
 Meginhard († 861) 37  
 Meistersheim, Hedwig de 130  
 Memmingen 158  
 Mengen (Lkr. Sigmaringen) 61; 160  
 –, Dominikanerinnenkloster 68  
 Merici, Angela de 151  
 Mersy, Franz Ludwig (1785–1843) 214f.  
 Meßkirch (Lkr. Sigmaringen), Ursulinen 169  
 Metternich, Klemens Lothar Wenzel Fürst von (1773–1859) 205  
 Metza von Abel 129  
 Metza von Sesolsheim 115; 134  
 Meyer, Johannes (1422–1485) 16; 86f.  
 Michaelsberg (Cleebronn, Lkr. Heilbronn) 131  
 Michelfeld (Lkr. Schwäbisch Hall) 59  
 (Maria) Mödingen (Lkr. Dillingen a.d. Donau), Dominikanerinnenkloster 100  
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 180; 220  
 Möller, Johannes (1806–1862) 205  
 Möller, Nikolaus (1777–1862) 205  
 Mone, Franz Joseph (1796–1871) 222  
 Montargis (Dép. Loiret), Dominikanerinnenkloster 76f.  
 Montez, Lola (1821–1861) 202  
 Montfort-Tettnang, Grafen von 68  
 Montgelas, Maximilian Joseph Graf von (1759–1838) 194f.  
 Moosheim (Bad Saulgau, Lkr. Sigmaringen), Franziskanerinnenkloster 154; 156  
 Morawitzky, Theodor (Heinrich) Graf Topor von (1735–1810) 194  
 Morimond (Champagne), Zisterzienserabtei 58; 67  
 Moritz, Philipp Ernst Maria (1838–1902) 206

- Morosini, Familie 94  
 Mosbach (Neckar-Odenwald-Kreis) 57  
 Mosheim, Johann Lorenz (1693–1755) 81  
 Moy de Sons, Freiherr Karl Ernest (1799–1867) 206f.  
 Müller, Adam (1779–1824) 205  
 –, Hermann 203  
 München 189; 202f.; 205–207; 218; 223; 244  
 –, Erzbischöfe s. Reisach, Karl August  
 –, Nuntius 265  
 –, Universität 195  
 Munderkingen (Alb-Donau-Kreis), Franziskanerinnenkloster 154; 156f.; 161f.; 164; 171; 173  
 Munio de Zamora OP, 1285–1291 Ordensmeister 83  
 Münster in Westfalen 192; 196; 204  
 –, Bistum 192  
 –, Universität 192; 281  
 Münsterschwarzach, Benediktinerabtei 38  
 Muntprat, Elisabeth 87  
 Murbach (Dép. Haut-Rhin), Benediktinerabtei 32  
  
 Nassau, Herzogtum 197; 206  
 Nelles, Ursula 281  
 Nesselwang (Lkr. Ostallgäu) 158  
 Neuburg (Heidelberg), Benediktinerabtei 205  
 Nicolai, Friedrich 138  
 Nicolovius, Georg Heinrich Ludwig (1767–1839) 191–193  
 Nieberlein, Johann Adam (1662–1748), Weihbischof von Eichstätt 229f.; 232–238  
 Niederlande 139; 148  
 Niederschönenfeld (Lkr. Donau-Ries), Zisterzienserinnenkloster 54; 62; 66  
 Nikolaus IV. (1227–1292), 1288 Papst 75; 79; 84; 85  
 Nikolaus von Achenheim 119  
 Nonnenhorn (Lkr. Lindau), Frauenkloster 35; 40–42  
 Novara (Piemont) 43  
 Nürnberg 24; 85; 93; 97  
 –, Dominikanerinnenkloster St. Katharina 93; 104f.  
 –, Predigerkonvent, 85  
 –, Stadtbibliothek 105  
  
