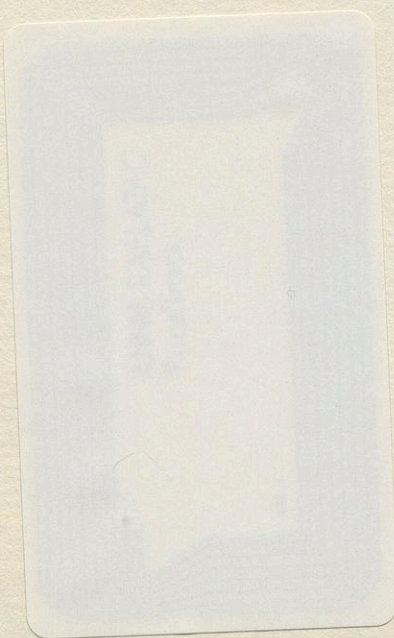




N12<522673425 021



UB ubTÜBINGEN



theol

F - Dr. Schöpe Univ.-Bibl.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

101. Band 1990

Heft 1



Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Karl Heinrich Faulenbach.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

101. Band (Vierte Folge XXXIX) Heft 1

Untersuchungen

- Georg Schöllgen: Sportulae 1
- Peter Bruns: Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die
noearianischen Kontroversen seiner Zeit 21
- Annette Rieks: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte
als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen 58

Texte

- Rudolf Schieffer: Eine übersehene Fiktion aus dem Dreikapitelstreit . . . 80

Kritische Miszelle

- Uta Loose: Zur Chronologie des arianischen Streites 88

- Literarische Berichte und Anzeigen* 93

- Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 145

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1990 kostet im Abonnement DM 189, – inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 67, – zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 800430, 7000 Stuttgart 80, Telefon (0711) 7863-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1988. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Erich Meuthen, Historisches Seminar der Universität, Albertus-Magnus-Platz, D-5000 Köln 41.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Karl Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

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

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

101. BAND 1990
VIERTE FOLGE XXXIX

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln



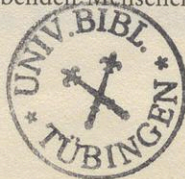
Herausgegeben von Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Georg Schwaiger und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Karl Heinrich Faulenbach.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich die Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

- Franz Xaver Bischof: Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferrata (1803–1816) 197 [51]
- Peter Bruns: Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die noearianischen Kontroversen seiner Zeit 21
- Martin Gritz: Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums. Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes bei Johann Adam Möhler 249 [103]
- Abraham Peter Kustermann: Pseudepigraphie und literarische Anleihen in der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Plädoyer für den kritischen Umgang mit Texten 287 [141]
- Uta Loose: Zur Chronologie des arianischen Streites 88
- Rudolf Reinhardt: Heinrich Treitschke und die Säkularisation 371 [225]
- Rudolf Reinhardt: Johann Baptist Hirscher – ein Verräter an der deutschen Kirche? Ein Brief des Alexander von Dusch an den Freiburger Theologen (1862) 374 [228]
- Rudolf Reinhardt: Noch einmal: Carl Joseph von Hefele und das Vatikanum I. 385 [239]
- Reinhold Rieger: Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte 267 [121]
- Annette Rieks: Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen 58



Markus Ries: Das Projekt zur Errichtung einer „nationalen“ Schweizer Bistumsorganisation am Beginn des 19. Jahr- hunderts	225 [79]
Rudolf Schieffer: Eine übersehene Fiktion aus dem Dreikapitelstreit	80
Georg Schöllgen: Sportulae	1
Herman H. Schwedt: Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler	301 [155]
Manfred Weitlauff: Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806	153 [7]
Hubert Wolf: Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873	344 [198]
Hubert Wolf: Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe (1823–1896) als Mitinitiator der „Zirkulardepesche“ vom 9. April 1869?	380 [234]

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Albrecht, D.: Joseph Edmund Jörg (S. 416) Weitlauff
 Albrecht, W.: Deutsche Spätaufklärung (S. 133) Müller
 Arduini, M. L.: Rupert of Deutz (S. 99) Haacke
 Benvenuti, S.: I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna (S. 428) Gatz
 Bergin, J.: Cardinal De la Rochefoucauld (S. 130) Reinhard
 Bettecken, W.: Stift und Stadt Essen (S. 107) Schieffer
 Bieritz, K. H.: Das Kirchenjahr (S. 423) Nell-Wolters
 Bischof, F. X.: Das Ende des Bistums Konstanz (S. 409) Schwaiger
 Bizzocchi, R.: Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento (S. 117) Elm
 Chevalier, B. / Saučēt, R.: Les réformes enracinement socio-culturell (S. 119)
 Lienhard
 Das katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart (S. 407)
 Zimmermann
 Deeters, J. (Hrsg.): Der Nachlaß Ferdinand Franz Wallraf (S. 133) Bers
 Egger, K. / Lourdaux, W.: Studien zur Devotio Moderna (S. 113) Haacke
 Fleischmann, K.: Klemens Maria Hofbauer (S. 413) Weitlauff
 Fleischmann-Bistern, W. / Grote, H. (Hrsg.): Protestanten auf dem Wege
 (S. 138) Clauß-Thomassen
 Fuhrmann, H.: Einladung ins Mittelalter (S. 93) Goetz
 Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart: Rottenburger Jahrbuch
 für Kirchengeschichte Band 7/1988 (S. 430) Faulenbach
 Goetz, H. W.: Leben im Mittelalter (S. 96) Hartmann
 Graus, F. (Hrsg.): Mentalitäten im Mittelalter (S. 93) Göttmann
 Hasselhorn, F.: Bauernmission in Südafrika (S. 136) Ustorf
 Hausberger, K.: Geschichte des Bistums Regensburg I/II (S. 102) Weitlauff
 Hehl, E. D.: Concilia aevi saxonici (S. 97) Böhringer
 Hermle, S. / Lächele, R. (Hrsg.): Im Dienst an Volk und Kirche! (S. 428)
 Faulenbach
 Iserloh, E. (Hrsg.): Katholische Theologen der Reformationszeit 2/3 (S. 122)
 Beyer
 Jedin, H. / Latourette, K. S. (Hrsg.): Atlas zur Kirchengeschichte (S. 423)
 Nell-Wolters
 Kaufmann, D.: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion (S. 428) Faulen-
 bach
 Kaluza-Baumruker, M.: Das Schweriner Domkapitel (S. 108) Seegrün
 Kolb, R.: For all the Saints (S. 120) Koch
 Maleczek, W.: Petrus Capuanus (S. 111) Bulst-Thiele
 Martens, W.: Literatur und Frömmigkeit in der frühen Aufklärung (S. 132)
 Kantzenbach
 McNiven, P.: Heresy and Politics in the Reign of Henry IV (S. 114) Jenks
 Meier-Doerken, Chr.: Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers
 (S. 401) Meding

- Mensen, B. (Hrsg.): Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen (S. 424) Müller
- Meyer, A.: Zürich und Rom (S. 110) Reinhardt
- Meyer zu Ermgassen, H. (Bearb.): Der Oculus Memoriae (S. 106) Menk
- Miksa, A.: Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöcese (S. 404) Dürig
- Moeller, B.: Reichsstadt und Reformation (S. 118) Lorenzen-Schmidt
- Münchener Theologische Zeitschrift 3/88 (S. 426) Schwaiger
- Müller, R. A. (Hrsg.): Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche (S. 403) Schwaiger
- Offermanns, W.: Mensch werde wesentlich! (S. 425) Stupperich
- Papst, M.: Mission und Kolonialpolitik (S. 135) Müller
- Pirnat, A. (Hrsg.): De Falsa Et Vera Unius Dei Patris, Filii Et Spiritus Sancti Cognitione Libri Duo (S. 127) Guggisberg
- Prawdzik, W. (Hrsg.): Wirklichkeit und Theologie (S. 425) Gensichen
- Reinhardt, R.: Franz Xaver Linsenmann (S. 418) Weitlauff
- Reppen, K.: Judenprogrom, Rassenideologie und katholische Kirche 1938 (S. 429) Faulenbach
- Ricerche per la Storia Religiosa di Roma: Studi, documenti, inventari Vol. 7 (S. 427) Bäumer
- Sauer, K. M.: Die Predigtstätigkeit Johann Kaspar Lavaters (S. 397) Gottschick
- Schmidt-Clausen, K.: August Marahrens (S. 429) Faulenbach
- Schrader, F.: Stadt, Kloster und Seelsorge (S. 101) Haacke
- Schwendenwein, H.: Die Universität im Spannungsfeld von Kirche und Staat (S. 430) Faulenbach
- Seng, U.: Die Schulpolitik des Bistums Breslau im 19. Jahrhundert (S. 406) Gatz
- Stupperich, R. (Hrsg.): Hermann Cremer (S. 143) Delius
- Theologische Quartalschrift 2/88 (S. 426) Schwaiger
- Torsy, J.: Der Regularklerus in den Kölner Bistumsprotokollen 1661–1885 (S. 130) Trippen
- Tyermann, Chr.: England and the crusades (S. 113) Elton
- Weinfurter, S.: Die Geschichte der Eichstätter Bischöfe des Anonymus Haserensis (S. 109) Erkens
- Weitlauff, M.: Modernismus litterarius (S. 412) Schwaiger
- Weitlauff, M.: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726) (S. 128) Reinhardt
- Vallin, P.: Histoire politique des chretiens (S. 423) Bäumer

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| Bäumer, R. (S. 423, 427) | Kantzenbach, F. W. (S. 132) |
| Bers, G. (S. 133) | Koch, E. (S. 120) |
| Beyer, M. (S. 122) | |
| Böhringer, L. (S. 97) | Lienhard, M. (S. 119) |
| Bulst-Thiele, M. (S. 111) | Lorenzen-Schmidt, K. (S. 118) |
| | |
| Clauß-Thomassen, E. J. (S. 138) | Meding, W. (S. 401) |
| | Menk, G. (S. 106) |
| Delius, H. U. (S. 143) | Müller, K. (S. 135, 424) |
| Dürig, W. (S. 404) | Müller, W. E. (S. 133) |
| | |
| Elm, K. (S. 117) | Nell-Wolters, Chr. (S. 423) |
| Elton, G. R. (S. 113) | |
| Erkens, F. R. (S. 109) | Reinhard, W. (S. 130) |
| | Reinhardt, R. (S. 110, 128, 130) |
| Faulenbach (S. 428, 429, 430) | |
| | Seegrün, W. (S. 108) |
| Gatz, E. (S. 406, 428) | Schieffer, R. (S. 107) |
| Gensichen, H. W. (S. 425) | Schwaiger, G. (S. 403, 409, 426) |
| Göttmann, F. (S. 93) | Stupperich, R. (S. 425) |
| Gottschick, K. (S. 397) | |
| Goetz, H. W. (S. 93) | Trippen, N. (S. 130) |
| Guggisberg, H. R. (S. 127) | |
| | Ustorf, W. (S. 136) |
| Haacke, R. (S. 99, 101, 113) | |
| Hartmann, W. (S. 96) | Weitlauff, M. (S. 102, 413, 416, 418) |
| | |
| Jenks, S. (S. 114) | Zimmermann, C. (S. 407) |

UNTERSUCHUNGEN

Sportulae

Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker

Von Georg Schöllgen

In den Quellen der ersten beiden Jahrhunderte finden sich – von wenigen umstrittenen Stellen abgesehen – keine sicheren Hinweise auf eine materielle Versorgung des großkirchlichen Gemeindeklerus.¹ Erst das dritte Jahrhundert mit seinem merklich wachsenden Interesse an den Fragen der Gemeindeorganisation bringt Texte, wie die syrische Didaskalie,² die Schriften des Origenes³ und des Cyprian⁴ und den Brief des römischen Bischofs Kornelius an seinen antiochenischen Amtsbruder Fabius,⁵ die sich mit der Frage des Unterhalts der Bischöfe, Presbyter, Diakone und der anderen Kleriker explizit und z.T. ausführlich beschäftigen. Doch bleibt es weiterhin schwierig, eine genaue Vorstellung davon zu gewinnen, welcher Art die Einkünfte waren, die die Versorgung der Kleriker gewährleisteten. Unklar ist z. B., ob es eigene Abgaben der Gläubigen für den Klerus etwa in Form eines „Zehnten“ gab, oder ob er aus den allgemeinen Einkünften der Gemeinde unterhalten wurde, und wenn letzteres zutrifft, ob die einzelnen Amtsträger feste Geldbeträge oder prozentuale Anteile am Spendenaufkommen in Geld und Naturalien erhielten. So macht Kornelius zwar detaillierte Angaben über

¹ Die Geschichte des Unterhaltsrechts des Gemeindeklerus ist bislang noch nicht ausreichend aufgearbeitet; vgl. dazu vorläufig e. g. L. Vischer, Die Zehntforderung in der alten Kirche: ZKG 70 (1959) 201/17; M. Reveillaud, *Pastorat et salariat au cours des premiers siècles de l'église*: ETR 41 (1966) 27/41; I. Fasiori, *La dîme du début du deuxième siècle jusqu'à l'édit de Milan*: Lat. 49 (1983) 5/24; eine reiche Materialsammlung findet sich bei G. Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen = KRA 115/6 (Stuttgart 1935) 251/7.

² Vgl. Syr. Didaskalie 8/9 (CSCO 401,93/126 Vööbus).

³ Die über das gesamte Werk des Origenes verstreuten Belege sind noch nicht vollständig zusammengestellt worden; wichtige Stellen führen auf: Krüger, Rechtsstellung 250/7; Th. Schäfer, Das Priesterbild im Leben und Werk des Origenes = Regensburger Studien zur Theologie 9 (Frankfurt u. a. 1977) 90 f.; H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes = BoBKG 4 (Köln 1974) 44/7.

⁴ Die wichtigsten Stellen werden unten aufgeführt.

⁵ Bei Eusebius, h. e. 6,43,11 f. (GCS 9,2,618 Schwartz).

den Empfängerkreis – er weist, sicher nicht ohne Stolz, darauf hin, daß 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türhüter zusammen mit 1500 Witwen und Hilfsbedürftigen „von der Gnade und Menschenliebe des Herrn“, d. h. aus dem Aufkommen der römischen Gemeinde, ernährt werden⁶ – doch läßt er offen, welcher Art die Einkünfte sind, mit denen sie ihren Lebensunterhalt bestreiten.

Die Frage nach Herkunft, Umfang und Verteilungsmodus der Klerikereinkünfte mag auf den ersten Blick als ein Thema von untergeordneter, eher technischer Bedeutung erscheinen. Doch übersieht man dabei leicht, daß es für die Amtsträger, die im Verlauf des seit Ende des 2. Jh. beginnenden Professionalisierungsprozesses ihren angestammten Beruf und damit ihre finanzielle Unabhängigkeit aufgaben, von eminenter Bedeutung war, wie sicher sie mit festen Einkünften rechnen konnten, ob sie für die Bedürfnisse des eigenen οἶκος reichten, und nicht zuletzt, wer das Verfügungsrecht über die Verteilung der Mittel hatte. Die Regelung des Unterhalts bestimmt nicht nur den persönlichen Lebensstil des Klerikers und seiner Familie, sondern spiegelt auch seine Stellung innerhalb des Klerus und im Gesamt der Gemeinde wider. Die Geschichte des Unterhaltsanspruchs der kirchlichen Amtsträger ist somit nicht nur ein Kapitel in der Entwicklung der Gemeindefinanzen, sondern ein wichtiger und bislang unterschätzter Aspekt der frühchristlichen Auffassung vom Amt.

I

Die neben der syrischen Didaskalie wichtigste Quelle des 3. Jh. für den Unterhalt des Klerus ist das Briefcorpus Cyprians; hier finden sich detaillierte Angaben zur Art der Einkünfte, die bislang allerdings noch keine zufriedenstellende Interpretation gefunden haben. Die wichtigste Stelle ist eine Passage aus dem 39. Brief, mit dem der aus Karthago geflohene Bischof die Presbyter, die Diakone und das Volk seiner Gemeinde davon in Kenntnis setzt, daß er die beiden Konfessoren Aurelius und Celerinus zu Lektoren erhoben hat. In diesem Zusammenhang gibt er aufschlußreiche Anweisungen über den ihnen nun zustehenden Unterhalt:

„Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis ...“⁷

Daß Konfessoren in den Presbyterat erhoben wurden, war durchaus nichts Ungewöhnliches. Folgt man der durch die *Traditio Apostolica* bezeugten

⁶ Ebd.

⁷ Cyprian, ep. 39,5 (CSEL 3,2,584f. Hartel); vgl. dazu G. W. Clarke, *The letters of St. Cyprian of Carthage* 2 = ACW 44 (New York/Ramsey 1984) 186/94.

römischen⁸ Praxis, dann hatten sie aufgrund ihrer Bekenntnisse sogar ein Anrecht auf das Presbyteramt und bedurften nicht einmal mehr einer eigenen Presbyterweihe.⁹ Aurelius und Celerinus hatten wohl nur deshalb eine Zeitlang als Lektoren zu dienen, weil ihr jugendliches Alter die sofortige Erhebung zu Presbytern als unangebracht erscheinen ließ.¹⁰ Für die Zwischenzeit will ihnen Cyprian jedoch bereits die höheren Einkünfte von Presbytern sichern. Deshalb gibt er die Anweisung, daß sie sowohl „sportulae“ im selben Maße wie die Presbyter empfangen sollten, als auch bei den „divisiones mensurnae“ in gleichem Umfang wie die Presbyter zu berücksichtigen seien. Einmütigkeit herrscht in der Literatur darüber, daß hinter dieser Einzelregelung ein nach klerikalen Rangstufen gegliedertes Besoldungssystem steht.¹¹ Ohne zureichende Erklärung ist bislang jedoch geblieben, welche Form von Einkünften mit „sportulae“ und „divisiones mensurnae“ bezeichnet werden. Eindeutig scheint mir, daß zwei verschiedene Gattungen von Unterhaltsleistungen gemeint sind;¹² denn der Brief will konkrete Handlungsanweisungen des abwesenden Bischofs an seine Gemeinde geben, ein Anliegen, das ein Verständnis im Sinne von rhetorischen Variationen für ein und dieselbe Sache¹³ unwahrscheinlich macht. In der gesamten ep. 39 findet sich jedoch keinerlei Hinweis darauf, was unter „sportulae“ und „divisiones mensurnae“ genau zu verstehen ist; Cyprian kann offensichtlich voraussetzen, daß seine Gemeinde weiß, worum es sich handelt. Während „divisio mensurna“ sich zumindest insoweit selbst erklärt, daß es sich um monatliche Verteilungen an die unterhaltsberechtigten Kleriker handelt,¹⁴ bleibt die Bedeutung von „sportulae“ weitgehend im Dunkeln. Erschwerend kommt

⁸ Ich folge der von Schwartz und Connolly vorgenommenen – bis heute jedoch nicht unumstrittenen – Identifizierung der verfasser- und titellos überlieferten Schrift als *Traditio Apostolica* des römischen Presbyters Hippolyt; vgl. dazu die neueste Zusammenstellung der Argumente bei A. G. Martimort, *Nouvel examen de la „Tradition Apostolique“ d'Hippolyte*: BLE 88 (1987) 5/25.

⁹ Trad. Ap. 9 (28 f. Botte): „Si un confesseur a été arrêté pour le nom du Seigneur, on ne lui imposera pas la main pour le diaconat ou pour la prêtrise, car il possède l'honneur de la prêtrise de par sa confession“ (Rekonstruktion von B. Botte).

¹⁰ Vgl. Clarke 2,187; E. L. Hummel, *The concept of martyrdom according to St. Cyprian of Carthage* = SCA 9 (Washington 1946) 149 f. mit der Korrektur von Clarke, ebd.

¹¹ Vgl. Clarke, letters 2,193; O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche* (Göttingen 1885) 206/8; H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian* = LCP 8 (Nijmegen 1938) 107/10; A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale* (Paris u. a. 1968) 258 f.; X. S. Thani Nayagam, *The Carthaginian clergy during the episcopate of Saint Cyprian* (Tuticorin [Indien] 1950) 97 (fehlerhaft).

¹² So auch Ritschl, *Cyprian* 207; Janssen, *Kultur* 109.

¹³ So von Clarke, letters 2,193 als Alternative erwogen.

¹⁴ Vgl. dazu Janssen, *Kultur* 108; „divisio mensurna“ findet sich bei Cyprian noch einmal in ep. 34,4 (CSEL 3,2,571 Hartel): „interea se a divisione mensurna tantum contineant (sc. drei in der Verfolgung abgefallene Mitglieder des *clerus minor*) non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur.“

hinzu, daß sich dieser Begriff für Unterhaltszahlungen an Kleriker in der altchristlichen Literatur einzig bei Cyprian findet.¹⁵

Neben der oben zitierten gebraucht Cyprian lediglich an einer weiteren Stelle in ep. 1 einen Begriff aus der Wortfamilie *sportula/sportulare/-ri* für die Einkünfte kirchlicher Amtsträger. Sie haben sich wie die alttestamentlichen Leviten ausschließlich der „*administratio divina*“ zu widmen,

„ne molestiis et negotiis saecularibus adligentur, sed in honore sportulantium fructum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac nocte caelestibus rebus et spiritalibus serviant.“¹⁶

Die Brüder, d. h. die Laien, geben also im Sinne einer Ehrengabe (*honor sportulae*) an die Kleriker, damit diese sich ganz ihrem geistlichen Amt widmen können. Biblischer Typus der *sportulae* ist das alttestamentliche Institut des Zehnten aus dem Ertrag der Früchte, das in ähnlicher Weise den Leviten zukam, die sich nach Cyprians Vorstellung ausschließlich dem Altar und dem Opfer gewidmet haben.

Was unter Sporteln genau zu fassen ist, wird auch an dieser Stelle nicht ausdrücklich erklärt.¹⁷ Die Passage enthält jedoch einige Hinweise, denen nachzugehen sich lohnen könnte. Auffallend ist, daß der Gebrauch von „*honor*“ in der Bedeutung „Ehrengabe“,¹⁸ im Kontext der Passage, die ganz auf die alttestamentlichen Vorbilder abstellt, keinerlei Gegenstück in der Terminologie hat, die für die Einkünfte der Leviten gebraucht wird. Im Zusammenhang mit Zuwendungen an Kleriker findet sich jedoch das griechische Pendant „*τιμή*“ in 1 Tim 5,17, wo bestimmt wird, daß diejenigen Presbyter, die ihr Vorsteheramt gut versehen haben, der doppelten *τιμή* würdig sind, besonders, wenn sie sich in der Wortverkündigung und der Lehre abgemüht haben. An anderer Stelle wurde versucht aufzuzeigen, daß *τιμή* in 1 Tim 5,17

¹⁵ Vgl. dazu Janssen, *Kultur* 109; Clarke, *letters* 1,157, die beide keine Parallelen beibringen. Vgl. auch A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* (Turnhout 21967) 722; A. Souter, *A glossary of later Latin* (Oxford 1949) 386; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* 6 (repr. Graz 1954) 563 f. (dort besonders zur spätantiken Wortverwendung im Zusammenhang mit der Rechtspflege); A. Forcellini u. a., *Lexicon totius latinitatis* 4 (Patavii 1930) 463 f.

¹⁶ Cyprian, ep. 1,1 (CSEL 3,2,466 Hartel); vgl. dazu Clarke, *letters* 1,157.

¹⁷ Ritschl, Cyprian 207 meint, aus epp. 1 und 39 schließen zu können, daß es sich bei den *sportulae* um Naturalabgaben gehandelt habe. Doch seine Argumente können nicht überzeugen. Die Parallelisierung der *sportulae* mit dem alttestamentlichen Zehnten in ep. 1 hat sein *tertium comparationis* nicht in der Form der Abgaben, sondern in der Tatsache, daß beide Abgaben die Amtsträger von der Notwendigkeit, sich den Lebensunterhalt selbst zu erarbeiten, freistellten. Der monatliche Rhythmus der *divisiones mensurnae* schließt nach Ritschl eine Deutung auf Naturalien aus; deshalb müsse „*sportulae*“ Naturalabgaben bezeichnen. Dabei muß er u. a. voraussetzen, daß es neben diesen beiden Abgabentypen keine weiteren Klerikereinkünfte – etwa aus den Opfergaben, die die Gläubigen zur sonntäglichen Eucharistiefeier mitbringen – gibt, und daß schnell verderbliche – nur um diese kann es sich handeln – Lebensmittel einen wesentlichen Teil der Abgaben ausgemacht haben. Beides sind unbewiesene Vorgaben.

¹⁸ Zur Übersetzung vgl. Clarke, *letters* 1,52.157 gegen Ritschl, Cyprian 206.

die doppelte „Ehrenportion“ meint, die den Presbytern bei den Gemeindegemeinschaften zusteht.¹⁹ In jedem Fall hat die karthagische Kirche des frühen 3. Jh. 1 Tim 5,17 in diesem Sinne verstanden, wie eine gegen die Praxis der Großkirche gerichtete Passage in Tertullians *de ieiunio*, einer Schrift aus montanistischer Zeit, zeigt:

„Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur, cum apostolus duplicem honorem dederit ut et fratribus et praepositis.“²⁰

Bei den Agapefeiern der karthagischen Gemeinde, auf die Tertullian im Kontext abhebt, haben somit die „praesidentes“, wahrscheinlich der Bischof und die Presbyter,²¹ eine doppelte Ehrenportion erhalten – eine Übung, die offensichtlich auf 1 Tim 5,17 zurückgeführt wurde. Daß Tertullian die Berechtigung dieser Exegese bestreitet, ändert nichts an der Tatsache, daß in der karthagischen Großkirche der „honor“ von 1 Tim 5,17 als „Ehrenportion“ verstanden wurde. Von daher legt sich die Vermutung nahe, daß auch Cyprian in ep. 1,1 mit „honor“ auf diese Ehrenportionen anspielt, die im Rahmen von Gemeindegemeinschaften den Klerikern unter der bei Cyprian neu aufkommenden Bezeichnung „sportulae“ zustanden.

In dieselbe Richtung weist eine hochpolemische Passage aus der ep. 65 gegen den Bischof Fortunatianus von Assuras und andere Kleriker, die in der Verfolgung abgefallen waren und trotzdem gegen „consilia nostra aut Domini praecepta“ nicht bereit waren, ihr Amt niederzulegen. Das Motiv für die Weigerung des Bischofs und seiner Genossen sieht Cyprian in der mangelnden Bereitschaft, auf die ihnen unentbehrlich gewordenen Einkünfte als Kleriker zu verzichten:

„... nunc manifestissime conprobantes nec ante se religioni sed ventri potius et quaestui profana cupiditate servisse.“²²

Was Cyprian hier unspezifisch-polemisch als „Dienst am Bauche“ und „Gewinn“ „aus widergöttlicher Gier“ bezeichnet,²³ wird in der direkt vorangehenden Passage mit einigen Details erläutert, die möglicherweise Aufschluß über die verschiedenen Arten der Klerikereinkünfte geben können. Zum einen wirft er seinen Gegnern vor:

¹⁹ G. Schöllgen, Die διπλή τιμή von 1 Tim 5,17: ZNW 80 (1989) 232/9.

²⁰ Tertullian, *ieiun.* 17,4 (CCL 2, 1276 Reifferscheid/Wissowa); Übersetzung: „Zum Sündenregister deiner Gaumenlust gehört es, daß bei dir die Ehre für den Vorsitzenden in der doppelten Portion besteht, während der Apostel ihnen nur die doppelte Ehre zugebilligt hat, zum einen als Brüder, zum anderen als Vorsteher.“

²¹ Vgl. dazu E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Brüssel/Amsterdam 1947) 67/74; J. Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians* (Braunsberg 1886) 221; G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* = JbAC.E 12 (Münster 1985) 307.

²² Cyprian, ep. 65,3 (CSEL 3,2,724 Hartel).

²³ Hier liegt offensichtlich eine Anspielung auf Röm 16,18 vor; vgl. Clarke 3,320.

„stipes et oblationes et lucra desiderant, quibus prius insatiabiles incubabant.“²⁴

Zum anderen beschuldigt er sie, daß sie

„cenis adque epulis etiam nunc inhiant, quarum crapulam nuper superstitem in dies cruditate ructabant.“²⁵

Das Vokabular und der überaus polemische Ton der Passagen legen nahe, bei der Auswertung besondere Vorsicht walten zu lassen. Sicher kann man stipes, oblationes et lucra nicht als drei verschiedene Arten von Unterhaltszuwendungen an den Bischof und die übrigen Amtsträger verstehen;²⁶ dagegen spricht schon „lucrum“, das kein terminus technicus für eine bestimmte Form von Einnahmen ist, sondern im abwertend-polemischen Sinne „Profit, Gewinn, Vorteil“ bezeichnet.²⁷ Auch stips²⁸ ist keine spezifische Einnahme des Klerus. Tertullian bezeichnet in der berühmten Passage des 39. Kap. des Apologeticums damit die Geldbeträge, die die Gemeindemitglieder einmal im Monat der Gemeindekasse zuführen.²⁹ Sie dienen der Unterstützung und dem Begräbnis der Armen und werden für Waisen, hilfsbedürftige Alte und andere notleidende Christen verwandt. Eine Stelle in „de ieiunio“ macht deutlich, daß schon zur Zeit Tertullians auch Kleriker aus den stipes unterstützt wurden.³⁰ Stips meint somit die regelmäßigen Zahlungen³¹ der Gläubigen an die Gemeindekasse, aus der u. a. auch Amtsträger unterstützt wurden, nicht jedoch klerusspezifische Zuwendungen. Ähnliches gilt auch für „oblationes“, die jedoch nach Janssen im Unterschied zu „stipes“ keine regelmäßigen Beiträge an die Gemeindekasse, sondern „mehr willkürliche und zufällige Gaben“³² bezeichnen. Offensichtlich sind „stipes et oblationes et lucra“ also keine technischen Bezeichnungen für unterschiedliche

²⁴ Cyprian, ep. 65,3 (CSEL 3,2,724 Hartel).

²⁵ Ebd.

²⁶ In Erwägung gezogen von Clarke, letters 3,319f.

²⁷ Vgl. Oxford Latin dictionary (Oxford 1968) 1046.

²⁸ Vgl. dazu Janssen, Kultur 107; die Identifizierung der „stipes“ mit der „divisio mensurna“ durch L. Bayard, Le Latin de Saint Cyprien (Paris 1902) 181 findet keinen Anhalt im Text.

²⁹ Tertullian, Apol. 39,5 (182 Becker); vgl. dazu Schöllgen, Ecclesia 300 f.; Janssen, Kultur 228 f.

³⁰ Ieiun. 13,3 (CCL 2,1272 Reifferscheid/Wissowa): „Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est.“ Vgl. dazu Schöllgen, Ecclesia 301 f.; A. Guillaume, Jeûne et charité dans l'église latine des origines au XII^{ème} siècle en particulier chez Saint Léon le Grand (Paris 1954) 15/27; J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis = LQF 27 (Münster 1933) 156/8.222 f.

³¹ Mit stips sind immer finanzielle Beiträge gemeint; vgl. dazu Janssen, Kultur 228 f.

³² Janssen, Kultur 108 mit Verweis auf ep. 79 (CSEL 3,2,838 Hartel), wo die im Bergwerk von Sigus gefangenen Bekenner Cyprian durch seine Boten grüßen lassen, „a quibus accepimus oblationis nomine quantitatem una cum litteris tuis quas misisti...“ Vgl. auch V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^{ème} siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique = SAC 29 (Rom 1969) 245/7; Bayard, Latin 181.

Formen von Klerikereinkünften, sondern rhetorische Varianten für das, was in der ersten der zitierten Passagen als „quaestus“ bezeichnet wurde.

Doch sind die drei aufgeführten Stellen damit noch nicht zureichend ausgewertet. Denn in der dritten Passage wird als klerusspezifischer Vorteil ausdrücklich auf die Teilnahme an „cenae adque epula“ verwiesen, derentwegen sich Fortunatianus und seine Kollegen nicht entschließen können, ihre Ämter niederzulegen. Dem entspricht in der ersten Passage der Vorwurf, in widergöttlicher Gier dem Bauch zu dienen. Die dem „Bauche dienenden“ Mähler und Gelage scheinen eine zweite wichtige Form von Zuwendungen zu sein, die den Amtsträgern zustehen. Diese Zweiteilung korrespondiert in auffälliger Weise der oben schon besprochenen ep. 34 mit der Anweisung Cyprians an seine Gemeinde, den zu Lektoren erhobenen und als Presbyter designierten Konfessoren Celerinus und Aurelius ihren Anteil sowohl an den sportulae als auch an den divisiones mensurnae und damit an zwei unterschiedlichen Formen von Einkünften zukommen zu lassen. Trifft die Vermutung zu, daß es sich bei den sportulae um die von Tertullian bezeugten Ehrenportionen der Kleriker an den Gemeindemählern handelt,³³ dann könnten die cenae und epula von ep. 65 die Agapen³⁴ bezeichnen, bei denen die Kleriker mit besonderen Portionen berücksichtigt werden. Das Niederlegen der Ämter würde für Fortunatianus und seine Genossen bedeuten, daß sie auf ihre Ehrenportionen verzichten müßten; die Polemik Cyprians wäre auf diesem Hintergrund besonders gut verständlich.

Doch bewegen sich die Deutungen sowohl der sportulae von ep. 34 als auch der cenae und epula von ep. 65 noch auf der Ebene von Vermutungen. Vorab läßt sich für ep. 65 nicht ausschließen, daß es sich um von Christen ausgerichtete aufwendige Mähler handelt, zu denen der Bischof und die Kleriker als Ehrengäste besonders häufig eingeladen werden.³⁵

Erhärten lassen sich die vorgetragenen Vermutungen wohl nur, wenn es gelingt, näher zu bestimmen, welche klerusspezifischen Einkünfte Cyprian mit sportulae meint. Da der karthagische Bischof seinen Wortgebrauch nirgends explizit erläutert und andere frühchristliche Autoren den Begriff in diesem Sinne nicht verwenden, wird man auf den außerchristlichen Sprach-

³³ Vgl. dazu die ähnlich lautende, allerdings sehr vage formulierte Vermutung von Clarke, letters 2,193.

³⁴ Clarke, letters 320 weist darauf hin, daß der Vorwurf der Völlerei und Ausschweifung, wie er sich implizit bei Cyprian findet, traditionell gegen die christlichen Agapen gerichtet wird; vgl. etwa Tertullian, apol. 39,8/21 (184/8 Becker); ieiun. 17,2/4 (CCL 2,1276 Reifferscheid/Wissowa); dazu Dekkers, Tertullianus 67/71.

³⁵ Die Tatsache, daß bei Cyprian Agapemähler explizit nie erwähnt werden, ist allerdings kein zureichender Grund, diese Deutung abzulehnen. Daß es in Karthago zur Zeit Cyprians Agapen gab, läßt sich angesichts der früheren Bezeugung bei Tertullian und der späteren afrikanischen Belege bis hin zu Augustinus kaum ernsthaft bestreiten. Auch daß die Agapen „in der organisierten Armenpflege der Kirche eine ganz untergeordnete Rolle“ gespielt haben, wie Völker, Mysterium 204 meint, läßt sich aus dem Schweigen Cyprians nicht schließen.

gebrauch³⁶ zurückgreifen müssen, um erklären zu können, zu welchem Zweck der Begriff im 3. Jh. offensichtlich nur für begrenzte Zeit Eingang in das christliche Vokabular gefunden hat.

II

„Sportula“ bezeichnet ursprünglich einen kleinen, geflochtenen Korb, der in der Regel zur Aufnahme von Lebensmitteln diente. Neben diese wörtliche Bedeutung, die sich z. B. im Rahmen von Opferfeiern findet, wo die Körbchen, mit denen die Opforgäste ihren Anteil am Opfertier nach Hause trugen, als *sportulae* bezeichnet werden,³⁷ tritt spätestens in der frühen Kaiserzeit der Wortgebrauch im übertragenen Sinne. In zwei Bereichen hat er technische Bedeutung erhalten. Zum ersten diente er zur Bezeichnung der Zuwendungen, die der Klient regelmäßig von seinem Patron erhielt.³⁸ Während der Klient ursprünglich an der Tafel des Herrn speiste und auf diese Weise sein Auskommen fand, wurde diese Gewohnheit in spätrepublikanischer oder spätestens in frühkaiserlicher Zeit³⁹ durch regelmäßige Geschenke – *sportulae* – abgelöst, die morgens oder abends an die Klienten verteilt wurden. Der Wortgebrauch ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Klienten nach Auflösung der Tischgemeinschaft mit dem Patron zunächst die ihnen zugedachten Mahlzeiten in kleinen Körben mit nach Hause nahmen, um sie dort zu verspeisen.⁴⁰ Diese unpraktische Regelung wurde dann bald zugunsten von Geld- und gelegentlich auch Sachgeschenken aufgegeben, für die man jedoch den Namen „*sportulae*“ beibehielt.⁴¹

Daß der christliche Sprachgebrauch seinen Ursprung im Klientelwesen hatte, scheint mir allerdings eher unwahrscheinlich zu sein. Zwar stellten die Sporteln für einen großen Teil der Klienten den hauptsächlichen Lebensunterhalt dar,⁴² doch sind sie gleichzeitig Ausdruck eines unumstößlichen Unterordnungsverhältnisses: der Patron vergilt die niederen Dienste seines

³⁶ Vgl. dazu auch Ritschl, Cyprian 206 f.

³⁷ Vgl. dazu J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer* 1 = Handbuch der römischen Altertümer 7 (Leipzig 1886) 207 mit Verweis auf Th. Mommsen, *De collegiis et sodaliciis* (Kiel 1843) 109.

³⁸ Vgl. dazu Marquardt, *Privatleben* 207/21 mit der älteren Literatur ebd. 207, Anm. 6; L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* 1 (Leipzig 1964) 225/35; A. Hug, *sportula*: PRE 3 A (1927) 1883/6. Charakteristisch ist die Darstellung bei Juvenal, *sat.* 1,95/146 (40/2 Clausen).

³⁹ Vgl. dazu A. Pasqualini, *Note su alcuni aspetti „politici“ di un costume di epoca imperiale: le sportulae municipali*: *Helikon* 9 f. (1969/70) 268 f.

⁴⁰ Vgl. dazu Marquardt 211, bes. Anm. 4; Hug, *sportulae* 1885 mit Bedenken.

⁴¹ Belege bei Marquardt, *Privatleben* 211, Anm. 7 und Friedländer, *Sittengeschichte* 228, Anm. 3.

⁴² Allerdings waren viele Klienten genötigt, mehreren Patronen zu dienen, weil die Sporteln eines Patrons zum Lebensunterhalt nicht ausreichten; vgl. Marquardt, *Privatleben* 212.

Klienten mit einem Handgeld, das es ihm in der Regel kaum erlaubt, ein menschenwürdiges Dasein zu fristen. Was wir über diese Verhältnisse wissen, stammt weitgehend aus der Feder der römischen Satiriker des 1. Jh. n. Chr., die damit sprichwörtliche Mißstände des kaiserzeitlichen Klientelwesens, besonders die demütigende Behandlung von seiten des Patrons und seiner Sklaven, aufzuspießen suchen.⁴³ Der christliche Klerus hatte dagegen nicht im entferntesten Klientenstatus gegenüber der Gemeinde oder einzelnen Christen. Schon die weitverbreitete Oikosterminologie, die den Bischof als Vater und die Laien als Söhne bzw. Kinder apostrophiert, zeigt, daß das Autoritätsverhältnis geradezu umgekehrt war. Die Übernahme des Begriffs „sportulae“ mit der Konnotation eines erniedrigenden Handgelds aus dem übelangesehenen Klientelwesen darf man wohl ausschließen, besonders auf dem Hintergrund der Tatsache, daß das Klientelwesen bereits im 2. Jh. abgestorben war⁴⁴ und lediglich in der Darstellung der Satiriker überlebte.

In dem zweiten Bereich, in dem „sportula“ technische Bedeutung erhalten hat, war der Begriff dagegen auch noch im 2. und 3. Jh. in Gebrauch. Sowohl im Vereinswesen wie auf municipaler Ebene diente er zur Bezeichnung von Ehrengaben, die *collegia* bzw. einzelne vermögende Personen zu bestimmten Anlässen einem jeweils näher beschriebenen Empfängerkreis zukommen ließen.⁴⁵ Wie im Klientelwesen liegt der Ursprung der *sportulae* bei Einladungen zu Mahlzeiten, besonders zu Festmählern. Sowohl die literarischen Quellen als auch – besonders breit – die Inschriften belegen, daß es in der Kaiserzeit bis weit ins 3. Jh. hinein üblich war, daß reiche Privatpersonen zu bestimmten Anlässen⁴⁶ ihre Mitbürger zu großen Festessen einluden. In der Regel war der Teilnehmerkreis sehr groß, nicht selten umfaßte er alle männ-

⁴³ Sehr anschaulich wiedergegeben bei Friedländer, *Sittengeschichte* 1, 230f. im Abschnitt „Verächtliche Behandlung der Klienten“.

⁴⁴ Hug, *sportula* 1886.

⁴⁵ Vgl. zum Vereinswesen J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains* 4 (Löwen 1900) 676/99; T. Schiess, *Die römischen collegia funeraticia nach den Inschriften* (Diss. München 1888) 106f.; L. Schnorr v. Carolsfeld, *Geschichte der juristischen Person 1. Universitas, corpus, collegium im klassischen römischen Recht* (München 1930) 371 f.; F. M. Ausbüttel, *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches* = *Frankfurter Althistorische Studien* 11 (Kallmütz 1982) 55/9. Zum municipalen Bereich vgl. Pasqualini, note 265/312; R. Duncan-Jones, *The economy of the Roman empire* (Cambridge 1982) 105 f. 138/44. 184/200; St. Mrozek, *Quelques remarques sur les inscriptions relatives aux distributions privées de l'argent et de la nourriture dans les municipes italiens aux I, II et III^e siècle d. n. è.*: *Epig.* 30 (1968) 156/71; ders., *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du haut-empire romain* = *Collection Latomus* 198 (Brüssel 1987); O. Toller, *De spectaculis, cenis, distributionibus in municipiis Romanis occidentis imperatorum aetate exhibitis* (Diss. Leipzig 1889); B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* 1/2 (Berlin 1914).

⁴⁶ Vgl. dazu Pasqualini, note 276; Toller, *spectacula* 9/32; allgemein A. Stüiber, *Geschenk: RAC* 10 (1978) 692/7.

lichen, manchmal sogar zusätzlich die weiblichen Bürger einer Stadt.⁴⁷ So berichtet Plinius an den Kaiser Trajan:

„Wer die toga virilis anlegt oder Hochzeit feiert oder ein Magistratsamt antritt oder ein öffentliches Gebäude einweihet, lädt der Gewohnheit nach den gesamten Stadtrat und auch eine nicht geringe Zahl von Leuten aus dem Volke ein und schenkt ihnen zwei oder einen Denar.“⁴⁸

Um welche Größenordnungen es geht, zeigt die im weiteren Verlauf des Briefes mitgeteilte Befürchtung des Statthalters, daß die in den kleinen bithynischen Städten häufig erreichte Zahl von tausend und mehr Eingeladenen jedes Maß zu überschreiten drohe.⁴⁹ Bankette von solchen Ausmaßen erforderten große Aufwendungen nicht nur für die Speisen, sondern ebenso für Tische, Liegebänke, Besteck und Geschirr. Wie hoch die Ansprüche hier schon im 2. Jh. v. Chr. waren, mußte Q. Aelius Tubero schmerzlich erfahren, als ihn die Römer bei der Kandidatur zum Prätor durchfallen ließen, weil er beim *epulum* aus Anlaß des Todes des Scipio Aemilianus beim Tafelaufwand allzusehr gespart hatte.⁵⁰

Von daher ist es verständlich, daß viele, die den Aufwand und die organisatorischen Belastungen derartiger Mahlzeiten scheuten, dazu übergingen, an ihrer Stelle Geldbeträge zu verteilen, die in etwa den Kosten einer Portion entsprachen.⁵¹ Für diese Geldbeträge hat sich nun bald der Terminus „sportula“ eingebürgert. Man darf wohl mit Recht vermuten, daß er sich auf die – in den Quellen allerdings nicht bezeugte – Übung zurückführt, zunächst, statt wirkliche Festmähler („*cenae rectae*“) auszurichten, den Eingeladenen ihre Portionen in kleinen Körben mit nach Hause zu geben.⁵²

Im Gegensatz zu modernem Empfinden wurden Geldverteilungen dieser Art ganz offensichtlich nicht als peinlich oder unangemessen empfunden. Selbst Senatoren, die als Voraussetzung für die Aufnahme in ihren *ordo* über ein Vermögen von mindestens einer Million Sesterzen verfügen mußten, scheuten sich nicht, auch kleinere Beträge von wenigen Denaren anzunehmen.⁵³ Sogar der exklusive Kreis der Priesterschaft der *Arvales fratres*, der neben dem Kaiser ausschließlich Senatoren in seine Reihen aufnahm, empfing *sportulae* in einer Höhe, die im Verhältnis zum Vermögen der Mit-

⁴⁷ Vgl. dazu Toller, *spectacula* 58/77; Mrozek, *distributions* 50/3.