 O’Connell, Daniel 222  
 Oberhausbergen (Dép. Bas-Rhin), Inkluse 131  
 Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Prämonstratenserabtei 56  
 –, Salesianerinnenkloster 182  
 Oberndorf am Neckar (Lkr. Rottweil) 174  
 Oberschönenfeld (Gessertshausen, Lkr. Augsburg), Zisterzienserinnenkloster 54; 66  
  
 Oberschwaben 55; 61; 69; 154; 170; 175; 200; 221  
 Oberstenfeld (Lkr. Ludwigsburg), Augustinerinnenstift 45; 55  
 –, Grafen von 46  
 Oberzell (Zell am Main, Stadt Würzburg), Prämonstratenserabtei 55  
 Ochsenhausen (Lkr. Biberach) 67  
 Odilia von Frankenheim 131  
 Oetenbach s. Zürich  
 Oettingen-Wallerstein, Ludwig Fürst zu (1791–1870) 195; 202  
 Offenburg 176  
 Oggelsbeuren (Attenweiler, Lkr. Biberach), 181f.  
 Oldenburg 265  
 Olsberg (Kt. Aargau), Zisterzienserinnenkloster 174  
 Orsenigo, Cesare (1873–1946), 1930–1945 Nuntius Deutschland 271f.; 274f.  
 Osbert von Clare († um 1158) 19  
 Osma (Kastilien), Chorherrenstift 72  
 Österreich 176; 179; 182; 187; 199; 209; 210; 227  
 –, Haus 175  
 Ostrach, Schlacht von 1799 175  
 Otloh, OSB in St. Emmeram 44f.  
 Ottersweier (Lkr. Rastatt), Augustinerinnenstift 169; 176  
 Ottilia von Rottweil OP 111  
 Öttingen, Grafen von 62  
 –, Ludwig Graf von 97  
 Otto I. (912–973), 936 als Otto II. Herzog von Sachsen u. ostfr. König, 951 König von Italien, 962 röm.-dt. Kaiser 44  
 Otto II. der Erlauchte (1206–1253), Herzog von Bayern 60  
 Otto III (980–1002), 983 röm.-dt. König, 996 Kaiser 44–46; 287  
 Otto von Botenlauben 61f.  
  
 Pacelli, Eugenio (1876–1958), 1917 Nuntius in Bayern, 1920 Nuntius in Deutschland, 1939 Papst Pius XII. 244–247; 250f.; 254–259; 261–280  
 Paris 205; 225  
 Passau, Bischöfe s. Hofstätter, Heinrich von  
 Pavia (Lombardei), St. Martin 39  
 Perosi, Carlo (1868–1930), Kardinal 279  
 Perugia (Umbrien), Klarissenkloster 92  
 Peter von Gengenbach OP († 1452/53), Prior in Straßburg 85f.  
 Petermann von Schöneck 136  
 Petersa v. Lützelstein 133  
 Petrisa von Hohenlohe 58

- Petrus von Gengenbach s. Peter von Gengenbach
- Pettenkofer, Adelgundis I. (1696–1756), Äbtissin von St. Walburg, Eichstätt 232f.
- Pfalz 247
- Pfeilschifter, Johann Baptist (1793–1874) 209
- Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 199; 215
- Pfullendorf (Lkr. Sigmaringen), Schwesternsammlung 88
- Phillips, George (1804–1872) 203; 206; 208; 210
- Pielenhofen (Lkr. Regensburg), Zisterzienserrinnenkloster 54
- Pirckheimer, Caritas (1467–1532), Klarissin 24
- Pirmin, hl. († 755) 32
- Pius V. (1504–1572), 1566–1572 Papst 138; 142
- Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 269
- Pius XII. (1876–1958), 1939–1958 Papst 244; 279
- Poitiers (Dép. Vienne) 32; 40
- Potzi, Joanna Francisca von 237
- Prag 161
- , Karmeliterkirche 161
- Prelà, Michele Viale (1799–1860), 1841 Nuntius in Bayern, 1845 Nuntius in Wien 193
- Pressburg, Frieden von 1805 175
- Preußen 180; 191f.; 194; 227; 243; 249; 261–265; 269–271; 273f.; 280
- , Konkordat 244; 246; 258; 260
- Prouille (Dép. Aude) 73–75
- Pruntrut (Kt. Jura), Residenz 170
- Radowitz, Joseph Maria von (1797–1853) 203
- Randegg Heinrich von 108
- , Martin von 108
- , Rudolf von 108
- Rastatt 169; 176
- , Augustiner-Chorfrauenstift 169
- Rätien 35; 37; 42
- Rattenberg (Tirol) 158
- Ravensburg, Franziskanerinnenkloster 177
- Raymund von Capua († 1399) 84
- Raymund von Peñafort OP (um 1175–1275), 1238–1240 Ordensmeister 73; 76
- Rebdorf (Eichstätt), Kloster Marienstein 233
- Rebstock, Familie 120
- Rechberg-Rothenlöwen, Albert Graf von (1803–1885) 198–200
- Rechentshofen (Sachsenheim, Lkr. Ludwigsburg), Zisterzienserrinnenkloster 54
- Regensburg, Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor; Senestrey, Ignatius von
- Reginlind (vor 929?–958?), Äbtissin in Fraumünster 42f.
- Reichenau, Benediktinerabtei (Lkr. Konstanz) 48
- Reichensperger, August (1808–1895) 203
- Reibold von Lingolsheim 135
- Reibold von Achenheim 120; 134
- Reinlinde de Tyersheim 130
- Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), 1836–1846 Bischof von Eichstätt, 1846–1856 Erzbischof von München u. Freising, 1855 Kardinal 195
- Remiremont (Dép. Vosges) 32
- , Kloster 46
- Reute (Bad Waldsee, Lkr. Ravensburg), Franziskanerinnenkloster 154; 156f.; 159f.; 174; 181f.
- Rheinland 175
- Richenza von Hohenlohe 58
- Richenza von Krautheim 60
- Richgard (um 840–906/09) 37–40
- Riedlingen (Lkr. Biberach) 157; 161
- , Franziskanerinnenkloster 154f.; 161
- , Oberamt 220
- Ringseis, Johann Nepomuk von (1785–1880) 202; 206f.; 223
- Rohrdorf (Isny im Allgäu, Lkr. Ravensburg), Benediktinerinnenkloster 55
- Rom 33; 74; 144; 148; 191; 197; 205; 244f.; 249; 252–254; 256; 259f.; 266; 271f.; 279
- , Collegium Germanicum 230
- , Heiliger Stuhl 66; 145; 187; 214; 244–247; 254; 256f.; 259; 262; 264; 266f.; 269–278
- , Kloster S. Maria in Tempuli 74
- , Laterankonzil IV. von 1215 71f.; 75; 82f.
- , Laterankonzil V. (1512–1517) 138
- , Päpste s. Benedikt XIV.; Benedikt XV.; Clemens IV.; Clemens V.; Clemens XI.; Cornelius; Eugen IV.; Gregor IX.; Gregor XV.; Honorius III.; Innozenz IV.; Innozenz VI.; Johannes XXII.; Julius II.; Leo XIII.; Martin V.; Nikolaus IV.; Pius V.; Pius XI.; Pius XII.; Sixtus IV.; Urban IV.; Urban VIII.
- , S. Sisto, Kloster 73–77
- , Vatikanum II 185
- Rorschach (Kt. St. Gallen) 255f.; 258
- Rosenthal in der Pfalz (Kerzenheim, Donnersbergkreis), Zisterzienserrinnenkloster 60
- Rot am See s. Bruderhartmann
- Rot an der Rot (Lkr. Biberach), Prämonstratenserabtei 55f.; 67
- Rothenburg ob der Tauber (Lkr. Ansbach) 56f.
- , Dominikanerinnenkloster 69
- Rotteck, Karl von (1775–1840) 214
- Rottenburg am Neckar (Lkr. Tübingen) 157f.; 173; 211; 253; 256; 271f.; 274; 276
- , Bischöfe s. Keller, Johann Baptist von; Keppler, Paul Wilhelm von; Lipp, Joseph; Sproll, Joannes Baptista