⁴⁸ Plinius min., ep. 10,116,1 (347 Mynors); vgl. dazu A. N. Sherwin-White, *The letters of Pliny* (Oxford 1966) 726 f.; Duncan-Jones, *economy* 138; Pasqualini, note 276 f.

⁴⁹ Plinius min., ep. 10,116,2 (347 Mynors); vgl. dazu Mrozek, *distributions* 36.

⁵⁰ Berichtet bei Valerius Maximus 7,5,1 (572 Kempf).

⁵¹ Vgl. Duncan-Jones, *economy* 139 zur Höhe der Geldbeträge; Pasqualini, note 266, die diese Entwicklung nachzeichnet.

⁵² Vgl. dazu Pasqualini, note 266 f.; bald stellten *cena recta* und *sportula* nicht mehr nur alternative Möglichkeiten dar, sondern es finden sich in den Quellen Festessen, bei denen zusätzlich Verteilungen von Geldbeträgen bezeugt sind: ausführlich dokumentiert bei Toller, *spectacula* 77/94.

⁵³ Belege bei Duncan-Jones, *economy* 139, Anm. 3.

gliedert geradezu lächerlich war.⁵⁴ Grundlage dieses positiven Verhältnisses zu Geldgeschenken war die Tatsache, daß man sportulae nicht als Bezahlung für einen bestimmten Dienst oder als Leistung zum Unterhalt, sondern als Ehrengeschenk⁵⁵ ansah. Dem entspricht, daß die Höhe der sportulae sehr häufig nach dem Rang der Beschenkten differenziert wurde.⁵⁶ Im Durchschnitt der von Duncan-Jones berücksichtigten Inschriften italischer Städte, die das bei weitem meiste Material bieten,⁵⁷ erhielten Dekurionen mit 12 Sesterzen das Dreifache und die Augustalen mit 8 Sesterzen das Doppelte an sportulae, die an einfache Bürger verteilt wurden.⁵⁸ Nach den Untersuchungen von Toller scheint es eine Eigenheit der afrikanischen Provinzen gewesen zu sein, daß Dekurionen und Volk nicht selten in der Weise unterschiedlich behandelt wurde, daß letzteres zu epula eingeladen wurde, während die ersteren sportulae erhielten.⁵⁹

Im gegebenen Zusammenhang ist es von einiger Bedeutung, daß der Terminus „sportula“ für Geldverteilungen im kommunalen Rahmen außerhalb des Klientelwesens für Italien und die Provinzen nur in der zweiten Hälfte des 2. Jh. und im 3. Jh. bezeugt ist;⁶⁰ in der Heimat Cyprians, den afrikanischen Provinzen, taucht er zum ersten Mal in einer Inschrift aus dem Jahre 161 n. Chr.⁶¹ auf, und der späteste epigraphische Beleg stammt aus dem Jahre 256 n. Chr.⁶² Bald danach scheint die Verteilung von Sporteln aufgehört zu haben.⁶³

Im 2. und frühen 3. Jh. hat das Sportelwesen jedoch eine so große Bedeutung gewonnen, daß es nicht nur in hunderten von Inschriften⁶⁴ bezeugt ist, sondern auch Gegenstand von gesetzlichen Regelungen geworden ist. Darunter ist eine Passage aus dem ersten Buch der responsa des Papinianus († 212 n. Chr.) für unser Thema von besonderer Bedeutung, insofern sie eine nahe Parallele zu der von Cyprian in ep. 39 getroffenen Regelung für die beiden jugendlichen Konfessoren Celerinus und Aurelius darstellt:

⁵⁴ Vgl. dazu Pasqualini, note 273; die hier diskutierte genaue Höhe der Sporteln spielt in gegebenem Zusammenhang keine Rolle, da es sich um Summen von max. wenigen hundert Denaren handelt.

⁵⁵ Vgl. dazu A. R. Hands, *Charities and social aid in Greece and Rome* (London 1968) 92.

⁵⁶ Vgl. Duncan-Jones, *economy* 139/44; A. H. M. Jones, *The Greek city from Alexander to Justinian* (Oxford 1940) 179 f.; Mrozek, *distributions* 35.

⁵⁷ Vgl. Mrozek, *remarques* 164 f.

⁵⁸ Duncan-Jones, *economy* 141; vgl. auch ebd. 142 die Übersicht über die Beträge der in Italien gezahlten sportulae.

⁵⁹ Toller, *spectacula* 89.

⁶⁰ Vgl. Mrozek, *remarques* 167 f.

⁶¹ CIL VIII 8938 = ILS 5078; vgl. dazu Mrozek, *remarques* 167, Anm. 35.

⁶² AE 1954, 165; vgl. Mrozek, *remarques* 167.

⁶³ Zum Niedergang des Sportelwesens vgl. Pasqualini, note 281 f.

⁶⁴ Gesammelt bei Duncan-Jones, *economy* 105 f., Nr. 290/320; 188/200, Nr. 818/1074.

„Minores viginti quinque annorum decuriones facti sportulas decurionum accipiunt: sed interim suffragium inter ceteros ferre non possunt.“⁶⁵

Mitglieder des Dekurionenstandes, die jünger als 25 Jahre waren und deshalb an den Abstimmungen des Stadtrates nicht teilnehmen durften, hatten somit ungeschmälernten Anteil an den sportulae in der Höhe, wie sie vollstimmbe-rechtigte Dekurionen erhielten.⁶⁶

Eine ähnliche Bedeutung wie im munizipalen Bereich erlangte das Institut der Sportelverteilung im Vereinswesen. Auch hier stand es in engem Zusammenhang mit Mahlzeiten. Eine große Anzahl von Vereinsstatuten (leges) bezeugt, daß es üblich war, an festgelegten Tagen entweder aus den Mitteln der Vereinskasse oder aus den Erträgen von Stiftungen Festmähler für die Mitglieder abzuhalten.⁶⁷ So bestimmt die berühmte lex des Kollegiums der cultores der Diana und des Antinoos aus Lanuvium, daß die vier „magistri cenarum“ an sechs festgelegten Tagen des Jahres Mahlzeiten auszurichten haben, und schreibt ihnen die genaue Zusammensetzung der Portionen (eine Amphore guten Weins, Brot für 2 Asse und 4 Sardinen) vor. Besonders interessant ist die Bestimmung über den Umfang der Portionen für die Amtsträger des Vereins:

„Ebenso wurde beschlossen, daß derjenige, der in diesem Verein mit dem Amt des quinquennalis betraut wird, von den Beiträgen solange befreit sein muß, wie er quinquennalis ist, und ihm aus allen Verteilungen die doppelten Anteile gegeben werden müssen. In gleicher Weise wurde beschlossen, daß der Schreiber und der Vereinsbote von den Beiträgen befreit sind und bei jeder Verteilung die anderthalbfachen Anteile erhalten.“

Ebenso wurde beschlossen, daß, wenn einer sein Amt als quinquennalis tadellos geführt hat, ihm ehrenhalber die anderthalbfachen Anteile von allem gegeben werden, damit auch die übrigen, so sie es richtig machen, dasselbe erhoffen.“⁶⁸

In dieser Inschrift geht es zwar nicht um Sporteln im engeren Sinne, also um finanzielle Zuwendungen; doch stellt die nach Rang gestaffelte Verteilung von Portionen an die Vereinsmitglieder eine nahe Parallele zu den sportulae dar. Den höheren sportulae, wie sie im munizipalen Bereich durchweg die Dekurionen und Augustalen erhielten, entsprechen die Ehrenportionen, die den quinquennales als ranghöchsten Vereinsmagistraten nicht nur während, sondern sogar noch nach erfolgreich absolvierter Amtszeit zustanden; ähnlich wurde mit dem scriba und dem viator verfahren. Anlaß für die Gewäh-

⁶⁵ Dig. 50,2,6,1 (896 Mommsen/Krüger); vgl. dazu Pasqualini, note 279 f.

⁶⁶ Vgl. dazu Pasqualini, note 279 f.

⁶⁷ Vgl. dazu Ausbüttel, Untersuchungen 55/9.

⁶⁸ CIL XIV 2112 = ILS 7212: „... Item placuit, ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit, is a sigillis eius temporis, quo quinquennalis erit, immunis esse debeat, et ei ex omnibus divisionibus partes dupl[as] dari. Item scribae et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione sesquip[las] dari placuit. Item placuit, ut quisquis quinquennalitatem gesserit integre, ei ob honorem partes se[squi]plas ex omni re dari, ut et reliqui recte faciendo idem sperent.“ Vgl. dazu Waltzing, étude 1,402.

rung von Ehrenportionen war offensichtlich der Wunsch, diejenigen Mitglieder, die aufgrund ihrer Ämter das Vereinsleben organisatorisch zusammenhielten, „für ihre unentgeltliche Tätigkeit (zu) entschädigen bzw. aus(zu) zeichnen und andere Vereinsmitglieder zu der Übernahme solcher Ämter (zu) bewegen.“⁶⁹ Ähnlich wie im munizipalen Bereich gibt es aber auch in den Vereinen, deren Organisation sich weitgehend an städtischen Vorbildern orientierte, Verteilungen von Sporteln im engeren Sinne sowohl im Rahmen von Mahlzeiten wie unabhängig davon.⁷⁰ Der eindrucklichste Beleg dieser beiden Formen ist die „lex collegi Aesculapi et Hygiae“,⁷¹ die u. a. die Verwendung des Ertrages einer Stiftung in Höhe von 50.000 Sesterzen genau festlegt, die die Römerin Salvia Marcellina im Gedächtnis an den procurator Aug. a pinacothecis Flavius Apollonius und seinen adiutor, den Freigelassenen Capito, dem Verein gemacht hatte. An bestimmten Tagen, wie dem Geburtstag des Kaisers Antoninus Pius oder dem Fest der kara cognatio, finden Verteilungen von sportulae statt, die zu gewissen Terminen verbunden sind mit der Ausgabe von Brot- und Weinrationen, die wohl im Rahmen einer Mahlzeit im Kreis des Kollegiums verzehrt wurden. Wie in Lanuvium hatten nicht alle Vereinsgenossen das Anrecht auf gleiche Portionen, vielmehr wurden sowohl die Sporteln wie auch die Weinrationen dem Rang der Mitglieder in der Vereinshierarchie entsprechend verteilt. So standen anlässlich der Zusammenkunft an jedem 4. November eines Jahres dem quinquennalis und dem pater collegi 6 Denare und 9 Portionen Wein, der mater collegi 6 Denare,⁷² jedem immunis und curator 4 Denare und 6 Portionen Wein und den einfachen Mitgliedern 2 Denare und 3 Portionen Wein zu. Diese nach Rang z. T. noch feiner abgestuften Verteilungen sind für die Vereine ebenso breit bezeugt wie für den munizipalen Bereich.⁷³ Da es im römischen wie im griechischen Vereinswesen keine professionellen Magistrate gab und die Amtsträger und besonders die Patrone und patres bzw. matres collegi meist aus den begüterten Mitgliedern bzw. Förderern des collegiums genommen wurden, hat man in den ihnen zukommenden erhöhten Portionen bzw. Sporteln keine Bezahlung im Sinne eines Gehalts zur Bestreitung des Lebensunterhalts, sondern Ehrengeschenke⁷⁴ zu sehen, die eine Anerkennung für die Mühen darstellen, denen sie sich bei der Vereinsorganisation unterzogen haben.

⁶⁹ Ausbüttel, Untersuchungen 57; vgl. dazu auch Waltzing, étude 1,400/3.

⁷⁰ Aufgeführt bei Ausbüttel 55/7; Pasqualini, note 270 f.; Waltzing, étude 4, 676/8.687/94; Schiess, collegia 106 f.

⁷¹ CIL VI 10234 = ILS 7213; dazu Ausbüttel, Untersuchungen 57; Pasqualini, note 270; Waltzing, étude 4,686.

⁷² Der Wein fiel bei einer Frau offensichtlich aus Schicklichkeitsgründen weg; vgl. dazu K. Thaele, Frau: RAC 8 (1972) 220.

⁷³ Vgl. dazu besonders das Kollegium der piscatores et urinatores totius alvei Tiberis: CIL VI 29700.29701.29702; vgl. Waltzing, étude 2,77; Pasqualini, note 271 f. Zur Terminologie der Verteilung „per gradus“ ibid. 272, Anm. 41.

⁷⁴ So auch Waltzing, étude 1,402.

III

Kehren wir nun wieder zu den *sportulae* in den Briefen Cyprians zurück. Da der Begriff offensichtlich keine spezifisch christliche Wortprägung darstellt, liegt eine Übernahme aus dem in vergleichbarem Zusammenhang breit belegten nichtchristlichen Wortgebrauch nahe. In den beiden Bereichen, in denen der Begriff zum *Terminus technicus* geworden ist, stehen die *sportulae* dem Ursprung nach in engem Zusammenhang mit Mahlzeiten. Dies stützt die oben vorgetragene Vermutung, daß die Herkunft der christlichen *Sporteln* in den Gemeindemählern zu suchen sei. Im Rahmen dieser Gemeindemähler hatte sich nun das Anrecht des Klerus auf Ehrenportionen entwickelt, wie es mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in den Pastoralbriefen, mit Sicherheit bei Tertullian bezeugt ist. Hier handelt es sich offensichtlich um die Übernahme einer Gepflogenheit aus dem munizipalen Bereich und besonders aus dem Vereinswesen, wo den Amtsträgern in Anerkennung ihrer Mühen um die Organisation ihres collegiums erhöhte Ehrenportionen zugestanden wurden. Doch ist es unwahrscheinlich, daß Cyprians *sportulae* diese Ehrenportionen bezeichnen. Denn weder in den Quellen des 2. noch des 3. Jh. findet sich „*sportula*“ im außerchristlichen Bereich zur Bezeichnung von Ehrenportionen; gemeint sind vielmehr immer Geldverteilungen.⁷⁵ Somit stellt sich die Frage, ob im Zusammenhang mit Gemeinde- bzw. Agapemählern⁷⁶ ebenfalls Geldverteilungen belegt sind oder zumindest wahrscheinlich gemacht werden können.

Erste Hinweise gibt die wohl ins frühe 3. Jh. zu datierende *Traditio Apostolica* des Hippolyt.⁷⁷ Sie belegt, daß neben die allgemeinen Agapen, die von der Gemeinde organisiert und gefeiert wurden, private Agapemähler getreten waren, die von einzelnen Christen aus karitativen Motiven für bedürftige Gemeindemitglieder, bes. Witwen, ausgerichtet wurden.⁷⁸ Zwei wichtige Regelungen dieser Privatagapen sind im gegebenen Zusammenhang festzuhalten: Zum einen eröffnet die Kirchenordnung dem Gastgeber unter bestimmten Umständen die Möglichkeit, statt eine wirkliche Mahlzeit in

⁷⁵ Vgl. Toller, *spectacula* 78.

⁷⁶ Zu den frühchristlichen Agapen bzw. Gemeindemählern vgl. W.-D. Hauschild, *Agapen I*: TRE 1 (1977) 748/53 mit der dort aufgeführten Literatur, besonders B. Reicke, *Festfreude und Zelos in Verbindung mit den altchristlichen Agapefeiern* (Uppsala/Wiesbaden 1951), bes. S. 51/61; J. F. Keating, *The agapé and the eucharist in the early church* (London 1901); H. Leclercq, *Agape*: DACL 1,1 (1907) 775/848; K. Völker, *Mysterium und Agape: Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche* (Gotha 1927), dessen These von der späten Entstehung der Agapen sich jedoch zu Recht nicht durchgesetzt hat; weiterhin J. M. Hanssens, *L'agape et l'eucharistie*: EL 41 (1927) 525/48; 42 (1928) 545/71; 43 (1929) 177/98.520/29.

⁷⁷ Vgl. dazu o. Anm. 8.

⁷⁸ Trad. Ap. 30 (74f. Botte).

seinem Hause zu geben, Speisen und Wein an die Eingeladenen zu verteilen, die sie dann mitnehmen und im eigenen Haus verzehren konnten.⁷⁹

Zum anderen gibt die *Traditio Apostolica* Anweisungen für den Fall, daß der Bischof und andere Kleriker nicht an den Agapen teilnehmen. Sie rechnet sogar damit, daß die Laien gelegentlich unter sich waren.⁸⁰ Offensichtlich war die Zahl der Agapemähler so groß geworden, daß der Klerus, dessen Anwesenheit sowohl für den liturgischen Rahmen als auch zur Aufrechterhaltung eines gesitteten Ablaufs als sehr wünschenswert erschien,⁸¹ überfordert war.

Leider trifft die Schrift, die auch sonst auf materielle Zuwendungen an den Bischof, die Presbyter und die Diakone nicht eingeht, keine Regelungen, wie angesichts dieser Entwicklung mit den Ehrenportionen, die dem Klerus bei den Agapen zustehen, zu verfahren sei.

Hier bietet die syrische *Didaskalie*, eine Kirchenordnung, die wahrscheinlich in die erste Hälfte des 3. Jh. zu datieren ist und wohl aus Syrien/Palästina stammt,⁸² genauere Information. Im Rahmen der Kap. 8 und 9, die dem Unterhaltsrecht des Klerus gewidmet sind, trifft sie folgende Bestimmungen:

„Und denen, welche die Witwen⁸³ zu den Agapen einladen, wird er (sc. der Bischof) die, die er in großer Not weiß, mehrfach schicken. Und wiederum, wenn

⁷⁹ Ebd.; die lateinische Textversion des Palimpsests von Verona lautet: „Si autem no(n) potest (sc. die Witwen ins eigene Haus einladen) propter clerum quem sortitus est, escas et vinum dans eis dimittat illas et apud semet ipsas, quomodo illis placet, de resumescent.“ Unklar ist, wie man „propter clerum quem sortitus est“ zu verstehen hat. G. Dix, *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome 1* (London 1937) 53 rekonstruiert „because of the circumstances“, weicht damit den textlichen Schwierigkeiten aber nur aus. Die sahidische Textversion macht wahrscheinlich, daß dem lateinischen „clerus“ das griechische „κλήρος“ und dem lateinischen „sortiri“ das griechische „κληροῦν“ zugrundeliegt. Auf diesem Hintergrund scheint mir die Rekonstruktion von Botte, tradition 75 die wahrscheinlichste zu sein: „à cause de la charge, qu'il a reçu“. Gemeint ist, daß ein Gastgeber, der in einen klerikalen Rang (κλήρος meint, wie Botte, ebd. 75, Anm. 1 zu Recht bemerkt, immer eine klerikale Rangstufe) erhoben worden ist, die Witwen nicht mehr ins eigene Haus einladen soll. Wahrscheinlich gelten für Kleriker verschärfte Schicklichkeitsgrundsätze, die Einladungen von Frauen nicht erlauben. Diese Intention paßt gut zum direkt vorhergehenden Satz, der Privatagapen für Witwen nur unter der Voraussetzung erlaubt, daß es sich um ältere Frauen handelt und die Mahlzeit vor Einbruch der Dunkelheit beendet wird; auch hier geht es um Wahrung der Schicklichkeit.

⁸⁰ Trad. Ap. 28 (72f. Botte); vgl. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte* = *OrChrA* 155 (Rom 1965) 149.

⁸¹ Vgl. Hauschild, *Agapen* 750.

⁸² Vgl. dazu G. Schöllgen, *Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie*: H. J. W. Drijvers u. a. (ed.), *IV Symposium Syriacum* 1984. *Literary genres in Syriac Literature* = *OCA* 229 (Rom 1987) 149/59 mit weiterer Literatur zu den Einleitungsfragen.

⁸³ Das griechische Original der *Didaskalie* hatte hier statt „Witwen“, wie die syrische Version übersetzt, „πρεσβυτέρας“ – „alte Frauen“, wie die lateinische Textversion mit „anículas“ (27,20 [43 Hauler]) und die Apostolischen Konstitutionen 2,28,1 (109 Funk) mit „πρεσβυτέρας“ sicherstellen. Insofern kann man nicht von Witwenagapen sprechen, wie dies häufig (z. B. Reicke, *Diakonie* 85f.) getan wird.

jemand für die Witwen Gaben darbringt, so wird er die, die dessen bedürfen, ganz besonders schicken.⁸⁴ Aber der Anteil des Hirten soll abgesondert und ihm zugeteilt werden nach der Gewohnheit bei den Agapen und Gaben, auch wenn sie nicht anwesend sind, zur Ehre des Allmächtigen. Wieviel aber einer jeden von den Witwen gegeben wird, das Doppelte soll einem jeden der Diakone gegeben werden zur Ehre Christi, zwei doppelte (Anteile) dem Vorsteher zum Preise des Allmächtigen. Wenn aber auch jemand die Presbyter ehren will, so soll er ihnen das Doppelte geben, wie den Diakonen, denn sie müssen geehrt werden wie die Apostel und als Berater des Bischofs und als Krone der Kirche, denn sie sind Ordner und Ratgeber der Kirche. Wenn aber auch ein Vorleser vorhanden ist, so soll er ebenfalls mit den Presbytern empfangen.⁸⁵

Wie die *Traditio Apostolica* bezeugt die *Didaskalie* in dieser häufig fehlinterpretierten Passage das Institut der karitativ motivierten Privatagapen. Auch die Möglichkeit, an Stelle von wirklichen Mahlzeiten Verteilungen an einen bestimmten Personenkreis vorzunehmen, findet sich in der syrischen Kirchenordnung wieder; der zweite Satz der Passage ist sicherlich in diesem Sinne zu verstehen. Dabei beschränkt die *Didaskalie* diese Verteilungen nicht mehr auf Naturalien, vielmehr läßt sie offen, welche Art von „Gaben“ der Wohltäter den bedürftigen Frauen zukommen läßt.

Wichtiger als diese Parallelen sind jedoch die Bestimmungen über die Anteile des Klerus an den Agapen und Verteilungen. Allgemein bestätigen sie, daß der von den Pastoralbriefen und Tertullian bezeugte Anspruch auf erhöhte Ehrenportionen bei den Agapen weiterhin Gültigkeit hatte. Alle drei Textversionen der *Didaskalie* bezeugen ausdrücklich, daß es sich dabei um ein Gewohnheitsrecht handelte,⁸⁶ das lediglich noch einmal eingeschränkt werden soll. Allerdings machte die schon von der *Traditio Apostolica* doku-

⁸⁴ Dieser zweite Satz der zitierten Passage fehlt sowohl in der lateinischen Version wie in der griechischen Bearbeitung der Apostolischen Konstitutionen. R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum* (Oxford 1929) 89 folgert daraus: „The words are a gloss, and possibly represent later practice or ideas.“ Dagegen ist u. a. folgendes einzuwenden: 1. Eine Erweiterung von derartigem Umfang ist für die syrische Textversion, die eine durchweg wörtliche Übersetzung bietet, uncharakteristisch. 2. Die plausibelste Lösung ist die Annahme eines Homoeoteleutons ([πλειστάκις] πεμπέτωσαν) als Ursache für den Wegfall des Satzes in der griechischen Vorlage der lateinischen Version und der Apostolischen Konstitutionen, was auch F. Nau, *La didascalie des douze apôtres* (Paris 1912) 83, Anm. 5 und A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* 1 = CSCO 402 (Löwen 1979) 101, Anm. 18 vorschlagen. 3. Entscheidend ist der folgende Satz der lateinischen (und syrischen) Version; er bezieht sich eindeutig auf Agapen und Geschenke („in agapis et erogationibus“) und setzt damit den ausgefallenen Satz inhaltlich voraus: ein klarer Beleg gegen die Interpolationshypothese Connollys.

⁸⁵ Syrische *Didaskalie* 9 (CSCO 401, 104f. Vööbus); vgl. lat. *Didaskalie* 26,19/35 (43 Tidner); CA 2,28,1/5 (109 Funk).

⁸⁶ Der syrische Text hat „nach der Gewohnheit“, was exakt dem lateinischen „ex consuetudine“ (lat. *Didaskalie* 26,22 [43 Tidner]) entspricht; die Apostolischen Konstitutionen haben trotz Umarbeitung das Element der Gewohnheit bewahrt: „τὸ τῷ ποιμένι ἔθιμον“ (CA 2,28,2 [109 Funk]).

mentierte Weiterentwicklung des Agapenwesens eine Anpassung dieses Anspruchs an die neuen Gegebenheiten notwendig. Ein Problem ergab sich notwendig daraus, daß es dem Klerus auch im Einflußbereich der Didaskalie nicht mehr möglich war, an allen privaten Agapefeiern teilzunehmen. Die Kirchenordnung stellt sicher, daß der Klerus trotzdem auf seine Ehrenportionen nicht zu verzichten brauchte: auch bei Privatagapen, die ohne Kleriker stattfanden, mußte der Anteil des „Hirten“⁸⁷ abgesondert werden. Diese Regelung wird nun auch auf die Verteilungen erweitert, die nicht im Rahmen einer Mahlzeit stattfanden. Weiterhin kommt es zu einer Differenzierung der Ansprüche. Während Diakone, Presbyter und Lektoren in Anlehnung an 1 Tim 5,17 zwei Anteile erhalten, wird die Portion des Bischofs demgegenüber noch einmal verdoppelt. Diese Heraushebung des Bischofs ist ein direkter Reflex der amtstheologischen Intentionen der Schrift, die die Dominanz des Bischofs in der Gemeinde im Sinne eines monarchischen Episkopats festschreiben will.⁸⁸

Wichtiger noch als die Einführung eines rangabhängigen Verteilungsschlüssels ist wohl die Unterscheidung von obligatorischen und freiwilligen Anteilen. Stellt die Abgabe von Agapenportionen bzw. „Gaben“ an Bischof und Diakone eine Verpflichtung dar, so wird die Berücksichtigung der Presbyter und wohl auch der Lektoren in das Belieben der Wohltäter gestellt. Vergleicht man nun die ursprüngliche Form der Ehrenportionen, wie sie in den Pastoralbriefen und bei Tertullian bezeugt sind, mit der Weiterentwicklung, wie sie sich in der Didaskalie findet, so sind grundlegende Verschiebungen zu konstatieren.

Zum einen darf man bei der offensichtlich großen Zahl von Privatagapen wohl davon ausgehen, daß sich der Umfang der Zuwendungen stark erhöht hat. Während die doppelten Portionen ursprünglich im wesentlichen Ehrencharakter hatten, so sind sie nun zu einer Form der Unterhaltsleistung geworden. Dies wird unterstrichen durch das Anrecht auf Klerikeranteile auch bei Abwesenheit. Die *leges* der antiken Vereine, die keinerlei professionelle Amtsträger kennen, bestimmen demgegenüber, daß die Mitglieder und damit auch die Amtsträger ihren Anspruch auf Portionen bzw. *sportulae* im Falle der Abwesenheit verwirken.⁸⁹ In welchem Maße die Klerikeranteile ihren Ehrencharakter zugunsten von Unterhaltsleistungen verloren haben,

⁸⁷ Die syrische Übersetzung wird hier gegen die lateinische („sacerdoti“) von den Apostolischen Konstitutionen gestützt: „*ποιμένι*“ (CA 2,28,2 [109 Funk]). Es handelt sich offensichtlich um einen generischen Singular.

⁸⁸ Eine umfassende Darstellung der Stellung des Bischofs in der Didaskalie gibt es bislang noch nicht; vgl. dazu vorläufig die Ausführungen von H. Achelis: ders./J. Flemming, *Die syrische Didaskalia* = TU 25,1/2 (Leipzig 1904) 266/317; J. Colson, *L'évêque dans la didascalie des apôtres*: VS.S 5 (1951) 271/90; der Verfasser bereitet eine Arbeit über Amtstheologie und Kirchenorganisation nach der syrischen Didaskalie vor.

⁸⁹ Z. B. in der *lex collegi Aesculapi et Hygiae* CIL VI 10234 = ILS 7213, Zeile 16 f.; ähnliche Regelungen auch im munizipalen Bereich: vgl. Mrozek, *distributions* 47.

zeigt auch die Differenzierung zwischen obligatorischen und freiwilligen Anteilen. Verständlich wird die Benachteiligung der Presbyter zugunsten des Bischofs und des Diakons auf dem Hintergrund des Standes der Professionalisierung des Klerus in der Didaskalie. Die Kap. 8 und 9 machen deutlich, daß die Presbyter im Gegensatz zum Bischof und den Diakonen noch kein Unterhaltsrecht von seiten der Gemeinden genießen; sie müssen ihren Lebensunterhalt noch selbst bestreiten. Die Beschränkungen der ursprünglich allen Amtsträgern zukommenden Pflichtanteile auf Bischof und Diakone ist ein sicheres Indiz dafür, daß sie mittlerweile zu Unterhaltsleistungen geworden sind.

IV

Auf dem Hintergrund der von der Didaskalie bezeugten Klerikeranteile an den Privatagapen und Verteilungen läßt sich nun auch rekonstruieren, was Cyprian und die karthagische Gemeinde um die Mitte des 3. Jh. unter „sportulae“ verstanden. Die oben zitierten Passagen aus den epp. 39 und 1 machen klar, daß es sich nicht mehr um Ehrenportionen, sondern um Einkünfte handelte, die dem Unterhalt der Kleriker dienten. Der außerkirchliche Wortgebrauch des späten 2. und 3. Jh. legt nahe, daß es sich um Anteile an Geldverteilungen handelt, die ihren historischen Ursprung in Einladungen zu Mahlzeiten hatten. Von diesen Voraussetzungen her ergibt sich als wahrscheinlichste Deutung der „sportulae“ die in Form von Geld ausbezahlten Pflichtanteile der Kleriker an den Agapen bzw. an den an Stelle von Agapen vorgenommenen Verteilungen.

Zwar ist die Verteilung von Geld weder in der *Traditio Apostolica* noch in der Didaskalie in diesem Zusammenhang ausdrücklich bezeugt, doch legt der Gesichtspunkt der praktischen Handhabung in einer so großen Stadt wie Karthago den Übergang von der Verteilung von Naturalien, wie sie die *Traditio Apostolica* kennt, zu einer finanziellen Abgeltung nahe. Dies wird bestätigt von der parallelen Entwicklung in den Vereinen, auf der munizipalen Ebene und besonders im Klientelwesen.

Insgesamt spiegelt sich bei Cyprian ein gegenüber der Didaskalie weiter fortgeschrittenes Stadium der Professionalisierung des Klerus. Alle Mitglieder des *clerus maior* und bestimmte Ränge des *clerus minor*, wie die Lektoren, erhalten nun Pflichtsporteln. Im Gegensatz zur Didaskalie steht die „Honorierung“ der Presbyter (und Lektoren) nicht mehr im Belieben der Wohltäter. Dies entspricht der Tatsache, daß auch sie jetzt ein Recht auf Unterhalt genießen. Darüber hinaus ist eine weitere Staffelnung der Klerikeranteile nach hierarchischem Rang zu beobachten. Gab es in der Didaskalie nur zwei Stufen, mit dem Bischof auf der einen und allen übrigen Klerikern auf der anderen Seite, so bezeugt die Anweisung Cyprians, den Konfessoren Aurelius und Celerinus bereits die „sportulae“ von Presbytern zukommen zu

lassen, obwohl sie dem Rang nach vorläufig erst zu den Lektoren gehörten,⁹⁰ einen Verteilungsschlüssel, der auch unterhalb des Bischofs weiter differenziert.

Eine letzte Frage bleibt zu klären: Warum ist der Terminus „sportula“ im Sinne von Unterhaltszahlungen an den Klerus nur bei Cyprian bezeugt?

Daß sich vor Cyprian keine Belege finden, ist nicht verwunderlich; zum einen werden in den wenigen lateinischen Texten, die vor der Mitte des 3. Jh. entstanden sind, die in Form von Geld ausbezahlten Klerikeranteile bei Privatagapen und Verteilungen nicht thematisiert. Zum anderen legt die Geschichte der sich erst seit dem Ende des 2. Jh. entwickelnden Professionalisierung des Klerus nahe, daß es sich bei den sportulae um eine Form von Klerikereinkünften handelt, die nicht lange vor der Mitte des 3. Jh. entstanden ist. Tertullian bezeugt für Karthago Anfang des Jahrhunderts lediglich die traditionellen doppelten Portionen der „praesidentes“, die bei den Gemeindeagapen auch tatsächlich anwesend waren.⁹¹ Daß der Begriff nach Cyprian nicht mehr auftaucht, ist schon schwerer zu erklären. Das Schweigen der Quellen erstaunt umso mehr, als die Texte, die sich nach Cyprian – bes. in nachkonstantinischer Zeit – mit den Einkünften des Gemeindeglerus beschäftigen, immer zahlreicher und detaillierter werden.⁹² Sieht man von einer Ausnahme⁹³ ab, erwähnt jedoch m. W. keiner dieser Texte je wieder eigene Klerikerportionen an Privatagapen oder Anteile an Verteilungen, die Wohltäter anstelle von Privatagapen vornahmen. Offensichtlich ist diese alte Tradition abgestorben. Verständlich wird das auf dem Hintergrund der Entwicklung des Agapenwesens. Bereits seit dem frühen 3. Jh. gibt es Zeugnisse für den Niedergang dieses Instituts.⁹⁴ Immer wieder

⁹⁰ Hier zeigt sich eine deutliche Parallele zu der o.S. 12 angeführten Bestimmung, nach der junge Dekurionen, die wegen ihres Alters noch nicht stimmberechtigt waren, bereits Anrecht auf Sporteln in der vollen Höhe von Dekurionen hatten.

⁹¹ Tertullian, *ieiun.* 17,4 (CCL 2,1276 Reifferscheid/Wissowa); vgl. dazu o. S. 5.

⁹² Auch hierfür fehlt eine zureichende monographische Aufarbeitung; vgl. neben der materialreichen, aber historisch unzureichenden Darstellung bei Thomassin e. g. J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e–V^e siècle)* = HDIEO 3 (Paris 1958) 163/9; N. Huu Tan-Duc, *Le travail manuel des clercs dans l'antiquité (Diplôme d'études supérieures d'histoire, Paris, Sorbonne 1964 [maschinenschr.])* mit breiten Quellenangaben.

⁹³ Es handelt sich um die Bearbeitung der oben S. 15 f. zitierten Stelle aus der Didaskalie im 2. Buch der Apostolischen Konstitutionen (CA 2,28,1/5 [109 Funk]), das aus den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jh. oder dem frühen 5. Jh. stammt. Bearbeitungen von Kirchenordnungen konservieren häufig Material, das durch die weitere Entwicklung der Gemeindegliederung längst obsolet geworden ist, selten jedoch ohne es mit einem Hinweis in den Kontext der eigenen Gemeindeorganisation zu integrieren. So auch an dieser Stelle: die Apostolischen Konstitutionen bewahren trotz einiger Kürzungen im wesentlichen den Text der Didaskalie, fügen jedoch eine wichtige Erläuterung hinzu, mit der sie den Klerikeranteil als „ἀπαρχή“ (CA 2,28,2 [109 Funk]), dem terminus technicus der Schrift für die speziellen Klerikereinkünfte, identifizieren. Diese „ἀπαρχή“ wird aber nicht in Zusammenhang mit Agapefeiern erhoben.

⁹⁴ Vgl. dazu z. B. die Polemik des montanistischen Tertullian gegen die Agapen der

müssen kirchenordnende Texte gegen Ausschweifungen und Mißbrauch der Agapemähler vorgehen, eine Tendenz, die sich im 4. Jh. noch verstärkt.⁹⁵ Bald muß die Abhaltung von Agapen im Kirchengebäude verboten werden;⁹⁶ schließlich untersagt Ende des 4. Jh. die Synode von Laodicea den Klerikern, die zu Agapen eingeladen werden, sogar, die ihnen dort angebotenen Portionen anzunehmen, „διὰ τὸ μὴ ὑβρίν τῇ τάξει προστριβέσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ“.⁹⁷ Der Niedergang der Privatagapen macht verständlich, warum die Kirche offensichtlich davon Abstand nahm, die Tradition der Klerikeranteile fortzusetzen.

Eine weitere Ursache kommt hinzu. Hatte die Didaskalie noch große Mühe, die nötigen Mittel für den Unterhalt des Bischofs und der Diakone zusammenzubekommen, besserte sich das allgemeine Aufkommen der Gemeindefinanzen vornehmlich in den großen Städten schon im 3. Jh., besonders aber im 4. Jh. zusehends. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, daß es den Gemeinden möglich wurde, immer mehr klerikale Rangstufen bis hinunter zum Ostiarier zu professionalisieren.⁹⁸ Offensichtlich war man bald nicht mehr auf die Klerikeranteile an den Agapemählern und Verteilungen angewiesen und konnte so auf Einkünfte verzichten, mit deren Herkunft man sich nicht mehr identifizieren mochte. Die kurze Geschichte des Terminus „sportula“ im christlichen Wortschatz signalisiert somit den Höhepunkt und gleichzeitig das Ende einer mehr als 150 Jahre andauernden Tradition von Ehrenportionen bei Agapemählern, die auf außerkirchliche Vorbilder im Vereinswesen und im kommunalen Bereich zurückging. Der Niedergang der Agapen hatte wohl auch das Institut der Klerikeranteile diskreditiert, und die zumindest in großen Gemeinden stark angestiegene Zahl der anspruchsberechtigten Kleriker mußte viele Gastgeber von Privatagapen und Verteilungen bald überfordern. Da für die Finanzierung der Klerikerversorgung, die ja schon in der Mitte des 3. Jh. nicht nur mit sportulae, sondern – wahrscheinlich weit überwiegend – aus den divisiones mensurnae bestritten wurde, in der Regel genügend andere Quellen zur Verfügung standen, konnten die Gemeinden und ihre Bischöfe auf sportulae verzichten.

Großkirche in ieuin. 17,2/4 (CCL 2,1276 Reifferscheid/Wissowa); vgl. die Wiedergabe heidnischer Vorwürfe gegen den verschwenderischen Aufwand bei den Agapefeiern in apol. 39,14 (186 Becker). Auch die Bestimmungen von Trad. Ap. 28f. (68/73 Botte) richten sich implizit gegen Mißstände bei den Agapefeiern.

⁹⁵ Vgl. Keating, Agapé 107/64; Völker, Mysterium 203/11; Hauschild, Agapen 752f.; Leclercq, Agape 820/3.

⁹⁶ Synode von Laodicea (Ende 4. Jh.), can. 28 (1,2,142 Joannou): hier wird in distanzierender Weise von „sogenannten Agapen“ gesprochen; 3. Synode von Karthago, can. 30 (CCL 149,334 Munier); Synode von Karthago (419 n.C.), can. 42 (1,2,260 Joannou). Spätere Belege finden sich bei Völker, Mysterium 207.

⁹⁷ Synode von Laodicea, can. 27 (1,2,141 Joannou).

⁹⁸ So in Rom bereits um die Mitte des 3. Jh.: Eusebius, h. e. 6,43,11 f. (GCS 9,2,618 Schwartz).

Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit

Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Sprachraum

Von Peter Bruns

Die theologischen und speziell die christologischen Anschauungen des Arius sind in den letzten beiden Jahrzehnten des öfteren Gegenstand historischer Forschung gewesen.¹ Es fällt jedoch auf, daß die Behandlung des Themas „Arianismus“ ausschließlich der Darstellung in der griechischsprachigen Dokumentation des arianischen Streites folgt.² Dabei bleibt allerdings wichtiges Quellenmaterial gerade der nichtgriechischen, orientalischen Kirchen unberücksichtigt. Denn der arianische Streit, der zunächst nur als lokale Auseinandersetzung eines alexandrinischen Presbyters mit seinem Bischof begann, war sehr bald zu einer gesamtkirchlichen Angelegenheit geworden, die über die sprachlichen und kulturellen Grenzen hinweg selbst die Gemüter in den fernen Randprovinzen des Römischen Reiches erhitze. Verwundern mag dabei die Tatsache, daß die arianische Kontroverse, anders als etwa die spätere Diskussion um das Konzil von Chalzedon, die Alte Kirche nicht zu einer Spaltung entlang des Kulturgrabens hellenisierte Welt-Orient führte, sondern daß die Fides Nicaena auch von den orientalischen Nationalkirchen rezipiert wurde, so daß sie bis auf den heutigen Tag als das einigende dogmatische Band zwischen allen christlichen Kirchen in Ost und West angesehen werden kann. Als exemplarisches Beispiel für den Antiarianismus der orientalischen Kirchen soll im folgenden die syrische Kirche mit ihrem wohl prominentesten Vertreter des 4. Jh. – dem hl. Ephräm nämlich – herausgegriffen werden. Die Rezeption des nizänischen Glaubens durch die syrische Kirche ist nämlich aus dem Grunde um so bemerkenswerter, als sie am Rande des Römerreiches und vor allem in einem wenig hellenisierten, stark

¹ Einen Überblick bietet: J. T. Lienhard, Recent Studies in Arianism, in: *RelStRev* 8/4 (1982) 331–337; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975; Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge 1979; R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979; R. D. William, *The Logic of Arianism*, in: *JThS* 34 (1983) 56–81; A. Grillmeier, *Jesus der Christus I*, Freiburg 1979, 356–385.

² H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (= *Athanasius, Werke* III 1), Berlin/Leipzig 1934/35.

semitisch geprägten Kulturkontext erfolgte. Gerade darum hat die Beschäftigung mit der frühen syrischen Kirche ihren besonderen Reiz, denn die Rezeption des nizänischen Glaubens in einem nichtgriechischen Kontext kann deutlich machen, wie wenig Stichwörter wie „Hellenisierung und Ent-hellenisierung des Christentums“ für die Dogmengeschichte geeignete Begriffe sind.

Als Hauptzeuge für die Rezeption des nizänischen Glaubens in der syrischen Kirche ist der Kirchenvater Ephräm († 373) zu nennen, der sich in den „Hymni de fide“ (HdF) und den „Sermones de fide“ (SdF)³ eingehend mit der arianischen Kontroverse befaßt. Auf diese beiden Textsammlungen beschränkt sich daher auch die vorliegende Untersuchung. Ephräms Auseinandersetzung mit dem Arianismus ist seit den fünfziger Jahren nicht mehr Gegenstand der Forschung gewesen. Die damals von E. Beck⁴ durchgeführten Untersuchungen basieren zudem noch auf älteren, in der Zwischenzeit überholten Texteditionen. Deshalb erscheint eine Neubearbeitung dieses Problemkreises angemessen.