- , (-Stuttgart), Diözese 181; 198; 214; 253f.; 257; 266; 269; 277f.  
 –, Domkapitel 211; 251–256; 269f.  
 –, Franziskanerinnenkloster 154–156; 161; 163  
 –, Ordinariat 191; 249; 253; 267; 272; 274; 276  
 Rottenmünster (Stadt Rottweil), Zisterzienserinnenabtei 54; 61; 64–67; 102; 170; 179  
 Rottweil 67; 174; 190; 219  
 Rudhart, Graf 34f.  
 Rudolf (um 1230–1288), Markgraf von Baden 60  
 Rudolf Stubenweg 136  
 Rudolf von Ems 61  
 Rudolf von Üsenberg 38  
 Rudolfinger, Familie 42  
 Rudolf II. (1552–1612), 1576 röm.-dt. Kaiser 287  
 Rudolf II. († 973), König von Hochburgund 42  
 Rugel, Augustin (1762–1825) 178f.  
 Rulin Lösli 136  
 Rumersheim, Anna von 129  
  
 Säcking, s. Bad Säcking  
 Sailer, Johann Michael (1751–1832) 195  
 Saint-Omer (Pas-de-Calais), Bischöfe s. Blaes, Jacques  
 Salem (Bodenseekreis), Zisterzienserabtei 54f.; 61; 64; 66–68; 171  
 Sales, Franz von (1567–1622), 1602 Bischof von Genf 145  
 Saulgau s. Bad Saulgau  
 Sausen, Franz Josef (1810–1866) 210  
 Schaffhausen 210; 220  
 Schafhusen, Anne und Ellina 128  
 Schäftersheim (Weikersheim, Main-Tauber-Kreis), Prämonstratenserinnenstift 56–58; 69  
 Schamberger, Friedrich (1788–1829) 195  
 Schänis (Kt. St. Gallen) 35–37; 40–42; 46f.; 49  
 Schenk, Eduard von (1788–1841) 195  
 Schlegel, Dorothea Friederike (1764–1839) 206  
 Schlegel, Friedrich (1772–1829) 205  
 Schlettstadt (Dép. Bas-Rhin), Dominikanerinnenkloster 105  
 Schlüsselberg von, Familie 61  
 Schmedding, Johann Heinrich (1774–1846) 192f.  
 Schmid, Christoph von 209  
 Schmid, Franz Joseph 204  
 Schmidt, Joseph Hermann (1804–1852) 193  
 Schmitz-Grollenburg, Philipp Moritz Freiherr von (1765–1849) 189f.; 196f.; 199  
 Schnitzer, Aloisius (1789–1867) OCist, 1839 Abt in Stams 180  
 Schönensteinbach (Elsaß), Dominikanerinnenkloster 99; 101  
 Schöntal (Hohenlohekreis), Zisterzienserabtei 54f.; 57f.; 64; 66  
 Schuckmann, Kaspar Friedrich Freiherr von (1755–1834) 192f.  
 Schussenried s. Bad Schussenried  
 Schuttern (Ortenaukreis), Benediktinerabtei 32  
 Schwaben, Herzog von 42  
 Schwäbisch Gmünd 68; 174; 177; 181  
 Schwäbisch Hall 57; 59f.; 69  
 –, Franziskanerkloster 69  
 Schwäbisch-Österreich 174  
 Schwarzach (Rheinmünster, Lkr. Rastatt), Benediktinerabtei 32  
 Schweiz 176; 179; 226  
 Seligental (Neckar-Odenwald-Kreis), Zisterzienserinnenkloster 53f.; 59f.; 62–66  
 Senestrey, Ignatius von (1818–1906), 1858 Bischof von Regensburg 222  
 Sensburg, Ernst Philipp Freiherr von (1752–1831) 197  
 Sepp, Johannes Nepomuk (1816–1909) 203  
 Siboto von Seefeld, 1227–1247 Bischof von Augsburg 66  
 Sicherer, Casimir von 208  
 Siena 84  
 Sießen (Bad Saulgau), Dominikanerinnenkloster, Franziskanerinnenkongregation 68; 181f.  
 Sigfried von Vegersheim 136  
 Sipplingen (Bodenseekreis), Franziskanerinnenkloster 154; 157  
 Sirmgau (Stadt Esslingen am Neckar), Dominikanerinnenkloster 76  
 Sixtus IV., 1471–1484 Papst 88  
 Söflingen (Stadt Ulm a.d. Donau), Klarissenkloster 103; 168; 170; 173; 177–179  
 Sommaruga, Franz Philipp von (1815–1884) 203  
 Spanien 161  
 Spee, Friedrich SJ (1591–1635) 145; 149  
 Spessart 63  
 Speyer 98  
 –, Bischöfe s. Balderich  
 –, Diözese 28  
 Spiegel, Ferdinand August Freiherr von (1764–1835) 192f.; 196  
 Spör, Xaveria OCist 180  
 Sprenger, Jakob OP (1435–1495) 88  
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1927 Bischof von Rottenburg 244; 246; 253; 257–260; 263; 269–271; 277  
 St. Blasien (Lkr. Waldshut), Benediktinerabtei 48f.; 153  
 St. Gallen, Benediktinerabtei 32f.; 40–42; 48; 87; 254  
 –, Dominikanerinnenkloster St. Katharinen 87; 96; 99

- St. Georgen im Schwarzwald (Schwarzwald-Baar-Kreis) 49
- Stader, Maria Antonia OCist 175
- Stams (Tirol), Zisterzienserabtei 180
- Stauber, Georg 270
- Stauffenberg, Johann Franz Schenk von (1737–1740) 233
- Stein zum Altenstein, Karl Freiherr von (1770–1840) 193
- Stephan, Army 86
- Stoffels, Dionysius (1570–1629), 1623 Bischof von Brügge 143
- Stolberg, Fritz Leopold von (1750–1819) 204
- Straßburg 23; 45; 80; 84; 86; 111; 113–115; 117–119; 122; 158
- , Bischöfe s. Johann
- , Dominikanerkloster 85;
- , Diözese 114
- , Franziskanerkloster 119; 122f.
- , Hospital 123
- , Musée de l'Oeuvre Notre-Dame in 99
- , St. Agnes, Kloster 120
- , St. Katharinen, Kloster 75; 103; 119
- , St. Klara, Kloster 98; 115; 119; 121
- , St. Lorenzkapelle 123
- , St. Marx, Dominikanerinnenkloster 75f.; 111; 119; 121
- , St. Nikolaus, Dominikanerinnenkloster 105; 109; 119
- , St. Stephan 124
- , St. Thomas 118;
- , Schwesternsammlungen 80f.; 117; 119; 122–124, 129–136
- , Vinzentinerinnen 181
- Stremayr, Karl von (1823–1904) 203
- Stubenweg, Rudolf 120
- Stuttgart 189f.; 196; 249; 254; 257f.; 262
- , Katholischer Kirchenrat 196; 220
- , Kultministerium 253
- , Ministerium für das Kirchen- und Schulwesen 197
- , Regierung 256
- Südwestdeutschland 168f.
- Sulzburg (Breisgau-Hochschwarzwald), Kloster 45; 49
- Süvern, Johann Wilhelm (1775–1829) 191
- Tennenbach (Stadt Emmendingen), Zisterzienserabtei 54
- Theiner, Augustin (1804–1874) 216
- Theobald Rapp OP 87
- Thomas de Vio Cajetan OP (1496–1534) 88
- Thurgau 42
- Thürheim, Friedrich Graf von (1763–1832) 195
- Thurn und Taxis, Haus 175
- Toess (Winterthur, Kt. Zürich), Dominikanerinnenkloster 76f.; 88; 95; 98; 102
- Tommaso Caffarini OP († vor 1437) 84f.; 87
- Toul, Bischof von 120
- Toulouse 72
- Tournai (Wallonien) 115; 123
- , Bischöfe s. Villain, Maximilien
- , Diözese 142
- Trebnitz (Niederschlesien), Zisterzienserinnenkloster 60
- Trient, Konzil von (1545–1563) 138; 142; 170; 185; 227
- Trier 218; 222
- , Diözese 214
- , St. Martin 76
- Tübingen, Universität, Katholisch-theologische Fakultät 191; 198; 250; 258
- , Wilhelmsstift 258
- Tückelhausen (Schweinfurt), Prämonstratenserinnenstift 56
- Ulm an der Donau 221
- Ulrich der Reiche, Graf von Lenzburg 47
- Ulrich von Düren 58
- Ulrich von Türkheim 61
- Ungarn 95; 148
- Unlingen (Lkr. Biberach), Franziskanerinnenkloster 154; 156–158; 178
- Untermarchtal (Alb-Donau-Kreis), Kongregation der Vinzentinerinnen 181
- Urban IV., 1261–1264 Papst 74
- Urban VIII. (1568–1644), 1623 Papst 142; 147
- Urspring (Schelklingen, Alb-Donau-Kreis), Benediktinerinnenkloster 55; 67; 168; 170; 174
- Üsenberger, Familie 51
- van der Burch, Franciscus (1567–1664), 1613–1615 Bischof von Gent, 1615–1644 Bischof von Cambrai 143
- Varnbü(h)ler, Ulrich (1432–1496) 96
- , Angela Priorin 87
- Vegersheim, Katharina von 129
- Veit Hirs Vogel (1461–1525) 106
- Veit, Philipp (1793–1877) 206
- Venedig 85; 286
- , SS. Giovanni e Paolo, Dominikanerkloster 84
- Veygeler, Bride 117; 129
- Vicari, Hermann von (1773–1868), 1843–1868 Erzbischof von Freiburg 215; 220
- Vienne, Konzil von 1311–1312 83; 113; 115
- Villain, Maximilien 1569–1644, 1615 Bischof von Tournai 143
- Villingen (Schwarzwald-Baar-Kreis), Dominikanerinnenkloster 174