Im folgenden sollen nach einer knappen Einführung in den geschichtlichen Rahmen der ephrämschen „Reden“ und „Hymnen über den Glauben“ die klassischen christologischen Themen wie die Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters und die Rezeption der Logoslehre bei Ephräm näher beleuchtet werden. Aufgrund der sprachlichen und kulturellen Eigenständigkeit der syrischen Kirche gegenüber der reichskirchlichen Entwicklung⁵ sind hier andere Akzentsetzungen zu erwarten. Unerläßlich ist eine eingehende Behandlung von Ephräms reicher Namens- und Symbolchristologie,⁶ die das Herzstück des frühsyrischen Sprechens von Jesus dem Christus darstellt. In einem weiteren Punkt soll das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus bei Ephräm behandelt werden. Abschließend ist noch die Antithetik von frühsyrischer Frömmigkeit und arianischem Rationalismus zu besprechen. Denn Dogmengeschichte wird ja nicht nur durch gelehrte Theologen vorangetrieben, Formulierung und Rezeption eines Dogmas hängen entscheidend auch von nichtrationalen Faktoren wie spirituellen Stimmungen und Frömmigkeitshaltungen ab. Daß sich dabei der Instinkt der Volksfröm-

³ E. Beck (Hg.), *Des heiligen Ephräm des Syrers Sermones de Fide* (= CSCO.SS 88/89), Louvain 1961 (abgekürzt: SdF); ders. (Hg.), *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Fide* (= CSCO.SS 73/74), Louvain 1955 (abgekürzt: HdF). Eine knappe Einführung in die Theologie bietet: A. de Halleux, *Mar Ephrem Théologien*, in: *ParOr* 4 (1973) 35–54. Zur Bibliographie siehe: M. P. Roncaglia, *Essai de bibliographie sur Saint Ephrem*, in: *ParOr* 4 (1973) 343–370.

⁴ E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, Rom 1949, 62–80 (abgekürzt: Theologie); ders., *Ephräms Reden über den Glauben*, Rom 1953, 111–118 (abgekürzt: Reden).

⁵ Vgl. dazu: F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, 1.

⁶ Vgl. dazu: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975. Kap. V handelt von den Namen und Bildern Christi und der Bischöfe. Von den Namen und Titeln Christi führt der Weg direkt zur Christologie, vgl.: Ders., *Symbols*, 346 f.

migkeit oftmals anders als die gelehrte Theologie verhielt, ist ein Aspekt, der auch für die Abwehr des Arianismus im syrischen Raum in Anschlag gebracht werden muß.⁷

Gegenüber einer rein werkimmanenten Vorgehensweise, die den Autor ausschließlich aus sich selbst zum Sprechen bringen will,⁸ müssen in einer dogmengeschichtlichen Darstellung durch ständigen Aufweis von Parallelen aus der übrigen frühsyrischen Literatur (Oden Salomos, Bardaisan, Tatian, Aphrahat) die Verbindungs- und Entwicklungslinien hin zu Ephräm gezogen werden. Nur so erscheint es möglich, das theologische Profil dieses syrischen Kirchenvaters auf dem zeitgenössischen theologischen Hintergrund deutlicher nachzuzeichnen.

1. Der geschichtliche Rahmen der „Reden“ und „Hymnen über den Glauben“

Die zeitliche Einordnung dieser beiden Hymnensammlungen bereitet keine allzu großen Schwierigkeiten: Die Reden über den Glauben fallen mit Sicherheit noch in die nisibenische Periode des syrischen Kirchenvaters, wie die zahlreichen Anspielungen auf den römisch-persischen Krieg (um 350 n. Chr.) zeigen.⁹ Die Hymnen über den Glauben hingegen sind zeitlich später anzusetzen, sicherlich nach 363, als Nisibis von den Römern an die Perser abgetreten wurde und zahlreiche Bewohner, darunter auch Ephräm, die Stadt verlassen mußten.¹⁰ Als Entstehungsort der Hymnen über den Glauben ist die römische Grenzstadt Edessa anzunehmen, wo Ephräm bis zu seinem Tode 373 gewirkt hat.¹¹ Gegenüber den Reden über den Glauben, die auch noch die Abwehr des jüdischen Proselytismus in Nisibis zum Inhalt haben (III 147–384), bestechen die Hymnen über den Glauben durch ihre Homogenität und ihre differenzierte Polemik gegen den Arianismus. Für die Spätdatierung dieser Sammlung spricht ferner die Einbeziehung des Hl. Geistes in Ephräms Apologie des christlichen Glaubens, die in der antiarianischen Polemik der nisibenischen Zeit noch fehlt. Ephräms Hinweis auf den

⁷ J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante*, in: RHE 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37; N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie*, in: Kairos NF 14 (1972) 161–187.

⁸ So etwa E. Beck, *Theologie*, 3.

⁹ Vgl.: SdF VI 345–507. SdF VI 443 f. enthält einen deutlichen Hinweis auf die Breusche, die bei der dritten Belagerung 350 in die Mauern von Nisibis geschlagen wurde. Vgl. dazu auch: Ephr., cJul II 19; III 3; Theodoret, h. e. II 30,2–14; CNis II.

¹⁰ Vgl.: Am. Marc. XXV 7.9. Für den Prediger Ephräm ist der Fall dieser Stadt, die im Zeichen des Kreuzes 30 Jahre lang den Heiden getrotzt hatte, ein Gottesgericht über den Frevelkaiser Julian (vgl.: cJul III 1–3).

¹¹ Die *Vita Ephraemi* (Brockelmann, *Chrestomathie*, 27*f.) nennt als Stationen auf der Flucht von Nisibis noch Beit ʿArbāye und Amid, bevor Ephräm sich endgültig in Edessa niederließ.

bedrohlich erstarkten Arianismus in HdF LX kennzeichnet die Situation des orthodoxen edessenischen Christentums am Vorabend der von Kaiser Valens (364–378) inszenierten Verfolgung, die nach dem Zeugnis des *Chronicum Edessenum*¹² in der Vertreibung der orthodoxen Gemeinde durch die Arianer gipfelte. Daß diese Vertreibung nur zwei Monate nach dem Tod des syrischen Kirchenvaters Ephräm hereinbrach, kann als Indiz dafür gelten, wie sehr der Tod dieses Mannes die orthodoxe Partei geschwächt haben muß. Die Gemeinde hatte in Ephräm ihren wortgewaltigen Theologen und wenig später in Barse¹³ auch ihren rechtmäßigen Hirten verloren. Dieser war 361 auf kaiserlichen Befehl von Harran aus auf den edessenischen Bischofsstuhl übergewechselt, hatte aber mit einer starken arianischen Opposition in Edessa zu kämpfen, bis er schließlich nach Ephrāms Tod durch Kaiser Valens verbannt wurde. Mit der verheerenden Niederlage dieses Kaisers bei Adrianopel verlor der Arianismus auch in Edessa seine weltliche Stütze, so daß er im Dezember 378 endgültig der orthodoxen Partei unter dem neuen Bischof Eulogius¹⁴ weichen mußte, der mit seiner Amtsübernahme die von Barse und Ephrām getragene Kirchenpolitik zum Abschluß brachte.

Ephrāms Leben und Wirken vollzog sich in einer unruhigen und wirren Zeit; seine Reden über den Glauben spiegeln die katastrophalen Zustände in Nisibis während des fast dreißigjährigen römisch-persischen Krieges wider. Der Tod ist auf den Straßen allgegenwärtig (SdF VI 460 ff.), viele Menschen haben ihren ganzen Besitz verloren, sind heimatlos geworden und beständig auf der Flucht (SdF VI 455–458), die wirtschaftliche Grundlage des gesamten öffentlichen Lebens ist weitgehend ruiniert.¹⁵ Auch die Kirche ist durch die Invasion der zoroastrischen Perser schwer getroffen; Ephrām spricht von der Verbrennung der Kirchen, der Schändung des Altars und

¹² „Im Jahre 684 (der Griechen = 373 n. Chr.), im Monat Haziran (Juni), am neunten Tag, verschied aus (dieser) Welt der hochweise Mar Ephrām, und im Monat Elul (September) desselben Jahres verließ das Volk die Kirche von Edessa aufgrund der Verfolgung durch die Arianer“ (Übers. nach: I. Guidi, *Chronica Minora* I [= CSCO.SS 1] 5,6–9).

¹³ Vgl.: I. Guidi, *Chronica*, 4,25–27. CNis XXIX beklagt die zur Irrlehre Abgefallenen und empört sich über die Verleumdung, die der betagte Bischof Barse (361–78) von seinen Gegnern erdulden mußte. Von der Verbannung des Bischofs unter Valens handelt Theodoret, h. e. IV 16 ff. Der Arianismus zeichnete sich in Edessa durch eine besondere Militanz aus, vgl.: Jul., *Epist.* 59. Die von Julian angeordnete Konfiszierung des arianischen Kirchengutes dürfte wohl auch der orthodoxen Partei neuen Auftrieb gegeben haben.

¹⁴ Vgl.: I. Guidi, *Chronica* I, 5,13–15. Die arianische Gemeinde stellte nach 378 keine ernsthafte Bedrohung mehr für die Orthodoxie dar, bestand aber noch bis ins 5. Jh. hinein, als sie dann unter Rabbula zwangsweise der orthodoxen Partei einverleibt wurde (vgl.: G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1874, 196).

¹⁵ CNis V 12–14 und VI 10–12.17–20 berichten vom wirtschaftlichen Ruin der Bauern und Winzer.

liturgischer Bücher durch die Perser.¹⁶ Doch bleibt er als Seelsorger nicht nur bei der Anklage der äußeren Lebensumstände stehen; sie sind für ihn nur der Spiegel für eine tiefer gehende, geistige Krise. Der äußere Krieg kann nicht abnehmen, solange der innere tobt (SdF VI 11); denn bevor die Perser mit Pfeil und Bogen kamen, haben die Theologen sich gegenseitig zu Zielscheiben ihrer Attacken gemacht.¹⁷ Ephräm konstatiert einen Kampf an allen Fronten, offen und verdeckt (SdF VI 507f.). Die zerstörte Glaubenseinheit geht dem Perserkrieg voraus (SdF VI 473); dieser ist die Strafe Gottes für allgemeine Sittenverderbnis und die Kirchenspaltung des Arianismus (SdF VI 345 ff. 383 ff.). Daß Ephräm hier unzweideutig die Arianer meint, geht aus einer anderen Stelle hervor, wo er auf die Subtilitäten des Aëtius anspielt, der „den milden Hirten Christus mit Füßen tritt“.¹⁸ Die durch den Arianismus verursachte Spaltung stellt eine ernsthafte Bedrohung für die Glaubwürdigkeit des Christentums dar, Juden und Heiden nämlich fühlen sich in ihrem Unglauben bestätigt.¹⁹ Durch diesen innerkirchlichen Kampf scheint der Sieg des Christentums wieder in Frage gestellt (HdF XXXIX 2–4), die ganze Welt wird durch ihn erschüttert und in Aufruhr versetzt (HdF LIII 2). Der dauernde Kampf um vakante Bischofsstühle hat den christlichen Klerus korrumpiert (HdF LXXXVII 6f.), doch auch das einende Band zwischen Klerus und Laien ist zerrissen, denn beide machen sich gegenseitig das Leben schwer (SdF VI 191–194). Eine totale Sittenverderbnis im Umgang der Gemeindeglieder untereinander ist die Folge des arianischen Streites (SdF VI 223 ff.); selbst die Tiere auf den Bergen sind einträchtiger als die Seelen in der Kirche (SdF VI 209f.). Dies ist das Bild, das Ephräm über die Situation der syrischen Christen nach Ausbruch der arianischen Streitigkeiten vermittelt. Aufs Ganze gesehen scheint die Partei der Rechtgläubigen, wie sie Ephräm bei seinem Kommen nach Edessa vorfand, nur eine kleine Minderheit innerhalb einer Vielzahl rivalisierender Gruppen gewesen zu sein.²⁰ Daß dieser Zustand nicht von Dauer war, hing nicht zuletzt von Ephräms Engagement und der Überzeugungskraft seiner Hymnen und Reden ab.

¹⁶ Vgl.: SdF VI 465–470. Die vv 463 f. lassen sich auf die von Schapur II. im „Land der Magier“ inszenierte Christenverfolgung beziehen.

¹⁷ SdF VI 479f., SdF VI 477ff. nennt Bogenschützen und Panzerreiter als die Hauptstreitmacht der Perser, vgl.: Am. Marc., XXIV 2,5; XXV 1,11–13.

¹⁸ Vgl. SdF VI 17–20 mit Rekurs auf Hebr 10,29. HcHaer XXII 4,2 spricht in ganz ähnlichen Worten von den Subtilitäten der Aëtianer.

¹⁹ Vgl.: SdF VI 383–390; HdF IX 13.

²⁰ Darauf verweist HcHaer XXII 5, wo Ephräm sich gegen die Bezeichnung der Rechtgläubigen als Palutianer (hergeleitet von Palut, Bischof von Edessa) verwahrt. Neben Arianern haben Bardaisaniten, Manichäer und Markioniten das religiöse Leben der Stadt geprägt. Vgl. dazu: W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen ²1964, 6–48; H. J. W. Drijvers, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum, in: Symposium Syriacum 1972 (= OrChrAn 197), Rom 1974, 291–310.

2. Die Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters: Ein syrisches Homousios?

Die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater gehört zu den Kernaussagen des nizänischen Glaubens und ist von Arius nachdrücklich bestritten worden.²¹ Es ist nun bemerkenswert, daß Ephräm zwar vom Nizänum Kunde besaß und auch einen prominenten Konzilsteilnehmer, den Bischof Jakob von Nisibis, zu seinen geistlichen Lehrern zählte,²² daß er aber nirgends eine direkte Beeinflussung durch die konziliare Terminologie erkennen läßt. Die aus den syrischen Übersetzungen der griechischen Konzilsakten bekannten Äquivalente für ὁμοούσιος²³ sucht man bei Ephräm vergebens; bei der einzigen Stelle in Ephräms Werk, wo ein syrisches *bar 'itutā* im technischen Sinne des ὁμοούσιος gebraucht wird, ist Vorsicht geboten, da hier eine nachträgliche Interpolation nicht auszuschließen ist.²⁴ Gleichwohl besitzt die syrische Sprache zwei dem griechischen οὐσία entsprechende Ausdrücke (*'ityā*/Wesen und *'itutā*/Wesenheit), von denen auch Ephräm reichen Gebrauch macht und die, wie seine Polemik gegen Bardaisan zeigt, in der syrischen Literatur eine längere Tradition haben. Kennzeichnend für den bardaisanschen Wesensbegriff ist seine Verknüpfung mit der stoischen Elementenspekulation.²⁵ Als die fünf weltgestaltenden Elemente gelten Licht, Luft/Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, die allesamt Geschöpfe des großen Gottes sind.²⁶ In der syrischen Rezension der Thomasakten zeichnet sich ein anderes Verständnis von *'ityā* ab, das keine Gleichsetzung von „Wesen“ und

²¹ Vgl.: Arius, Thalia, nach Athan., Syn. 15: Opitz, A. W. II 1,9.

²² HcHaer XXII 20 enthält einen Hinweis auf das Konzil von Nizäa mit einem Lobpreis auf den Kaiser. In HcHaer XXII 4 werden Arianer in einem Atemzug mit den Spitzfindigkeiten der Aëtianer genannt. Mit großem Respekt spricht Ephräm von seinem geistlichen Vater in CNis XIII. Das Zweistromland war in Nizäa durch fünf Bischöfe vertreten, vgl.: F. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon (= AGWG.PH NF X 2), Berlin 1908,7.

²³ Nach F. Schultheß, Syrische Kanones, 2f., bietet für ὁμοούσιος τῷ πατρὶ eine syr. Handschrift (B 7. Jh.) *bar 'itutā d-'abā* = „der Wesenheit des Vaters teilhaftig“, während eine spätere Handschrift (E) präziser formuliert: *šāwe b-'usia l-'abā* = „dem Vater gleich in der Usia“. Die persischen Väter haben 410 in Seleukia-Ktesiphon das Glaubensbekenntnis in der nizänischen (nicht in der konstantinopolitanischen) Form für die „Kirche des Ostens“ angenommen. Sie übersetzen ὁμοούσιος mit *bar kyānā d-'abuy* (= connaturalem Patri suo), vgl.: A. Vööbus, New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity, in: VigChr 26 (1972) 291–96, hier: 295.

²⁴ Die einzige Stelle ist Evangelium Concordantiae XIII 8, von der L. Leloir, La christologie de S. Ephrem dans son Commentaire de Diatessaron, in: HandAm 75 (1961) 449–466, hier: 452, Anm. 16, sagt, daß sie nur die Idee impliziere.

²⁵ Im Liber Legum Regionum 10 (Ps II 548) werden die *'estukse* / στοιχεῖα mit den Wesen (*'itye*) parallelisiert.

²⁶ Dies ergibt sich aus der Parallelisierung von *'itye* und *kyāne* in LLR 22 (PS II 579,11) und aus LLR 8, wo von einem noch nicht erschaffenen Wesen die Rede ist (vgl.: PS II 579, 11 ff.).

„Geschöpf“ erkennen läßt.²⁷ Diese Sicht wird auch durch den syrischen Kirchenvater Aphrahat († nach 345) bestätigt. In seiner Darlegung „Über die Beere“ findet sich auch die Gebetsanrede: „Wesen deiner selbst, der du uns aus dem Nichts erschaffen hast.“²⁸ Ebenfalls in der letzten Darlegung aus dem Jahre 345 findet sich folgender Passus: „Wir preisen in dir (= Christus) das Wesen deiner selbst (*'ityā d-naphšeh*), das dich von seiner Wesenheit getrennt (*d-paršak men 'ituteh*) und zu uns gesandt hat.“²⁹ Gott ist für Aphrahat das Wesen, das unableitbar nur aus sich und durch sich selbst existiert, während die Schöpfung von ihm abhängt. Dem Sohn wird hier ein göttlicher Ursprung aus dem Wesen des Vaters³⁰ zugesprochen, wenngleich aus dieser Stelle nicht klar hervorgeht, ob jene Trennung nun von Ewigkeit her ist oder nur kurz vor und zum Zwecke der Inkarnation erfolgt ist. Aphrahat legt den gedanklichen Schwerpunkt auf die Sendung des Sohnes und den Vorrang der Heilsökonomie. Doch an der Herkunft des Sohnes aus der göttlichen Wesenheit des Vaters kann bei Aphrahat kein Zweifel bestehen.

Ephräm entwickelt seine Auffassung vom „Wesen“ Gottes in Auseinandersetzung mit der bardaisanschen Vorstellung von den mitschöpferischen Elementen und Äonen. Gerade Bardaisans Gleichsetzung von „Wesen“ und „Geschöpf“ hat den schärfsten Widerspruch³¹ bei Ephräm erfahren, denn nicht aus Einzelwesen hat die göttliche Wesenheit das All erschaffen – das wäre ein Widerspruch in sich –, da das Wesen niemals Geschöpf sein kann.³² Das göttliche Wesen ist nämlich anfangslos und ewig, unableitbar west es durch sich selbst.³³ Zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht ein gewaltiger Abgrund, der vom Geschöpf nicht überwunden werden kann. Das göttliche Wesen bleibt daher der geistigen und sinnlichen Schau des Menschen notwendig verborgen.³⁴ In Ephräms Schöpfungstheologie ist kein Platz für mit Gott konkurrierende Äonen und Gewalten, ebenso wenig für Emanations-

²⁷ ActThom 52: „Licht, welches von der gepriesenen Existenz (*'ityā š'ēbiḥa*) zu uns gesandt worden ist . . .“ (Wright I 221 syr).

²⁸ Dem. XXIII 58: PS II 117,11 f.

²⁹ Dem. XXIII 52: PS II 100,18 f.

³⁰ Diese Stelle bezieht sich nicht auf ein göttliches Pneuma in Christus, sondern Christus selbst ist der Adressat der Anrede, so daß es nicht als Stütze für Aphrahats Geistchristologie herangezogen werden kann. Dies wird bei Lorenz, Arius judaizans, 155 f., etwas unterbewertet. Seine Ausführungen stützen sich auch nicht auf die Übers. Parisots, sondern auf Berts fehlerhafte.

³¹ Vgl. dazu: HcHaer III; E. Beck, Reden, 1–4. Im Gegensatz zu Bardaisan begegnet bei Ephräm *'ityā* niemals im Plural, außer wenn er sich polemisch gegen ihn wendet und ihn zitiert.

³² Zur Definition der *'itūtā* gehört ihre Ungeschaffenheit, vgl.: SdF I 143 f; II 415–418; HdF XLV 3 ff.; LV 7.

³³ Vgl.: HdF LXIX 3; LV 10; XXVII 1.3.

³⁴ Zur Unsichtbarkeit s.: HdF V 13; VI 9 f.; XXXI 3; XXXIII 13; LXXII 11. Die göttliche Wesenheit ist den Geschöpfen unähnlich (HdF XXVI 7.12) und unaussprechlich (HdF XLIV 8).

vorstellungen, die stufenweise zwischen Transzendenz und Immanenz vermitteln. Gott ist nicht wie seine Knechte in die Kategorien geschöpflichen Seins wie Maß, Gewicht, Erstastbarkeit oder Raum eingeschlossen.³⁵ Daraus folgt für den ephrämschen Wesensbegriff, daß „Wesen“ und „unerschaffener Gott“ austauschbare Namen sind. Wie es nämlich nicht gleichzeitig mehrere Götter geben kann, so kann es auch nicht mehrere Wesen geben. An anderer Stelle in den Reden über den Glauben wird deutlich, daß Ephräm die Uner-schaffenheit der göttlichen Wesenheit (*ʿityā* / *ʿitutā*) vom hebräischen Gottesnamen (*haw d-ʿitarw(h)i* = *ô ʾw* in Ex 3,14) ableitet.³⁶ Es gilt zu beachten, daß hier *ʿityā* konkret als Eigenname Gottes zu fassen ist, d. h., eine Parallele zur nizänischen *οὐσία*, die neben *φύσις* das Allgemeine in Gott, die göttliche Natur bezeichnet, liegt nicht vor. Vielleicht liegt hier auch ein Grund, warum sich die syrischen Übersetzungen mit dem griechischen *ὑποούσιος* so schwertaten: Wenn *ʿityā* ein konkreter Eigenname ist, dann impliziert das Bekenntnis zur Wesenseinheit von Vater und Sohn im syrischen Sprachgebrauch auch die volle Personalidentität von Jesus und Jahwe. Der Sabellianismusverdacht, von dem Ephräm sich energisch absetzt, wäre dann nicht mehr abzuweisen.³⁷ Von daher stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Sohnes zur göttlichen Wesenheit bei Ephräm mit einer besonderen Dringlichkeit.

Unter der Prämisse der Einzigkeit des göttlichen Wesens kann auch der Sohn kein eigenes Wesen neben dem Vater haben; ein solches Wesen müßte dann wie die bardaisanschen Wesen notwendig geschöpflich und begrenzt sein, könnte dann aber bestenfalls nur sich selbst, nicht aber den göttlichen Sohn erkennen.³⁸ In der Tat gibt es für Ephräm nur das eine göttliche Wesen, den alttestamentlichen Gott, der in den drei Namen zur Vielheit wird.³⁹ Wie aus HdF XLV 3 hervorgeht, ist auch der Sohn nicht ein zweites Wesen neben dem Vater, sondern eine innergöttliche Zeugung aus dem fruchtbaren Schoß der Wesenheit. Die Rede von der *ʿityā* / *ʿitutā* zielt daher unmittelbar auf den Vater und nur mittelbar auf den Sohn, der auf unergründliche Weise aus seinem unbegrenzten Schoß hervorging:

³⁵ Vgl. dazu: HdF XXX 1; XLV 3f. Nur die drei göttlichen Personen fallen nicht unter die kreatürlichen Kategorien (HdF XXX 4).

³⁶ Vgl.: HdF LV 9; nach HdF LXIII 5 ist *ʿityā* / *ʿitutā* der unübertragbare Name Gottes, der alleiniges Reservat Gottes bleibt und niemals den Geschöpfen beigelegt werden kann. Vgl. auch HdF LX 10: „Wer sollte nämlich Vergleiche anstellen für die Namen des Heiligen, der in allem vollkommen übereinstimmt als Wesen in seiner Wesenheit, als Gerechter in seiner Gerechtigkeit ...“ (Beck 187,13–15).

³⁷ Vgl.: HcHaer XXII 4.20; XXIV 12. Nach Epiph., Pan. haer. 62,3 war der Sabellianismus gerade in Mesopotamien stark verbreitet.

³⁸ Dies ist der Sinn der schwierigen Verse SdF I 115–124. Nach HdF III 13 ist der Sohn kein Wesen neben dem Vater, sondern innergöttliche Frucht des väterlichen Schoßes.

³⁹ Vgl.: SdF I 125f. Auf diesen Aspekt der Namensvorstellung ist noch weiter unten einzugehen. Hier sei nur vorweggenommen, daß syr. *šmā* über die bloß äußere Benennung (*ὀνομασία*) im Sabellianismus hinausgeht. Vgl.: Epiph., Pan. haer. 62,4. Nach Ephräm ist die Trinität eine einzige *ʿityā* (HdF XXXVI 11; LXXIII 21).

„Wenn du jenes Wesen (= Gott) ermißt,*
hast du auch den Sohn aus seinem Schoß ermessen;
wenn du den Vater zu ermessen vermagst,*
vermagst du es auch bei seinem Eingeborenen.
Dem Wesen (= Gott) aber genügst du nicht,*
(daher) genügst du auch nicht seinem Sohn.“⁴⁰

Da das göttliche Wesen, wie Ephräm mehrfach betont, unerforschlich ist⁴¹ und der Sohn einen streng göttlichen Ursprung aus dem Schoß des Vaters hat, folgt für Ephräm daraus, daß auch der Sohn aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Vater für den menschlichen Geist unerforschlich sein muß:

„Nah verwandt ist der Sohn seinem Vater*
in der Herrlichkeit wie im Namen;
wie er in den beiden Dingen nah verwandt ist,*
ist er auch im dritten nicht fern:
Da der Vater unerforschlich ist,*
ist (auch) der Sohn unerforschlich.“⁴²

Während für Arius eigentlich nur der Vater unaussprechlich und unerforschlich ist, ist für Ephräm auch der Sohn aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Vater allen Geschöpfen gegenüber verborgen und transzendent.⁴³ Vater und Sohn sind beide – und zwar in verschiedener Hinsicht, aber doch uneingeschränkt vollkommen (SdF II 1–6). Gegenüber Arius betont Ephräm ausdrücklich die vollkommene Gotteserkenntnis des Sohnes, der aufgrund seiner naturhaften Verwandtschaft mit dem Vater diesem in allem genügt.⁴⁴ Die volle Gotteserkenntnis des Sohnes bildet dann auch die Voraussetzung für seine Offenbarertätigkeit, die Ephräm mit der Lichtmetapher illustriert:

„Um auf die große Kraft der Sonne*
sich zu fixieren, ist das Auge zu schwach ...
Wenn der Sohn des Verborgenen nicht wäre,*
gäbe es keinen, der den Verborgenen gesehen hätte,
denn mächtiger ist er als seine Knechte (a. Geschöpfe).
Durch den Gezeugten wurde sichtbar* das unsichtbare Wesen.

⁴⁰ SdF V 101–106; syr. bei: Beck 39,1–4.

⁴¹ Vgl.: SdF II 479, IV 123 ff.; man kann die Güte des Vaters nur lieben, seine Wesenheit aber nicht erforschen; vgl. auch: HdF L 4.

⁴² HdF V 14: Beck 21,17–22. In der dt. Übers. bei Beck fehlt Z. 22 mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des Sohnes. Vgl. auch: HdF XXXIV 24: Die Natur des göttlichen Wesens und der Schoß des Vaters sind die Mauern des Sohnes, die keine Erkenntnis übersteigen kann. Zur verborgenen Zeugung des Sohnes vgl. auch: HdF XXXVIII 16.

⁴³ Vgl.: HdF LIII 12. Nach LV 13 ist Christus nicht Knecht sondern Herr, steht also nicht auf einer Stufe mit der menschlichen Natur und ist daher auch dem Menschenwort unaussprechlich. Nach Athan., Syn. 15, hat Arius gelehrt, daß Gott für den Sohn unaussprechlich und unerforschlich sei. Ganz anders Ephräm. In HdF LXX 15 betont er, daß der Sohn bei der Erforschung des Vaters nicht in Verlegenheit kommen kann.

⁴⁴ Der Gezeugte, der aus Gott ist, ist ihm ebenbürtig (HdF XI 10) und kommt vor der göttlichen Natur nicht in Verlegenheit (HdF LXX 14 f.).

Im Strahl, der aus ihm ist, wurde mild* seine wunderbare Kraft.
 Er wurde nicht wirklich schwach;* uns wurde er angenehm,
 da er für uns mild wurde.⁴⁵

Diese Verse sind ein Beleg dafür, daß Ephräm nicht in klarer begrifflicher Distinktion um eine Herausstellung der einen göttlichen Wesenheit zu den drei göttlichen Personen bemüht ist, daß der *'ityā*-Begriff vielmehr in enger Beziehung zur Person des Vaters steht. Person und Wesen des Vaters werden aber in der Offenbarertätigkeit des Sohnes für Mensch und Schöpfung transparent und sichtbar. Ephräms konkretes Denken kann, so scheint es, unmöglich lange um einen abstrakten Begriff göttlicher Wesenheit kreisen, er muß notwendig konkret-personal werden.

Von hier aus ist der Bogen zu dem eingangs erwähnten Passus im syrischen Diatessaronkommentar zu schlagen.⁴⁶ Mit Rekurs auf Joh 5,26 heißt es bezüglich der Wesensverwandtschaft von Vater und Sohn:

„Wenn er (der Sohn) nicht mit ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar 'ituteh*) ist, dann ist es (das göttliche Leben) eine Hinzufügung. Daß es ihm eingepflanzt wurde, ist nicht wahrscheinlich. Wenn aber doch, dann ist er (der Sohn) für und aus sich ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar 'ituteh*) und zugleich ihm wesensfremd (*m^enakray l-'ituteh*). Und wenn er (der Vater) auf etwas, was nicht ist, das Leben seiner Wesenheit gab, dann ist das der gleiche (Widerspruch).“⁴⁷

Das Zitat macht deutlich, daß das syrische *bar 'itutā* hier nicht wörtlich mit „filius essentiae (divinae), i. e. Dei“ zu übersetzen ist, sondern im technischen Sinne des nizänischen Homousios⁴⁸ zu verstehen ist. Gegenüber der arianischen Verwendung von Joh 5,26 beharrt der Kommentar auf der Unvereinbarkeit von Wesensgleichheit und Hinzufügung des göttlichen Lebens, ohne daß diese Antinomie völlig aufgelöst würde, etwa in dem Sinne, diese Hinzufügung sei nur auf die menschliche, nicht aber auf die göttliche Natur zu beziehen. Ein solch statisch-abstraktes Wesensdenken, das keine geschichtliche Änderung oder Hinzufügung gelten lassen will, hat in

⁴⁵ HdF VI 2 f.: Beck 24,24–25,13.

⁴⁶ S. Anm. 24. Vgl. dazu auch: E. Beck, Der syrische Diatessaronkommentar zu Joh 1,1–5, in: OrChr 67 (1983) 1–31.

⁴⁷ E(vangelium) C(oncordantiae) XIII 8 (syr.: Leloir 106 ff.; arm.: Leloir 180 f.). Der Armenier übersetzt: „Wenn der Vater das Leben, das er wesenhaft hat, ihm (dem Sohn) gibt und dieser (erst) wird, ist er ihm nicht wesensgleich, sondern es geschieht eine gewisse Hinzufügung. Und etwas Unähnliches ist seine (des Lebens) Aufpfropfung auf ihn (den Sohn). Wenn es ihm also aufgepfropft wird, wird er im nachhinein durch ihn (Gott) zu seinem Wesensgenossen, wo er doch seiner Substanz fremd ist. Und wenn er (der Vater) auf eine Nichtexistenz das Leben seiner Substanz gegeben hat, ist es daselbe“ (Leloir 181).

⁴⁸ Dies zeigt die arm. Übers. Sie bietet für syr. *bar 'itutā* *ēakīc* (wesensgleich) und *goiakīc* (Wesensgenosse). Das Homousios darf man mit Beck, Diatessaronkommentar, 30, nicht nur wegen seines biblizistischen Konservativismus absprechen, sondern vor allem aus inhaltlichen Gründen, da er die technische Begrifflichkeit des Nizänums nicht kennt.

Ephräms Hymnen und Reden über den Glauben keine Parallele. Wie oben dargelegt, sind Ephräms Wesensvorstellungen stark konkret-personal gefärbt und unmittelbar auf den Vater bezogen, so daß diese Stelle des syrischen Diatessarankommentars Ephräm nicht ohne weiteres zugesprochen werden kann. Was dies für die literarische Einheitlichkeit und Echtheit des syrischen Kommentars insgesamt bedeutet, kann in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden. Für die hier angeschnittene Frage gilt es festzuhalten, daß sich bei Ephräm kein Hinweis auf eine technische Verwendung des nizänischen Homousios findet.

3. Zur Rezeption der johanneischen Logoslehre

In der Forschung wird die arianische Krise oft auch als eine Krise der Logos-Theologie bezeichnet.⁴⁹ Die Logoslehre der Apologeten⁵⁰ steht im Schnittpunkt von christlicher Tradition, die sich vom Johannesprolog herleitet, und hellenistischer Philosophie, wie sie im Mittelplatonismus und in der Stoa ausgeprägt war. In der Stoa ist der Logos weltimmanentes Ordnungsprinzip, im Mittelplatonismus vermittelt er zwischen dem einen transzendenten Gott und der Vielfalt der Welt. Für den syrischen Raum ist vor allem der Apologet Tatian zu nennen.⁵¹ Seine Logoslehre ist eigentlich kein christologisches, sondern eher ein kosmologisches Thema.⁵² Die Einzigkeit Gottes ist als strukturierte Einheit zu betrachten, in der der Logos zwar nicht ewig prä-existent und von Gott geschieden gedacht wird, aber doch als eigenständige Größe durch „Hervorspringen“ aus der Einfaltigkeit Gottes⁵³ hervorgeht und als das erstgeborene Werk des Vaters und gleichzeitig als Ursprung der Welt gilt. Wenn nun der Hervorgang des Logos eng mit der Erschaffung der Welt verknüpft wird, ist die Gefahr groß, ihm eine geminderte Transzendenz zuzusprechen, ja ihn selbst zum Geschöpf zu machen.

Innerhalb des syrischen Sprachraumes wird der hellenistische Logosbegriff durch zwei äquivalente Begriffe wiedergegeben, die allerdings, wie die Oden Salomos zeigen, austauschbar sind.⁵⁴ Gegenüber Tatian betonen die Oden

⁴⁹ So B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 180. Ähnlich urteilt A. Grillmeier: „Die Krise, die mit dem Namen des Arius verbunden ist, ist nichts anderes als das Ausbrechen eines Fiebers in einem Prozeß, der durch Keime eingeleitet wurde, deren Virulenz die Apologeten zu wenig beachtet haben (ausgenommen Athenagoras)“ (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979, 227).

⁵⁰ Vgl. dazu: Ders., a. a. O., 225–230.

⁵¹ Vgl.: M. Elze, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960.

⁵² Vgl. dazu die Ausführungen bei: Elze, a. a. O., 70–83.

⁵³ Tatian, Or 5,1: Goodspeed 272.

⁵⁴ Die Oden Salomos verwenden *meltā* und *ptgāmā* synonym und unterscheiden terminologisch nicht zwischen menschlichem und göttlichem Wort, vgl.: J. H. Charlesworth, The Odes of Solomon, Oxford 1973, 69, Anm. 7.

Salomos stärker den soteriologischen und offenbarungstheologischen Aspekt, obwohl auch ihnen die Schöpfungsfähigkeit des göttlichen Wortes nicht unbekannt ist;⁵⁵ doch lassen sich auch hier gewisse subordinatianische Tendenzen, die ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Milieu dieser Schrift haben, nicht leugnen.⁵⁶ Eine weitere Eigentümlichkeit der Oden Salomos besteht darin, daß sie einerseits das göttliche Wort mit dem Messias identifizieren, andererseits ihn auch als seinen autorisierten Sprecher darstellen.⁵⁷ Ode 23 handelt ausführlich von der Präexistenz des göttlichen Gedankens, der als Brief ans Rad geheftet, den gekreuzigten Christus symbolisiert. Ode 41,15 spricht von der Präexistenz des Messias vor der Gründung der Welt als einem ewigen Besitz Gottes.⁵⁸ Er ist älter als die Erinnerung der Menschen, so daß auch sein Werk über jegliche Zerstörung erhaben bleibt.⁵⁹

Als weiterer Zeuge für die früh-syrische Logos-theologie kommt Aphrahat, der Persische Weise, in Betracht. Der Logos wird bei ihm neben *meltā/pet-gāmā* auch noch *qālā* (Stimme)⁶⁰ und *mēmra* (Rede) genannt. Im Vordergrund des theologischen Interesses steht bei Aphrahat nicht die kosmologische Spekulation wie bei Tatian, „Wort Gottes“ meint bei ihm vielmehr die der Welt zugewandte Seite Gottes, seine offenbarende Anrede an die Menschen, die er wie die Oden Salomos einerseits mit Christus identifiziert, andererseits auch von ihm verschieden denkt.⁶¹ Aphrahat führt die psychologisierende Tradition der frühen Syrer weiter, wenn er, vergleichbar mit den Oden Salomos, die Präexistenz des Messias im Rahmen seiner Urmenschenspekulationen als Gedachtsein im Verstande Gottes auffaßt.⁶² Reale, distinkte Existenz erhält der Urmensch erst durch „Zeugung“, die ganz unnizänisch mit dem Schöpfungsakt identisch ist.⁶³ Nirgends wird dem Sohn eine Teil-

⁵⁵ Das Wort der Wahrheit steht parallel zur Erkenntnis des Höchsten (OdSal 8,8), ist an der Erleuchtung des menschlichen Herzens beteiligt (10,1). Das göttliche Wort wohnt im Menschensohn ein (12,12) und wirkt stimulierend auf die Gotteserkenntnis des Menschen (12,10). Es erkennt das Unsichtbare (16,7f.) und begleitet die Menschen auf ihrem Weg (18,4; 37,3; 41,11).

⁵⁶ Vgl.: Od 7,7f.; Wort und heiliger Gedanke Gottes bezüglich des Messias sind parallel (9,3). Die Feinheit des Wortes ist unaussprechlich (12,5). Mächte und Gewalten sind dem Wort untertan (16,14), die Welten sind durch das Wort geworden (16,19). Das Wort stammt aus jener Wahrheit, die aus sich selber ist (32,2). Das Wort ist von altersher in Gott (41,14).

⁵⁷ Das Wort des Gottessohnes vernichtet die Hölle (15,9), es kämpft die Feinde nieder (29,9f.) und überbrückt die Chaoswasser (39,9).

⁵⁸ Das *men brēšit* in OdSal 41,9 ist sicherlich eine Anspielung auf Gen 1,1/Joh 1,1.

⁵⁹ Vgl.: OdSal 28,18; 9,3–5.

⁶⁰ Auch in den Thomasakten wird Christus als Stimme bezeichnet: ActThom 10; 34; 48; zu Aphrahat: PS I 392,6.8.

⁶¹ In Dem. VIII 15 (PS I 388,23f.; 389,17–392,9) erscheint Christus sowohl als Wort wie auch als Sprecher des Wortes.

⁶² Zur Adam-Christus-Parallele vgl.: PSI 794,19–25; 795,21–25; 798,8–12; 800,2–8.17–801,2.

⁶³ Vgl. dazu: PS I 796,20–797,11. Die Präexistenz ist eine gedachte, keine reale. Zeugung und Schaffen fallen bei Aphrahat zusammen, vgl.: PS II 68,8.

habe am Schöpfungsakt oder die Gleichewigkeit mit dem Vater zugesprochen.⁶⁴ Bemerkenswert für die frühsyrische Anthropozentrik ist, daß im Unterschied zu Tatian bei Aphrahat der Mensch und nicht der Logos Gottes erster und vornehmster Gedanke ist. Insgesamt gesehen, spielt also die Logospekulation bei den frühen Syrern nicht die große Rolle, wie man sie von den griechischen Apologeten her gewohnt ist.

Gegenüber allen Versuchen, die Zeugung des Sohnes mit der Schöpfung in Verbindung zu bringen, betont Ephräm energisch, daß keine äußeren Gründe, etwa die Notwendigkeit eines Schöpfungsmittlers, für die Zeugung des Sohnes verantwortlich sind. Diese ist nämlich nicht Ausdruck eines Mangels oder Bedürfnisses, so als ob Gott eines Sohnes zur Erschaffung der Welt bedürfe, sondern allein Frucht der überströmenden Liebe des Vaters.⁶⁵ Anders als Aphrahat, unterscheidet Ephräm stärker zwischen Theologie und Anthropologie. Wenn beispielsweise Adam im *Carmen Nis.* XXXVIII 106 ff. als Anlaß der übrigen Schöpfung genannt wird, so folgt für Ephräm daraus, daß der Sohn noch viel älter sein muß.⁶⁶ Wenn es irgendwelche Anlässe für die Schöpfung gäbe, dann müßten sie älter sein als der Sohn, und das ist für Ephräm undenkbar. Daher läßt Ephräm keinen anderen „Grund“ für die Zeugung des Sohnes gelten als die tiefe und unerforschliche Liebe des Vaters.⁶⁷ In Abgrenzung zum Arianismus und bardaisanscher Elementenspekulation entwickelt Ephräm seine Vorstellung von der Schöpfertätigkeit Christi:

„(Zu) klein ist das Geschöpf (a. Knecht), daß es schüfe
zusammen mit dem Schöpfer die Schöpfung.
Es gibt kein anderes Wesen (*ityā*),
das ihm wie ein Partner (*šautāpā*) wäre.
Der Knecht scheidet aus und der Gefährte,
bestehen bleibt der eingeborene Sohn,
der weder wie ein Knecht Befehl erhält
noch wie ein Gefährte ebenbürtig ist ...
Über beide ist er erhaben:
Er ist nicht Knecht (a. Geschöpf), da er Gezeugter ist,
und auch nicht Gefährte, da er Erstgeborener ist.“⁶⁸

⁶⁴ Adams Empfängnis geschieht *men q^edim*, damit ist also noch keine Gleichewigkeit mit dem Vater ausgesprochen (vgl. auch: OdSal 41,14). Die Schöpfertätigkeit Christi wird bei Aphrahat nirgends behauptet. Die einzige Belegstelle in PS I 788,6 ist als Vokalisationsfehler zu betrachten (statt *bāre / creans* ist *brā / filius* zu lesen).

⁶⁵ Vgl.: HdF VI 1; Gott kann zeugen, und dies bedeutet für ihn keinen Mangel (HdF XLV 7) und keinen Schaden (HdF XLVI 3).

⁶⁶ Bei Aphrahat sind die Grenzen zwischen Urmensch und Christus fließend; Ephräm betont hingegen, daß Christus als Erlöser Adams auch sein Schöpfer ist (HdF VI 7).

⁶⁷ Die Zeugung des Sohnes, sein „Anfang“, ist unerforschlich (HdF XLVII 4).

⁶⁸ HdF VI 11 f.: Beck 28,14–29,7. Der syr. Konsonantenbestand *‘bd’* läßt sich als *‘bādā* (Werk, Geschöpf) oder als *‘abdā* (Knecht) lesen.