- , Klarissenkloster 154  
 –, Ursulinen 174; 176  
 Vitelleschi, Mutio SJ (1563–1648) 146  
 Vorderösterreich 153f.; 168f.; 172
- Wagner, Franz Alois (1771–1837) 219  
 Wald (Lkr. Sigmaringen), Zisterzienserinnen-  
 abtei 54; 58; 60–63; 65–67; 156; 164; 167f.;  
 170; 174; 177; 179  
 Waldburg-Zeil, Grafen und Fürsten 199f.; 220f.  
 –, Franz Thaddäus von (1778–1845) 199  
 –, Konstantin von (1807–1862) 199; 202; 221  
 Waldkirch (Lkr. Emmendingen), Frauenkloster  
 43f. 46; 49  
 Waldsee s. Bad Waldsee  
 Walter, Ferdinand (1794–1879) 206  
 Walter von Brumat, Ritter 129  
 Walter von Landsberg 119  
 Wangenheim, Karl August Freiherr von (1773–  
 1850) 196  
 Ward, Mary (1585–1645) 139f.; 147–151  
 Warthausen (Lkr. Biberach), Franziskanerinnen-  
 kloster 154; 156–159; 161f.  
 Wasserburg (Lkr. Lindau), Kloster 42  
 Wechterswinkel (Lkr. Rhön-Grabfeld), Zister-  
 zienserinnenkloster 57  
 Weil(er) (Stadt Esslingen am Neckar), Domi-  
 nikanerinnenkloster 103  
 Weingarten (Lkr. Ravensburg) 44; 46  
 –, Franziskanerinnenkloster 44; 157–162  
 Weißenau (Eschach, Stadt Ravensburg), Prä-  
 monstratenserabtei 56  
 Weißenburg (Dép. Bas-Rhin), Benediktiner-  
 kloster 32; 48  
 Welf II. († 1030) 44  
 Welf III. (um 1007–1055) 44  
 Welfen, Familie 42; 44  
 Werkmeister, Benedikt Maria (1745–1823) 189;  
 196  
 Werner von Homburg (1284–1320) 101  
 Werschowitz, Anna Victoria Gräfin von 237  
 Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von  
 (1774–1860) 196f.  
 Westfalen 25; 192f.  
 Westhofen, Anna von 129  
 Wetzel Broger 135  
 Wien 94; 97; 100; 142; 144; 205  
 –, Nuntiatur 142; 205  
 Wiesensteig (Lkr. Göppingen) 174  
 Wiest, Andreas Alois (1796–1861) 220f.  
 Wigmore, Winefrid (1585–1658) 149f.
- Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo  
 (1811–1861) 207  
 –, Karl Joseph (1775–1839) 205–207  
 Winterthur 82  
 Wirsching, Ludwig (1781–1840) 195  
 Wirth, Joseph (1879–1956) 267  
 Wismayr, Joseph (1765–1858) 195  
 Wittstadt, Anna 57  
 –, Margarethe von 57  
 Wivel, Mary 149f.  