Unüberhörbar ist die Polemik gegen den Arianismus: Christus ist Sohn, Gezeugter und nicht Gottes vornehmstes Geschöpf, das dann selbst wiederum schöpferisch tätig wird. Aber auch die polytheistische Vorstellung von mitschöpferischen Archonten und konkurrierenden Wesen weist Ephräm zurück, ein Gedanke, den er mit späten jüdischen Vorstellungen teilt.⁶⁹ Ephräm beläßt es aber bei der bloßen Abwehr des Arianismus und der bardaisanschen Elementenspekulation, ohne darauf näher einzugehen, wie die Schöpfertätigkeit Christi sich zu der seines Vaters verhält. Für ihn steht fest, daß Christus nicht Knecht oder Geschöpf ist, sondern ganz auf der Seite Gottes, des Schöpfers, steht. Daraus folgt für Ephräm auch, daß Christus über Zeit und Anfang erhaben ist:⁷⁰

„Der Gezeugte: er war* mit dem Vater vor allem
und übersteigt alle Zeiten,* denn in ihm wurden die Zeiten erschaffen.
Und er geht den Zahlen voran,* den Zeiträumen und Festzeiten.
Unerforschlich ist das Wie* und unfassbar das Wann
und undiskutierbar das Warum,* unermesslich das ‚Wie groß er ist‘,
unertastbar das ‚Wo er ist‘.* Lobpreis seinem Erzeuger!“⁷¹

In Anlehnung an Joh 1,1 nennt Ephräm Christus „Wort und Gott, dessen Wie unerforschbar ist“ (HdF XXXIII 1), und „Gott, der bei Gott ist“ (HdF XXXV 7). Dieses göttliche Wort des Schöpfers, das Christus ist, kann vom Menschen nur durch Schweigen angemessen verehrt werden (LVII 10). Einen schwachen Reflex der Diskussion um das inneseiende und nach außen tretende Wort⁷² bietet HdF LII:

„Sprich: Der Mensch,* sein Werk ist außerhalb von ihm,
seine Stimme ist in seinem Innern.* Sprich: Gott
schafft, und nicht aus sich,* denn sein Wort ist sein Gezeugter,
nicht Wort einer Stimme,* jenes Wort, das fähig ist,
von allem zu künden,* jenes Wort, das unmöglich
von unserem Wort ausgesagt werden kann.* Preis deiner Verborgenheit!“⁷³

Diese nicht ganz leicht verständliche Stelle bietet einen Vergleich zwischen menschlichem und göttlichem Wort. Beim Menschen ist der Laut oder die Stimme im Innern anzusiedeln, sein Werk ist die nach außen gekehrte Seite.

⁶⁹ Das Mittelhebr. kennt in Anlehnung an das arab. *ʾiṣrāk* (Beigesellung) den Ausdruck *šittuph* für Polytheismus (vgl.: Even-Schoschan, Hamilton *hāhadaš* IV, Jerusalem 1986, 1424b). Es ist begriffsgeschichtlich interessant, daß schon bei Ephräm die Wurzel *š-t-p* diesen negativen Klang hat.

⁷⁰ Die Schöpfung kennt Zeit und Anfang, Gottes Denken ist darüber erhaben (HdF XXVI 2). Zur Schöpfertätigkeit des Sohnes siehe auch: HdF LXXVIII 8 mit LXVI 2.

⁷¹ HdF L 1: Beck 156,10–15.

⁷² M. Mühl, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός* von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, in: ABG 7 (1962) 7–56; zu diesem Problem bei Ephräm vgl.: E. Beck, Ephräm des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre, Louvain 1980, 42–45. HdF IV 12 handelt aber nicht vom äußeren und inneren Logos Gottes, sondern des Menschen, der Christus nicht auszusprechen vermag.

⁷³ HdF LII: Beck 162,3–8. Zur theologischen Deutung siehe: Beck, *Theologie*, 50f.; ders., *Der syrische Diatessaronkommentar*, 9.

Gott wirkt schöpferisch nach außen, nicht aus sich, sondern durch sein Wort, das sein Gezeugter ist. Es ist aber nicht Wort einer Stimme, das wieder verhallt und hinter seinem Sprecher zurückbleibt, sondern ein machtvolleres Wort, das uneingeschränkt alles verkündet. Darin liegt auch eine antiarianische Spitze, denn ein Logos, der nur unvollkommene Gotteserkenntnis besitzt, kann den Menschen nicht „von allem“ Kunde geben. Hier denkt Ephräm konsequent offenbarungstheologisch, Christus ist Wort und Stimme, in dem Gott definitiv sein Schweigen durchbricht und sich ganz ausspricht, wie er an anderer Stelle im Epiphaniehymnus (Nat III 3) sagt.

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit der traditionellen Logoslehre findet sich auch zu Beginn des Diatessaronkommentars, der mit Joh 1 begann.⁷⁴ Das Wort existiert „von Anfang an“,⁷⁵ ist Gefährte seines Erzeugers und existiert, noch bevor es ausgesprochen wurde (EC I 2). Dies wird am Beispiel des Zacharias illustriert, der das Wort nicht aussprechen, wohl aber schreiben konnte (Lk 1,63). Offensichtlich soll damit gesagt werden, daß das Aussprechen dem Wort nichts Neues hinzufügt.⁷⁶ Daß hier eindeutig der arianische Subordinatianismus getroffen werden soll, geht aus dem Folgenden hervor. Das Wort selbst, so der Kommentar, steht nämlich jenseits von Zeit und Anfang, es hat also seine „Zeit“, noch ehe die Zeit geworden ist (EC I 4). Hinter dieser Formulierung steht das arianische ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, gegen das Ephräm auch noch an anderer Stelle polemisiert (HdF XL 1).⁷⁷ Befremdend mutet jedoch die vom Kommentar gebotene Widerlegung dieses Satzes an: Da der Sprecher des Wortes ewig ist, und dieses ihm gleicht, ist es selbst auch ewig und über die Zeit erhaben (EC I 4). Für diese Anschauung des Kommentars läßt sich aus den übrigen Werken Ephräms keine Parallele beibringen.⁷⁸ Eine antiarianische Spitze besteht ferner in der Aussage, daß die

⁷⁴ Bis 1963 war dieser Kommentar nur in der arm. Übers. zugänglich (L. Leloir, Saint Ephrem, Commentaire de l'évangile concordant [= CSCO.SA 1/2], Louvain 1953). 1963 wurden dann von L. Leloir die syrischen Fragmente des Kommentars in den Chester Beatty Monographs 8 (Dublin) herausgegeben. Da der syr. Text nur fragmentarisch überliefert ist, kommt der arm. Übers. nach wie vor noch große Bedeutung zu.

⁷⁵ Lesart A i skzbanē (a principio), vgl.: H. Jensen, Altarmenische Grammatik, Heidelberg 1959, §346. A ist sicherlich die ursprünglichere; sie entspricht dem syr. *men rešit*, das bei Aphrahat bezeugt ist (PS I 20,14f.).

⁷⁶ Becks Interpretation von in eo und extra eum basiert auf der Lesart B, während es sich in A auf opus bezieht, also die Problematik von inneseiendem und nach außen tretendem Wort nicht angeht.

⁷⁷ Zum ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν vgl.: Lorenz, Arius judaizans, 38f.

⁷⁸ So Beck, Diatessaronkommentar, 13f. Ob man Ephräm deswegen den ganzen Kommentar absprechen muß, sei dahingestellt. Schließlich muß Beck auch eine ganze Reihe Übereinstimmungen in wichtigen Begriffen konstatieren (vgl.: Ders., a.a.O., 31). Der Kern des Kommentars mag auf Ephräm zurückgehen, was redaktionelle Zutaten und Überarbeitungen von Schülern nicht ausschließt. Nach R. Duval, La littérature syriaque, 64.335, besaß Ephräm einen Schüler namens Mar Abba, der sich ebenfalls wie sein Lehrer mit exegetischen Fragen beschäftigte.

Natur des Wortes gezeugt sei.⁷⁹ Der Arianer hingegen betont, das Seiende könne nicht gezeugt werden (EC I 2). Das syrische Wort für das Seiende (*medem d-ʿitaw(h)i*) leitet sich von *ʿityā* her und entspricht der arianischen οὐσία des Vaters und ihrer Aggenesie.⁸⁰ Der syrische Diatessaronkommentar bekämpft allerdings den Arianismus nicht im Rahmen einer theologischen Diskussion, bei der die Spannung zwischen „Sein“ und „Zeugung“ durch begriffliche Distinktion gelöst würde, sondern er begnügt sich damit, die Antinomie als schriftgemäß darzustellen. Mit dem Hinweis auf Joh 1,1.18 sagt er, daß der Sohn einerseits existiere, andererseits geboren sei (EC I 2). Auf eine weitere Begründung wird verzichtet. Die Frontstellung gegen den arianischen Subordinationismus führt beim syrischen Diatessaronkommentar auch dazu, daß die bei Aphrahat und in den Thomasakten bezeugte Bezeichnung Christi als „Stimme Gottes“ abgelehnt wird, da der von der Stimme gezeugte Laut (*qālā* = *vox*) keine anfangslose Existenz besitzt und nach einer gewissen Zeit verklingt.⁸¹ Ein solches Bild ist daher ungeeignet, die naturhafte Ähnlichkeit im Verhältnis Vater-Sohn darzustellen, eine Ähnlichkeit, die wesentlich auf der Abstammung durch Zeugung beruht. Gerade mit dem Hinweis auf die Zeugung will der Kommentar die dem Bild von Stimme und Laut anhaftende Unterordnung des Logos unter den Vater ausschließen.

4. Christuserkenntnis in Namen und Symbolen

Wenn der frühe Syrer auf die Gestalt Christi zu sprechen kommt, bedient er sich einer Fülle von Bildern und Namen.⁸² So zeichnen sich die Oden Salomos durch ihre reiche Christusprädikation aus,⁸³ ebenso auch die Thomasakten.⁸⁴ Für die Thomasakten ist Jesus Gott und göttlichen Ur-

⁷⁹ EC I 2. Dies ist eindeutig auch die Aussage der arm. Übersetzung (Leloir 3,9f.) und wohl auch des syr. Originals (gegen Beck, Diatessaronkommentar 5). Daß das mask. *kyānā* ein fem. Prädikatsnomen hat, ist sicherlich ungewöhnlich. Doch scheint in diesem Fall der Kasus des Prädikatsnomens nicht vom Subjekt, sondern vom Genitivattribut *melā* (f) abzuhängen, wenn man nicht schlicht eine Nachlässigkeit des Schreibers annehmen will (vgl.: Nölkeke, Syrische Grammatik, § 142). Beck's Vorschlag stößt auf unüberwindliche grammatikalische Hindernisse und kommt nicht ohne große Ergänzungen aus.

⁸⁰ Vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 38 f.

⁸¹ Vgl. dazu: EC 3; PS I 392,6.8; ActThom 10; 34; 48.

⁸² Zum Problem siehe: I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison (= OrChrAn 157), Rom 1960; R. Murray, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge 1975, 159–204.

⁸³ Vgl. dazu die Wortstatistik von: R. Terzoli, Repertorio dei nomi divini nelle Odi di Salomone, in: VetChr 11 (1974) 125–140.

⁸⁴ Christus ist Wegbereiter, Anführer, Begleiter, Arzt, Heiland, Erlöser, Lebendigmacher, Licht, Leben, Pflanze, Ernährer der Gläubigen, ihr Guter Hirt, Sprudel und Quell, Hafen und Ruhe, vgl.: ActThom 10; 39; 47f.; 143; 157.

sprungs.⁸⁵ Die Unaussprechlichkeit und Unauslotbarkeit seiner Gottheit, die in der Wesenseinheit mit dem Vater gründet, wird durch die Ankleidung des Leibes auf den Menschen hin durchbrochen, und der Namenlose wird nun mit Namen genannt und damit für den Gläubigen ansprechbar:

„Jesus, der du im Vater bist und der Vater in dir. Eins seid ihr in der Kraft und im Willen, in Herrlichkeit und in Wesenheit. Um unsretwillen bist du mit Namen genannt worden, bist der Sohn und hast einen Leib angezogen.“⁸⁶

Auch Aphrahat teilt die früh-syrische Hochschätzung des Namens und der Bilder. Er polemisiert gegen die gnostische Vorstellung des Valentinian, der eine Namensnennung des „vollkommenen Gottes“ für völlig unmöglich hält.⁸⁷ Nach Ansicht von I. Ortiz de Urbina besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Aphrahat und den platonisch beeinflussten Griechen eben darin, daß für den Syrer Gott nicht der Namenlose, sondern der Vielnamige ist.⁸⁸ Zwar weiß auch Aphrahat sehr wohl um die Grenzen menschlicher Namen und Bilder bei der rechten Gotteserkenntnis, dennoch ist menschliche Symbolrede von Gott sinnvoll, da dieser die Gemeinschaft mit den Menschen sucht und ihren Namen und Bildern einwohnt.⁸⁹ Doch nicht nur in der Theologie im allgemeinen, sondern auch in Aphrahats Christologie im besonderen dominiert die Namen- und Bildersprache:

„Für uns jedenfalls steht fest, daß Jesus, unser Herr, Gott ist, Sohn Gottes, König, Königssohn, Licht vom Licht, Sohn, Ratgeber, Wegführer und Weg, Erlöser, Hirte, Sammler, Tor, Perle und Leuchte. Mit vielen Namen ist er bezeichnet worden.“⁹⁰

Eine Differenzierung zwischen Namen, die auf das Wesen Christi zielen, und solchen, die eine ihm verliehene Würde oder Hoheit bezeichnen, nimmt Aphrahat nicht vor.

Bei Ephräm entfaltet die früh-syrische Namens- und Bildtheologie ihren ganzen Reichtum.⁹¹ Für den trinitarischen Zusammenhang ist das Verhältnis des Namens zum Benannten von Bedeutung:

„Bekenne, daß Vater und Sohn existieren (*ʾit*)*
in Wahrheit wie auch in den Namen.

Die Wurzel des Namens ist das Ding (an sich) / die Person (*qnomā*),*

⁸⁵ Vgl.: ActThom 25 f.; 123.

⁸⁶ ActThom 40: Wright 216,20 und 217,3. *ʾitntā* (= οὐσία) im syr. Text muß nicht notwendig als nachnizänische Interpolation angesehen werden, da die Gottheit des Erlösers für die Erlösungskonzeption der Thomasakten unverzichtbar ist.

⁸⁷ Vgl.: Dem. III 3: PS I 1116,10f.

⁸⁸ I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Aphrahat, Rom 1933,65. Belege zu den Platonikern auf den Seiten 52–59. Auch Arius scheint dieser Tradition zu folgen, vgl.: Lorenz, Arius judaizans, 45, Nach Athan., syn. 15, ist Gott für den Sohn ἀρετος, ἁλκτος.

⁸⁹ Zu diesem Problem vgl. Aphrahats Ausführungen in Dem. XXIII 59.

⁹⁰ Dem. XVII 2: PS I 788,3–9, Vgl. auch: Dem. XVII 11.

⁹¹ Vgl. dazu die Statistik bei: Murray, Symbols, 348 ff. Hier kann nur auf die anti-arianischen Äußerungen Ephrahms eingegangen werden.

an ihn sind die Namen gebunden.
Denn wer sollte einen Namen beilegen*
einem Etwas, dessen Selbst nicht existiert?“⁹²

„Du hast gehört: Vater, Sohn und Geist;*
mit den Namen eigne die Personen an!
Nicht (nur) vereinte Namen sind sie,*
in Wahrheit sind die drei vereint.
Wenn du nur ihre Namen bekennt,*
nicht aber ihre Personen bekennt,
bist du dem Namen nach ein Anbeter geworden,*
in der Tat aber ein Leugner.
Wo etwas nicht im realen Ding existiert,*
ist ein leerer Name in die Mitte gestellt;
bei etwas, dessen Selbst nicht existiert,*
ist auch die Bezeichnung nichtig.“⁹³

Theologisch bedeutsam ist hier die Einführung des Wortes *qnomā*. Aus diesem Zitat ist zu ersehen, daß *qnomā* bei Ephrām ein real existierendes Ding bzw. eine Person meint, die im Namen zum Ausdruck gebracht wird. Daß Ephrām nicht deutlich zwischen Sache und Person unterscheidet, mag seinem geringen Abstraktionsvermögen zuzuschreiben sein, wie bereits oben am *ʿityā*-Begriff gezeigt werden konnte, der sowohl die abstrakte göttliche Wesenheit als auch die konkrete Person des alttestamentlichen Gottes meint. Wichtig für den theologischen Zusammenhang ist der Umstand, daß zwischen dem Namen und dem Ausgesagten eine enge Beziehung besteht, der Name also kein leerer Name ist, sondern über eine inhaltliche Füllung verfügt. Die Einführung des *qnomā*-Begriffes in den trinitarischen Kontext⁹⁴ bewahrt Ephrām vor den Gefahren des Sabellianismus, der nach Epiph., haer. LXII 1,3 auch in Mesopotamien verbreitet war und nur eine nominelle, keine personale Differenzierung in Gott gelten lassen will.⁹⁵ Daß sich *qnomā* auf das transzendente, dem Menschen unzugängliche Selbst der göttlichen Personen bezieht, *šmā* (Name) hingegen auf die Anrufbarkeit Gottes in der Welt, geht aus einer anderen Stelle hervor:

„Vater, Sohn und Heiliger Geist,*
in ihren Namen werden sie erfaßt.
Sinne nicht nach über ihre Personen,*
meditiere über ihre Namen!

⁹² SdF II 583–588: Beck 20,2–4.

⁹³ SdF IV 45–56: Beck 33,7–12.

⁹⁴ Neben Ephrām sei hier noch auf das um 400 redigierte Martyrium des Simeon bar Sabba'e hingewiesen: „Herr, Herr, Wesen, das nur durch sich selbst existiert, wir bekennen die Natur deiner Wesenheit und die Trennung der Personen (*qnome*) deiner Dreifaltigkeit“ (Narr 93: PS II 950,10–13). Im 4. Jh. ist Ephrām der erste Zeuge für einen trinitarisch geprägten *qnomā*-Begriff, da Aphrahat *qnomā* noch ganz untechnisch gebraucht.

⁹⁵ Anders als in den sabellianischen *ὁνομασίαι* kommen in den Namen bei Ephrām reale Personenunterschiede zum Ausdruck, vgl.: SdF II 605–616.621f.635–638.

Wenn du die Person erforschst, wirst du verloren gehen,*
 wenn du an den Namen glaubst, wirst du leben ...
 Die Namen seien dir Grenzen,*
 bei den Namen halte die Fragen zurück!
 Du hast die Namen und die Wahrheit gehört.*
 Wende dich den Geboten zu!“⁹⁶

Gewiß besteht hier eine Spannung zu SdF IV 46, wo der Gläubige aufgefordert wird, durch die Namen die Personen sich anzueignen.⁹⁷ Doch besteht diese Spannung in der Natur der Sache. Einerseits ist Ephräm darum bemüht, die göttlichen Personen als Wurzelgrund für die Namen erscheinen zu lassen und damit auch ihre Anrufbarkeit sicherzustellen, andererseits verbietet die Transzendenz der göttlichen Personen eine platte Identifizierung, die Person und Namen ineinssetzt und damit das Mysterium Gottes in der Verfügbarkeit durch menschlichen Zugriff aufgehen läßt. Es geht also mit anderen Worten um Einheit und bleibende Unterschiedenheit von heilsökonomischer und immanenter Trinität, die Ephräm mit dem Begriffspaar *šmā* / *qnomā* zur Sprache bringt. Dabei leistet Ephräm theologisch ein Doppeltes: Die bleibende Differenz zwischen Personen und Namen sichert die Transzendenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte, ihre dauerhafte Verbindung hingegen die Möglichkeit von Offenbarung und Anrufung des einen und dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte.

Für Ephräms Namenstheologie ist ferner zu beachten, daß er, anders als Aphrahat, das Wesen oder die Eigentümlichkeiten Gottes umschreibende Namen kennt und solche, die Gott gnadenhalber den Menschen verleiht.⁹⁸ Wenn Ephräm sagt, daß Schöpfer und Geschöpf sich nicht im Namen vergleichen können, dann sind sie nicht nur nominell, sondern auch substantiell geschieden (HdF V 6), d. h., hier zielt der Name nicht auf eine konkrete Person, sondern eine abstrakte Eigentümlichkeit.⁹⁹ Der Name „Sohn“,

⁹⁶ SdF IV 129–142: Beck 35,1–8. Die Namen garantieren die Nähe Gottes (SdF II 673f.). Zum Unterschied zwischen Namen und göttlichen Personen (*kyāne*) vgl. auch: HdF LIX 5.

⁹⁷ Darauf hat Beck, Reden, 10, aufmerksam gemacht.

⁹⁸ Vgl. dazu: HdF V 6f. Der Sohn hingegen ist dem Vater auch im Namen der göttlichen Herrlichkeit nahe verwandt (HdF V 14); vgl. auch: HdF XXIX 1.3. Zum Unterschied von wahren und entlehnten Namen siehe: HdF XLIV 2; XLVI 12; LII 1–3; LXI 7–10; LXIII 6–11. Auch Aphrahat, Dem. XVII 3, kennt die Privilegierung des Menschen durch göttliche Namensverleihung. Doch kann man bei ihm nicht auf eine „uneigentliche Anwendung des Namens ‚Gott‘ auf Jesus Christus“ schließen (so Lorenz, Arius judaizans, 154), da auch Aphrahats Namen eine reale Qualität meinen, da „Gott ist, der Gott genannt wird“ (Dem. XVII 2). Anders als Aphrahat, scheint Ephräm durch die arianische Kontroverse stärker auf die Wesensbeschreibung des Namens zu achten und den Gedanken der Privilegierung in der Christologie zu vermeiden.

⁹⁹ Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des frühsyrischen Denkens, daß bei Wörtern wie *ʾityā*, *kyānā*, *qnomā*, *šmā* Abstraktum und Konkretum nicht auseinanderzuhalten sind, vgl.: HdF XXXVI 13.

„Sohn Gottes“ für Christus ist eine Wesensbezeichnung, kein bloßes göttliches Privileg:

„Und wie das Geschöpf – Geschöpf ist ohne Widerrede,* im Namen und in Wahrheit, – so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit,* daß nun ebenso der Sohn – Sohn ist, wobei er Sohn ist* im Namen und in Wahrheit ... Da (Göttersöhne) benannt wurden* die Menschen aus Gnade (Gen 6,1 ff.), – haben sie ihre Seinsweisen nicht* durch die Bezeichnung verloren. – In die genauen Namen* der Menschheit bleiben sie gekleidet, – und ihr Name ist ihnen Probe.* Wenn aber der Sohn Knecht wäre, – dann wäre er als unser Genosse erfunden worden.* Und wenn der Sohn Herr ist, – dann ist er in Wahrheit unser Gott.“¹⁰⁰

Unter der Prämisse, daß Name und Sache in Übereinstimmung stehen, leitet Ephräm schon aus dem Sohnestitel Christi seine Ungeschöpflichkeit und damit seine Gottheit ab. Da die Namen „Sohn“ und „Geschöpf“ nicht austauschbar sind, tadelt Ephräm die Arianer wegen ihrer Begriffsverwirrung, daß sie aus dem Sohn ein Geschöpf machen.¹⁰¹ Wenn nun jeder Name einen Wurzelgrund hat (HdF LXII 5), dann wird selbstverständlich, warum Ephräm die nizänische Formel „wahrer Gott vom wahren Gott“ gegenüber dem Arianismus erst gar nicht zu bemühen braucht. Schon aus der Bezeichnung Christi als Sohn Gottes geht unmißverständlich sein Gezeugtsein und damit auch seine Ungeschaffenheit hervor. In dieser Hochschätzung des Namens unterscheidet sich Ephräm grundlegend von Arius.¹⁰² Daß syrisch *šmā* sowohl die abstrakte Gottheit als auch die konkrete göttliche Person bezeichnen kann, geht aus der folgenden, ebenfalls gegen Arius gerichteten Stelle hervor:

„Trenne die Namen* des Vater und des Sohnes
und setze sie wiederum gleich;* denn der Vater ist Gott
und der Sohn ist Gott.
Gott ist nämlich* der Name des Vaters
und Gott wiederum* der Name des Sohnes,
wie geschrieben steht.
Getrennt ist er nämlich durch den Namen,* weil er Sohn ist,
und gleich ist er durch den Namen,* da auch er Gott ist.
Lob seinem Namen!“¹⁰³

¹⁰⁰ HdF LXII 6.9: Beck 192,23–193,18.

¹⁰¹ Vgl. dazu HdF XXXVI 6 f.: „Den Sohn des Schöpfers, durch den wir geschaffen sind, haben die Geschöpfe verleumdet mit ihren Namen ... Nennt nicht den Namen des Sohnes mit dem Namen der Geschöpfe“ (Beck 118,25–119,6). Vgl. auch: HdF LX 8. In CNis XVII 16f. weist Ephräm darauf hin, daß der Mensch Bruder eines Knechtes wäre, wenn Christus bloßes Geschöpf wäre.

¹⁰² Vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 81–85, hier: 85. Die Epinoiai der zweiten Hypostase des Arius sind „also von Gott her gesehen bloße Namen“. Ein solches Namensverständnis ist Ephräm fremd. Die Namen sind glaubwürdige Zeugen, die uns darüber belehren, daß der Sohn nicht Knecht/Geschöpf sein kann (HdF LI 12).

¹⁰³ HdF LXXVII 7–9: Beck 233,4–12.

Ein weiterer Aspekt der ephrämschen Namenschristologie ist der soteriologische. Gegenüber dem *qnomā*-Begriff, der auf das Wesen einer Person zielt, meint *īmā* die äußere Seite Gottes, unter der er dem Menschen anrufbar wird. Dies kommt besonders im Taufglauben zum Ausdruck,¹⁰⁴ der auch für Ephräm zum Hauptargument in der arianischen Auseinandersetzung wird. Eine Taufe auf geborgte und unechte Namen kann es nicht geben, dann wäre sie ungültig.¹⁰⁵ Die rechte Taufe auf den dreifaltigen Gott ist für Ephräm zum Heile absolut notwendig: Die Ungetauften, die nur auf einen Namen Getauften und die Häretiker gelten ihm als verlorene Schafe.¹⁰⁶ Auch die Juden können, obgleich sie die Namen Gottes rezitieren, nicht gerettet werden, da sie den einen Namen Jesu verwarfen und die Taufe auf den dreifaltigen Gott ablehnen (HdF XLIV 4). Ephräms Namenschristologie ist im Ansatz antirationalistisch, denn seinem liturgisch-praktischen Bedürfnis genügt es vollauf, daß der eine Gott in Namen offenbar und anrufbar wird, ohne daß dabei die Naturen der göttlichen Personen zum Gegenstand menschlicher Forschung würden. Die Namen und Bezeichnungen Gottes bzw. Christi sind nur zur Errettung der Menschheit, nicht aber zur Untersuchung gegeben (HdF LIX 6f.).

Die Dreiheit der göttlichen Namen Vater, Sohn und Geist sieht Ephräm auch in einer Reihe von Bildern aus der Schöpfung bestätigt (HdF XL 8). Für seine Bildtheologie gilt allgemein der Grundsatz, daß Bild und Form zwar nicht leer sind von der göttlichen Majestät, andererseits aber auch nicht mit der Gottheit selbst identifiziert werden dürfen.¹⁰⁷ Im antiarianischen Kontext ist das Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme wohl das bedeutendste, da es Ephräms ganze Trinitätslehre enthält.¹⁰⁸

Im Unterschied zu den zeitgenössischen Griechen erscheint dieses Bild bei Ephräm thematisch sehr breit ausgeführt. Dies hängt mit Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre zusammen, der ein rein begriffliches Denken fremd ist und die weder die Tätigkeiten des „sentire“ und „intellegere“ noch die Objekte der αἰσθητά und νοητά scharf auseinanderhält.¹⁰⁹ Das Bild der

¹⁰⁴ Vgl.: HdF XII 4–6; XXIII 13f.; XXVIII 12; LXXVII 20; LI 7f.12; LXVII 10.

¹⁰⁵ Vgl.: HdF XXII 6f.; die Namen sind in die Gläubigen eingezeichnet (HdF XLVIII 1). HdF LXIII 1 bietet ein Beispiel aus dem alltäglichen Leben. Bei Testamenten und Schuldbriefen wird immer der wahre Name angegeben. Auch die Taufe hat auf den wahren Namen zu erfolgen.

¹⁰⁶ Vgl.: HdF XIII 6. Eine Taufe nur auf den Namen Jesu (vgl.: Apg 8,12) ist für Ephräm ungültig. Nach can. 19 des Konzils von Nizäa war die Taufe der Paulianer ungültig.

¹⁰⁷ Vgl.: HdF XXVI 13. Gott erniedrigt sich in den Bildern (HdF XXX 5). Um des Heiles willen stellt sich das göttliche Wesen im Bilde dar (HdF V 13). Die unsichtbare Wesenheit bildet sich in sichtbaren Dingen ab (HdF XXXI 3f.). Das Bild sagt eine Ähnlichkeit mit größerer Unähnlichkeit aus (HdF XLII 13; XLIII 10).

¹⁰⁸ Da diese schon Thema einer umfangreichen Studie war (E. Beck, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme [= CSCO 425], Louvain 1981), sollen hier nur die wichtigsten Ergebnisse resümiert werden.

¹⁰⁹ Vgl. dazu: E. Beck, Ephräms des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre, 97–173.

Sonne ist Ephräm Gleichnis für Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Trinität; im Hinblick auf das ἥν ποτε ὅτε οὐκ ἦν der Arianer sagt Ephräm:

„Der aufstrahlende Glanz (Lk 1,78 *denḥā*) der Sonne nämlich*
ist nicht jünger als sie,
und er hat keine Zeit,* da er nicht ist.
Ihr Licht (*nubrā*) als Zweiter* und ihre Wärme (*humḡā*) als Dritter
bleiben nicht hinter ihr zurück,* sind ihr aber auch nicht gleich.“¹¹⁰

Damit hat Ephräm seine Bildtheologie sowohl gegen den arianischen Subordinatianismus als auch gegen den Sabellianismus, der die Unterschiede der göttlichen Personen verwischt, abgegrenzt. Der Vater wird ins Bild der Sonne gefaßt, der Sohn gilt als „aufstrahlender Glanz“¹¹¹ und Licht. Dem Hl. Geist ist die Wärme zugeordnet, ein Gedanke, für den es bei den Griechen keine Parallele gibt.¹¹² Die Verwendung des syrischen *denḥā* für den Sohn und der Wärme (*humḡā*) für den Hl. Geist impliziert zugleich den soteriologischen Aspekt von Epiphanie und Pfingsten (HdF LXXIV), den Ephräm bei aller Betonung der Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen nicht aus den Augen verliert. Immanente Trinitätslehre und heilsökonomische Betrachtung lassen sich bei Ephräm nicht auseinanderdividieren. Neben dem Bild von Feuer und Licht¹¹³ verwendet Ephräm noch das Bild von Wurzel und Frucht, um die Relation Vater-Sohn zu versinnbildlichen. Auch hier dominiert der soteriologische Aspekt: Das verborgene göttliche Wesen (*ityā*) ist durch die Frucht für den Gläubigen „genießbar“ geworden, denn im Sohn teilt sich die Süße des göttlichen Vaters mit.¹¹⁴ Die Verborgenheit des Vaters kann in der eucharistischen Frucht des Sohnes verkostet werden, so daß das einende Band der Liebe Vater, Sohn und Gläubige gleichermaßen verbindet (SdF II 29–32). Aus der organischen Verbindung von vollkommener Wurzel und Frucht schließt Ephräm auch auf die Vollkommenheit des Sohnes:

„Gar vollkommen ist die Wurzel,* vollkommen ihre Frucht wie sie.
Die Geschmäcke, welche im Baum sind,* sind vor seiner Frucht nicht verborgen.
Der nicht umgrenzbaren Wurzel* Geschmäcke wohnen in ihrem Sproß.
Wenn schon (irdische) Wurzeln nicht verbergen*“

¹¹⁰ HdF XL 1: Beck 130,10–15. Vgl. auch: HdF LXXIII 1.

¹¹¹ Syr. *denḥā* ist wohl Lk 1,78 entnommen und umfaßt nach Payne-Smith, Dictionary, 95b, die Bedeutungen: the rising of sun or stars, sunrise, dayspring; brightness, light; the shining forth or manifestation.

¹¹² Zum Hl. Geist als Wärme vgl.: HdF LXXIV. Die einzige Parallele, die E. Beck, Ephräms Trinitätslehre, 4, bietet, bezieht sich auf die Sabellianer; doch davon setzt sich Ephräm nachdrücklich ab. Eine späte Parallele zu Ephräm findet sich im *ʿanqasa ʿamin* (porta fidei), einer äth. Apologie des Christentums gegen den Islam aus den Jahren 1532/33. Der Äthiopier verwendet das gleiche Bild wie Ephräm: *daḥay (sol)*, *berḥāna daḥay (lumen solis)*, *ḥarura daḥay (ardor solis)*: E. J. van Douzel 228,13f. Die Wirkungsgeschichte der syr. Literatur im Orient ist allerdings noch ein offenes Kapitel.

¹¹³ Vgl.: HdF XXXVI 12; XLII 5; LXV 10; der Strahl aus der Gottheit (= Christus) umfaßt alles menschliche Begreifen (HdF LXXI 20).

¹¹⁴ Vgl.: HdF XLII 8; SdF II 14–28.

ihre Schätze vor ihren Früchten,
wie sollte (Gottes) gepriesene Wurzel*
ihren Reichtum vor ihrer Frucht verbergen?“¹¹⁵

Auch in diesem Bild bekämpft Ephräm den Subordinationismus der Arianer, ohne die Verschiedenheit der Personen von Vater und Sohn preiszugeben. Wurzel und Frucht sind verschieden, doch wiederum geeint durch die ihnen gemeinsame Qualität der „Geschmücke“. Auch hier zeigt sich Ephräms soteriologischer Ansatz: Nur wenn der Vater den vollen Geschmack seiner Gottheit an den Sohn weitergegeben hat, kann dieser ihn wiederum den Gläubigen zur Verkostung weiterreichen (SdF II 19f.). Ephräm ist nun sehr darum bemüht, den Subordinationismusverdacht dieses Bildes auszuräumen. An anderer Stelle betont er, daß der ganze Adel der Wurzel ebenso auch auf die Frucht übergegangen sei, so daß die Frucht als untrügliches Merkmal des Baumes angesehen werden muß.¹¹⁶ Es geht Ephräm also darum, die Verbindung Vater-Sohn möglichst eng als eine naturhafte, organische zu fassen, nicht als eine bloß äußerliche und auf Adoption beruhende.

5. Das christologische Problem: Gottheit und Menschheit in Christus

Der Arianismus warf nicht nur das theologische Problem des Verhältnisses Vater-Logos auf, sondern auch das christologische des Logos und seines Fleisches.¹¹⁷ Nach A. Grillmeier hat gerade auch die arianische Inkarnationslehre, die den Logos im Inkarnierten an die Stelle der menschlichen Seele treten läßt und ihm die Affekte und Leiden der Seele zuschreiben muß, zu einer Herabstufung des Logos beigetragen.¹¹⁸ Auch Ephräm¹¹⁹ scheint das Problem einer menschlichen Seele Christi zu kennen:

„Wer sollte sich nicht fürchten?“
Denn obgleich dein Erscheinen offenbar wurde
und deine menschliche Geburt,*

¹¹⁵ SdF II 5–14; Beck 8,5–9. Becks Übers. für *‘eqārā* mit „Stamm“ ist weder bei Payne-Smith, Dictionary, 426a, noch bei Brockelmann, Lexicon 543b, bezeugt, sie wird von ihm selbst auch in HdF XLI 6 nicht übernommen. Gott ist vielmehr, um im Bild zu bleiben, der absolut verborgene Wurzelgrund und das Urprinzip (*‘eqārā* = *radix, principium*) auch des Sohnes.

¹¹⁶ Vgl.: HdF LXI 5f.; LXXVI 1–6; für die bibl. Grundlage vgl.: Mt 7,16–18.

¹¹⁷ Vgl. dazu: R. Lorenz, Die Christusseele im arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius, in: ZKG 94 (1983) 1–51.

¹¹⁸ Vgl.: A. Grillmeier, Jesus der Christus, 374–385.

¹¹⁹ Es kann hier nicht um eine vollständige Erfassung der ephrämschen Inkarnationslehre gehen, sondern nur um die Darstellung der antiarianischen Aspekte. Zur Anthropologie vgl.: E. Beck, *besrā* (sarx) und *pagrā* (sōma) bei Ephräm dem Syrer, in: OrChr 70 (1986) 1–22.

ist deine Geburt nicht zu erfassen,
 welche die Disputierer (= Arianer) in die Irre führte.*
 Da ist nämlich jemand, siehe, der verkündet,
 du habest nur einen Leib (*pagrā*) angenommen.*
 Da ist ein anderer hinwieder, siehe, der lehrt:
 „Leib (*pagrā*) und auch Seele (*naphšā*).“*
 Andere irrten und wähten:
 „Einen himmlischen Körper (*gušmā*).“*
 Preis deiner Geburt! ... Und wenn (schon) deine Menschheit
 die Menschen nicht begriffen haben,* wer vermöchte dann zu genügen
 deiner göttlichen Geburt?* Preis deiner Geburt!“¹²⁰

Ephräm unterscheidet hier drei verschiedene Gruppen, die er allerdings nicht namentlich aufführt. Eine Gruppe verkündet, Christus habe nur einen Leib angenommen. Dahinter verbergen sich wohl die Arianer, die nach Epiphanius¹²¹ lehrten, der Logos habe keine menschliche Seele angenommen. Daß hier sicherlich traditionelles Gut vorliegt, folgt nicht nur aus der einleitenden Zitationsformel, sondern auch aus inhaltlichen Gründen, da der Semit unter *pagrā* kein ἄψυχον σῶμα versteht.¹²² Die zweite Gruppe, auf die Ephräm zu sprechen kommt, scheint wohl die der Apollinaristen zu sein, wobei dann unter *naphšā* nur die animalische Seele ohne den νοῦς im apollinaristischen Sinne des σῶμα ἔμψυχον zu verstehen wäre.¹²³ Auch ein solches Verständnis ist für die semitische Anthropologie Ephräms höchst ungewöhnlich. Ephräm verfügt zwar über eine reiche Terminologie bei der Beschreibung menschlicher Verstandestätigkeit, doch kennt er keine rein immaterielle Seele, bei der die Geistigkeit des Denkens von den Affekten und sinnlichen Wahrnehmungen abgehoben würde.¹²⁴ Der dritte Hinweis auf den „himmlischen Leib“ ist wohl auf die Markioniten zu beziehen, mit denen sich Ephräm auch an anderer Stelle eingehend befaßt.¹²⁵ Die Bekämpfung des Apollinarismus hingegen bleibt völlig auf HdF LI 3 beschränkt. Die ganze Diskussion war Ephräm wohl nur vom Hörensagen vertraut und aufgrund seiner eigenen anthropologischen Prämissen weitgehend unverständlich und belanglos. Entscheidend ist für Ephräm, daß schon das leichtere Thema der Jungfrauenge-

¹²⁰ HdF LI 3f.: Beck 158, 22–159, 8.

¹²¹ Vgl.: Epiph., pan. haer. 69, 19; Eustath., De anima adv. Arian. fragm. (Spanneut 100, 1–6); PsAthan. contra Apoll. I 15. Zum Verhältnis Arius/Syllukianisten vgl.: A. Grillmeier, a. a. O., 374 ff.

¹²² Für das griech. σῶμα in Joh 1, 14 liest der Syrer *pagrā*. In HdF XVII 5 entspricht *pagrā* der Menschheit Christi. Der Leib Christi ist leidensfähig (HdF XIX 10), das Sterben des Leibes schließt auch die Aufgabe des Geistes ein (HdF LXIII 3). Personales Ich und der Leib können auch parallel gefaßt werden (CNis LXVI 20).

¹²³ Vgl. dazu: A. Grillmeier, a. a. O., 480–497.

¹²⁴ Es gibt keine wesenhafte Trennung von Seele (*naphšā*) und Intellekt (*re‘yānā*), vgl.: E. Beck, Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, 8–20.

¹²⁵ Vgl.: A. v. Harnack, Markion, Leipzig 1924, 124 f. 284*–87*; Ephräm, HdVirg XXXVII 9; EC XXI 3.

burt die theologischen Geister verwirrte, um wieviel mehr dann die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater.

Die arianische Kontroverse stellte auch die syrische Theologie vor die Aufgabe, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus näher zu bestimmen. In HdF XXXV 3 beklagt sich Ephräm darüber, die Disputierer (= Arianer) hätten aus der Erniedrigung des Sohnes die Meinung gewonnen, er sei bloß Geschöpf.¹²⁶ Die arianische Belegstelle für die Geschöpflichkeit des Sohnes in Spr 8,22 sucht Ephräm dadurch zu entkräften, daß er sie nur im Kontext der biblischen Sohnesaussagen, die die Mehrheit bilden, gelten lassen will (HdF LIII). Dabei gewinnt er folgende christologische Grundregel:

„Von meiner Torheit* sollen sie in Kürze hören,
daß alle Kleinheit,* jene in den Schriften,
auf die Menschheit* unseres Erlösers sich bezieht.
Und wenn du es vermagst,* überschreite seine Menschheit
und stoße vor zu seiner Gottheit,* und du wirst finden, daß über
dies alles er erhaben ist . . .
Geh hin, flieg zu ihm* auf den Schwingen des Verstandes . . .
Blick auf ihn und blick auf seinen Vater* und schau, wie gleich er ist,
ganz und gar, seinem Erzeuger.“¹²⁷

Ephräms Grundsatz, alle Aussagen über Christi Niedrigkeit konsequent auf die Menschheit zu beziehen, gibt ihm auch das Mittel in die Hand, den anderen Schriftbeweis der Arianer (Mk 13,32) zu entkräften. Doch wird hier zugleich das Problem der psychologischen Vermittlung in der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus akut. Ephräm stellt zunächst fest, daß die Frage nach der letzten Stunde, deren Kenntnis dem Sohn angeblich vor-enthalten sei, von den Arianern ungebührlich in den Vordergrund gerückt worden sei. Aus der Wesensverwandtschaft des Sohnes mit dem Vater folgt für Ephräm auch die Vollkommenheit des göttlichen Wissens Christi. Diese These begründet Ephräm ebenfalls mit dem Bild von Wurzel und Frucht:

„In jener Erkenntnis,* mit der der Sohn den Vater erkannt hat,
ist auch jene Stunde eingeschlossen (C mitgedacht)
im Innersten seiner Erkenntnis.
Wenn er ihm nur vergönnt hätte,* seine Herrlichkeit zu erkennen,
aber vor ihm verborgen hätte* die Zeitstunde,
wäre sie größer als er . . .
„Der Sohn allein,* der den Vater erkannt hat‘ (Mt 11,27),
hat ihn ganz erkannt* und nicht nur einen Teil von ihm,
denn er ist nicht mangelhaft.

¹²⁶ Ein ähnliches Bild findet sich auch in der Hirtenallegorese in HdF XXXVI 1–5: Die heutigen Hirten (= arianische Bischöfe) halten Christus, der zum Paschalamm geworden ist, für ein bloßes Schaf bzw. nur für den ersten der Knechte statt für einen hoheitlichen Hirten.

¹²⁷ HdF LIII 11 f.: Beck 167,3–13. Ephräm betont, daß Christus auch nach seiner Menschwerdung nicht aufgehört hat, Gott zu sein (HdF LIV 1 f.).

Und da der Wirkliche* jene Wurzel ist,
 hat wirklich* ihn erkannt die Frucht, die er gezeugt hat.
 Und welche Frucht* hat weniger erkannt
 als ihre Wurzel* mit der sie vereint sind,
 ganz und gar?“¹²⁸

Für Ephräm ist klar, daß Christus als Sohn Gottes und als vollkommene Frucht aus der göttlichen Wurzel auch um die letzte Stunde weiß. Daß dieses göttliche Wissen nun unterdrückt wurde, hängt mit Christi Einkleidung in die menschliche Natur zusammen und mit der damit verbundenen Erkenntnismöglichkeit (HdF LXXVII 24 f.). Ursache für Christi Nichtwissen ist allein der Leib, in den er sich kleidete (HdF LXXVII 30). Ephräm unternimmt noch einen zweiten Anlauf, um die arianische These zu widerlegen. Er argumentiert nun von der Schöpfungstheologie her: Christus ist Schöpfer, an seinem Finger hängen alle Geschöpfe (HdF LXXVIII 8), und als Schöpfer ist er auch Herr der Zeit, da sie erst durch ihn geworden ist (HdF LXXVIII 2), während er von Ewigkeit zu Ewigkeit der Sohn des Vaters ist.¹²⁹ Daher muß er auch die eine vergängliche Stunde in seinem göttlichen Wissen beschlossen haben (HdF LXXVIII 1.26). Ein weiteres Argument gegen die arianische Interpretation von Mk 13,32 ist das pädagogische. Christus habe mit Absicht seine Unwissenheit hinsichtlich der letzten Stunde demonstriert, um die Arianer vom Forschen abzubringen:

„Er zeigte, daß er nicht wußte,* und er zeigte, daß er nicht wagte, die Stunde zu erforschen,* um durch die Stunde ein Hindernis aufzustellen, daß auch die Stunde dich warne,* den Herrn aller Stunden zu erforschen. Dir sei Preis, Sohn, Christus, Allwissender.“¹³⁰

Damit hat Ephräm die arianische Interpretation zu Mk 13,32 in drei Schritten zurückgewiesen (HdF LXXVIII 29). Die Frage nach dem Wissen Christi ist bei Ephräm auch nur negativ, d. h. im antiarianischen Sinne, entschieden. Die Unkenntnis der letzten Stunde ist daher strenggenommen nur auf die Menschheit Christi zu beziehen, nicht aber auf seine Gottheit. Das Wie einer psychologischen Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit muß offenbleiben. Eine solche Frage zielt auf das Geheimnis Jesu Christi selbst, der als „Herr aller Stunden“ über alles menschliche Bescheidwissenwollen erhaben bleibt.

¹²⁸ HdF LXXVII 8–13; Beck 235,9–26. Vgl. auch: HdF LXXIX 14. Nach HdF VIII 16 ist Christus das Schatzhaus des Vaters, das alle seine Gedanken birgt.

¹²⁹ In HdF LXXVIII 21 betont Ephräm, daß die göttliche Vaterschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit Bestand hat. Arius hingegen betont, Gott sei nicht immer Vater gewesen, vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 38 f.

¹³⁰ HdF LXXIX 1: Beck 241,22–25.

6. Frühsyrische Frömmigkeit und arianischer Rationalismus

Die Abwehr des Arianismus erfolgt bei Ephräm nicht nur auf dem Weg des theologischen Diskurses über das rechte Verständnis einiger Bibelstellen, sie resultiert auch aus einer tiefen Abneigung gegen alles Griechische in der Theologie.¹³¹ Der Arianismus ist für Ephräm eine Frucht griechischer Disputierlust, darum preist er den glücklich, der das „Gift der Weisheit der Griechen nicht verkostet hat“ (HdF II 24). Ironisch bemerkt Ephräm, daß das Netz des Evangeliums die unterschiedlichsten Arten von Fischen gefangen habe: Die ganze Palette der Evangelisierten reicht von den Griechen, „den Grüblern über die Geheimnisse“, bis hin zu den wilden Wüstenbewohnern Arabiens (HdF LXXIX 3), eine Spannung, die nur durch das gemeinsame Joch des Glaubensgehorsams ausgehalten werden kann. Von diesem Joch des Glaubens darf auch der Forscher und Theologe sich nicht befreien (HdF LXXIX 4). Ephräm stellt fest, daß die Griechen schon zu Paulus' Zeiten am Übel des Forschens¹³² krankten. Von ihnen stammt die versteckte Motte des verfluchten Disputierens, die das Gewebe des Glaubens zerreißt, wie Ephräm im Hinblick auf die Destruktivität des kritischen Forschens betont.¹³³ Die Häresie des Arianismus hat für Ephräm ganz deutlich griechische Wurzeln, sie ist für ihn als Semit eine akute „Hellenisierung“ des Glaubens. Den Unterschied zwischen arianischer Häresie und jüdischem Unglauben sieht Ephräm darin begründet, daß der Arianismus durch seine Dialektik die Gottheit Christi schmälert, während das Judentum sie gänzlich leugnet.¹³⁴ Die Kritik an Weltweisheit und Bildung der Griechen ist innerhalb der frühen syrischen Literatur nicht so ungewöhnlich,¹³⁵ doch verwundert bei Ephräm die Vehemenz, mit der diese Kritik vorgetragen wird. Sie wird aber verständlich, wenn man in Rechnung stellt, daß Ephräm der Arianismus in der Gestalt eines extrem rationalistischen Aëtianismus begegnete.¹³⁶ Auch außerhalb des syrischen Sprachraumes mehrten sich in jener

¹³¹ E. Beck, Theologie, 63 f., streift dieses Thema nur kurz.

¹³² Vgl.: HdF XLVII 11 mit Rekurs auf Apg 17,18. HdF XLVII 13 spricht vom Rauch des Forschens, der die Menge blind macht. Der Arianismus stellt eine Christuslästerung mit dem Schreibrohr dar, eine neue Passion Christi (HdF LXXXVII 13).

¹³³ Vgl.: HdF LXXXVII 4. Zur Destruktivität der Motte s.: HdF XXX 8.

¹³⁴ So HdF XXIII 3; LXXXVI 10. Ephräms Christologie sucht die Balance zwischen Judentum und Markionismus (HdF LXXXVI 18–20).

¹³⁵ Schon Tatian bekennt sich mit Stolz zu seiner nichtgriechischen Herkunft (Or 35). In Dem. XXIII 60 lobt Aphrahat mit ähnlichen Worten die Vorzüge des schlichten Glaubens.

¹³⁶ Vgl.: HcHaer XXII 4. Hier spielt auch der Konflikt zwischen der gelehrten Theologie der Hauptstadt Antiochien und dem syr. Hinterland eine Rolle. Der Rationalismus wird Arius in der neueren Forschung (Lorenz, Arius judaizans, 120), abgesprochen. Ephräm hat aber seine Bekanntschaft mit der zweiten Generation gemacht, deren Repräsentanten Aëtius und Eunomius der arianischen Doktrin ihr spezifisch sophistisches Gepräge gab, vgl. dazu: E. Beck, Reden, 111 f.

Zeit die Stimmen, die angesichts dogmatischer Wirren die Philosophie für den Arianismus haftbar machen wollten.¹³⁷

Ephräms Kritik am Wissensstolz der Arianer gründet in seiner Vorstellung von der Unerkennbarkeit Gottes, die er programmatisch zu Beginn seiner Reden über den Glauben behandelt.¹³⁸ Zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher Abgrund, der nur von Gott her überwunden werden kann (SdF I 153 ff.). Antiarianisch ist jedoch die Feststellung, daß Christus als Gott jenseits dieses Abgrundes auf der Seite des Vaters steht und von den Geschöpfen angebetet und verehrt wird.¹³⁹ Die Beziehung des Menschen zu Gott ist durch Glaube und Gebet, nicht aber durch Forschen gekennzeichnet.¹⁴⁰ Dies hängt für Ephräm damit zusammen, daß der christliche Glaube im Unterschied zum Heidentum sich nicht auf einen endlichen Götzen, sondern auf den unendlichen Gott und seinen Sohn richtet.¹⁴¹ Ephräm ist in seiner theologischen Erkenntnislehre allerdings weit davon entfernt, ein Fideist zu sein. Für ihn ist die theologische Existenz geprägt durch die Spannung, von der göttlichen Wesenheit zu sprechen, ohne sie abschließend zu definieren, ihr unterlegen zu sein und vor ihr verstummen zu müssen, ohne sie jedoch vollständig zu verlieren.¹⁴² Ephräm kennt sehr wohl ein Disputieren mit Maß,¹⁴³ doch ist die menschliche Rationalität als kontingente Größe strikt auf die irdische Wirklichkeit zu beziehen. Dort ist sie sogar im Disput mit Anders- und Nichtgläubigen höchst willkommen, da sie durch analytische Schärfe zur Desavouierung irdischer Götzen beiträgt und so die Welt als nicht-göttlich und geschaffen entlarvt.¹⁴⁴ Insofern bereitet die Betätigung menschlicher Rationalität dem Glauben an den wahren Gott sogar den Weg. Der Glaube an den wahren Gott hingegen läßt sich rational nicht erhellen, da er grundsätzlich auf einer anderen Ebene als der des Heidentums anzusiedeln ist. Hier wird auch verständlich, warum Ephräm keine begriffliche, rational operierende Theologie entwickelt. Sie müßte auch seiner Vorstellung vom Glauben an den wahren Gott, der mehr ist als ein von der Vernunft geschaffener Götze, widersprechen.¹⁴⁵ Doch bedeutet eine

¹³⁷ Vgl. etwa: Hier., tract. in Ps. 143,13; adv. Lucif. 11.

¹³⁸ Vgl.: SdF I 1 ff. Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen dringt nur zum „Daß“, nicht zum „Wie“ Gottes vor, vgl.: E. Beck, Reden 42–68.

¹³⁹ Vgl. dazu: Ephräms Ausführungen in SdF I 25–39.69f.145f.; HdF XV 2.5; LXIX 11f.

¹⁴⁰ So SdF II 483 ff.; III 385 f.; IV 117 ff. Nach HdF VII 1 ist Christus Herr der Kreaturen.

¹⁴¹ Gott kann nicht erforscht werden, da er größer ist als der Mensch (SdF II 323 ff.); Gott ist groß und über das Forschen unendlich erhaben (SdF III 407 f.).

¹⁴² Vgl.: HdF XXXII 6. „Ephrem a donc remarquablement valorisé le sens du mystère de Dieu, dans sa réaction contre le rationalisme arien; mais il a su le faire sans tomber dans l'irrationalisme fideiste“ (A. de Halleux, Mar Ephrem Théologien, 48).

¹⁴³ Vgl.: SdF II 139 f.; IV 1 ff.; HdF VIII 9; IX 1.

¹⁴⁴ Vgl.: SdF II 511–536.537–540.547 f.

¹⁴⁵ Daher kann es auch keine Dogmengeschichte im Sinne eines beständigen Fortschreitens zu immer größerer begrifflicher Klarheit geben. Ephräm ist eher bewahrend

solche Sicht nicht Verstehensverzicht in Glaubensdingen, da Gottesbegegnung sich wesentlich auf einer anderen Ebene, nämlich der des Symbols und des Betens ereignet.¹⁴⁶ Ort für Ephräms Sprechen von Gott ist daher der Kult im weitesten Sinne, d. h. in der persönlichen Anbetung des einzelnen Christen als auch in der feierlichen Liturgie der kirchlichen Gemeinschaft. Dies gilt es auch für Ephräms Christologie zu beachten.

Wenn für Ephräm der eigentliche Theologe der Beter ist, der das rechte Maß zwischen Reden und Schweigen bewahrt,¹⁴⁷ dann bedeutet dies für die Christologie, daß sich auch die Gestalt Christi nur dem Betenden und Meditierenden erschließt:

„Ein Wunder bist du ganz und gar,*
auf allen Seiten, nach denen wir suchen,
bist du nah und fern.* Und wer könnte zu dir gelangen!
Nicht kann das Suchen,* sein Sichausstrecken, zu dir gelangen.
Sobald es sich ausstreckte, um anzulangen,*
wurde es unterbrochen und blieb zurück;
zu kurz ist es für deine Entfernung.* Der Glaube kommt an
und die Liebe zusammen mit dem Gebet.“¹⁴⁸

Ephräm fordert den Theologen zu Selbstbescheidung und Demut auf: der Mensch, der nicht einmal seine eigene Seele zur Genüge kennt, muß erst recht vor dem Geheimnis des Gottessohnes versagen; der einzige Weg ist die schweigende Verehrung der göttlichen Zeugung nach Art der Seraphim.¹⁴⁹ Das bloße Dasein des Sohnes ist für Ephräm evident, sein Wesen aber bleibt in dieser und auch in der kommenden Welt der Forschung verborgen, wohl aber kann es zum Gegenstand der Freude und des Lobpreises gemacht werden.¹⁵⁰ Eine solche Sicht der Dinge ist nicht unbedeutend zur Bestimmung des Subjektes in Ephräms Theologie. Wenn Theologie nämlich vornehmlich Sache spiritueller Erfahrung ist, dann kommen in ihr auch die einfachen und schlichten Gläubigen zu Wort.¹⁵¹ Ephräm macht sich gerade zum Anwalt der Schwachen und Kleinen, die von den Arianern mit ihren dogma-

an der schlichten Repetition, nicht aber an der Interpretation der biblischen Botschaft interessiert (SdF II 93 f.). Auch das Schweigen des Petrus ist in diesem Sinne zu deuten (SdF II 33 ff.).

¹⁴⁶ Die Opfergabe des Gebetes dringt zur göttlichen Wesenheit vor (HdF XI 11 f.; LXXII 10). Das Gebet reift in der Stille (HdF XX 5.11). Gott gebührt Anbetung und Dank (HdF XLIV 8 f.). Das göttliche Schatzhaus öffnet sich nur dem stillen Beter (HdF XLVII 7).

¹⁴⁷ Vgl.: HdF I 16.18 f.; XXXVIII 9.13. Nach HdF XI 5–8 ist die Sprache der göttlichen Personen das Schweigen, daher können Vater und Sohn nur im Schweigen verehrt werden.

¹⁴⁸ HdF IV 11; Beck 13,4–14. Zur Christusliebe vgl. auch: HdF LIV 5.

¹⁴⁹ Vgl. dazu: HdF III; in III 11 findet sich das Wortspiel, daß Christus nicht nach Art der Schriftgelehrten (*sāphre*), sondern nach Art der Seraphim (*sʿrāphe*) zu verehren sei. Zur innergöttlichen Zeugung vgl. auch: HdF I 3.9.

¹⁵⁰ Vgl. dazu: SdF VI 297–310.335–338.

¹⁵¹ Nach SdF VI 83 sind es gerade Leute ohne Bildung, die den Sohn finden, vgl. auch: HdF IV 15; LI 11; LXIX 14 ff.

tischen Spitzfindigkeiten in Verwirrung gebracht wurden.¹⁵² Man darf bei Ephräms Invektiven gegen die rationalistische Geisteshaltung seine Zugehörigkeit zum Mönchtum, das sich wesentlich aus den unteren Volksschichten ohne privilegierte Bildung zusammensetzte,¹⁵³ nicht außer acht lassen. Vom Standpunkt des gebildeten Hellenen aus betrachtet, war Ephräm ja selbst ein theologischer Laie, der zur griechischen Schulbildung keinen Zugang hatte. Dieser Aspekt ist auch in der idealisierten Darstellung der Legende niemals unterdrückt worden.¹⁵⁴

Ephräms Ablehnung des Arianismus entspringt seiner tiefen Christusfrömmigkeit. Der Glaube an Christus ist ihm schön und kostbar wie eine Perle, deren Glanz durch kein äußeres menschliches Zutun gesteigert werden könnte.¹⁵⁵ Die Perle symbolisiert bei Ephräm nicht nur den Glauben, sondern in ihrer Lichthaftigkeit und Unerforschlichkeit Christus selbst (HdF LXXXI 2). Ihr Anblick schenkt größere Freude und geistigen Genuß als Bücher und gelehrte Kommentare (HdF LXXXI 8). Die Perle ist in ihrem geheimnisvollen Entstehen und ihrer ungeschliffenen Schönheit für Ephräm ein Symbol des auf wunderbare Weise gezeugten Sohnes:

„Und wenn jemand wännen sollte,* du seiest geschaffen,
dann irrt er sich.* Deine Natur ruft laut,
daß du nicht Schöpfung bist* der Kunstfertigkeit
wie alle (andren Steine,* in der Art des Gezeugten,
den nicht erschaffen hat* das Schöpfertum (Gottes).“¹⁵⁶

Die Perlensymbolik ist aus der früh-syrischen Frömmigkeit nicht wegzudenken; sie gilt schon Aphrahat als Symbol für das überaus kostbare und unerforschliche Wesen des Gottessohnes.¹⁵⁷ Christus, symbolisch dargestellt durch die Perle, ist bei Ephräm nicht Objekt kritischer Forschung, sondern Gegenstand gläubiger Betrachtung. In der Christologie gilt der Primat der Ästhetik vor der Logik, sie ist eine Sache des Herzens und der Sinne, nicht aber des kühl rechnenden Verstandes.¹⁵⁸ Doch sollte man sich hüten,

¹⁵² In LXI 1 bezieht Ephräm das Wort Jesu vom Mühlstein (Mt 18,6) am Hals dessen, der den Kleinen Ärgernis gibt, auf die Arianer.

¹⁵³ Athanasius legt in der Vita dem Mönchsvater Antonius den Ausspruch in den Mund, daß der Wortbeweis in Glaubensdingen überflüssig sei; Glaube lebe durch die Tat, nicht durch Syllogismen, vgl.: VitAnton 77 (PG 26,951A). Antonius ist nicht durch Weltweisheit, sondern durch Frömmigkeit groß geworden (VitAnton 93: PG 26,974B).

¹⁵⁴ In der Chronik von Seert I 26 (A. Scher 84) wird bemerkt, daß Ephräm des Griechischen nicht mächtig war. Eine spätere Tradition (Chronik von Seert I 54: A. Scher 180) weiß zu berichten, daß Ephräm sich mit dem Lernen schwertat und sich auf keine Wissenschaft verstand.

¹⁵⁵ In HdF LI 13 betont Ephräm, die Perle seines Glaubens habe das Herumfeilen des arianischen Forschens nicht angenommen.

¹⁵⁶ HdF LXXXIV 12: Beck 259,18–22.

¹⁵⁷ Vgl.: PS I 241,9; 605,13; 612,2; 681,11; 788,8; 813,22; 1048,5. Im Perlenlied der Thomasakten meint die Perle das zu rettende Seelenkollektiv.

¹⁵⁸ In HdF LXXXIV 3 stellt Ephräm heraus, daß der Kaufmann an der Perle seine

Ephräms Perlengleichnis zu verniedlichen. Die Perle ist ihm unendlich kostbar und nicht mit Gold aufzuwiegen.¹⁵⁹ Das ganze Leben auf Erden ist für den Mönch Ephräm nur um dessentwillen kostbar, was er sich mit ihm erwirbt und in der kommenden Welt auf ewig besitzt.¹⁶⁰ Hier wird das Perlengleichnis zu Sinnbild und Movens einer radikalen, auf Enthaltbarkeit gerichteten Ethik.

Es ist gerade das spirituelle Defizit des arianischen Rationalismus vom Schlage eines Aëtius, der Ephräms Widerspruch herausfordert. Wo auch immer Christus als Lückenbüßer für ein Gedankensystem – etwa als Vermittler zwischen dem Einen und dem Vielen im Mittelplatonismus – erhalten muß, ist seine Transzendenz extrem gefährdet.¹⁶¹ Doch gerade diese radikale Transzendenz ist es, die die arianische Häresie durch ihr Scheitern, durch ihr Unvermögen, Christus voll zu erfassen, bestätigt hat.¹⁶² Für Ephräm zählt vor aller Reflexion der Glaubwürdigkeitsbeweis der Praxis: Christi Gottheit wird von Juden und Heiden geleugnet, von den Arianern geschmäler, aber von den Märtyrern bekannt. Wird Christus zum bloßen Geschöpf degradiert, kann man für ihn im Martyrium nicht seinen Nacken hinhalten.¹⁶³ Der Unbedingtheitsanspruch des christlichen Martyriums verlangt einen hinreichenden Grund, den es nur innerhalb der rechtgläubigen Kirche mit ihrem Bekenntnis zur vollen Gottheit des Sohnes geben kann.¹⁶⁴ Gerade die Märtyrerfrömmigkeit scheint auch in der syrischen Kirche das schon früh bezeugte Gebet zu Jesus¹⁶⁵ gefördert zu haben. Auch Ephräm kennt das an Jesus gerichtete Gebet:

Freude habe, ohne nach ihrem Wann zu forschen. Der Anblick Christi, nicht seine Erforschung bringt Heil (HdF IX 11).

¹⁵⁹ Vgl. HdF LXXXIII 14. Nach Arrianos, Indike 8,13, waren Perlen im Orient der beliebteste Schmuck, der noch dreimal höher als Gold gehandelt wurde.

¹⁶⁰ Die nestorianische Inschrift von Singan fu (8. Jh., China) zeigt über dem Kreuz in der oberen Tafel eine Perle (vgl.: Danielou/Marrou, Geschichte der Kirche I, Einsiedeln 1963, Abb. 41).

¹⁶¹ Der arianische Christus ist ein Gedankenkonstrukt (*m^cšihā d-rukābe*) und ein geschaffener Gezeugter (*yaldā d-tuqāne*), ein *κτίσμα* und Trugbild philosophischer Weisheit (HdF XLIV 11).

¹⁶² Wäre Christus bloßer Mensch, dann wäre seine Untersuchung leicht; da er aber nicht erforscht werden kann, ist dies als Hinweis auf seine Transzendenz anzusehen (HdF IX 14).

¹⁶³ „Wenn auch gespottet haben, mein Sohn,* die Heiden und Kreuziger über unseren Herrn, er sei (nur) Mensch,* bleibt doch wahr, daß er Gott ist, dessen Herrlichkeit unerforschlich ist,* und statt der Disputierer, die seine Geburt erforschen,* die preiswürdige, sind ihm die Zeugen lieber,* die mit dem Blut ihrer Nacken ihn verkünden, seine Geburt,* daß er der Sohn Gottes ist“ (HdF XXXIX 1: Beck 128.16–21).

¹⁶⁴ Das Martyrium der Arianer ist nichtig, da man nur für die unteilbare Wahrheit sterben kann (HdF LXVI 12–16).

¹⁶⁵ Zum Martyrium des Simon bar Sabba'e vgl.: PS II 747,21–24; 766,3; 886,5; 899,20; 903,19; 910,7–12; 955,10. Das Gebet zu Jesus findet sich nicht nur auf den Lippen der Märtyrer, sondern auch schon in den Thomasakten: ActThom 10; (15) 39; 47; 72f.

„Jesus, preiswürdiger Name,* verborgene Brücke, die hinüberführt vom Tod zum Leben.* Zu dir gelangte ich und blieb stehen.
 Beim Jod, deinem Buchstaben, hielt ich inne.* Eine Brücke sei meinem Wort, daß es hinübergehe zu deiner Wahrheit.*
 Mach deine Liebe zur Brücke für deinen Knecht,
 auf ihr will ich hinüberschreiten zu deinem Vater.*
 Ich will hinüberschreiten und sprechen:
 gepriesen sei jener,* der seine Macht milderte in seinem Gezeugten.“¹⁶⁶

Dieses Zitat belegt eindrucksvoll, wie tief die Jesusfrömmigkeit im Gebet des syrischen Kirchenvaters verwurzelt war.¹⁶⁷ Daß Ephräm nicht nur ein privates Beten zu Christus kennt, sondern auch die offizielle liturgische Verehrung der göttlichen Personen, zeigen seine Doxologien.¹⁶⁸ Gerade die Anbetung Christi wird auch in der syrischen Kirche zum Unterscheidungskriterium zwischen Arianismus und Orthodoxie, denn ein Geschöpf kann selbst niemals Gegenstand der Anbetung sein, sondern nur Anbeter.¹⁶⁹ Für Ephräm hängt eben alles im Glaubensleben von der Gottheit ab, und die Torheit des Arianismus besteht für ihn gerade darin, daß er sich mit seiner Leugnung der vollen Gottheit Christi jene Wurzel abschneidet, die den Menschen zum Himmel führen kann.¹⁷⁰

Rückblick und Konklusion

Nach diesem knappen Durchgang durch die Schriften Ephräms läßt sich seine Position zum Arianismus zusammenfassend wie folgt charakterisieren: Zunächst gilt es festzuhalten, daß für den Semiten Ephräm der Arianismus, und zwar in seiner späten, aëtianischen Form, ein typisches Produkt griechischer Geisteshaltung darstellt. Den wesentlichen Unterschied zwischen Arianismus und Judaismus im Christentum sieht Ephräm eben darin begründet,

¹⁶⁶ HdF VI 17: Beck 30,23–31,6. Zur Milderung der göttlichen Macht vgl. auch: HdF VI 3.

¹⁶⁷ Wie die Thomasakten, Ephräm und die Märtyrerakten zeigen, reichen die Wurzeln des Jesusgebetes tiefer in die syrische Tradition zurück, als manchmal angenommen wurde: B. Schulze, Untersuchungen über das Jesus-Gebet, in: OrChrP 18 (1952) 319–342. Schulze, a. a. O., 339, verweist auf den syr. Mystiker Johannes von Daljatha (= 8./9. Jh.). Zu einer kopt. Variante mit ebenfalls antiarianischer Stoßrichtung vgl.: A. Grillmeier, Das „Gebet zu Jesus“ und das „Jesus-Gebet“. Eine neue Quelle zum Jesus-Gebet aus dem Weißen Kloster, in: C. Laga/J. A. Munitiz (Hgg.) After Chalcedon. Studies in Theology and Church History (= OLA 18), Leuven 1985, 187–202.

¹⁶⁸ Zur Anbetung des Sohnes vgl.: SdF VI 125–128.337f.; HdF LXVII 23f.

¹⁶⁹ Auch bei Origenes betet der Logos zum Vater, ist aber nicht Gegenstand der Anbetung (de orat. 15,2).

¹⁷⁰ Vgl.: SdF II 567f.; zum Bild der Wurzel als der Liebe zwischen Gott und Mensch vgl.: CNis L; der Glaube hängt von der Wahrheit (HdF XIII 9) und der Gottheit Christi ab (HdF LXXX 2f.).

daß ersterer die Gottheit Christi nur schmälert, während letzterer sie überhaupt leugnet. Ephräms Abneigung gegen den Arianismus ätianischer Prägung entspringt nicht der expliziten Bejahung einer vom Konzil autoritativ vorgelegten Formel, sondern eher einem unreflektierten, fast instinktiven Unbehagen am Griechischen in der Theologie. Die ganze arianische Debatte erscheint dem Syrer als etwas ihm von außen, d. h. von den Griechen her, Aufgezwungenes, mit dem er sich notgedrungen auseinandersetzen muß, auch wenn es ihm und seinem Glaubensverständnis arg zuwiderläuft. So artikuliert Ephräm das Unbehagen vieler schlichter Gläubigen aus dem nichthellenisierten Kirchenvolk an einer wissensstolzen griechischen Theologenelite, die sich in verwirrende dogmatische Disputationen verstrickte und dadurch zur allgemeinen theologischen Verunsicherung beitrug. Für den Dogmengeschichtler ist es nun interessant zu beobachten, wie stark die Rezeption eines Dogmas bzw. die Ablehnung einer theologischen Meinung von nichtrationalen Faktoren wie Frömmigkeit und Spiritualität, aber auch nationalen Eigenarten und Charakteren abhängt. Gerade die Abwehr des Arianismus in Syrien offenbart die theologische Vitalität und die spirituelle Strahlkraft einer Nationalkirche, die sich in wachsendem Maße ihrer eigenen Rolle bewußt wird und diese in den damaligen Auseinandersetzungen selbstsicher zu spielen wußte. Daher könnte es dogmengeschichtlich sehr reizvoll sein, einmal in einem anderen Zusammenhang zu überprüfen, inwieweit nationalkirchliche Elemente die Abwehr des Arianismus in der koptischen Kirche begünstigte. Die koptischen Mönche waren 357 in der großen Verfolgungszeit Athanasius' größter Rückhalt. Ephräms Haltung zum Arianismus läßt sich thesenartig in folgende sieben Punkte fassen:

1. Ephräm besaß zwar über seinen geistlichen Lehrer Jakob von Nisibis Kunde vom Nizänum, läßt aber nirgends eine direkte Beeinflussung durch konziliare Terminologie erkennen. Seine Vorstellung vom göttlichen Wesen zeigt keine Abhängigkeit vom nizänischen *Homousios*. Gegenüber den bardaisanschen Elementenspekulationen, die „Wesen“ und „Geschöpf“ ineinssetzen, hat sich schon bei Aphrahat um 340 ein geläutertes, von Elementenspekulationen gereinigtes Wesensverständnis durchgesetzt. Auch für Ephräm verbindet sich mit *'ityā* / *'itutā* der Gedanke der Ungeschaffenheit, Immaterialität und Anfangslosigkeit. In seiner Schöpfungstheologie ist kein Platz für mit der göttlichen Wesenheit konkurrierende Äonen und Gewalten, ebenso wenig für Emanationsvorstellungen, die stufenweise zwischen Transzendenz und Immanenz vermitteln. Ein besonderes Charakteristikum des ephrämschen Wesensbegriffs liegt in seiner Verknüpfung mit dem hebräischen Gottesnamen (Ex 3,14). Ephräm faßt *'ityā* konkret als Eigennamen Gottes auf – schon bei Aphrahat begegnet dieses Wort als Gebetsanrede – und nicht als Bezeichnung einer abstrakten göttlichen Substanz. Dies vermag auch die zögerliche Rezeption des griechischen *Homousios* in der syrischen Kirche zu erklären. Wenn *'ityā* ein konkreter Eigenname ist, dann impliziert das Bekenntnis zur Wesenseinheit von Vater und Sohn im syrischen Sprachgebrauch auch die volle Personalidentität von Jesus und Jahwe. Damit wäre der

Sabellianismusverdacht¹⁷¹ nicht mehr abzuweisen. Von daher wird verständlich, warum Ephräm die Rede von der göttlichen Wesenheit unmittelbar auf den Vater und nur mittelbar auf den Sohn bezieht, wobei der Sohn kein zweites Wesen neben dem Vater darstellt, sondern das Wesen des Vaters in der Geschichte offenbar macht. Mit Aphrahat stimmt auch Ephräm überein, daß der Sohn einen streng göttlichen Ursprung aus der Wesenheit des Vaters hat.

2. Die Logospekulation spielt bei den frühen Syrern nicht die große Rolle, wie man sie von den griechischen Apologeten her gewohnt ist. Bei Tatian hat der Logos seinen Platz im Rahmen des kosmologischen Systems, um zwischen dem transzendenten Einen und der Vielheit der Welt zu vermitteln. In den syrischen Oden Salomos wird der hellenistische Logosbegriff in mehrere Termini zerlegt und, anders als bei Tatian, vorwiegend als Offenbarungswort angesehen. Aphrahat führt den Psychologismus der frühen Syrer weiter, wenn er wie die Oden Salomos die Präexistenz des Messias im Rahmen seiner Urmenschspekulationen als Gedachtsein im Verstande Gottes begreift. Reale, distinkte Existenz erhält der Urmensch bei Aphrahat erst durch „Zeugung“, die allerdings ganz unnizänisch als Schöpfung aufgefaßt wird. Vom kosmologischen Ansatz Tatians unterscheidet sich Aphrahats Anthropozentrik dadurch, daß sie nicht den Logos, sondern den Menschen als ersten und vornehmsten Gedanken Gottes gelten läßt. Die arianische Kontroverse führt auch in der syrischen Theologie zu einer bedeutenden Verschiebung. Im Unterschied zu Aphrahat differenziert Ephräm deutlicher zwischen Anthropologie und Theologie, indem er die ewige Zeugung des Sohnes klar von der Erschaffung des Urmenschen abhebt. Er lehnt es entschieden ab, irgendwelche äußeren Gründe, etwa der Schöpfung, mit der Zeugung des Sohnes in Zusammenhang zu bringen. Diese hat allein ihren Grund in der überströmenden Liebe und Fruchtbarkeit des Vaters. Die Zeugung des Sohnes bei Ephräm steht jenseits des arianischen Subordinationismus, der den Sohn zum Geschöpf degradiert, hat aber auch nichts mit den latent polytheistischen Äonenspekulationen Bardaisans zu tun. Christus ist als das vollkommene Wort Gottes ganz auf der Seite des Schöpfers, des Vaters, anzusiedeln und wie dieser über Zeit und Anfang erhaben. Die antiarianische Frontstellung führt im syrischen Diatessaronkommentar auch dazu, die bei Aphrahat und im Thomasschrifttum bezeugte Bezeichnung Christi als „Stimme“, ein Äquivalent für Logos, wegen des darin enthaltenen Subordinationismus zu eliminieren. Ephräm modifiziert auch die traditionelle Vorstellung vom inneseienden und nach außen tretenden Logos dahingehend, daß er beide aus offenbarungstheologischen Gründen miteinander identifiziert. Christus ist das vollkommene Wort des Vaters, welches nicht hinter seinem Sprecher zurückbleibt, sondern das göttliche Wesen vollkommen zur Sprache bringt.

3. Die Verwendung des Namens geschieht bei Ephräm im trinitarischen,

¹⁷¹ Der Sabellianismusverdacht bestand ja auch für das nizänische Homousios, zumal da nicht zwischen οὐσία und ὑπόστασις unterschieden wurde (vgl.: DS 126).

christologischen und soteriologischen Kontext. Für Ephräms Trinitätstheologie ist das Begriffspaar *šmā* (Name) / *qnomā* (Person, Selbst) konstitutiv. *qnomā* meint bei Ephräm ein real existierendes Ding bzw. eine Person, die als Wurzelgrund des Namens existiert und im Namen zum Ausdruck gebracht wird. Mit der Einführung dieses Begriffspaares in die Trinitätstheologie leistet Ephräm ein Doppeltes: Die bleibende Differenz zwischen Personen und Namen sichert die Transzendenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte, ihre dauerhafte, organische Verbindung hingegen die Möglichkeit von Offenbarung und die Anrufbarkeit des einen und dreieinen Gottes in der Geschichte.

Für die Verwendung des Namens im christologischen Kontext ist zu beachten, daß Ephräm, anders als Aphrahat, das Wesen oder die Eigentümlichkeit Christi beschreibende Namen kennt und solche, die allenfalls eine bloß verliehene Hoheit und Würde zum Ausdruck bringen. Antiarianisch ist Ephräms Feststellung, daß die christologischen Namen „Sohn“, „Sohn Gottes“ und „Gott“ als Wesensbeschreibungen Christi zu gelten haben und nicht gnadenhalber verliehene Privilegien darstellen. Unter der Prämisse, daß jeder Name einen Wurzelgrund hat, leitet Ephräm schon aus dem Titel „Sohn“ und „Herr“ Christi Ungeschaffenheit und damit seine Gottheit ab. Eine terminologische Präzisierung im nizänischen Sinne des „wahren Gott vom wahren Gott“ ist daher in der syrischen Namenschristologie Ephräms überflüssig. Ähnlich wie bei anderen Begriffen macht Ephräm auch bei *šmā* keinen Unterschied zwischen der Bezeichnung einer abstrakten Größe und einer konkreten Person.

Eine weitere Dimension des ephrämschen Namensbegriffes, die aber der trinitarischen und christologischen bereits inhärent ist, ist die soteriologische. So ist die Annahme der drei göttlichen Namen im Taufsakrament absolut zum Heile notwendig. Der Name ist dabei die äußere Seite der göttlichen Person, unter der diese für den Gläubigen anrufbar wird und sich ihm heilsschaffend mitteilt.

4. Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Personen sieht Ephräm auch in den Bildern der Schöpfung bestätigt. Die Hochschätzung des Bildes resultiert aus Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, der ein rein begriffliches Denken fremd ist und die weder die Tätigkeit noch die Objekte des „sentire“ und „intellegere“ unterscheidet. Für Ephräms Trinitätslehre ist das Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme wohl das bedeutendste, da es sowohl zur Bekämpfung des arianischen Subordinationismus als auch zur Widerlegung des Sabellianismus herangezogen wird. Ein weiteres Bild ist das von Baum/Wurzel und Frucht, das Ephräm verwendet, um die Relation Vater/Sohn zu verdeutlichen. Ephräms antiarianische Polemik ist darum bemüht, die Verbindung Vater-Sohn anhand dieses Bildes als eine möglichst enge, naturhafte und organische darzustellen, um dadurch jeden Gedanken der Adoption auszuschließen. Dabei spielt auch das soteriologische Moment noch eine Rolle. Christus ist die vollkommene göttliche Frucht des Vaters, die sich dem Gläubigen in der Eucharistie zur Verköstigung mitteilt.

5. Der christologische Irrtum der Arianer, die Seele Christi zu leugnen und an ihre Stelle einen geminderten Logos treten zu lassen, wird von Ephräm nur flüchtig gestreift und hat wegen seiner anders gelagerten Anthropologie keine nachhaltige Diskussion ausgelöst. Gleichwohl stellte die arianische Kontroverse den syrischen Kirchenvater vor die Aufgabe, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus näher zu bestimmen. Er gewinnt dabei die Grundregel, daß alle Aussagen über Christi Niedrigkeit strikt auf seine Menschheit, nicht aber, wie die Arianer es tun, auf seine Gottheit zu beziehen sind. Aus der naturhaften Verbindung von Vater und Sohn, dargestellt im Bild Wurzel/Frucht, schließt Ephräm auf ein vollkommenes göttliches Wissen Christi. Diese Vollkommenheit wird im Augenblick der Einkleidung in die menschliche Natur verdeckt bzw. von Christus selbst aus pädagogischen Motiven (Demütigung des menschlichen Bescheidwissenwollens) bewußt unterdrückt. Die Frage einer psychologischen Vermittlung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen in Christus bleibt bei Ephräm offen.

6. Die Abwehr des Arianismus resultiert bei Ephräm auch aus einer tiefen Abneigung gegen alles Griechische in der Theologie. Der Arianismus ist ihm typische Frucht hellenistischer Geisteshaltung, die durch Forschen und Disput die Gottheit Christi schmälern und ihn zum Objekt endlicher Vernunftkenntnis degradieren will. Ephräm bekämpft leidenschaftlich den Integralismus arianischer Rationalität, die das Glaubensgeheimnis in ein philosophisches System auflöst. Der Ort für Ephräms Christologie ist nicht die theoretische Reflexion, sondern der Kult im weitesten Sinne, d. h. sowohl in der persönlichen Anbetung des einzelnen als auch in der liturgischen Feier der Gemeinschaft. Subjekt in Ephräms Theologie ist daher nicht der intellektuelle Forscher, sondern der gläubige Beter, dem sich die Gestalt Christi meditativ erschließt. Ephräm verkörpert ganz und gar den Typus des monachischen Gottesmannes, der sich in seinen Hymnen und Reden zum Sprachrohr jener Kleinen und Ungebildeten macht, die durch die arianischen Spitzfindigkeiten in Verwirrung gebracht wurden. Gerade die tiefe, innerliche Christusfrömmigkeit, wie sie von der syrischen Martyrerkirche gelebt und aufs Blut bekannt wurde, hat nicht unwesentlich zur Abwehr des Arianismus beigetragen. Der arianische Rationalismus vom Schlage eines Aëtius mochte zwar im weltoffenen, hellenistisch gebildeten Antiochien dominieren und auch in Edessa unter Valens Triumphe feiern, er konnte aber nicht die von engagierten Mönchen geführte syrische Bevölkerung dauerhaft an sich binden. Ephräm war hier hellsehtig genug, das spirituelle Defizit des arianischen Rationalismus aufzudecken: Mit der Leugnung der vollen Gottheit Christi hat sich der Arianismus die einzige Wurzel abgeschnitten, die zum Himmel führt. Und zu einem Geschöpf kann der Gläubige letzten Endes nicht beten. Gerade von der Christusfrömmigkeit her mußte die Kritik am Arianismus kommen. So zeigt sich einmal mehr, wie stark die *lex credendi* in der syrischen Kirche von der *lex orandi* bestimmt war.

7. Die theologische Bedeutung Ephräms bei der Bekämpfung des Arianismus und der Herausbildung einer Orthodoxie im syrischen Sprachgewand

kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Die Legende stellt Ephräm theologisch (nicht historisch!) neben Basilius¹⁷² und dürfte damit wohl, was Ephräms theologische Bedeutung und Nachwirkung anbelangt, recht haben. Selbst über die Konfessionsgrenzen des syrischen Sprachraumes hinweg sind seine theologischen Verdienste gewürdigt worden.¹⁷³ Die arianische Krise war dank Ephräm nicht dazu in der Lage, den Glaubenskonsens zwischen der Großkirche des Orbis Romanus und der syrischen Kirche dauerhaft zu stören, während die Tragik der Schismen des 5. Jh. darin bestand, daß es keinen Theologen vom Schlage eines Ephräm gab, der zwischen chalzedonischer Orthodoxie und nationalem Syerertum vermitteln konnte.¹⁷⁴

¹⁷² Vgl.: Chronik von Seert (Scher I 181–84); Brockelmann, Chrestomathie 31*, 23–37*, 4.

¹⁷³ Nach der Chronik von Seert (Scher I 84) begehen die Melkiten Ephräms Gedächtnis am 1. Schevat (im Februar) und die Nestorianer in der „Woche der syrischen Väter“. Die Lateiner feiern sein Fest nach der Erhebung zum *doctor ecclesiae* (5. 10. 1920) am Todestag, dem 9. Juni. Nach Hier., *vir. ill.* 115, war schon zu seiner Zeit Ephräm in der lateinischen Kirche bekannt.

¹⁷⁴ Vgl. dazu: A. de Halleux, *Mar Ephrem Théologien*, 53 f.

Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen

Von Annette Rieks

Häufig wurde festgestellt, daß sich die französische Kirchengeschichtsschreibung durch eine veränderte Sicht ihres Materialobjekts *Kirche* gewandelt hat.¹ Eine exemplarische Analyse dreier französischer Handbücher läßt die Entwicklung der Kirchengeschichte von einer Geschichte der Institution Kirche zu einer Geschichte der glaubenden Menschen erkennen. Schon ihre Titel weisen auf eine Wandlung des je zugrundeliegenden Kirchenbegriffs hin: Die *Histoire du Catholicisme en France*,² die *Histoire des Catholiques en France*³ und die *Histoire vécue du peuple chrétien*⁴ sollen im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes auf die Absichtserklärungen der Herausgeber im Vorwort und – exemplarisch – auf deren Umsetzung im Kapitel über die Reformation oder die Katholische Reform in Frankreich untersucht werden. Die Frage nach den Gründen für die Veränderungen innerhalb der französischen

¹ Plongeron, Bernard/Godel, Jacques, 1945–1970. Un quart de siècle d'histoire religieuse. A propos de la génération des „secondes lumières“ (1775–1820): *Annales historiques de la Révolution française* 44 (1972), 181–203, 352–389, beschreiben die Veränderungen der Kirchengeschichtsschreibung am Beispiel der Arbeiten zur Spätaufklärung, die zwischen 1945 und 1970 verfaßt wurden. Russo, Carla, *Studi recenti di storia sociale e religiosa in Francia: Problemi e metodi* *RSIt* 84 (1972) 625–682, weist das Aufkommen sozialgeschichtlicher Themen in der Kirchengeschichte unter dem Einfluß der Religionssoziologie nach. Dies., *La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi*: Dies. (Hrsg.), *Società, Chiesa e Vita religiosa nell'Ancien Regime* (= Esperienze. 40), Neapel 1976, XII–CCXLIV, S. XIX–XXXV belegt den Erneuerungsprozeß der Kirchengeschichte durch die Sozialgeschichte exemplarisch an den Themen, die in kirchengeschichtlichen Handbüchern, Zeitschriften und auf internationalen Kongressen behandelt wurden. Ebenda. S. XXXV–XLI zeigt Russo die unterschiedlichen Entwicklungen der Kirchengeschichtsschreibung in Deutschland, Frankreich, Italien und Polen auf und benennt Gründe für die Diversität der jeweiligen Veränderungen: Neben innerkirchlichen und politisch-kulturellen Gründen führt sie an wissenschaftlichen Gründen den unterschiedlichen Disziplinenkontakt zwischen Geschichte und Soziologie und den ungleichen Quantifizierungsgrad der Sozialgeschichte an.

² Latreille, André/Delaruelle, Etienne/Palanque, Jean-Rémi, *Histoire du Catholicisme en France*, 3 Bde., Paris 1957, 1960, 1962.

³ Lebrun, François (Hrsg.), *Histoire des Catholiques en France du XVe siècle à nos jours*, Toulouse 1980.

⁴ Delumeau, Jean (Hrsg.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 Bde., Toulouse 1979.