 Wochner, Maximilian Joseph (1803–1852) 220  
 Wolff, Matthias 233  
 Wolfrad(t) von Krautheim 58; 62  
 Wolfram von Eschenbach (um 1170–um 1220)  
 61  
 Wonental (Kenzingen, Lkr. Emmendingen)  
 Zisterzienserinnenkloster 51; 54; 68; 170; 174  
 Wörner, Balthasar (1791–1861) 220  
 Worms, Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor  
 –, (-Hochheim), Dominikanerkloster Himmels-  
 kron 103  
 –, Dominikanerinnenkloster Liebenau s. Liebe-  
 nau  
 Wreden, Karl Joseph von (1761–1829) 197  
 Württemberg 23; 27; 168; 175–177; 179–181;  
 187–191; 196; 198; 200; 211; 214; 219; 221;  
 243f.; 248; 250; 253; 255; 258f.; 261–278; 280  
 –, Regierung 257  
 Württembergisch-Franken 53; 69  
 Würzburg 46; 56; 198  
 –, Bischöfe s. Hermann von Lobdeburg  
 –, Bischofskonferenz 1848 203; 215; 224  
 –, Diözese 28; 55; 57f.; 62f.; 66  
 –, Oberzell 56
- Zander, Ernst 209  
 Zentner, Georg Friedrich von (1752–1835) 194f.  
 Zimmern im Ries s. Dürrenzimmern  
 Zirkel, Gregor von (1762–1817), 1802–1817  
 Weihbischof in Würzburg 204  
 Zoffingen (Konstanz), Dominikanerinnenklos-  
 ter 174; 176  
 Zott, Johanna 160  
 Zürich 27; 38; 40; 42f.; 46; 49; 80  
 –, Dominikanerinnenkloster Oetenbach 41; 77;  
 101–104  
 –, Fraumünster 37f., 40; 42f.; 46  
 –, St. Verena 81  
 Zürichgau 42  
 Zwiefalten (Lkr. Reutlingen), Benediktinerabtei  
 55; 67

In Gemeinschaft lebende Frauen hatten über Jahrhunderte hinweg prägenden Einfluss auf Kirche und Gesellschaft. Sie entwickelten eigene Formen weiblicher Spiritualität und waren wichtige Trägerinnen von Bildung und Kultur.

Die Beiträge des neuen Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte untersuchen aus verschiedenen Perspektiven die Entwicklung weiblicher Ordensgemeinschaften zwischen Frühmittelalter und Neuzeit. Dabei liegt ein Hauptaugenmerk auf der Ausprägung einer spezifisch „weiblichen“ Klosterlandschaft in Südwestdeutschland.

Der umfangreiche Rezensionsteil stellt Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vor.

 **GESCHICHTSVEREIN**  
der Diözese Rottenburg-Stuttgart