Kirchengeschichtsschreibung, die im zweiten Abschnitt gestellt wird, lenkt die Aufmerksamkeit vor allem auf die historische Forschung außerhalb der Katholischen Universitäten. Ihre epistemologischen und methodologischen Neuerungen sollen im dritten Teil vorgestellt werden, da von hier aus auch Impulse auf die deutsche Kirchengeschichtsschreibung ausgehen können. Dabei wird die Mentalitätsgeschichte, die gegenwärtig in Mode gekommen zu sein scheint, besonders beachtet. Die Relevanz dieser Ausführungen liegt in folgendem: Die moderne französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte stellt eines von mehreren wissenschaftlichen Theorieangeboten dar, mit denen sich auch Kirchenhistoriker auseinandersetzen müssen, wenn ihre Arbeiten heutigen epistemologischen Standards genügen wollen. Die französische Geschichtsschreibung soll hier nicht als neue, verpflichtende Basis wissenschaftlicher Kirchengeschichte präsentiert werden. Deshalb werden auch keine „Lektionen für die deutsche Kirchengeschichtsschreibung“ aus dem dargestellten Ansatz hergeleitet. Es ist beabsichtigt, die deutschen Kirchenhistoriker mit der französischen Historiographie zu konfrontieren, um dadurch die Reflexion über den eigenen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Standort zu vertiefen.

1. Analyse von drei Handbüchern der Kirchengeschichte

Die Autoren der *Histoire du Catholicisme en France*, Latreille, Delaruelle und Palanque, wollen keine „Geschichte der Kirche Frankreichs“ schreiben, weil Kirchengeschichte nur übernational betrachtet werden könne und zudem in der Vergangenheit häufig auf die Institution Kirche und ihre Beziehung zum Staat beschränkt worden sei. Ihr Schwerpunkt liegt auf der Geschichte der Theologie und der religiösen Praxisformen im Kontext der Ideen-, Kultur-, Kunst- und Literaturgeschichte.⁵ Im Kapitel über die Reformation⁶ werden den Beziehungen zwischen der kirchlichen Hierarchie und der französischen Monarchie 12 Seiten gewidmet. Ebensoviele Platz wird dem Verhältnis zwischen den reformatorischen Initiativen und dem Humanismus in Frankreich eingeräumt. Die Ausführungen über die Beziehungen zwischen Kirche und Humanismus konzentrieren sich vor allem auf die Person und das Werk Erasmus' von Rotterdam. Die Darstellung der Reformation in Frankreich ist auf Calvin ausgerichtet. Die Bemühungen um eine Reform der katholischen Kirche sind ebenfalls auf eine Person hin zentriert, auf Jeanne d'Arc. Veränderungen in den Frömmigkeitsformen der französischen Katholiken werden auf 6 Seiten in aufzählender Form angerissen. Einen der bevorzugten Gegenstände der Darstellung bilden also „große“ Persönlichkeiten.

⁵ Latreille/Delaruelle/Palanque, *Histoire du Catholicisme* (Anm. 2), S. 7 f.

⁶ Dies., S. 145–219; dieses Kapitel ist von Delaruelle verfaßt.

Der Titel *Histoire des Catholiques en France* wurde vom Herausgeber Lebrun bewußt gewählt, um der gegenüber der *Histoire du Catholicisme* veränderten Konzeption von Kirchengeschichte Rechnung zu tragen. Weder Institutionen noch Ideen stehen im Mittelpunkt dieser Geschichtsdarstellung, sondern der einfache Christ und sein Verhalten im Rahmen der Gegenüberstellung von Klerus und Laien.⁷ Zwar sei es nur sinnvoll, über Katholiken zu sprechen, wenn es auch Protestanten gebe, aber die Reformation in Frankreich wird nicht behandelt. Die Katholische Reform⁸ wird als ein Versuch verstanden, die Gläubigen völlig neu zu „modellieren“, die Volksfrömmigkeit zu heben, das Sakrale vom Profanen streng zu scheiden, kirchliche Frömmigkeitspraxis und Moral einzuschärfen. Damit steht das Thema des Handbuchs, das Verhältnis zwischen Klerus und Gläubigen, im Zentrum der Untersuchung. Die Kirchenreform nehme ihren Ausgang bei den Aktionen einiger Bischöfe und Priester, bei herausragenden Persönlichkeiten. Mittels einer soziologischen Analyse werden bei den Gläubigen „Elite“ und „Masse“ unterschieden. Die – im einzelnen beschriebenen – reformerischen Bemühungen des Klerus seien auf beide gerichtet, doch könne ihre Effektivität bei der „Masse“ aufgrund der Quellenlage nicht genau angegeben werden. – Diese Darstellung schließt sich Jean Delumeaus Deutung der Kirchenreform an. Er sieht in ihr einen Versuch, die kirchlichen Vorschriften, bis dahin das Ideal einiger, in die alltägliche Lebenspraxis aller umzuwandeln.⁹ Der Dualismus „Elite“ – „Masse“ fällt besonders auf. Dabei wechselt der Terminus „Elite“ (und mit diesem der Begriff „Masse“) ständig seine Bedeutung: Innerhalb der Gruppe der Bischöfe, innerhalb des ganzen Klerus, innerhalb der Gesamtheit der Gläubigen gibt es jeweils eine Elite, andererseits steht der Klerus als Elite den Gläubigen gegenüber.

Als Herausgeber der *Histoire vécue du peuple chrétien* will Delumeau eine neue Form der Kirchengeschichtsschreibung vorlegen. Sein Handbuch ist international und interkonfessionell angelegt. Das eigentlich Neue liegt jedoch darin, daß innerhalb des Dualismus „Hierarchie“ – „Gläubige“ der Schwerpunkt eindeutig auf die glaubenden Alltagschristen gelegt wird: Ihre Erwartungen hätten das kirchliche Leben deutlicher als allgemein wahrgenommen geprägt. Im Zentrum der Darstellung stehen die sich im Lauf der Geschichte wandelnden Reaktionen der Menschen auf die in ihrem Ursprung göttliche, also unwandelbare Frohe Botschaft.¹⁰ Da dieses Handbuch international angelegt ist, wird nicht die ganze Kirchengeschichte aus französi-

⁷ Lebrun, *Histoire des Catholiques* (Anm. 3), S. 5 ff.

⁸ Sauzet, Robert, *Présence renouée du Catholicisme (1520–1670)*: Lebrun, *Histoire du Catholicisme* (Anm. 3), S. 75–145.

⁹ Vgl. Delumeau, Jean, *Leçon inaugurale. Chaire d'histoire des mentalités religieuses dans l'Occident moderne au Collège de France*, Paris 1975, S. 24 f.

¹⁰ Vgl. Delumeau, *Histoire vécue* (Anm. 4), S. 7 ff.; Chiovaro, Francesco, *Gelebte Geschichte des christlichen Volkes. Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte*: *ThZ* 38 (1982) 455–472, S. 459.

scher Perspektive betrachtet. Die Zeit der Reformation und der katholischen Reform wird vom deutschen Territorium aus beschrieben. Ausgehend von der Hypothese, daß die gelebte protestantische Religiosität aus der katholischen Frömmigkeit der vorreformatorischen Zeit¹¹ hervorgegangen sei, wird analysiert, wie weit das Luthertum die Frömmigkeit der Massen wirklich geprägt habe.¹² Dem Idealbild eines lutherischen Christen wird die aus den Klagen der Pastoren und Theologen erschlossene Wirklichkeit gegenübergestellt. Die Analyse der Frömmigkeitspraxis, der religiösen Bildung, des Gottesbildes und der Haltung zu Sterben und Tod lasse zwei unterschiedliche religiöse Verhaltensweisen erkennen: Eine Minorität richte ihre religiöse Praxis an den theologischen Vorschriften aus und bemühe sich um eine innige, persönliche Verbindung zu Gott, während die Majorität sich mit Konformismus begnüge und die Suche nach dem Heil ohne großen Aufwand betreibe. Bei dieser Analyse wird der Gebrauch der Termini „Elite“ und „Masse“ vermieden.

Insgesamt fällt auf, daß die Herausgeber aller drei Handbücher ihre Geschichtsdarstellung als neu empfinden. Alle grenzen sich von einer „traditionellen“ Geschichtsauffassung ab, die die Kirche fast ausschließlich als hierarchisch gegliederte Institution versteht und sich für ihre Beziehungen zu den politisch Mächtigen interessiert. Auch der Versuch einer geistesgeschichtlichen Überwindung dieses Ansatzes wird von Lebrun und Delumeau verworfen. Lebrun will den Antagonismus zwischen Hierarchie und Kirchenvolk analysieren, wobei er sich besonders auf kirchliche Formungs- und Kontrollversuche der Frömmigkeit und der religiös-ethischen Praxis der Gläubigen konzentriert. Delumeau verschiebt demgegenüber den Schwerpunkt: Innerhalb des Beziehungsgeflechts zwischen religiösen Angeboten des Klerus und religiöser Nachfrage und Erwartungen der Laien hebt er die von den Laien ausgehenden Impulse hervor. Die Darstellung des religiösen Verhaltens der Gläubigen geschieht mittels der Schlüsselbegriffe „*vécu religieux*“, „*outillage mental*“ und „*mentalité religieuse*“. Für eine solche Geschichtsschreibung setzt sich der Begriff „*histoire religieuse*“ durch.

Die Analyse der drei Handbücher bestätigt die These, daß sich die Kirchengeschichte in Frankreich von einer Geschichte der Institution Kirche zu einer Geschichte der Glaubenden und ihres Alltagslebens gewandelt hat. Damit stellt sich die Frage nach den Gründen für diese Veränderung des Kirchenbegriffs in der Geschichtsschreibung.

¹¹ Vgl. Rapp, Francis, *Christianisme et vie quotidienne dans les pays germaniques au XVe siècle, L'empire du sacré sur le temps*: Delumeau, *Histoire vécue* (Anm. 4), 335–364.

¹² Vogler, Bernard, *XVIe–XVIIe siècles. La religion populaire en Allemagne luthérienne*: Delumeau, *Histoire vécue* (Anm. 4), 365–386.

2. Gründe für die Veränderung des Kirchenbegriffs in der französischen Kirchengeschichtsschreibung

Theologisch wurde der Umorientierung der französischen Kirchengeschichtsschreibung der Weg durch den „renouveau théologique“ in Frankreich vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereitet.¹³ Seit der Nachkriegszeit legten Marie-Dominique Chenu,^a Yves Congar^b und Henri De Lubac^c – alle drei ausgezeichnete Kenner des Mittelalters – die Basis für eine neue Ekklesiologie, in der nicht nur der Primat des Papstes durch eine Neubetonung der bischöflichen Kollegialität in die Kirche als ganze eingeordnet, sondern besonders die Aufgaben und die Bedeutung der Laien in der Kirche hervorgehoben wurden. Die Laien galten nicht mehr ausschließlich als Objekte klerikaler Sorge, sondern als aktive Mitglieder des Gottesvolkes. Die Bedeutung dieser neuen französischen Theologie für die Kirchengeschichte wurde bisher nicht erforscht. Ebenso unbekannt blieb aber auch die Tragweite des verstärkten Interesses der Laien für die Kirchengeschichte.¹⁴ Dieses beginnt bei den französischen Folkloristen Arnold van Gennep^d und Pierre Saintyves,^{e,15} aber auch schon bei den Soziologen Emile Durkheim^f und seinen Schülern,¹⁶ und setzt sich unter den Historikern bis heute fort. Damit hängt die Entkonnfessionalisierung der französischen Kirchengeschichtsschreibung an den Universitäten zusammen.¹⁷ Von den Schlüsselbegriffen her, die in der *Histoire vécue du peuple chrétien* zur Darstellung der Geschichte der Glaubenden verwendet werden – „vécu religieux“, „outillage mental“ und „mentalité religieuse“ – legt sich folgende Vermutung nahe: Unter den „Schulen“ der französischen Historiographie, die außerhalb der Katholischen Universitäten angesiedelt sind, kann die moderne französische Sozialgeschichte in ihrer Ausprägung als Mentalitätsgeschichte, wie sie von den Historikern um die Zeitschrift *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* entwickelt wurde, als diejenige mit dem weitreichendsten Einfluß auf die französische Kirchengeschichte

¹³ Vgl. Vauchez, André, *Les nouvelles orientations de l'histoire religieuse de la France médiévale. I. Avant le XIIIe siècle: Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale. I*, Actes du 100e Congrès National des Sociétés Savantes, Paris 1975, Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, Paris 1975, 95–112, S. 101. – Im folgenden verweisen hochgestellte Buchstaben auf die entsprechenden Eintragungen des prosopographischen Anhangs (s. u. S. 76–79).

¹⁴ Vgl. Russo, *Storiografia* (Anm. 1), S. XXVI.

¹⁵ Vgl. Dies., *Studi* (Anm. 1), S. 99.

¹⁶ Vgl. ebenda und Chiovaro, *Gelebte Geschichte* (Anm. 10), S. 458.

¹⁷ Vgl. Langlois, Claude, *Des études d'histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique. Réflexions sur un siècle de production historiographique: RHEF 62* (1976), 329–347, S. 340; Plongeron, Bernard, *Religion et sociétés en occident (XVIe–XXe siècles). Recherches françaises et tendances internationales, 1973–1981*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1982, S. 31; Seeliger, Hans Reinhard, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1982, S. 103 f.

schichtsschreibung angesehen werden.¹⁸ Ähnlich wichtig erscheint die Religionssoziologie Gabriel Le Bras'.¹⁹ Nicht vernachlässigt werden dürfen auch der geistesgeschichtliche Ansatz des theologischen Schriftstellers Henri Bremond^{h,20} und die Erneuerungsbemühungen des Kirchenhistorikers Etienne Delaruelle.^{i,21}

Das Hauptproblem bei der Erforschung der Gründe für die Veränderung der französischen Kirchengeschichtsschreibung besteht darin, für die Vielzahl der in der Literatur genannten Faktoren den jeweiligen Impuls auf die Kirchengeschichte darzustellen, ihre Bedeutung gegeneinander abzuwägen und sie – vielleicht – auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zurückzuführen. Die Erforschung des Wandels der französischen Kirchengeschichte von der Geschichte der kirchlichen Hierarchie und der Kirchenpolitik zur Geschichte der Gläubigen und ihrer Lebensweisen, die Analyse der Ursachen dieses Wandels stellen sich somit als *wissenschaftsgeschichtliches Problem* dar.

Für einen Beobachter, der sich außerhalb der französischen Historiographietradition befindet, mögen jedoch die *epistemologische und methodologische Basis und Relevanz* dieser Veränderungen interessanter sein als die Nachzeichnung miteinander verwobener wissenschaftsgeschichtlicher Einflußlinien. Schließlich stellen sich dem Kirchenhistoriker und dem Profanhi-

¹⁸ Vgl. Chiovaro, *Gelebte Geschichte* (Anm. 10), S. 457 ff.; Julia, Dominique, *Problèmes d'histoire religieuse. Regards nouveaux sur la période moderne: RSR 58* (1970), 575–584, S. 577–580; Ders., *La religion – histoire religieuse: Le Goff, Jacques/Nora, Pierre* (Hrsg.), *Faire de l'histoire. II. Nouvelles approches*, Paris 1974, 137–167, S. 143 f.; Plongeron/Godel, *Histoire religieuse* (Anm. 1), S. 198 ff.; Russo, *Storiografia* (Anm. 1), XXV f. Manselli, Raoul, Etienne Delaruelle historien. I: Delaruelle, Etienne, *La piété populaire au Moyen Age, avant-propos* de Philippe Wolff, Introduction de Raoul Manselli et d'André Vauchez, Turin 1975, V–XIII, S. VIII f., weist darauf hin, daß die Beeinflussung der Kirchengeschichtsschreibung durch die Profangeschichtsschreibung in Frankreich auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Er zeigt die Übernahme der jeweiligen Errungenschaften der Profangeschichtsschreibung durch die Kirchengeschichte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auf; vgl. auch Vauchez, *Orientations* (Anm. 13), S. 95 ff.

¹⁹ Vgl. Boulard, Fernand, *Sociologie religieuse et pastorale: Sociologie et Religion* (= *Recherches et débats*. 25), Paris 1958, 45–55, S. 52; De Certeau, Michel, *Faire de l'histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens: RSR 58* (1970), 481–520, S. 488 ff.; Julia, Dominique, *Art. Religion: Le Goff, Jacques/Chartier, Roger/Revel, Jacques* (Hrsg.), *La nouvelle histoire* (= *Les encyclopédies du savoir moderne*), Paris 1978, 488–494, S. 488 ff.; Lebrun, *Histoire des Catholiques* (Anm. 3), S. 5; Russo, *Storiografia* (Anm. 1), S. XXXV f., XXXVIII f., LVIII f., CXII; Vauchez, André, *Eglise et vie au Moyen Age. Renouveau des méthodes et de la problématique d'après trois ouvrages récents: Annales. ESC 28* (1973), 1042–1050, S. 1042.

²⁰ Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 Bde., Paris 1914–1933, Wiederauflage Paris 1967–68, Vgl. hierzu: De Certeau, *Faire* (Anm. 19), S. 487; Gorski, Karol, *Méthodes d'étude de la vie religieuse: Bulletin du Centre régional interuniversitaire d'histoire religieuse 2* (1981), 93–104, S. 93 ff.; Julia, *La religion* (Anm. 18), S. 142 f.

²¹ Vgl. Isambert, François-André, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris 1982, S. 68; Manselli, Delaruelle (Anm. 18), S. X f.; Vauchez, *Orientations* (Anm. 13), S. 101 f.

storiker dieselben theoretischen Probleme, wenn sie einen bestimmten Forschungsansatz wählen. Die bedeutendsten außertheologischen Impulse für die Veränderung des Kirchenbegriffs der französischen Kirchengeschichtsschreibung sind von der französischen Profanhistoriographie ausgegangen, die ihrerseits von der französischen Soziologie entscheidend beeinflusst wurde. Daher sollen im folgenden die Epistemologie der französischen Sozial- und Mentalitätsgeschichte in ihrer Abhängigkeit von der Soziologie des Durkheim-Kreises umrissen und einige Vorzüge und Einseitigkeiten aufgezeigt werden.

3. Zur Epistemologie der französischen Sozial- und Mentalitätsgeschichte

Die moderne französische Sozialgeschichtsschreibung²² wird oft mit den Formeln „*école des Annales*“ und „*nouvelle histoire*“ apostrophiert. Doch selbst führende Historiker dieser Forschungsrichtung bestreiten, daß sie eine

²² Die wichtigste deutschsprachige Literatur über die neuere französische Geschichtsschreibung ist: Wüstemeyer, Manfred, Die „*Annales*“: Grundsätze und Methoden ihrer „neuen Geschichtswissenschaft“: VSWG 54 (1967), 1–45; Ders., Sozialgeschichte und Soziologie als soziologische Geschichte. Zur Raum-Zeit-Lehre der „*Annales*“: Ludz, Peter (Hrsg.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme* (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 16), Opladen 1972, 566–583; Iggers, Georg G. Die „*Annales*“ und ihre Kritiker. Probleme moderner französischer Sozialgeschichte: HZ 219 (1974), 578–608; Bloch, Marc/Braudel, Fernand/Febvre, Lucien, *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. v. Honegger, Claudia, Frankfurt a. M. 1977; Scholz, Johannes-Michael, Historische Rechtshistorie. Reflexionen anhand französischer Historik: Ders. (Hrsg.), *Vorstudien zur Rechtshistorik* (= Ius Commune. Veröffentlichungen des MPI für europäische Rechtsgeschichte. Texte und Monographien. 6), Frankfurt a. M. 1977, 1–177; Iggers, Georg G., *Neue Geschichtswissenschaft. Vom Historismus zur Historischen Sozialwissenschaft. Ein internationaler Vergleich*, mit Beiträgen von Norman Baker und Michael Frisch, München 1978; Erbe, Michael, *Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Die Gruppe um die „Annales“* (= Erträge der Forschung. 110), Darmstadt 1979; Craigh, John Eldon, Die Durkheim-Schule und die *Annales*: Lepenies, Wolf (Hrsg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. III*, Frankfurt a. M. 1981, 298–322; Oexle, Otto Gerhard, Die „Wirklichkeit“ und das „Wissen“. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby: HZ 232 (1981), 61–91; Jöckel, Sabine, *„Nouvelle histoire“ und Literaturwissenschaft*, 2 Bde., Rheinfelden 1984; Sellin, Volker, Mentalität und Mentalitätsgeschichte: HZ 241 (1985), 555–598; Graus, František, Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung: Ders. (Hrsg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme* (Vorträge und Forschungen. 35), Sigmaringen 1987, 9–48; Raulff, Ulrich (Hrsg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987; Sellin, Volker, Mentalitäten in der Sozialgeschichte: Schieder, Wolfgang/Sellin, Volker (Hrsg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. III. Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, Göttingen 1987, 101–121; Rieks,

streng geschlossene „Schule“ mit einheitlicher Epistemologie bildet.²³ Die Forschergruppe um die Zeitschrift *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* und die Institution *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* definiert sich häufig durch die Evokation eines gemeinsamen „esprit“, den sie auf Marc Bloch^k und Lucien Febvre,^l die Gründer der Zeitschrift, zurückführt. Burguiere umreißt diesen „Geist der *Annales*“ wie folgt:

„L'esprit des *Annales* ne renvoie [...] à aucune doctrine mais à un certain nombre d'idées-forces: 1) l'ouverture aux Sciences Sociales, 2) la priorité donnée à l'apport et à l'intérêt méthodologique d'une recherche, 3) l'accent mis sur l'étude des groupes, des phénomènes collectifs de préférence à l'étude des actions ou des conceptions individuelles, 4) la prise en compte des forces objectives et principalement des données économiques et sociales qui structurent la réalité.“²⁴

Nicht alle Aussagen über den „Geist der *Annales*“ beschreiben ihn so ausführlich. Zumeist reicht die negative Abgrenzung: Die *Annales* sind nicht Nicht-*Annales*;²⁵ die „Neue Geschichte“ ist nicht die „Alte Geschichte“. Es gibt also ein Gruppenbewußtsein²⁶ bei bestimmten französischen Historikern, das sie aber nicht auf eine gemeinsame Epistemologie gründen wollen. Um die Theorieabstinenz dieser Forschungsrichtung zu erklären, muß man sich ihre Entstehung im Kontext der Epistemologiedebatten vergegenwärtigen, die vom Ende des 19. bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts geführt wurden.²⁷ Diese Diskussionen wurden von den Soziologen des Durkheim-Kreises ausgelöst. Sie griffen vor allem die Geschichtswissenschaft an, weil sie sie für unwissenschaftlich hielten. An diesen Auseinandersetzungen beteiligten sich außerdem Geographen, Linguisten, Nationalökonom, Psychologen und Philosophen. Es ging dabei nur scheinbar um die Über- oder Unterordnung von Soziologie und Geschichte. Den Gegenstand der Auseinandersetzungen bildete vielmehr ihre epistemologische Basis. Die Historiker der Nachkriegszeit konnten auf die Ergebnisse dieser Debatten zurückgreifen. Ihnen oblag es nun, die neue Konzeption der Geschichtswis-

Annette, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht* (= Münsteraner Theologische Abhandlungen. 2), Altenberge 1989.

²³ Vgl. u. a. Braudel, Fernand, *Personal Testimony: JMH* 44 (1972), 449–467, S. 467; Duby, Georges/Lardreau, Guy, *Dialogues*, Paris 1980, S. 96 f.; Furet, François, *En marge des Annales. Histoire et sciences sociales: Le débat* 17 (1981), 112–126, S. 113 f.; Le Goff, Jacques/Nora, Pierre, *Présentation: Dies.* (Hrsg.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Paris 1974, IX–XII, S. IX; Revel, Jacques, *Histoire et sciences sociales. Les paradigmes des Annales: Annales. ESC* 34 (1979), 1350–1376, S. 1361; Revel, Jacques/Chartier, Roger, Art. *Annales: Le Goff/Chartier/Revel, La nouvelle histoire* (Anm. 19), 26–32, S. 29 f.

²⁴ Burguiere, André, *Les „Annales“ aujourd'hui. Essai d'autoanalyse: Lendemain* 6 (1981), 60–67, S. 65.

²⁵ Vgl. Wüstemeyer, Manfred, *Die „Annales“* (Anm. 22), S. 9.

²⁶ Vgl. Schmidt, Jörg, *Der historiographische Ansatz Fernand Braudels und die gegenwärtige Krise der Geschichtswissenschaft*, Diss. München 1971, S. 28 ff.

²⁷ Vgl. Jöckel, „Nouvelle histoire“. I (Anm. 22), S. 39–53; Rieks, *Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 22), S. 39–44.

senschaft in der Praxis zu erproben. Jede Darstellung der Epistemologie der modernen französischen Sozialgeschichte muß daher auf die Epistemologiediskussionen zwischen Historikern und Soziologen seit der Jahrhundertwende rekurrieren.²⁸ Die Weigerung der französischen Historiker, ihren Werken eine Erörterung der impliziten Geschichtstheorie voranzustellen, darf also nicht als Vulgarpositivismus und platter Empirismus gedeutet werden. Sie führt jedoch zu terminologischen Ungenauigkeiten und Mißverständnissen. Die Zentralbegriffe der Epistemologie der *Annales* sind ausfüllungsbedürftig, und das heißt in positiver Wendung: deutungsfähig. Damit regen sie ein ständiges Weiterdenken an, an dem sich die charakteristische Flexibilität des Ansatzes der französischen Sozialgeschichtsschreibung konkretisieren läßt.²⁹

Das Wissenschaftsverständnis der modernen französischen Sozialgeschichtsschreibung hängt eng mit dem des Durkheim-Kreises zusammen. Durkheim ordnet die Soziologie nicht einer Seite der epistemologischen Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften zu, sondern beansprucht für sie die beiden übergeordnete Methode der rationalen Erkenntnis.³⁰ Intro-

²⁸ Andererseits sollte die *Annales*-Gruppe nicht einfach mit der innovativen französischen Geschichtsschreibung identifiziert werden. Der faktische Erfolg ihrer Ansätze darf nicht die Aufmerksamkeit dafür unterdrücken, daß es neben dieser Richtung noch andere gab und gibt. Als ein empirisches Kriterium für die Zurechnung eines Historikers zu den *Annales* kann – neben seiner Berufung auf die Erneuerung der französischen Geschichtsschreibung durch Bloch und Febvre – die Mitarbeit in den organisatorischen Zentren Zeitschrift und *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* gelten sowie die Zuschreibung des Titels „nouveau historien“ in den *Annales*–„Manifesten“ *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes. II. Nouvelles approches. III. Nouveaux objets*, hrsg. v. Le Goff/Chartier/Revel, Paris 1974; *La nouvelle histoire* (Anm. 9); und dem ganz auf die *Annales* zentrierten *Dictionnaire des sciences historiques*, hrsg. v. Burguiere, André, Paris 1986.

²⁹ Vgl. Scholz, Rechtshistorie (Anm. 22), S. 29, 32, 54. Die Bewertung der Theorieabstinenz fällt negativer aus bei Honegger, Claudia, Geschichte im Entstehen. Notizen zum Werdegang der *Annales*: Bloch/Braudel/Febvre, *Schrift und Materie* (Anm. 22), 1–44, S. 14f.; Gurvich, Aaron J., Medieval Culture and Mentality According to the New French Historiography: *AES* 23 (1983), 167–195, S. 178f., 190; Schmidt, *Ansatz* (Anm. 26), S. 147f. Die Ungenauigkeiten in der epistemologischen Terminologie können den Verdacht hervorrufen, die *Annales*-Historiographie sei nicht nur aufgrund der diversen Gegenstandsbereiche, die sie bearbeitet, in verschiedene Richtungen zersplittert, sondern schon aufgrund unterschiedlicher Konzeptionen der Geschichtswissenschaft. Um diese Vermutung zu falsifizieren, müßte jedes der im folgenden angesprochenen Themen so analysiert werden, daß die Erörterung mit der Diskussion des jeweiligen Themas in der Epistemologiedebatte seit der Jahrhundertwende einsetzt, man dann die Aufnahme der Diskussion durch Bloch und Febvre sowie die Weiterführung der Überlegungen durch mehrere *Annales*-Historiker der folgenden Generationen betrachtet. Aus Platzgründen muß die hier vorgelegte Darstellung exemplarisch bleiben.

³⁰ Vgl. König, René, *Kritik der historisch-existentialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*, München 1975 (Habilitationsschrift aus dem Jahr 1937); König zeigt auf, daß Durkheim eine Methode der soziologischen Erkenntnis entwickelt, die die szientistische Position, die im sozialen Bereich einen objektiven Gegenstand finden will, und die historisch-existentialistische Position, die

spektion aufgrund der Tatsache, daß der Soziologe selbst in das soziale Leben eingebunden ist, kann nicht die Quelle seiner Wissenschaft bilden, doch kann diese Tatsache zum Zweck, „vollständige Objektivität“ zu erreichen, auch nicht ausgeblendet werden. Der Soziologe muß sich daher bemühen, sich von seinen Gefühlen und von jedem Vorverständnis zu befreien, die Alterität des Altvertrauten zu sehen, das Funktionieren des sozialen Lebens gleichsam von außen zu beschreiben und seine Beobachtungen durch methodische Vergleiche zu kontrollieren. In diesem Sinne sollen die sozialen Erscheinungen wie „Dinge“ behandelt werden, nämlich als eine autonome Wirklichkeit geistig-moralischer Art.³¹ Zum Gegenstand der Soziologie bestimmt Durkheim die Glaubens- und Wertvorstellungen, die den Mitgliedern eines Kollektivs gemeinsam sind. Werden diese Vorstellungen von ihnen internalisiert, üben sie Zwang im Sinne einer moralischen Obligation aus. Der erste Schritt jeder wissenschaftlichen Untersuchung des Kollektivbewußtseins oder besser der *kollektiven Vorstellungen*³² muß darin bestehen, den zu behandelnden Gegenstand zu definieren, weil er nicht einfach „vorliegt“. Nur durch eine solche Gegenstandskonstitution sind intersubjektiv überprüfbare Beweisführungen und Verifizierungen möglich,³³ die die Soziologie als objektive Wissenschaft subjektiver Sinnzusammenhänge³⁴ voraussetzt.

Häufig gebrauchen französische Historiker die Verben „comprendre“ (verstehen) und „expliquer“ (erklären) synonym.³⁵ Dieser Sprachgebrauch setzt konsequenterweise eine einheitliche Wissenschaftslogik voraus. Wie die französische Soziologie steht auch die moderne französische Geschichtswissenschaft außerhalb der deutschen Tradition mit ihrem Dualismus von idio-graphisch-verstehenden Geisteswissenschaften und nomothetisch-erklärenden Naturwissenschaften.³⁶ Die historische Erkenntnisbemühung richtet

von der Unmöglichkeit ausgeht, menschliches Leben theoretisch zu objektivieren und daher in unendlicher Reflexion versinkt, gleichermaßen überwindet. Weiterhin erklärt König die Bedeutung des Praxisbezugs für Durkheims Soziologie.

³¹ Vgl. Durkheim, Emile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, hrsg. u. eingeleitet von René König, Frankfurt a. M. 1984 (frz. Erstausgabe 1894), S. 125 f., 128; Jöckel, „*Nouvelle histoire*“. I (Anm. 22), S. 21 f., 25 ff.

³² Zur Entwicklung des Begriffs der „kollektiven Vorstellungen“ im Denken Durkheims vgl. König, René, Einleitung: Durkheim, *Regeln* (Anm. 31), 21–82, bes. 29–38; Jöckel, „*Nouvelle histoire*“ (Anm. 22), 23–25.

³³ Vgl. Durkheim, *Regeln* (Anm. 31), S. 130 ff.

³⁴ Diese Formulierung stammt von Alfred Schütz. Vgl. Ders., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a. M. 1981 (Erstausgabe 1932), S. 317, 340.

³⁵ Vgl. z. B. Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (= Cahier des Annales. 3), Paris 1974 (Erstausgabe 1949), S. 117–121: den synonym gebrauchten Verben „comprendre“ und „expliquer“ wird das „juger“ gegenübergestellt; Glénisson, Jean, *L'historiographie française contemporaine: Tendances et réalisations: La recherche historique en France de 1940–1965*, Paris 1965, IX–LXIV, S. LXII.

³⁶ Vgl. Scholz, Rechtshistorie (Anm. 22), S. 46–49, der weitere Belege anführt; Iggers, „*Annales*“ (Anm. 22), S. 583 f.; Ders., *Geschichtswissenschaft* (Anm. 22), S. 56–62, 260; Jöckel, „*Nouvelle Histoire*“. I (Anm. 22), S. 46, 64 f.

sich auf Kausalbeziehungen. Diese sollen mit Hilfe von Hypothesen und Modellen erklärt werden. Jeder Erklärungsversuch ist mit dem Verstehen einer Zeit aus sich selbst heraus verbunden. Dieses Verstehen bedeutet kein intuitiv-passives Sich-Einfühlen, sondern bildet eine Einheit mit dem Erklären. Unter dieser Rücksicht erübrigt sich eine hitzige Debatte über die Bedeutung von „Theorien“ in der Geschichtswissenschaft, weil diese so lange akzeptiert werden, wie sie zur Erklärung des empirisch erhobenen Materials taugen und immer vom „Verstehen“ getragen bleiben. Iggers³⁷ begründet die Notwendigkeit einer solchen Verschränkung von Verstehen und Erklären mit dem bevorzugten Gegenstand der französischen Historiographie: Ihr geht es – im Gegensatz zur deutschen hermeneutischen Schule – nicht allein um Bewußtseinsinhalte, die Intentionen isolierter Individuen oder Gruppen von Individuen, sondern vielmehr um konkrete soziale Verhaltensweisen, in denen sich soziale Normen widerspiegeln.

Auch diesen Gegenstand finden die Historiker nicht einfach vor, sondern sie müssen ihn konstituieren. In der Gegenstandsdefinition liegt ein Ziel der „histoire-problème“ (problemorientierte Geschichte) Lucien Febvres: Vor Beginn seiner Forschungen formuliert der Historiker seine Fragestellung, indem er von den drängenden Fragen der Gegenwart („histoire-présent“, Geschichte-und-Gegenwart) ausgeht. Nur aufgrund solcher Fragestellungen, Hypothesen und Konzeptualisierungen wird die Geschichtswissenschaft vor der Unfruchtbarkeit des Detailfriedhofs bewahrt. „Histoire-présent“ und „histoire-problème“ kommen also heuristischer, aber auch praktischer Wert für das Leben der Gegenwart zu – womit sich in verschärfter Form das Problem der historischen Objektivität stellt.³⁸

Marc Bloch führt den Vergleich als Methode zur Erkenntnis der Gründe für historischen Wandel in die Geschichtswissenschaft ein. Von dem, was an gesicherten sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Ergebnissen für einen bestimmten Zeitraum vorliegt, schließt er auf die Verhältnisse vor dieser Zeit und versucht, diese Hypothese an den Quellen zu verifizieren. Dieses Verfahren, bei dem die vergleichende Methode schon angewendet wird, bezeichnet er mit dem Ausdruck „histoire régressive“ (rückläufige historische Forschung). Die regressive Methode wird durch die „histoire comparée“ (vergleichende historische Forschung) unterstützt: Der Vergleich der Ergebnisse für mehrere räumliche Einheiten soll die Frage nach den Gründen für analoge oder divergierende Entwicklungen innerhalb dieser Einheiten beantworten.³⁹ Die Crux dieser Methode liegt in der Definition und Auswahl der zu vergleichenden historischen Einheiten.

³⁷ Vgl. Iggers, *Geschichtswissenschaft* (Anm. 22), S. 62.

³⁸ Febvre, Lucien, *Face au vent. Manifeste des Annales nouvelles: Annales. ESC* 1 (1946), 1–8, S. 7f. umschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen: „En 1946, l'histoire des Annales entend servir. [...] l'Erudition pour l'Erudition, jamais. L'histoire au service des parties et des opinions partisans, jamais. Mais l'histoire posant des problèmes de l'humanité, cela oui. Voilà notre doctrine. Voilà notre Histoire.“

³⁹ Vgl. Bloch, Marc, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes: Revue de*

Der Durkheim-Schüler Marcel Mauss^{m,40} weist auf, daß es nicht ausreicht, ein soziales Faktum nur in einem Bedeutungszusammenhang zu betrachten. Jedes soziale Faktum muß zugleich im juristischen, ökonomischen, religiösen, ästhetischen usw. Kontext gesehen werden, weil es in das gesellschaftliche System als eine Gesamtheit eingegliedert ist („fait social total“). Indem die Soziologie ein konkretes Objekt analysiert, geht es ihr um die Erfassung des Ganzen, da die verschiedenen Modalitäten des Sozialen eine Totalität bilden. Das Denken in der Dimension der Totalität führt zu einer doppelt pluridimensionalen Forschung. Nicht ein Erklärungsprinzip allein wird die Totalität erfassen können, sondern sie wird erst von einer Vielzahl an Betrachtungs- und Erklärungsansätzen aus angemessen erreicht. Nicht nur eine Disziplin wird die Totalität erklären können, denn erst die Konvergenz multidisziplinärer Annäherungen entspricht ihr.

Von Mauss' Bestimmung des „fait social“ als „total“ aus müssen auch die Ablehnung jedes Determinismus und der Methodenpluralismus der *Annales*-Geschichtsschreibung gewürdigt werden.⁴¹ Ihr Ziel liegt nicht im Schreiben von Wirtschafts-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Sektorgeschichten, sondern in einer „histoire totale“, der alles erfassenden historischen Forschung.⁴² Es sollen nicht Teilgeschichten isolierter Gegenstände in einer „histoire éclatée“ (Geschichte in Einzelsplittern) unverbunden nebeneinander stehen. Auch die noch so spezialisierte historische Forschung sondert ihren Gegenstand nicht aus der anthropologischen Grundorientierung der *Annales*-Historiographie⁴³ und damit nicht aus dem Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit heraus. Historische Forschung ist ein dynamischer und

synthèse historique 40 (1925), 15–50. Blochs Anwendungsbeispiel ist die Agrargeschichte: Ders., *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris 1931. Vgl. Dumoulin, Olivier, Art. Comparée (Histoire): Burguière, *Dictionnaire* (Anm. 28), 151 f.; Raftis, J. Ambrose, Marc Bloch's Comparative Method and the Rural History of Medieval England: *MS* 24 (1962), 349–368; Sewell, William H., Marc Bloch and the Logic of Comparative History: *HTb* 6 (1967), 208–218; Walker, Lawrence, A Note on Historical Linguistics and Marc Bloch's Comparative Method: *HTb* 19 (1980), 154–164; außerdem die Diskussion in *AHR* 85 (1980), 828–857.

⁴⁰ Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*: Ders., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1983 (Erstausgabe 1950), 143–279 (erstmal erschienen in: *Année Sociologique* [1923–24]); vgl. Levi-Strauss, Claude, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*: ebenda, IX–LII, S. XXIV–XXX.

⁴¹ Vgl. Bourdieu, Guy/Martin, Hervé. *Les écoles historiques*, Paris 1983, S. 217 f.; die ebenda, S. 214 ff., genannten anderen Weisen globaler Historie müssen auch im Zusammenhang mit der „histoire totale“ bewertet werden.

⁴² Vgl. Le Goff, Jacques, *L'histoire nouvelle*: Le Goff/Chartier/Revel, *La nouvelle histoire* (Anm. 19), 210–241, S. 212: „l'histoire ne s'est pas contentée de s'ouvrir, ici ou là, de nouveaux horizons, de nouveaux secteurs. [...] Toute forme d'histoire nouvelle – ou qui se donne pour nouvelle – et qui se place sous le drapeau d'une étiquette en apparence partielle ou sectorielle [...] est en fait une tentative d'histoire totale, hypothèse globale d'explication des sociétés.“

⁴³ Dies betont Scholz, *Rechtshistorie* (Anm. 22), S. 32–34.

prinzipiell nicht abschließbarer Prozeß.⁴⁴ Ihr eröffnen sich immer neue Horizonte, deren multidimensionaler Realität man mittels Interdisziplinarität, Methodenpluralismus und der Differenzierung verschiedener Zeitebenen⁴⁵ gerecht zu werden versucht. „Histoire totale“ darf nicht als Streben nach einer möglichst vollständigen Faktenanhäufung oder nach integraler Rekonstruktion der Vergangenheit verstanden werden. Sie bekennt sich vielmehr zur unvermeidbaren und heuristisch fruchtbaren Perspektivgebundenheit jeder Forschung. Mit diesem aspektiven Ansatz vereinbart sie den Anspruch des Durkheim-Kreises, das Soziale als Totalität in der Dimension der Vergangenheit zu betrachten. „Histoire totale“ bezeichnet also eine regulative Idee. Ihr versucht man sich in der empirischen Arbeit auf verschiedene Weise zu nähern. Dies geschah bis in die jüngere Vergangenheit mit Vorliebe im regional- oder lokalgeschichtlichen Rahmen oder in der Untersuchung der wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen der Massen sowie ihrer Mentalität in der zeitlichen Dimension der „longue durée“. Die gegenwärtige Wiederaufwertung⁴⁶ des Ereignisses, der Politikgeschichte und der historischen Biographie – nachdem man sie jahrzehntelang in eindimensionaler und häufig monokausaler Konzeption abgelehnt hat – spricht für eine Bewährung des Ansatzes der „histoire totale“: Im Prozeß der Forschung werden Einseitigkeiten korrigiert.

Auf der Basis der „histoire totale“ lehnen die *Annales*-Historiker jede letzterklärende Instanz ab, bestehe diese nun im „Geist der idealistischen Geschichtsphilosophen“ oder in den „ökonomischen Bedingungen“ der Marxisten. Materielle und geistig-psychologische Ursachen des Geschichtsverlaufs werden stets zusammengesehen.⁴⁷ Von diesem Korrektiv her konnten Anregungen des Marxismus aufgenommen⁴⁸ und fruchtbar uminterpretiert werden.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. dazu auch den programmatischen Aufsatz von Oexle, Otto Gerhard, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung: *HZ* 238 (1984), 17–55.

⁴⁵ Vgl. z. B. Braudel, Fernand, *Histoire et sociologie*: Gurvitch, Georges (Hrsg.), *Traité de sociologie. I*, Paris 1958, 93–98 zur Öffnung der Geschichtswissenschaft gegenüber der Soziologie sowie Ders., *La longue durée: Annales. ESC* 18 (1963), 725–753 zur Differenzierung der drei Zeitebenen Strukturgeschichte, Konjunkturge-schichte, Ereignisgeschichte.

⁴⁶ Vgl. Rieks, *Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 22), S. 71–78.

⁴⁷ Vgl. Jöckel, „*Nouvelle Histoire*“, I (Anm. 22), S. 70 ff.

⁴⁸ Das zeitweise Überwiegen sozialer und ökonomischer Themen in der französischen Geschichtswissenschaft erklären Allegra, Luciano/Torre, Angelo, *La nascita della storia sociale in Francia. Dalla Comune alle „Annales“*, Turin 1977, S. 157, 187–212, 274–300, mit dem Einfluß des Marxismus.

⁴⁹ Nach seinem Gespräch mit dem Mediävisten Georges Duby schreibt der Philosoph Guy Lardreau (in: Duby/Lardreau, *Dialogues* [Anm. 23], S. 20): „Il tourne le marxisme: C'est parce qu'il défait le marxisme qu'il peut se poser des questions que celui-ci rendait improbables, mais c'est en n'hésitant pas à prendre son bien chez Marx qu'il parvient à constituer les objets neufs, que lui lèvent ces questions, en positivités nouvelles.“

Auch die „histoire des mentalités“⁵⁰ wird nur recht verstanden, wenn man sie in das Konzept der „histoire totale“ einordnet. Mentalitätsgeschichte ist nämlich kein Gegenkonzept zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte mit ihren statistisch-quantitativen Methoden, sondern die sozialpsychologische Dimension des Versuchs, in aspektiver Forschung die ganze historische Wirklichkeit zu erfassen.⁵¹ Daß hier offensichtlich mit sozialpsychologischen Kategorien der Durkheimschen Soziologie operiert wird, befremdet den deutschen Beobachter, der aufgrund seiner nationalen Wissenschaftstradition mehr mit der Individualpsychologie vertraut ist. Weder die Analyse der weit auseinanderdriftenden Definitionen von Mentalität und Mentalitätsgeschichte⁵² noch die Betrachtung der von verschiedener Seite vorgeschlagenen Synonyma für den Begriff „Mentalität“,⁵³ der allgemein als unbefriedigend empfunden wird, trägt zu einer Klärung dessen bei, was Mentalitätsgeschichte sein soll. Dies wird nur erreicht, wenn man die Formulierung mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen im Kontext des interdisziplinären Austauschs zwischen Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Volks- und Völkerkunde, Völkerpsychologie, Humangeographie, Religionssoziologie und Historischer Demographie betrachtet.⁵⁴ Hier sei nur die Soziologie des Durkheim-Kreises berücksichtigt.

Die psychologische Dimension der Soziologie Durkheims wird durch seine Ablehnung der Interpsychologie Gabriel Tardesⁿ verdeckt. Für Tarde gelten nur das Individuum und sein individuelles Bewußtsein als wirklich. Die Soziologie kann dementsprechend nur eine Fortsetzung der Individualpsychologie sein. In ihrem Mittelpunkt steht nach Tarde der Prozeß der Nachahmung eines Individuums durch ein anderes: Die Nachahmung erkläre die

⁵⁰ Wollte man den Ausdruck „histoire des mentalités“ exakt ins Deutsche übersetzen, müßte man von „Geschichte der Mentalitäten“ reden. Hier wird jedoch der Begriff „Mentalitätsgeschichte“ beibehalten, weil er sich inzwischen eingebürgert hat.

⁵¹ Dies betont Duby immer wieder, z. B. in Duby, Georges/Casanova, Antoine, *Histoire sociale et histoire des mentalités: Entretien avec Georges Duby: Nouvelle Critique* 215 (1970, N. S.), 11–19, S. 14a: „*L'histoire des mentalités n'est pas possible sans une connaissance très sûre et très approfondie des structures de base économiques, politiques et sociales.*“ Es ist wichtig, die Interdependenz der verschiedenen Felder innerhalb der „histoire totale“ festzuhalten, weil man sonst von der Innen-Außen-Metapher (vgl. Reichardt, Rolf, „Histoire des mentalités“, eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime: *IASL* 3 (1978), 130–166, S. 124: die Mentalitätsgeschichte betrachte „die sozialen Bedingungen von der ‚Innenseite‘ her“) oder von der Oben-Unten-Metapher (vgl. Chaunu, Pierre, *Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: Le quantitatif au troisième niveau: Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. II. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse 1973, 105–125: Mentalitätsgeschichte als „troisième niveau“ der französischen Geschichtsschreibung) zum Denken in den Kategorien von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit abrutscht: Mentalitäten als innere, obere, eigentliche Ursachen.

⁵² Durchgeführt bei Rieks, *Sozial- und Mentalitätsgeschichte* (Anm. 22), S. 79–85.

⁵³ Vgl. ebenda, S. 85–100.

⁵⁴ Vgl. ebenda, S. 101–121.

Allgemeinheit sozialer Phänomene.⁵⁵ Durkheim betrachtet diese Erklärung als oberflächlich; die Ursachen der Nachahmung sieht er im obligatorischen Charakter kollektiver Vorstellungen. Für ihn ist eine Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern eine Wirklichkeit, die nicht individualpsychologisch, sondern nur aus ihrer eigenen Natur heraus, nämlich soziologisch, erklärt werden kann.⁵⁶ Die kollektiven Vorstellungen üben als internalisierte Erwartungsnormen eine Art „Zwang“ aus, der bei jedem Verstoß gegen die sozialen Normen erfahren wird. Er führt aber nicht zur völligen Determination des Individuums durch die Gesellschaft, da auch normabweichendes Verhalten möglich ist. Indem die Soziologie die kollektiven Vorstellungen analysiert, arbeitet sie psychologisch. Durkheim lehnt also nur eine atomisierende Individualpsychologie ab; die sozialpsychologische Dimension seiner Soziologie erkennt er ausdrücklich an,⁵⁷ ohne daß Durkheim und seine Schüler ihre Wissenschaft jedoch auf sie reduzieren: Die kollektiven Vorstellungen einer Gruppe können nie von ihren materiellen Lebensbedingungen, ihrer demographischen Struktur, allen statistisch feststellbaren sozialen Verhaltensweisen, von ihrer Geschichte, ihren Traditionen und ihrer Sprache getrennt werden.⁵⁸ Hier öffnet sich die Soziologie zur Sozialgeschichte hin.

Diese Ergebnisse der Soziologen nahmen die *Annales*-Historiker in ihre Geschichtskonzeption auf. Tatsächlich bildete die Mentalitätsgeschichte von Anfang an ein bedeutendes Element der französischen Sozialhistoriographie.⁵⁹ Zwar standen bis in die fünfziger Jahre Wirtschaftsgeschichte und

⁵⁵ Vgl. Jöckel, „*Nouvelle histoire*“. I (Anm. 22), S. 90 f.; Lepenies, Wolf, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München, Wien 1985, S. 59–64; Bastide, Roger, *Sociologie et psychologie*: Gurvitch, *Traité* (Anm. 44), 63–82, S. 63–67, 79. Dieser Darstellung der Psychologie Tardes widersprechen Apfelbaum, Erika, *Origines de la psychologie sociale en France*: *RFS* 22 (1981), 397–407; und Lubeck, Ian, *Histoire des psychologies sociales perdues: Le cas de Gabriel Tarde*: *RFS* 22 (1981), 361–395. Ihrer Meinung nach vertritt auch Tarde einen sozialpsychologischen Ansatz, der sich jedoch wegen des Konflikts mit Durkheim, wegen der fehlenden universitären Institutionalisierung seiner Soziologie und wegen der Unzeitgemäßheit ihrer philosophischen Basis (Interaktionismus und Dialektik) nicht durchsetzen konnte.

⁵⁶ Vgl. Durkheim, *Regeln* (Anm. 31), S. 111 ff., 186–189.

⁵⁷ Vgl. König, Einleitung (Anm. 32), S. 35–38; Jöckel, „*Nouvelle histoire*“. I (Anm. 22), S. 92 f.

⁵⁸ Vgl. Mauss, Marcel, *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*: Ders., *Sociologie* (Anm. 40), 281–310 (erstmalig erschienen in: *Journal de psychologie normale et pathologique* (1924)), S. 287 f., 291.

⁵⁹ Vgl. Duby, Georges, *Les sociétés médiévales: Une approche d'ensemble*. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France: *Annales. ESC* 26 (1971), 1–13, S. 2. Zwar wird im allgemeinen Lucien Febvre die Herausbildung der Mentalitätsgeschichte zugeschrieben, doch vertritt Duby die These, Marc Bloch habe, indem er soziale Tatbestände als psychologische betrachtet, erstmalig Mentalitätsgeschichte geschrieben (vgl. Duby, Préface: Bloch, *Apologie* [Anm. 35], 5–15). Zur unterschiedlichen Ausprägung der Mentalitätsgeschichte bei Bloch und Febvre vgl. Burguière, André, *La notion de mentalité chez Marc Bloch et Lucien Febvre: Deux conceptions, deux filiations*: *Revue*

historische Demographie im Mittelpunkt des Interesses, zwar stiegen in den sechziger Jahren die Publikationen über mentalitätsgeschichtliche Themen sprunghaft an, doch handelt es sich bei der Mentalitätsgeschichte nicht um eine Alternative oder einen Zusatz zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Die Anwendung quantitativer Methoden, die sich seit Beginn der siebziger Jahre mehr und mehr durchsetzte, kann zudem nicht als eine epistemologische Wandlung dieses Ansatzes bewertet werden. Durch eine als „histoire problématique“ angelegte Quantifizierung ändern sich nämlich nicht die Epistemologie, sondern die Methoden, mit denen neue und alte Quellengattungen erschlossen werden.⁶⁰

Aufgrund der Interdependenz geistiger und materieller Faktoren im sozialen Leben kann die Mentalitätsgeschichte keinen isolierten Bereich betrachten. Sie stellt das komplexe, mehrfach verschobene Verhältnis zwischen den realen Gegebenheiten und der Weise, in der die in sozialen Verbänden lebenden Menschen sie erfahren und sich zu ihnen verhalten, dar. Weil die Mentalitätsgeschichte in allen Bereichen – von der Politik bis zur Demographie – die Relationen zwischen den empirisch analysierbaren materiellen Bedingungen und der geistig-psychologischen vorbewußten und halb-bewußten Dimension menschlichen Sichverhaltens aufzeigt, kommt ihr innerhalb der „histoire totale“ eine Schlüsselbedeutung zu.⁶¹ Dennoch ist damit das Problem der historischen Kausalität nicht ein für alle Mal gelöst, es stellt sich neu: Mentalitäten sind keine automatischen Reflexe sozio-ökonomischer oder geographischer Lebensbedingungen.⁶² Duby nimmt Entwick-

de synthèse 104 (1983, 3e série), 333–348. Vovelle, Michel, *Französische Revolution – soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten* (= Ancien Régime, Aufklärung und Revolution. 7), mit einem Nachwort des Autors und einer Einführung von Rolf Reichardt, München, Wien 1982 (ital. Originalausgabe 1979), S. 82, sieht in Georges Lefebvre den „eigentlichen Begründer eines modernen Ansatzes für die Geschichte der Mentalitäten“. Er verweist auf Lefebvres Werk *La grande peur*, Paris 1932, als mentalitätsgeschichtliche Untersuchung, die ihre Aktualität bis heute nicht verloren habe. Der Beitrag Lefebvres zur Herausbildung der Mentalitätsgeschichte verdient eine eingehende Untersuchung, ebenso die Ansätze der Wirtschaftshistoriker François Simiand und Ernest Labrousse: Simiand verweist bei seinen wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen immer wieder auf die Sozialpsychologie zur Erklärung sozio-ökonomischer Phänomene; vgl. Simiand, François, *La psychologie sociale des crises et les fluctuations économiques de courte durée: Annales Sociologiques*, Série D, 2 (1937), 3–32.

⁶⁰ Vgl. Reichardt, Rolf, Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätsforschung: *Ethnologia Europaea* 11 (1980), 234–241, S. 235.

⁶¹ Vgl. Duby, *Sociétés* (Anm. 59), S. 2: „le sentiment qu'éprouvent les individus et les groupes de leur position respective, et les conduites que dicte ce sentiment, ne sont pas immédiatement déterminés par la réalité de leur condition économique, mais par l'image qu'ils s'en font, laquelle n'est jamais fidèle, mais toujours infléchie par le jeu d'un ensemble complexe de représentations mentales. Placer les phénomènes sociaux dans le simple prolongement des phénomènes économiques, c'est donc réduire le champ d'interrogation, c'est appauvrir singulièrement la problématique, c'est renoncer à percevoir clairement certaines lignes de force essentielles.“

⁶² So ausdrücklich Le Goff, Jacques, *Les mentalités, une histoire ambiguë*: Ders./Nora, *Faire de l'histoire. III* (Anm. 28), 76–94, S. 89. „Mentalität“ darf auch nicht mit „Ideologie“ gleichgesetzt werden; zu verschiedenen Abgrenzungsversuchen vgl. Rieks,

lungen in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens und seiner Bedingungen an (Produktionsverfahren, Bevölkerungsentwicklung, Handel, Machtverteilung, Politik, Kommunikationsmöglichkeiten, mentale Attitüden, kollektive Vorstellungen, soziales Wissen, Weltbild etc.), die miteinander korrelieren, „mais chacun d'eux se poursuit de manière relativement autonome, selon ses rythmes particuliers“.⁶³ Will man jede monokausale Sicht der historischen Entwicklung vermeiden, dürfen auch die Mentalitäten nicht zum „wahren Motor“ der Geschichte hochstilisiert werden. Das Ziel der historischen Forschung besteht darin, die verschiedenen Entwicklungen aufzuzeigen und Isomorphien zwischen ihnen zu verfolgen. Die Mentalitätsgeschichte bietet dabei den Vorzug, die Bedeutung der bisher häufig außer acht gelassenen Dimension der kollektiven Vorstellungen, Gefühle und des sozialen Wissens für den gesellschaftlichen Wandel vor Augen zu führen. Damit gelangt auch die Religiosität als totales soziales Phänomen ins Blickfeld.

Wird auch die Bedeutung des Ereignisses und rascher, kleiner Veränderungen in der Mentalitätsgeschichte neuerdings diskutiert,⁶⁴ so gelten Mentalitäten doch zumeist als Strukturen von relativ großer Beständigkeit, als Widerstände zu Wandel und Kreativität.⁶⁵ Kollektive Vorstellungen und Sinngebungen der Vergangenheit werden veränderten Lebensbedingungen oft erst spät angepaßt, wobei verschiedene soziale Gruppen der Gesellschaft unterschiedlich schnell vorgehen. In einer Gesellschaft können daher verschiedene Mentalitäten zu derselben Zeit auftreten. Hier könnte die Bedeutung der „avant-gardes“ für den Mentalitätswandel begriffen werden. Zwar ist die Gegenüberstellung von „Elite“ und „Masse“ umstritten, doch kann nicht übersehen werden, daß es innerhalb einer Gesellschaft Gruppen gibt, die auf hohem intellektuellen Niveau innovativ wirken und deren Anregungen von breiten Kreisen übernommen werden.⁶⁶ Nun ist diese Bewegung nicht einseitig: Auch die Aufnahme von Vorstellungen unterer sozialer Schichten durch obere ist zu erwägen. Bei der Abgrenzung von Gruppen als Träger von Mentalitäten muß man erwägen, daß es wohl Mentalitäten gibt, die einer ganzen Gesellschaft gemeinsam sind, daß man aber Konflikte und Spannungen innerhalb der Gesellschaft übersieht, wenn man sich nur auf allen gemeinsame kollektive Vorstellungen konzentriert. In Frage gestellt

Sozial- und Mentalitätsgeschichte (Anm. 22), 86–89; systematische Begründung bei Oexle, Otto Gerhard, *Die funktionale Dreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon. Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit im Mittelalter: FMA 12* (1978), 1–54, S. 53.

⁶³ Duby, Georges, *L'histoire des systèmes de valeur: HTb 11* (1972), 15–25, S. 15.

⁶⁴ Vgl. Vovelle, *Französische Revolution* (Anm. 59), S. 151; Ders., *Idéologies et mentalités*, Paris 1982, S. 80 ff. und öfter; Duby/Lardreau, *Dialogues* (Anm. 23), 61–64.

⁶⁵ Vgl. Labrousse, Ernest, *Introduction: L'histoire sociale. Sources et méthodes*, Colloque de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud (15–16 mai 1965), Paris 1967, 1–5, S. 5.

⁶⁶ Vgl. Jöckel, „*Nouvelle Histoire*“. I (Anm. 22), S. 124.

werden kann der Ansatz, daß man zuerst aufgrund politischer, ökonomischer oder soziologischer Kriterien eine gesellschaftliche Gruppe bestimmt, um dann nach ihren gemeinsamen obligatorischen Sinngebungsmustern zu fragen, als ob diese nur die Folge, nicht aber das konstitutive Moment einer sozialen Gruppenbildung darstellen könnten.

Unter dem Einfluß der Mentalitätsgeschichte wandelt sich die Kirchengeschichte zur Geschichte religiöser Mentalitäten und beschäftigt sich mit Glaubensvorstellungen, die viele Historiker der „Volksreligiosität“ zuschreiben. Das Konzept „religion populaire“ ist in Frankreich umstritten, da der Begriffsbestandteil „populaire“ nicht eindeutig definiert werden kann.⁶⁷ Eine religiöse „Volkskultur“ und eine religiöse „Elitekultur“ einander gegenüberzustellen, scheint nicht immer der richtige Weg zu sein, um das alltägliche religiöse Leben der Menschen historisch zu erfassen. Die Kritik setzt vor allem dort ein, wo soziologische Unterscheidungskriterien, die außerhalb der Sphäre der Religiosität angesiedelt sind, zur Abgrenzung von „Elite“ und „Masse“ dienen.⁶⁸ Hier muß die empirische Forschung neue Ansätze und Me-

⁶⁷ Die Literatur dazu ist äußerst umfangreich. Hier seien nur die wichtigsten Autoren genannt, die sich um eine Klärung der Begriffe „Volksreligion“, „Volksreligiosität“ und „Volkskultur“ bemühen: Chartier, Roger, Art. Populaire: Le Goff / Chartier / Revel, *La nouvelle histoire* (Anm. 19), 458–460; Ders., *La culture populaire en question: H. Histoire* 8 (1981), 85–95; Ders., *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités: Trajectoires et questions: Revue de synthèse* 104 (1983, 3e série), 277–307; Ders., Art. Culture populaire: Burguière, *Dictionnaire* (Anm. 28), 174–179; Isambert, François-André, Religion populaire, sociologie, histoire et folklore: *ASSR* 43 (1977), 161–184, und 44 (1978), 11–33; Ders., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris 1982, S. 19–22; Ders. / Courtas, Raymonde, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de populaire: La Maison-Dieu* 122 (1975), 20–42; Julia, Dominique, A propos de sources écrites de la religion populaire: Questions de méthode: *Ricerche di storia sociale e religiosa* 11 (1977), 109–117; Korff, Gottfried, *Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945*: Chiva, Isac / Jeggle, Utz (Hrsg.), *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*, Frankfurt a. M., New York, Paris 1987, 244–270, bes. S. 263 f.; Langlois, Claude, *Sociologie religieuse historique et religion populaire: La religion populaire. Actes du Colloque sur „La religion populaire“*, organisé dans le cadre des Colloques internationaux du CNRS à Paris du 17 au 19 octobre 1977, Paris 1979, 325–334; Ders., Art. Religion. Histoire religieuse: Burguière, *Dictionnaire* (Anm. 29), 575–583; Plongeron, *Religion* (Anm. 17), 110–114; Russo, *Storiografia* (Anm. 1), S. CLXXIII–CLXXXIII; Vovelle, *Idéologies* (Anm. 59), 125–162.

⁶⁸ Vgl. die Kritik von van Engen, John, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem: AHR* 91 (1986), 519–552, S. 529 f., 535 f. an der Unterscheidung einer repressiven, klerikalen Elite-Buchkultur und einer widerständigen, populären mündlichen Kultur bei Jacques Le Goff (vertreten z. B. in: *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*: Bergeron, Louis (Hrsg.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actes du Colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à Paris (= Congrès et colloques. 9), Paris 1957, 21–32; Ders., *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age*: De Rosa, Luigi (Hrsg.), *Ricerche storiche e economiche in memoria di Corrado Barbagallo. II*, Neapel 1970, 51–90) und Jean-Claude Schmitt (*Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIe siècle*, Paris 1979).

thoden entwickeln. Doch ist es Thema eines anderen Aufsatzes, darüber einen Überblick zu geben.⁶⁹

Ein großer Vorteil einer Geschichte der glaubenden Menschen könnte darin bestehen, daß sie von weiten Kreisen gelesen wird. Dies läßt der große buchhändlerische Erfolg der französischen Sozialgeschichte vermuten. Hier ist jeder Historiker herausgefordert, denn Geschichte, auch Kirchengeschichte, darf nicht die Beschäftigung nur einer Gruppe von Wissenschaftlern sein, wenn diese ihre Existenzberechtigung auch in Zukunft noch nachweisen wollen. Das Ernstnehmen der „histoire-problème“ mag dazu beitragen, diese Aufgabe zu lösen.

Prosopographischer Anhang

- a Chenu, Marie-Dominique, OP (geb. 1895), Theologe; 1913 Eintritt in den Dominikanerorden; Professor für Geschichte der Theologie des Mittelalters an der Fakultät der Dominikaner, Le Saulchoir, Belgien (1939 zurückverlegt nach Paris); Gründer des Instituts für mediaevistische Studien in Montréal (1930); Lehrbeauftragter an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (1945–51). Hauptwerke: *Introduction à l'étude de la théologie* (1926); *Pour une théologie du travail* (1957; dt. 1956: *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*); *La théologie du XIIe siècle* (1957); *L'Evangile dans le temps* (1964); *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie* (1979); Aufsatzsammlung: *La Parole de Dieu* (1964).
- b Congar, Yves, OP (geb. 1904), Theologe; Professor für Theologie und Apologetik an der Fakultät der Dominikaner (1931–1954); internationale Vortragstätigkeit. Hauptwerke: *Esquisses du mystère de l'Eglise* (1941); *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950); *Jalons pour une théologie du laïc* (1953; dt. 1956: *Der Laie. Entwurf einer Theologie*); *La Tradition et les traditions*, 2 Bde. (1960–63; dt. 1965: *Die Traditionen und die Tradition*); *Sacerdoce et laïc* (1963; dt. 1965: *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*); *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (1968); *L'Eglise* (1970; dt. 1979: *Die Lehre von der Kirche*); *Eglise catholique et France moderne* (1978); *Je crois en L'Esprit Saint*, 3 Bde. (1979–80; dt. 1982: *Der heilige Geist*); *Martin Luther, sa foi, sa réforme* (1983).
- c Lubac, Henri de, SJ (geb. 1896), Theologe; Professor für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte in Lyon (1929–61); Mitherausgeber der *Sources chrétiennes*; Mitglied des Institut de France (1958); Kardinal (1983), Hauptwerke: *Catholicisme* (1938; dt. 1943: *Katholizismus als Gemeinschaft*); *Corpus mysticum* (1944; dt. 1969: *Kirche und Eucharistie im Mittelalter*); *Le fondement théologique des missions* (1946); *Histoire et Esprit* (1950); *Méditation sur l'Eglise* (1953; dt. 1954: *Betrachtungen über die Kirche*); *Exégèse médiévale*, 4 Bde. (1959–64); *L'Eglise dans la crise actuelle* (1969; dt. 1970: *Kirche zum Heil?*); *La structure du symbole des apôtres*. Teilhard et notre temps (1971); *Les Eglises particulières dans l'Eglise*

⁶⁹ Vgl. Frijhoff, Willem, Van „histoire de l'Eglise“ naar „histoire religieuse“. De invloed van de „Annales“-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1931), 113–153.

l'Eglise universelle (1971; dt. 1974: Quellen kirchlicher Einheit); Dieu se dit dans l'histoire (1974); La révélation divine (1983).

- d Gennep, Arnold van (1873–1967), Begründer der französischen Volkskunde; gab seinen Posten als Chefübersetzer im Landwirtschaftsministerium in Paris auf, um sich seinen Forschungen zu widmen; lehrte Völkerkunde an der Universität von Neuchâtel/Schweiz (1912–15); 1928 Generalsekretär des Internationalen Volkskunstkongresses; 1929–33 französischer Delegierter bei der Commission internationale des arts et traditions populaires; seit 1944 Präsident der Fédération folklorique d'Ile-de-France; seit 1952 Präsident der Französischen Gesellschaft für Ethnologie. Hauptwerke: *Les Rites de Passage* (1909); *Religion, mœurs et légendes*, 5 Bde. (1908–14); *Studien über die Folklore mehrerer französischer Landschaften* (1912–48); *Culte liturgique et culte populaire* (1934); *Manuel de folklore français contemporain* (1943–58); Gründer mehrerer Zeitschriften.
- e Saintyves, Pierre (Pseudonym für: Emile Nourry, 1870–1935), Verleger und Volkskundler; Präsident der Société de folklore français. Hauptwerke: *Les Saints successeurs des dieux* (1907); *Essais de folklore biblique* (1922); *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923); *En marge de la légende dorée: Songes, miracles, survivances* (1930); Herausgeber der *Revue de folklore* und der *Revue anthropologique*.
- f Durkheim, Emile (1858–1917), Hauptbegründer der französischen Soziologie; Lehrauftrag für Pädagogik in Bordeaux (1887–1902) und (seit 1902) für Soziologie an der Sorbonne in Paris; seit 1906 dort Ordinarius. Hauptwerke: *De la division du travail social* (1893; dt. 1977: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*); *Les règles de la méthode sociologique* (1895; dt. 1908: *Die Regeln der soziologischen Methode*); *Le suicide. Etude de sociologie* (1897; dt. 1973: *Der Selbstmord*); *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; dt. 1981: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*); Herausgeber der Zeitschrift *Année sociologique*, 13 Bde. (1898–1913); *Aufsatzsammlung: Textes*, hg. v. V. Karady, 3 Bde. (1975).
- g Le Bras, Gabriel (1891–1970), Kirchenrechtler und Religionssoziologe; Professor für Römisches und Kanonisches Recht in Straßburg (1923–29) und Paris (1931–64); Lehrstuhl für Geschichte des Kirchenrechts (seit 1931) und Religionssoziologie (seit 1945) an der Ecole Pratique des Hautes Etudes; Mitglied des Direktoriums des Centre National de Recherche Scientifique (1959–62); begründete eine historische Religionssoziologie auf der Basis der statistischen Erfassung der Glaubenspraxis. Hauptwerke: *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 Bde. (1942–45); *Prolégomènes à l'histoire du droit et des institutions de l'Eglise en occident* (1955); *Etudes de sociologie religieuse*, 2 Bde. (1955–56); *Aspects de la sociologie française* (1966); *L'église et le village* (1976).
- h Bremond, Henri (1865–1933), theologischer Schriftsteller und Literaturhistoriker; Schriftleiter der von den Jesuiten Frankreichs veröffentlichten *Etudes*; seine Freundschaft mit den Modernisten George Tyrrel, Alfred Loisy und Friedrich von Hügel erzwingt seinen Austritt aus dem Jesuitenorden (1904); widmete sich anschließend seinen Studien zu Literaturgeschichte und Spiritualität; Mitglied der Académie française (1923). Hauptwerk neben vielen anderen: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 11 Bde. (1916–33).
- i Delaruelle, Etienne (1904–1971), Kirchenhistoriker; Professor für Kirchengeschichte und Dogmatik am Grand Séminaire von Toulouse (1935), dann am Institut Catholique de Toulouse (seit 1949); seit 1965 Organisator der Colloques de Fan-

- jeux, Herausgeber der *Cahiers de Fanjeaux*. Hauptwerke: *Sainte Catherine de Sienna et la chrétienté de son temps* (1948); mit E.-R. Labande: *L'Eglise au temps du grand schisme et de la crise conciliaire*, 2 Bde. (1964); mit J.-R. Palanque und A. Latreille: *Histoire du Catholicisme en France*, 3 Bde. (1957–63); *La vie commune des clergs et la spiritualité populaire au XIe siècle* (1962); *La culture des laïques en France aux XIe et XIIe siècles* (1968); Aufsatzsammlung: *La piété populaire au Moyen Age* (1975).
- k Bloch, Marc (1886–1944), Historiker; Studienaufenthalt in Berlin und Leipzig; Teilnahme am Ersten Weltkrieg; Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte in Straßburg (1920–1936); Gründung der *Annales d'histoire économique et sociale* zusammen mit Lucien Febvre (1929); Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Sorbonne (1936–39); mußte als Jude vor den Nazis an die Universitäten von Clermont-Ferrand und Montpellier ausweichen, schloß sich der Résistance an, wurde 1944 von den Nazis erschossen. Hauptwerke: *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924); *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931); *La société féodale*, 2 Bde. (1939; dt. 1982: *Die Feudalgesellschaft*); *L'étrange défaite* (geschrieben 1940, publiziert 1957); *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (geschrieben 1941/42, publiziert 1949; dt. 1974: *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*).
- l Febvre, Lucien (1878–1956), Historiker; Professor für Geschichte in Straßburg (1919–1933); Gründung der *Annales d'histoire économique et sociale* zusammen mit Marc Bloch (1929); Professor am Collège de France (seit 1933); Herausgeber der *Encyclopédie française* (seit 1938); Präsident der VIe Section (*Sciences économiques et sociales*) an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (seit 1947). Hauptwerke: *Philippe II et la Franche-Comté. Etude d'histoire politique, religieuse et sociale* (1912); *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire* (1922); *Un destin. Martin Luther* (1928; dt. 1976: *Martin Luther. Religion als Schicksal*); *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1942); *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane* (1944); Aufsatzsammlungen: *Combats pour l'histoire* (1953); *Au cœur religieux du XVIe siècle* (1957); *Pour une histoire à part entière* (1962); Auswahl dt.: *Das Gewissen des Historikers* (1988).
- m Mauss, Marcel (1872–1950), führender Kopf im Durkheim-Kreis nach Durkheims Tod; 1902 Professor für Religionsgeschichte der nichtchristlichen Völker und 1909 Präsident der Ve Section der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*; Vizepräsident der französischen Gesellschaft für Psychologie (1923); mit Lucien Lévy-Bruhl und Paul Rivet Begründer des Institut d'Ethnologie; Generalsekretär im Institut de Sociologie; Professor für Soziologie am Collège de France (1931). Hauptwerke: *La religion et les origines du droit pénal: Revue de l'histoire des religions* (1896/97); mit H. Hubert: *Essai sur la notion et la fonction du sacrifice: Année Sociologique* (1897/98); mit H. Hubert: *Esquisse d'une théorie générale de la magie: ebenda* (1902/03); mit P. Fauconnet: *Art. Sociologie: La Grande Encyclopédie* (1903); *Essai sur le don: Année sociologique* (1923/24; dt. 1968: *Die Gabe*); *Les techniques du corps: Journal de psychologie* (1935); Textsammlungen: *Sociologie et anthropologie* (1950; dt. 1974/75: *Soziologie und Anthropologie*, 2 Bde.); *Œuvres*, hg. v. V. Karady, 3 Bde. (1968/69).
- n Tarde, Gabriel (1834–1904), Jurist und Soziologe, Richter (1875–94); Leiter der kriminalistischen Abteilung im Justizministerium (1894); Lehrstuhl für Philosophie der Neuzeit am Collège de France (1900), versuchte vergeblich, ihn in einen Lehr-

stuhl für Soziologie umzuwandeln. Hauptwerke: *La criminalité comparée* (1886); *Les lois de l'imitation* (1890); *Essais et mélanges sociologiques* (1895); *La logique sociale* (1898); *Etudes de psychologie sociale* (1898); *L'opinion et la foule* (1901); *La psychologie économique*, 2 Bde. (1902).

TEXTE

Eine übersehene Fiktion aus dem Dreikapitelstreit

Von Rudolf Schieffer

Die Auseinandersetzungen um Theorie und Praxis der Metropolitangewalt, die sich im westfränkischen Episkopat des mittleren 9. Jahrhunderts vornehmlich am Auftreten des Erzbischofs Hinkmar von Reims entzündeten,¹ haben nicht nur viel Tinte fließen lassen, sondern auch die Suche nach älterer kirchengeschichtlicher Überlieferung ungemein stimuliert. In den materialreichen Briefen und Denkschriften, die im Zuge der einzelnen Rechtsstreitigkeiten hin- und hergingen, zeigt sich nicht anders als in dem bekannten, gegen die Metropolen gerichteten Riesenwerk der pseudoisidorischen Fälschungen immer wieder das Bestreben, soviel an Zeugnissen früherer Zeit, wie nur zu erreichen war, aufzugreifen und dem jeweiligen Argumentationszweck dienstbar zu machen. Die Fülle der dargebotenen Belesenheit schien die Autorität des Gesagten zu erhöhen,² und da nach zwei bis drei Generationen karolingischer Bildungserneuerung vielerorts wieder Bücher in stattlicher Zahl zur Hand waren, bringt dieses aus kurzlebigem kirchenpolitischen Anlaß erwachsene Schrifttum für uns mancherlei zum Vorschein, das wesentlich früher entstanden war, aber bis dahin anderweitig nicht bezeugt ist;³ nach Herkunft und ursprünglicher Intention dürften solche Texte ihren

¹ Vgl. zuletzt J. Devisse, Hincmar, Archevêque de Reims 845–882 1–3 (Travaux d'histoire éthico-politique 29/1–3, 1975–76) S. 635 ff. u. ö., G. Schmitz, Concilium perfectum. Überlegungen zum Konzilsverständnis Hinkmars von Reims (845–882), in: ZRG KA 65 (1979) S. 27–54, H.-J. Sieben, Konzilien in Leben und Lehre des Hinkmar von Reims († 882), in: Theologie und Philosophie 55 (1980) S. 44–77, R. Schieffer, Hinkmar von Reims, in: TRE 15 (1986) S. 355–360.

² Vgl. am Beispiel des pseudoisidorischen Fälschungsstils H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit 1–3 (Schriften der MGH 24/1–3, 1972–74) S. 178 ff. u. ö.

³ Vgl. R. Schieffer, Nochmals zur Überlieferung von Justinians Ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως (Edictum de recta fide), in: Κληρονομία 4 (1972) S. 280 ff., H. Fuhrmann, Justinians „Edictum de recta fide“ (551) bei Pseudoisidor, in: Studia Gratiana 19 (1976) S. 217–224 (auch zur Rezeption durch Hinkmar v. Reims), R. Riedinger, Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter, in: Annuario Historiae Conciliorum 9 (1977) S. 262 ff., ferner Fuhrmann, Einfluß (wie Anm. 2) S. 186 ff. mit einer Übersicht der mannigfachen Ergänzungen ungewissen Ursprungs, die sich in der pseudoisidorischen Dekretalensammlung gegenüber der zu Grunde liegenden Collectio Hispana finden.

eifrigen spätkarolingischen Vermittlern oft kaum mehr durchschaubar gewesen sein.

Ein bisher übersehenes Beispiel enthält das umfangliche „Werk der 55 Kapitel“, das Hinkmar von Reims der Synode von Attigny im Juni 870 als eine Art von Generalabrechnung mit seinem unbotmäßigen Neffen und Suffragan, dem Bischof Hinkmar von Laon, vorlegte.⁴ Unter den Hunderten von Belegen, mit denen der Metropolit seine Ausführungen untermauerte, findet sich im 36. und im 48. Kapitel in insgesamt vier Zitaten ein Quellentext (vermeintlich) des 6. Jahrhunderts, von dem sich sonst anscheinend keine Spur erhalten hat. Der Zusammenhang der Fragmente ist dadurch gesichert, daß das im 36. Kapitel nur allgemein mit *Et in decretis apostolicae sedis scriptum est* eingeführte erste Exzerpt⁵ teilweise in der detailliert inskribierten Dreierreihe von Zitaten im 48. Kapitel⁶ wiederkehrt und sich somit in seinen vorgegebenen Kontext zurückführen läßt.⁷ In dieser rekonstruierten Anordnung sind die Textstücke hier als Anhang wiedergegeben.⁸ An der einen wie der anderen Stelle stehen sie im Dienste heftiger Angriffe gegen den jüngeren Hinkmar, dem im 36. Kapitel vorgehalten wird, einer pseudoisidorischen Exzerptsammlung am 8. Juli 869 gemeinsam mit dem Laoner Klerus seine „verhängnisvolle Unterschrift“ (*inregularem, immo tragoedialem subscriptionem*) erteilt zu haben,⁹ und im 48. Kapitel, aus übersteigerter Rechthaberei „das Verbrechen der Kirchenspaltung“ (*condendi scismatis vel haeresis sacrilegium*) zu begehen.¹⁰ Demgemäß begegnen in der näheren Umgebung weitere Lesefrüchte bei Gelasius I., aus Justinians Edikt *De recta fide* und bei Gregor d.Gr.¹¹ bzw. wiederum bei

⁴ Hinkmar, *Opusculum LV capitulorum* (Migne PL 126 Sp. 282–494); vgl. H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften (1884) S. 331 ff., Devisse, Hincmar (wie Anm. 1) S. 752 ff.

⁵ PL 126 Sp. 433 CD, verkürzt auch im Libellus expostulationis der Synode von Douzy 871 (ebd. Sp. 630D–631A).

⁶ PL 126 Sp. 477C–478D. Der erste Satz des dritten Zitats begegnet, jeweils mit der Inskription *in decretis apostolicae sedis* o. ä., auch bereits in Hinkmars Denkschrift zur Sache Wulfads von 866 (MGH Epp. 8/1 S. 179 Z. 19–22), später in *De translationibus episcoporum* von 872 (PL 126 Sp. 224C) und in einem Schreiben von 881 (PL 126 Sp. 249BC).

⁷ Hinkmar stellt den Zusammenhang auch ausdrücklich her: *quod et in alio loco istius ipsius opusculi posui* (Sp. 478C).

⁸ S. unten S. 85 ff.; auf die dortige Zeilenzählung wird im Folgenden Bezug genommen. Die Textgestalt entspricht der von mir vorbereiteten Edition der Streit-schriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon als Supplement II zu MGH Concilia IV.

⁹ PL 126 Sp. 427 ff. (Zitat 432 A); zum Hintergrund vgl. Fuhrmann, Einfluß (wie Anm. 2) S. 654 ff., P. R. McKeon, Hincmar of Laon and Carolingian Politics (1978) S. 69 f. u. ö.

¹⁰ PL 126 Sp. 473 ff. (Zitat 474 B, nach Augustin, *De baptismo* 2, 6).

¹¹ Der Schluß von Kap. 36 (PL 126 Sp. 433 f.) enthält: Gelasius I., JK 664 (Coll. Avellana 95, CSEL 35/2 S. 779 Z. 2–4) und JK 632 (ed. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, Abhh. Akad. München N.F. 10, 1934, S. 22 Z. 9–15), Justinian, Edikt *De recta fide* (ed. E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften*

Gregor, bei Augustinus und Prosper,¹² die jeweils die Gefahren eines Bruchs der kirchlichen Einheit beschwören.

Der hier interessierende Text, der in solchem Rahmen zweimal bei Hinkmar zur Sprache kommt, ist also keineswegs unbekannt oder schwer zugänglich, hat jedoch in der Flut hinkmarischer Zitate kaum Beachtung gefunden¹³ und ist daher auch nicht in seiner Eigenart gewürdigt worden. Der vorangestellten Inskription (Z. 1–5) zufolge soll er den *decreta apostolicae sedis* entnommen sein, die die hl. römische Kirche unter den *catholicae regulae* bewahre, aber er wird keinem Papst zugeschrieben. Vielmehr sei das Schriftstück von (ungenannten) „katholischen“ Klerikern der römischen Kirche an den „schismatischen“ Presbyter Johannes gerichtet worden, als „der ehemalige Papst“ (*ex apostolico*) Vigilius, nach vielen und feierlichen Eiden der Häresie verfallen, in Konstantinopel festgehalten wurde. Die polemische Formulierung verrät, daß hier die Sicht abendländischer Gegner der justinianischen Politik zur Verurteilung der Drei Kapitel¹⁴ zum Ausdruck kommt, doch wird nicht recht klar, ob bereits die Situation nach dem sog. Iudicatum des Vigilius vom Jahre 548 gemeint ist, als das afrikanische Gesamtkonzil unter Reparatus von Karthago dem Papst schon wegen seiner relativen Nachgiebigkeit gegenüber dem theologischen Standpunkt des Kaisers die Kirchengemeinschaft aufkündigte,¹⁵ oder erst die trübe Endphase des vigilianischen Pontifikats, als sich der Papst nach dem Abschluß des II. Konzils von Konstantinopel (Mai/Juni 553) dem Druck Justinians beugte und um die Jahreswende 553/54 entgegen seinen früheren Erklärungen die Drei Kapitel doch noch insgesamt verurteilte, bevor er die Heimreise antreten durfte.¹⁶ Im einen wie im anderen Falle haben wir klare Zeugnisse dafür, daß

Iustinians, Abhh. Akad. München N.F. 18, 1939, S. 103 Z. 3–8 und S. 107 Z. 17f.), Gregor I., Homil. in evangelia II 22,4 (Migne PL 76 Sp. 1176 A) und Homil. in Hiezechielem I 8,8 (CCL 142 S. 106 Z. 188–191).

¹² Der Mittelteil von Kap. 48 (PL 126 Sp. 477–479) enthält: Gregor I., Moralia XVIII 26 (CCL 143A S. 912 Z. 54 – S. 913 Z. 87), Augustin, Brief 141,5 (CSEL 44 S. 238 Z. 21 – S. 239 Z. 10), Prosper, Liber sententiarum c. 343 (CCL 68A S. 345).

¹³ Bereits bei J. Sirmond, Hincmari archiepiscopi Remensis Operum tomus posterior (1645) S. 531, 576f., der Vorlage des Migne-Drucks, sind die Fragmente in ihrem Zitatumfang teils gar nicht, teils unzutreffend gekennzeichnet.

¹⁴ Vgl. E. Amann, Trois-Chapteres, in: Dictionnaire de Théologie Catholique 15/2 (1950) Sp. 1868–1924, E. K. Χρυσού, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ἐ' οἰκουμένην σύνοδον (1969), R. Schieffer, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie, in: ZKG 87 (1976) S. 167–201.

¹⁵ Victor v. Tonnuna, Chron. ad. a. 550 (MGH Auct. ant. 11 S. 202); vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2 (1933) S. 258f., Χρυσού, Ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ S. 66f.

¹⁶ Brief an den Patriarchen Eutychios (JK 936) vom 8. 12. 553 (ACO IV 1 S. 245–247) und Constitutum II (JK 937) vom 23. 2. 554 (ACO IV 2 S. 138–168); vgl. J. Straub, Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii epistula II ad Eutychium), in: Κληρονομία 2 (1970) S. 347–375 (auch in: ders., Regeneratio imperii 2, 1986, S. 223–251), E. Zettl, Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst

Vigi-

es römische Kleriker gab, die anders als Vigilius unbeirrbar dem Kaiser widerstanden und sich insofern im Unterschied zum Papst als „katholisch“ verstehen mochten; sie waren eher in dessen Umgebung in Konstantinopel/Chalkedon anzutreffen¹⁷ als am Tiber¹⁸ und sind uns deshalb bekannt, weil sie päpstliche wie kaiserliche Maßregelungen auf sich nahmen. Als Urheber eines mahnenden oder anklagenden Schreibens über Vigilius wären sie schon wegen ihrer nachweislichen sonstigen literarisch-publizistischen Aktivitäten¹⁹ vorstellbar, doch fällt auf, daß keiner dieser gut verbürgten Autorennamen bei Hinkmars Wiedergabe in Erscheinung tritt, während umgekehrt der als Adressat genannte „schismatische“ Presbyter Johannes, also doch wohl ein willfähriger Parteigänger des wankelmütigen Papstes, in anderen Quellen über jene Verwicklungen nicht wiederzufinden ist.²⁰ Daß die historische Situation nur im großen und ganzen, aber nicht präzise im Detail getroffen ist, scheint auch aus den Hinweisen auf geleistete Unterschriften im I. Fragment hervorzugehen, denn *tantorum sacerdotum manu* (Z. 16) waren die Akten des Konzils von 553 unterzeichnet worden²¹, von dem sich Vigilius gerade ferngehalten hatte, während der Vorwurf, das Gegenteil dessen zu unterschreiben, was er predige (*absolvi non potes, si contraria ore praedices et contraria uno eodemque tempore manu subscribas*, Z. 17f.), eher wie auf Vigilius selbst als auf den angeredeten Johannes gemünzt wirkt.

Die Schwierigkeiten einer exakten Zuordnung verschärfen sich noch, wenn man den fragmentarischen Text näher betrachtet. Der vorausgesetzten Veranlassung gemäß wird darin das Erfordernis der kirchlichen Einheit betont und vor Spaltung gewarnt; die besondere Verantwortung der Priester für die Reinheit der Lehre und den Glauben des Volkes verbiete jeden Zwiespalt zwischen deren Reden und Handeln, der dementsprechend harte Bestrafung finden müsse. Dies ist in durchaus konventionellen, teilweise biblisch

lius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe Scandala und Aetius (*Antiquitas* 1/20, 1974).

¹⁷ Vgl. Caspar, *Geschichte* (wie Anm. 15) S. 255 ff., 283 ff., über die Diakone Rusticus, Sebastian, Pelagius, Sarpatus u. a.

¹⁸ Über die kirchliche Lage in Rom am Ende des Gotenkriegs ist wenig bekannt; vgl. Caspar, *Geschichte* (wie Anm. 15) S. 286 f.

¹⁹ Vgl. Rusticus, *Contra Acephalos Disputatio* (Migne PL 67 Sp. 1167–1254), Pelagius, *In defensione trium capitulorum*, ed. R. Devreesse (*Studi e testi* 57, 1932). Rusticus ist ferner bekanntlich als lateinischer Übersetzer der Konzilsakten von Chalkedon hervorgetreten, Pelagius vermutlich als Übersetzer der *Apophthegmata patrum* (*Verba seniorum*), eines Teils der verbreiteten *Vitas Patrum*.

²⁰ Zu den Nachrichten über die *dictatores Vigili* vgl. zusammenfassend Caspar, *Geschichte* (wie Anm. 15) S. 283 Anm. 5.

²¹ ACO IV 1 S. 220–231 (Unterschriften von 166 Bischöfen). Auch das *Constitutum* des Vigilius vom 14. 5. 553 weist die Unterschriften von 17 weiteren Bischöfen und drei römischen Diakonen auf (CSEL 35/1 S. 318–320), kann aber nach Lage der Dinge inhaltlich nicht gemeint sein. Das *Constitutum* vom 23. 2. 554, das sachlich in Betracht käme, hat dagegen in der uns vorliegenden Überlieferung keine Unterschriften.

geprägten Wendungen dargelegt, für die sich da und dort wohl noch ein patristischer Hintergrund ermitteln ließe. Entscheidend für die Einschätzung des Textes ist jedoch, daß die einzige explizit von *catholici doctores* (Z. 42 f.) übernommene Formulierung aus den *Etymologiae* Isidors von Sevilla herührt²² und nicht älter sein kann, weil erst der Spanier die zu Grunde liegende Augustinus-Stelle²³ zu jenem Wortlaut umgeformt hat, der auch im Fragment der Vigilius-Gegner anzutreffen ist. Da die *Etymologiae* ein nachgelassenes Werk Isidors sind²⁴, liegt der Terminus post quem für ihre Benutzung einige Jahre nach 636. Damit können die bei Hinkmar auftauchenden Exzerpte kein echtes Aktenstück aus dem akuten Dreikapitelstreit um 550 wiedergeben, sondern müssen ihren Ursprung dort haben, wo man allein noch drei bis vier Generationen später beharrlich die Erinnerung an das Versagen des Vigilius in Konstantinopel pflegte: bei den norditalischen Gegnern der Dreikapitelverurteilung, die um Aquileja bis gegen 700 eine Sonderkirche bildeten.²⁵ In ihren Kreisen dürfte der Text etwa zwischen 640 und 695 entstanden sein; er stellt damit übrigens ein bemerkenswert frühes Zeugnis der Isidor-Rezeption in Italien dar.²⁶

Seltsam mag es anmuten, daß eine Quelle, die zu dem Zweck erfunden wurde, das Andenken eines römischen Papstes herabzusetzen, ausgerechnet den *decreta apostolicae sedis* entnommen sein soll. Diese fast frivole Etikettierung geht kaum auf unseren Gewährsmann Hinkmar von Reims zurück²⁷, sondern dürfte eher den Weg andeuten, auf dem er zur Kenntnis des vermutlich noch vollständigen Textes gelangt zu sein scheint. Zu denken ist an eine kirchliche Rechtssammlung mit einem Anteil päpstlicher Dekretalen und römischer Synoden, der um einige Stücke unlauterer Herkunft angereichert war. Eine inhaltlich und formal naheliegende Parallele bilden zwei aus Hinkmars Zeit stammende westfränkische Exemplare der alten und einflußreichen *Collectio Quesnelliana*²⁸, in denen zusätzlich der Brief Leos des Großen an

²² Isidor, *Etym.* VIII 3,5: *Schisma ab scissura animorum vocata. Eodem enim cultu, eodem ritu credit, ut ceteri; solo congregationis delectatur discidio* (ed. W. M. Lindsay, 1911).

²³ Augustinus, *Contra Faustum* 20,3: *schisma, nisi fallor, est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo ceteri, solo congregationis delectari discidio* (CSEL 25 S. 537 Z. 4–6); zum Zusammenhang vgl. F. Winkelmann, Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike, in: *Κοινωνία* 6 (1982) S. 89–109, bes. S. 107 f.

²⁴ Vgl. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1 (1911) S. 60.

²⁵ Vgl. zu ihrem Sammeleifer und ihren (meist pseudonymen) literarischen Aktivitäten Schieffer, *Beurteilung* (wie Anm. 14).

²⁶ Zu den frühesten Exemplaren der *Etymologiae* aus Italien (8. Jh.) vgl. B. Bischoff, Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla, in: *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento* (1961) S. 322 (auch in: ders., *Mittelalterliche Studien* 1, 1966, S. 176).

²⁷ Eher könnte von ihm der verstärkende Relativsatz *quae ipsa sancta Romana ecclesia inter catholicas regulas retinet* eingefügt worden sein.

²⁸ Paris, *Bibl. Nat.*, Cod. lat. 1454 und 3842A; zu den Einzelheiten vgl. bereits

Theodoret von Kyros in seiner von Gegnern der Dreikapitelverurteilung nachträglich interpolierten Gestalt²⁹ sowie die sog. *Damnatio Vigili*, ein fiktiver Brief des 537 von Belisar abgesetzten gotenfreundlichen Papstes Silverius mit vernichtenden Vorwürfen gegen seinen Nachfolger Vigilius³⁰, enthalten sind. In ähnlicher Weise wird auch unser fiktives Mahn- und Beschwerdeschreiben gegen denselben Vigilius gleichsam im Windschatten einer anerkannten Sammlung von *decreta apostolicae sedis* in Hinkmars Reichweite gelangt sein. Die handschriftliche Umgebung bürgte ihm offenbar für Authentizität, lud ein zur polemischen Verwendung des Gelesenen gegen den Neffen und ließ keine inhaltlichen Bedenken aufkommen gegen die Vorstellung von einem *ex apostolico ... in haeresim lapsus*, die Hinkmars prinzipiellen Äußerungen über die päpstliche Autorität trotz aller temporären Spannungen mit Rom durchaus nicht entspricht.³¹ Solche Arglosigkeit konnte er sich eben leisten, denn er wußte weder vom *Dictatus papae* Gregors VII.³² noch von der Infallibilitätsdebatte im mendikantischen Armutsstreit³³ noch von der Honoriusfrage der Neuzeit.³⁴

Anhang

Fragmente des angeblichen Briefes römischer Kleriker an Johannes gegen Vigilius

Überlieferung: Hinkmar v. Reims, *Opusculum LV capitulorum* c.36, c.48 (P = Paris, Bibl.Nat., Cod.lat.2865, fol.174^r–174^v, 229^r–230^v; V = Vatikan, Cod.Pal.lat.296, fol.90^v, 111^v–112^r)

Schieffer, Beurteilung (wie Anm. 14) S. 182 Anm. 98, zur Quesnelliana zuletzt J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'église en occident du II^e au VII^e siècle* (1985) S. 133.

²⁹ Vgl. R. Schieffer, *Der Brief Papst Leos d. Gr. an Theodoret von Kyros* (CPG 9053), in: *Ἀντιδόχον*. Hulde aan Dr. M. Geerard bij de voltooiing van de *Clavis Patrum Graecorum* 1 (1984) S. 81–87.

³⁰ JK † 899; vgl. Fuhrmann, *Einfluß* (wie Anm. 2) S. 188 Anm. 111.

³¹ Vgl. Schrörs, Hinkmar (wie Anm. 1) S. 165f. u. ö., Devisse, Hincmar (wie Anm. 1) S. 566 ff. – Bemerkenswert ist die Übernahme derselben Formulierung sogar noch durch Bernhard von Hildesheim 1076 im Zuge seiner stillschweigenden Rezeption zahlreicher Stellen aus dem 55-Kapitel-Werk (MGH *Libelli de lite* 2 S. 45 Z. 29–36); vgl. M. Stratmann, *Zur Rezeption Hinkmars von Reims durch Bernhard von Hildesheim und Bernold von Konstanz*, DA 44 (1988) S. 170–180.

³² Vgl. H. Fuhrmann, *Über die Heiligkeit des Papstes*, in: *Jb. Akad. Göttingen* 1980, S. 28–43 (auch in: ders., *Einladung ins Mittelalter*, 1987, S. 151–168).

³³ Vgl. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study of the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Studies in the History of Christian Thought 6, 1972).

³⁴ Vgl. G. Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Päpste und Papsttum 8, 1975).

Fragmente I und II in c.48, Fragment III bis interemit (Z. 51) in c.36, ab quisquis (Z. 46) in c.48

(*Inskription:*) Et in decretis apostolicae sedis, quando Vigilius ex apostolico post multa et terribilia praestita sacramenta in haeresim lapsus Constantinopoli detinebatur, ab ecclesiae Romanae catholicis clericis Iohanni scismatico presbitero directis, quae ipsa sancta Romana
5 ecclesia inter catholicas regulas retinet (tenet V), inter alia scriptum est:

(*Fragment I:*) Sic semper habuit omnis ecclesia, quia, qui in una communione consentiunt, uno dogmate una caritate uno tenentur assensu. Sicut enim communio et ex omnibus offerentibus una fit et una redit in omnibus, non parte corporea, sed virtute divina, sic unanimitas per
10 omnes illic communicantes excurrit. Nam si non est unius consensionis signum una communio, quid erit, quod ad confitendam per omnem ecclesiae consonantiam mystice celebretur? Nec nobis iam dicas: Ergo si criminosus sit sacerdos, crimen redundat in populos. Aliud est enim, quod committitur, aliud, quod etiam praedicatur. Privatum est, quod
15 ab unoquoque committitur, commune vero fit ecclesiae, quod publice praedicatur tantorumque sacerdotum manu subscribitur. Et sicut tu absolvi non potes, si contraria ore praedices et contraria uno eodemque tempore manu subscribas, sic ipsa omnium vestrum collectio absolvi non potest, si contraria dicat (dicit V) et contraria faciat, id est: si com-
20 municet sacerdoti, a cuius praedicatione et subscriptione dissentit. Sicut enim os tuum et manus tua unius eiusdemque corporis membra sunt, ita unius eiusdemque ecclesiae membra sunt sacerdotes et populus, sive cum catholicis catholicus sive cum non fidelibus infidelis. Inde est enim, quod a domino in finem saeculi colligi iubentur zizania et alligari fasciculos ad comburendum³⁵. Hinc est, quod sancto propheta Ezechiel testante, si sacerdos non distinxerit populo, ipse quidem populus in suo peccato morietur, animam tamen eius de manu sacerdotis inquiri³⁶. Non ait: Quia extra peccatum populus est, non morietur; sed: quia in suo peccato morietur; sed populus quidem pro se ipso tantum, sacerdos
25 vero etiam pro populo³⁷. Hinc est: Si caeco caecus (caecus caeco V) ducatum praebat, non ipse, qui ducatum praebet, solus, sed ambo in foveam cadunt³⁸.

³⁵ Vgl. Matth. 13,30.

³⁶ Vgl. Ez. 3,20.

³⁷ Vgl. Hebr. 7,27.

³⁸ Vgl. Matth. 15,14.

(*Fragment II:*) Scismaticus³⁹ enim et haereticus populus scismatico et haeretico sacerdoti communicans; sicut universa (universam V) dei
 35 semper tenuit et tenet ecclesia, scismaticus et haereticus (*danach* populus V) in regnum dei intrare non possunt, sed pars eius est in gehenna. Cessa igitur talia praedicare, quae scelus sit cogitare, cessa vastare gregem Christi, ne, sicut et ipse negare non potes, super tuum caput sit illius populi universi perditio. Quod quidem tibi perfectae
 40 damnationis est causa, illos vero absolvere omnino non poterit.

(*Fragment III:*) Quisquis⁴⁰ scismatico assenserit, scismaticus esse negari non poterit. Scisma⁴¹ enim a scissura est animorum, ut catholici doctores dicunt, vocatum. Eodem enim cultu, eodem ritu credit, ut ceteri; solo congregationis delectatur discidio, et scismaticus est, licet
 45 sic credat, ut catholica credit ecclesia, si in dogmatibus ecclesiasticis ab ecclesia se scindit catholica, cui quisquis assenserit⁴², scismaticus esse negari⁴³ non poterit. Quod si⁴⁴ et⁴⁴ omnes sacerdotes et mundus assentiat, damnatio consentientes involvit, non praevaricationem consensus absolvit. Non enim crimen minuitur, sed accrescit, cum generale fit ex
 50 privato. Hoc enim deus omnium indicavit, qui mundum peccantem generali diluvio interemit. Sed quid miseri facietis, quia, qui illum et praedixit et fecit, ipse ignis diluvium nunc minatur, ipse gehennae sine fine tormenta? Sicut enim iustos in aeternam vitam praedixit ituros, sic impios aeterno damnandos interitu, ut, sicut non potest finiri beatitudo
 55 iustorum, sic nec impiorum tormenta finiantur. Haec haereticis scismaticisque sunt et, quia, quicquid nunc gerit ecclesia, mystice typus est futurorum, si gustabunt de pane caelesti, id est: de suavitate divina, gehennae participes, damnatio est scismaticis et haereticis corporis Christi communio.

³⁹ Davor *Et item in eisdem decretis* Hinkm.

⁴⁰ Davor *Et in decretis apostolicae sedis scriptum est* Hinkm.

⁴¹ Nach Isidor, *Etym.* VIII 3,5; s. oben Anm. 22.

⁴² *assentit principi scismatis* Hinkm. c.48.

⁴³ *negare* Hinkm. c.48.

⁴⁴ *et si* Hinkm. c.36.

KRITISCHE MISZELLE

Zur Chronologie des arianischen Streites

Von Uta Loose

Die Chronologie der Anfänge des arianischen Streites bis 325 ist nach E. Schwartz¹ besonders von H.-G. Opitz² ausführlich untersucht worden. Seine Ergebnisse wurden in der Regel angenommen.³ Daraus ergibt sich folgende Vorstellung des wahrscheinlichen Geschehensablaufs:

Ca. 318 n. Chr. begannen die Auseinandersetzungen in Alexandrien, infolge deren Bischof Alexander von Alexandrien und die sog. „Synode der Hundert“ Arius und seine Anhängerschaft exkommunizierten (Urk. 4b; 7, 14–17).⁴ Daraufhin entstanden größere Unruhen in Alexandrien, die Arius bewegten, nach Palästina zu gehen. Er warb um Gunst bei anderen Bischöfen und knüpfte Kontakt zu Euseb von Nikomedien (Urk. 1). Dies veranlaßte Alexander, einen Rundbrief (Urk. 4b) an alle Bischöfe zu schreiben, damit sie sich weder mit Arius einlassen noch sich von Euseb von Nikomedien beeinflussen lassen sollten. Euseb von Nikomedien nahm Arius trotzdem auf, und eine Synode in Bithynien bestätigte seine Rechtgläubigkeit. Arius entsandte nun einen Brief an Alexander (Urk. 6), um in seiner Heimatstadt wieder aufgenommen zu werden. Dies konnte er jedoch nicht erreichen, so daß er sich zusätzlich an syrische Bischöfe wandte. In Syrien fanden auch Synoden statt, die Arius gegen Alexander unterstützten und für seine Wiederaufnahme plädierten. Für die folgenden Jahre (322–324) hatte Licinius ein Synodenverbot verhängt. So blieben die Verhältnisse verworren, und Arius konnte eine eigene Gemeinde in Alexandrien gründen. Bevor Konstantin Licinius besiegte, das Synodenverbot aufhob und in den Streit durch seinen Beauftragten Ossius eingriff, ersuchte Alexander seinen Namensvetter – wohl in

¹ Eduard Schwartz, *Die Dokumente des arianischen Streits bis 325*; Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1905, S. 257–299; Das antiochenische Synodalschreiben von 325; ebd. 1908, S. 305–374 (Nachdruck: ders., *Ges. Schriften* 3, Berlin 1959, S. 117–168 und – auszugsweise – 169–187).

² Hans-Georg Opitz, *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328*; ZNW 33 (1934) S. 131–159.

³ Vgl. Wilhelm Schneemelcher, *Zur Chronologie des arianischen Streites*; ThLZ 79 (1954) Sp. 393–400; er verteidigt überzeugend Opitz' sog. „längere Chronologie“ gegen W. Telfers Argumentation für die sog. „kürzere Chronologie“.

⁴ Die Urkundenummerierung und deren Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* 3: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 1. Teil 318–28, Berlin 1934/35.

Byzanz – um eine eindeutige Stellungnahme gegen Arius zur Klärung der Lage (Urk. 14). Ossius kam im Dezember 324 nach Alexandrien. Aber auch das Treffen mit dem Beauftragten des Kaisers brachte keine Klärung. Erst in Antiochien⁵ und dann in Nicaea (325) wurde Arius öffentlich und überregional exkommuniziert.

Diese Chronologie wurde jüngst wieder von R. Williams⁶ infrage gestellt. Er stellt den Ereignisablauf folgendermaßen dar: Nach Streitigkeiten in Alexandrien (sie beginnen erst 321) und einem gescheiterten Klärungsversuch – in dieses Stadium plazierte Williams auch Urk. 6 – wurde Arius auf einer Alexandrinischen Synode verdammt. Aufgrund wachsender Unruhen mußte er bald die Stadt verlassen, kam nach Palästina, wurde dort von drei syrischen Bischöfen unterstützt und synodal bestätigt. Hierauf sah sich Alexander veranlaßt, u. a. nach Byzanz zu schreiben (Urk. 14). Im Gegenzug wandte sich nun erst Arius an Euseb von Nikomedien (Urk. 1), der ihn brieflich unterstützte. Nun ließ Alexander Arius zum zweiten Mal verurteilen (sog. „Synode der Hundert“). Nach kurzer Unterbrechung durch Licinius' Maßnahmen (sie fanden erst 323/324 statt) bestätigte dann die bithynische Synode Arius' Rechtgläubigkeit. Nun wurde Ossius von Konstantin zur Streitschlichtung gesandt, woraus Urk. 4b resultierte.

Besonders die beiden Briefe des Alexander von Alexandrien sind also umstritten (Urk. 4b und Urk. 14). Gegen Opitz setzt Williams für Urk. 4b den späten Termin 325 im Zusammenhang mit der Zusammenkunft unter Ossius in Alexandrien an und datiert Urk. 14 früh, ca. 321/322. Williams gibt für diese Umstellung Begründungen an, die jedoch bei genauerem Hinsehen angezweifelt werden können. So sollen im folgenden kurz Gegenargumente angeführt werden, die die ältere Chronologie unterstützen. Dabei beschränkt sich die Argumentation auf die relative Chronologie, d. h., auf die inneren Zusammenhänge zwischen den beiden Briefen des Alexander von Alexandrien.

Ein Streitpunkt ist die Einordnung des Kolluthus: In Urk. 14 erwähnt Alexander ihn als Schismatiker (19,11–20,2). Kolluthus war anscheinend ein extrem „anti-arianischer“ Presbyter in Alexandrien, der vom Bischof abfiel und eine Gegenkirche gründete. Seiner Meinung nach griff Alexander wohl nicht rigoros genug gegen Arius durch – so wird es in Urk. 14 geschildert. Nach Williams können diese Zustände nur zu der Anfangsphase des Streites gehören, da Kolluthus später nach erfolgter Exkommunikation des Arius auf der „Synode der Hundert“ Alexander keine Toleranz mehr vorwerfen könne.⁷

⁵ Vgl. dazu Luise Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol: ZKG 86 (1975) S. 356–366; sie zeigt mit klaren Argumenten, daß vor der Synode in Nicaea tatsächlich auch eine Vorsynode in Antiochien stattgefunden hat.

⁶ R. Williams, Arius. Heresy and Tradition, London 1987; bes. S. 48–61.

⁷ Williams, S. 50.

Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß Kolluthus' Aufruhr auch gegen die Rückkehr des Arius aus Palästina nach Alexandrien und die Bildung schismatischer Gemeinden in der späteren Zeit gerichtet sein kann. Licinius hatte zuvor das Synodenverbot verhängt, so daß Synodalbeschlüsse zur Klärung der Situation verhindert waren.⁸ Williams Überlegungen sind also kein zwingender Hinweis darauf, daß Urk. 14 früh verfaßt sein muß. Auch sollte man berücksichtigen, daß das Quellenmaterial bezüglich Kolluthus nur spärlich ist, so daß man weder genau weiß, ob die Ariusfrage der einzige Grund für Kolluthus war, von der Hauptkirche in Alexandrien abzufallen, noch ist man genau darüber informiert, wie groß Arius' Anhängerschaft zu welchem Zeitpunkt war.

Ein weiterer Beweis von Williams für die Frühdatierung von Urk. 14 ist die Erwähnung einer „Friedenszeit“⁹ in Urk. 14.¹⁰ Dies scheint aber eher Polemik gegen die Aufständischen, also ein rein rhetorisches Mittel, zu sein als ein echter Hinweis auf eine Friedenszeit, also auf die Frühzeit. Alexander greift in seinem Brief oft auf Mittel der Ketzerpolemik zurück, um Arius zu diffamieren.¹¹ An dieser Stelle versucht er mit der Unterstellung, daß Arius in einer angeblich friedlichen Zeit bürgerkriegsähnliche Zustände schaffe, jenes Verhalten besonders negativ darzustellen. Ἐν εἰρήνῃ ist also nur ein Kontrastmittel. Es kann auch, wie in 20,13f., fortgelassen werden. Insgesamt passen die in Urk. 14 beschriebenen ungeordneten Verhältnisse¹² gerade sehr gut in die spätere Zeit des Licinischen Synodenverbotes.

Im Unterschied zu Urk. 14 setzt der oben genannte Kolluthus unter Urk. 4b seine Unterschrift. Williams meint dazu, daß Kolluthus nach seinem Aufruhr rehabilitiert und als Presbyter wieder aufgenommen worden sei.¹³ Ossius als Abgesandter Konstantins habe auf der Zusammenkunft in Alexandrien 324/325 jenes Schisma beigelegt. Kolluthus unterschreibe nun betont an erster Stelle, um seine Loyalität zur Kirche zu demonstrieren. Aufgrund dieser Überlegungen datiert Williams Urk. 4b spät, auf 325.

Dagegen ist jedoch der auffällige Sachverhalt einzuwenden, daß Alexander selber in seinem Brief dergleichen nicht erwähnt, weder eine Rehabilitierung des Kolluthus noch ein Eingreifen des Gesandten Ossius.¹⁴ Er hätte sicher

⁸ Opitz, Zeitfolge, S. 150.

⁹ Ἐν εἰρήνῃ 29,11.

¹⁰ Williams, S. 51.

¹¹ Vgl. z. B. 19,5; 21,6; 26,15: Arius sei vom Teufel angestiftet; und 20,14; 29,7f.: Arius habe Verkehr mit anrühigen Frauen; und bes. 20,16f.: Die Häretiker zerreißen das Gewand Christi, zerstören also die Kircheneintracht.

¹² Vgl. 19,5–6; 20,2–5.7.13–19; 29,9.12.

¹³ Williams, S. 55.

¹⁴ Vgl. Chr. Stead, Athanasius Earliest Written Works: JThS 39 (1988) S. 76–91, der kurz auf S. 91 in Anm. 23 darauf eingeht; auf seine Hauptthese, daß Urk. 4b anstatt von Alexander von Athanasius verfaßt sei, soll hier nicht weiter eingegangen werden; interessanterweise begründet er damit die Priorität von Urk. 4b gegenüber Urk. 14 – Williams dagegen (S. 51f.) kann mit jener These die Frühdatierung von Urk. 14 unterstützen.

das Anliegen des Kaisers, die Kircheneinheit zu bewahren, in seinem Interesse herausgestellt. Einfacher und wahrscheinlicher bleibt die Lösung, daß Kolluthus in der früh zu datierenden Urk. 4b noch unterschrieb, da sie vor dem in Urk. 14 beschriebenen Schisma abgesandt wurde.

Ein weiterer Streitpunkt hängt mit der Person Eusebs von Nikomedien zusammen. Nachdem Arius in Alexandrien exkommuniziert wurde, nahm Euseb sich seiner Sache an. Alexander berichtet in Urk. 4b,¹⁵ daß jener für Arius Briefe schreibe und seine Häresie verbreite. Williams verlegt diese Aktivitäten in die Spätphase des Streites¹⁶ mit dem Argument, daß die nach zeitweiligem Schweigen erneuerte schlechte Gesinnung Eusebs¹⁷ auf die Zeit nach der Unterbrechung durch das Synodenverbot des Licinius deute.

Der Kontext verdeutlicht aber gegen Williams, daß sich die „schlechte Gesinnung“ darauf bezieht, daß Alexander schon Eusebs Bischofwechsel nach Nikomedien als ehrgeiziges Karrierestreben mißbilligt.¹⁸ Dieser schlechte Charakterzug kommt nun wieder zutage, wenn Euseb sich für Arius einsetzt.¹⁹ Eusebs „Einmischung“ und damit Urk. 4b können also gut in die frühere Phase des Streites fallen.

Probleme bei der chronologischen Einordnung bereitet auch, daß Euseb von Nikomedien in Urk. 14 nicht erwähnt wird, ebenso nicht die „Synode der Hundert“. Dagegen ist hier die Rede von drei syrischen Bischöfen, die Arius unterstützen.²⁰

Williams ordnet die Ereignisse derart an,²¹ daß Arius, nachdem er in Alexandrien exkommuniziert wurde, nach Palästina ging, dort von den drei Bischöfen unterstützt wurde, worauf Alexander sein Schreiben (Urk. 14) verfaßte. Arius wende sich erst dann an Euseb von Nikomedien. Als Gegenreaktion werde Arius erneut auf der „Synode der Hundert“ verdammt (vgl. Urk. 4b).

Der Zusammenhang ist aber auch folgendermaßen verständlich: Alexander geht in Urk. 14 nur auf die jüngsten Ereignisse genauer ein. Aus diesem Grund werden die „Synode der Hundert“ und Euseb von Nikomedien nicht ausdrücklich genannt.²² Voraus ging nämlich schon ein Tomos von Alexander dorthin durch seinen Diakon Api;²³ vielleicht erhielt der Adressat von Urk. 14 auch schon Urk. 4b. Die anfänglichen Ereignisse bedürfen also nicht nochmaliger Erwähnung. Falls, wie nach Williams, Urk. 14 früh anzu-

¹⁵ Vgl. 7,4–8; 8,13 f.

¹⁶ Williams, S. 55.

¹⁷ Vgl. 7,11–13.

¹⁸ κακόνοια 7,11; vgl. bes. 7,4–6 und ἐποφθαλμίσας τῇ ἐκκλησίᾳ Νικομηδέων, καὶ οὐκ ἐκδεδίχεται κατ' αὐτοῦ (7,6).

¹⁹ Vgl. ὁ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ νομίσας ἐπ' αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας (7,4 f.) mit ὅτι ὑπὲρ ἑαυτοῦ σπουδάζων τοῦτο ποιεῖ (7,13).

²⁰ Vgl. 25,15–17.

²¹ Williams, S. 53 f.

²² In 19,9; 20,17–19.23; 21,3–6; 28,24–26 wird wohl darauf angespielt.

²³ Vgl. 29,15–18.

setzen ist, bleibt auch Alexanders Hinweis auf den schon entsandten Tomos unerklärlich. Auf diesen Tomos hin hat Alexander sogar schon Antwortschreiben aus Syrien, Pamphylien, Lycien, Asien und Kappadokien – nur anscheinend nicht aus Byzanz – erhalten.²⁴

Die Frühdatierung von Urk. 4b wird zusätzlich dadurch gestützt, daß die aus dieser Urkunde ersichtliche Situation sich insgesamt besser in die Frühzeit des arianischen Streites einordnen läßt. Alexander verfaßt diesen Brief, weil er, obwohl er diese Häresie erst stillschweigend²⁵ übergehen wollte, nun doch aufgrund der größeren Ausbreitung und Unterstützung durch Euseb von Nikomedien davor warnen will. Aus dieser Schilderung folgt, daß Alexander mit Urk. 4b zum ersten Mal öffentlich gegen Arius vorgeht.²⁶ Sie kann also nur zu Beginn des Streites verfaßt sein.

Zu dem späteren Zeitpunkt ist dagegen schon ein regelrechtes Schisma eingetreten. Alexander beschreibt eine Verschwörung von Arius und Achilleus (in Urk. 4b; 7,14 ist Achilleus nur als ein Presbyter neben Arius und vier weiteren genannt). Inzwischen wurde sogar von seiten der Arianer Alexanders Rechtgläubigkeit infrage gestellt,²⁷ wovon in Urk. 4b noch nichts erkennbar ist. Es hat also eine Entwicklung bzw. Verschärfung des Konfliktes von Urk. 4b zu Urk. 14 stattgefunden. Urk. 4b hat zeitliche Priorität gegenüber Urk. 14.

Man wird daher wohl die Anordnung dieser Urkunden, wie Opitz sie vorgelegt und begründet hat, beibehalten können.

²⁴ Vgl. 29,16f.; s. auch Schwartz, *Dokumente*, Ges. Schr., S. 132f.

²⁵ Vgl. 7,2.

²⁶ Schwartz, *Dokumente*, Ges. Schr., S. 127.

²⁷ Vgl. Urk. 6; 13,2–4.13f.; Urk. 14; 21,2f.; 26,20–27.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

Horst Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*. München, Beck 1987. 327 S.

Um ein breites Publikum an das Mittelalter heranzuführen, sind hier 16 meist aus den 80er Jahren stammende, überarbeitete und aufeinander abgestimmte Aufsätze und Vorträge über die Spezialdisziplinen des MGH-Präsidenten (mit aktualisierten Literaturangaben) abgedruckt, die fünf thematischen Komplexen zugeordnet werden: der Lebenssicht und Lebensqualität (über die typisch mittelalterlichen Vorstellungen und Lebensverhältnisse), den „Großen der Zeit“ (darunter Papst Gregor VII.), der Papstgeschichte („Ich bin über das Haus Gottes gesetzt, damit meine Stellung alles überrage“), den Fälschungen (über die jetzt auch fünfbändige Kongreßakten des ersten MGH-Symposiums vorliegen) und exemplarischen „Begegnungen mit dem mittelalterlichen Anderssein“ („Freude, Wissen, Neugier“). Für die Kirchengeschichte ist manches, sind vor allem aber die vier Kapitel über die Papstgeschichte interessant: ein älterer (1958), aber grundlegender Aufsatz verfolgt die historischen Entwicklungsstufen bei der Ausgestaltung der Papstwahl; ein weiterer über die irdische Gewalt des Papstes („Der wahre Kaiser ist der Papst“) überblickt die päpstlichen Hoheitsansprüche, das Papst-Kaiser-Verhältnis und seine symbolische Ausdeutung; ein Kapitel „Über die Heiligkeit des Papstes“ beschreitet praktisch Neuland: Die im 6. Jahrhundert liegenden Ursprünge der – im Tode verlorenen – Amtsheiligkeit des Papstes wurden durch Gregor VII. präzisiert; schließlich ein Beitrag, der die mittelalterlichen Grundlagen des (modernen) ökumenischen Konzils unter besonderer Berücksichtigung des Papstrechtes herausstellt. Überall – und das ist es, was ins Mittelalter einlädt – wird der Bezug zur Gegenwart sichtbar, so auch in den interessanten Überlegungen zu „Jubel“, den mittelalterlichen Anlässen zu feiern (und moderne Jubiläen zu begehen) oder in dem abschließenden Beitrag über das gegenwärtige Interesse am Mittelalter. Mag manches auch vereinfacht sein – unhaltbar ist sicherlich die Interpretation der Jungfrauen im ›Iwein‹ auf S. 48 – so bietet das Buch dadurch doch weit mehr als eine „Einladung“. So sehr sein Verfasser sich auch im Vorwort zielt: Hier wird ein vielseitiger und gerade dank seiner gegenwartsorientierten Überlegungen durchaus nicht nur für Laien interessanter Einblick in das Mittelalter geboten.

Bochum

Hans-Werner Goetz

Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. Hg. v. František Graus (Vorträge und Forschungen. Hg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Bd. 35), Sigmaringen, Thorbecke 1987. 344 S., Reg. u. Abb.

Im Mittelpunkt der Frühjahrstagung 1985 des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte stand mit Mentalität einer der schillerndsten Begriffe, der seit einiger Zeit Eingang in die historisch-wissenschaftliche Sprache gefunden hat. Entbehrt er doch weithin der begrifflichen Schärfe und der nötigen theoretischen Fundiertheit und dient allzu oft dazu, Erklärungsdefizite zu überdecken. Gewiß ist es ein Ziel der Beiträge des vorliegenden Bandes, das verbreitete Unbehagen sozusagen auf den Punkt zu bringen, dann aber die vorliegenden begrifflichen Ansätze aufzugreifen, sie zu ordnen, zu hinterfragen und konkret-inhaltlich zu erproben. So nimmt es zunächst nicht wunder, daß die Einzelbeiträge ein breites Spektrum unterschiedlicher Meinungen

über den Gegenstand der Tagung spiegeln und zum Teil auf sehr skeptische Distanz dazu gehen. Das reicht schon vom Zweifel darüber, ob es denn überhaupt Mentalitätsforschung als historiographische Spezialdisziplin geben könne und hier nicht seit je praktizierte geistesgeschichtliche und ideologiekritische Ansätze einfach mit einem modischen Etikett versehen würden. Auf der anderen Seite steht ernsthaft das Bemühen, Mentalität in historische Strukturvoraussetzungen einzubinden, Quellen daraufhin sozusagen neu zu lesen und damit die historischen Erkenntnismöglichkeiten zu erweitern. Wenn von den Referenten wiederholt auf die Vorreiter-Rolle der Annales-Schule verwiesen wird, dann sollte aber auch der wissenschaftssystematische Standort der Mentalitätsforschung in der Nähe von historischer Anthropologie und Sozialwissenschaft und damit ihr eigener historischer Entstehenszusammenhang nicht übersehen werden, um besser zu begreifen, was sie leisten will und leisten kann.

In seinem programmatischen Beitrag macht F. Graus den Versuch, diese Voraussetzungen auf einer konkret-praktischen Ebene in Orientierungshilfen für Mentalitätsforschung umzusetzen (*Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*). Dabei geht es um vier entscheidende Faktoren, die mehr oder minder ausgeprägt und reflektiert in allen Beiträgen zum Tragen kommen: (1) Mentalität geht aus den Quellen nicht direkt hervor, sondern läßt sich aus beobachteten Verhaltensweisen und Meinungen nur mittelbar erschließen – „testen“, wie sich Graus ausdrückt. Was übrigens einmal ganz deutlich gesagt sei, da an manchen Stellen des Bandes Mißverständnisse darüber durchscheinen: Zwischen Verhalten und Mentalität ist klar zu unterscheiden. Ersteres kann durch letztere bestimmt sein, aber auch noch durch vielerlei andere Faktoren. Hier hat der Historiker abzuwägen und zu werten. (2) Mentalität wird zusammengedacht mit Gruppen und Gemeinschaften. (3) Mentalität ist – sozusagen als informelle Bewußtseinslage oder Art der Wahrnehmung von Wirklichkeit – abzugrenzen von bewußt und gezielt vermittelten Werthaltungen, Lehren, Ideologien. (4) In der Frage der Dauer bzw. der Frage der relativen Stabilität von Mentalität über einen gewissen Zeitraum setzt sich Graus deutlich von der von den Franzosen betonten Vorstellung der *longue durée* ab, z. B. mit dem Argument, Mentalität könne sich kurzfristig – etwa lebenszyklisch – wandeln. Allerdings geht es dabei letztlich um den Strukturbegriff, der ja Dauer impliziert. Und gerade in diesem Punkt entspricht die Mentalität ihrem Substrat Gruppe. Freilich: die aufgezählten Einzelaspekte lassen sich kaum voneinander trennen. Das zeigt sich etwa am Problem des Verhältnisses zwischen Gruppe und Individuum, das in Hinblick auf die Mentalitätsfrage kaum reflektiert wird, geschweige denn geklärt wäre. Das erstaunt umso mehr, als hier die Abgrenzung zwischen Handeln aufgrund subjektiver Motivation und Befindlichkeit (also die historische Relevanz der Persönlichkeit) einerseits und Handeln aufgrund kollektiver Gruppenmentalität andererseits in Frage steht – und damit letztlich die Möglichkeit der Mentalitätsforschung an sich. Sicherlich wäre hier der Rekurs auf gruppensoziologische und -psychologische Ansätze angebracht, um zu einem klaren begrifflichen Instrumentarium zu gelangen – allein schon angesichts der in den vorliegenden Beiträgen hin und wieder aufscheinenden Schwierigkeit, die Homogenität von Gruppen als Voraussetzung von Mentalität festzustellen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Problem des wechselseitigen Einflußverhältnisses zwischen Mentalität, Institution und Ideologie. J. Mithke legt in seinem Beitrag (*Politische Theorie und die „Mentalität“ der Bettelorden*) dar, wie die Bettelorden aufgrund ihres institutionell nach innen abgesicherten Selbstverständnisses, ihrer Gruppendisziplin und ihrer Vorstellung von Kirchenordnung zur Stütze der Kurie werden konnten. Damit gelangt er über die übliche Erklärung mit Hilfe schlichter Interessenkonvergenzen hinaus. Eine nur schwer beantwortbare Frage für die Mentalitätsforschung ist freilich, in welchem Augenblick und wie von den Orden vertretene Positionen und Ziele („Ideologie“) qualitativ in eine unbewußte, internalisierte Mentalität umschlagen. Dieses Problem der Entstehung, Vermittlung und Aneignung von Mentalität bezieht sich grundsätzlich auf alle formellen wie informellen Gruppen. Es wird am Beispiel der geschlechtsspezifischen Sozialisation von K. Arnold aufgegriffen (*Mentalität und Erziehung – Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und Geschlechtersphären als Gegenstand*

der Sozialisation im Mittelalter): Rollenerwartung, -verhalten und Einübung sozialer und Geschlechterrollen korrespondieren mit normativen Vorgaben und bilden gemeinsam ein Regelsystem, das meist erst im Falle von Verstößen reflektiert und in den Quellen evident wird.

Auf der Suche nach vergangenen Mentalitäten sind insbesondere dort aufschlußreiche Befunde zu erhoffen, wo kollektive Erwartungshaltungen und Wunschvorstellungen sozusagen zum Ereignis werden. Daß damit auch Quellen in den Blick geraten, mit denen die Historie ansonsten nicht viel anzufangen weiß, erstaunt weiter nicht: Es sind zunächst die von W. Lammers (*Nordelbische Mentalitätsstudien*) neben zeitgenössischen Berichten herangezogenen Visionen und Legenden. Indem er einen sozialpsychologischen Interpretationsansatz zugrundelegt und zwischen Hetero- und Autostereotypen, d. h. der Wechselwirkung zwischen Eigen- und Fremdbild auf seiten der Quellenproduzenten unterscheidet (dieses grundlegende methodische Problem der Mentalitätsforschung wird zu wenig beachtet), gelingt ein differenziertes Bild, in dem Mentalität zugleich als Faktor und Produkt sozialer, religiöser, wirtschaftlicher, verfassungsmäßiger und politischer Strukturen ihren historisch bedingten Platz erhält. Sodann sind hier die von R. C. Schwinges behandelten „falschen Herrscher“ zu nennen, ein eher periphere historisches Phänomen (*Verfassung und kollektives Verhalten. Zur Mentalität des Erfolges falscher Herrscher im Reich des 13. und 14. Jh.'s*): Vor dem Hintergrund eines strukturellen Bedingungsfeldes, das krisenhafte Züge trug, bedurfte es nur noch des Auftretens der Pseudoherrscher als Initialzündung der bekannten Ereignisse. Auch hier wieder – ähnlich wie im Falle der Bettelorden – wird deutlich, daß die Argumentation mit den zweifellos starken politischen Interessen aller Beteiligten letztlich zu kurz greift. Nur auf den ersten Blick überrascht die Tatsache, daß Charisma der Hochstapler oder körperliche Ähnlichkeit mit den Dargestellten keine Rolle spielten. Vielmehr legitimierten sie sich durch die Einhaltung von Regeln, die man vom Herrscher erwartete, durch Symbolhandlungen und durch den Gebrauch von Insignien. Hier eröffnen sich, über die altbekannten Herrschaftszeichen hinaus, Möglichkeiten der Anknüpfung an die neuere psychologische Symbolforschung und damit einen Bereich, der in der künftigen Mentalitätsforschung stärker beachtet werden sollte.

Zwar eine wesentlich engere Personengruppe, aber eine ähnliche Grundkonstellation behandelt K. Schreiner (*„Correctio principis“. Gedankliche Begründung und geschichtliche Praxis spätmittelalterlicher Herrscherkritik*): den Widerspruch zwischen dem Wunschbild der Kritiker vom „guten König“, in dem sich Vorstellungen von einer gerechten Weltordnung kristallisieren, und der gar nicht so idealen Wirklichkeit. Sehr eindrucksvoll arbeitet der Vf. die geistesgeschichtlichen, verfassungsmäßigen und sozialen Grundlagen der Kritik heraus, sieht aber – außer entfernt am Rande – keinen Bezug zum Thema Mentalität. Zu dieser verständlichen, den Leser aber enttäuschenden Einschätzung dürfte der bis dato sehr diffuse Mentalitätsbegriff beigetragen haben. So verhehlt auch O. G. Oexle nicht seine grundlegende Skepsis (*Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens*) und verzichtet explizit auf den Gebrauch des Terminus, obwohl er seine Deutungsschemata – betrachtet, vor allem am Beispiel der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien sowie der Dreiständegliederung der Gesellschaft – durchaus im Spannungsfeld zwischen sozialer Wirklichkeit und deren gruppenspezifischer Wahrnehmung ansiedelt, welche wiederum sinn- und wirklichkeitsstiftende Funktion erhalten kann. Gewiß ist ihm zuzustimmen, wenn er gegenüber der Grundannahme statischer Verhältnisse eine Dynamik betont, die aufgrund eines unterschiedlichen Wandlungstempus von Strukturen auf der einen und der verfügbaren Deutungsmuster auf der anderen Seite zustandekommt. Auch wenn sich Oexle zurückhält, hat er damit doch sehr bedenkenwerte Hinweise zur Mentalitätsforschung geliefert. In jene Problematik führt ebenfalls das Thema A. Haverkamps hinein (*„Heilige Städte“ im hohen Mittelalter*): Wenn man in den rheinischen Bischofsstädten mittels des Stadtsiegels bewußt an das himmlische Jerusalem anknüpft, bedeutet das den Versuch, sich in die göttliche Heilsgeschichte einzureihen. Das sich darin ausdrückende Selbstverständnis wird sozial und politisch in der Formierung von Stadtgemeinde und städtischer Gesellschaft

wirksam. Mit diesen Überlegungen stellt Haverkamp neben den verfassungsmäßig und sozial definierten Commune-Begriff ein diskussionswürdiges mentales Konstitutivum der mittelalterlichen Stadt.

Schließlich gelangte mit dem Beitrag von *R. Sprandel*, der sich bekanntlich schon seit längerem der Mentalitätsforschung gewidmet hat, ein methodischer Ansatz ins Blickfeld, der ohne Zweifel einen hervorragenden Zugang zu kollektiven Mentalitäten eröffnet, allerdings bislang auch sonst in Mediävistenkreisen eher zurückhaltend aufgenommen wird: die Quantifizierung. Anhand von 253 Werken der Geschichtsschreibung und Chronistik arbeitet er inhaltliche und regionale Beziehungen heraus und konstatiert den Chronisten gemeinsame Grundhaltungen wie Streben nach Neuigkeit und Kurzweil und ein lockeres Verhältnis zur Wahrheit (*Geschichtsschreiber in Deutschland 1347–1517*).

Nur Schlaglichter konnten hier auf die durchweg lesenwerten Einzelbeiträge fallen, die *R. Schneider* auf seine Weise, durchaus kritisch-distanziert, in Hinblick auf das Tagungsthema abschließend resümiert hat. Insgesamt gesehen bietet der Band breite Einblicke in die Mentalitätsforschung, in ihre Möglichkeiten und Grenzen. Ebenso gut aber spiegeln sich darin die vielen noch offenen theoretischen und methodischen Fragen, an denen weiterzuarbeiten sich lohnen und die historische Erkenntnis bereichern wird. Freilich dürften Fortschritte nur dann zu erzielen sein, wenn sich die Historie weiterhin für Anregungen aus ihren Nachbardisziplinen offen erweisen wird.

Konstanz

Frank Göttmann

Hans-Werner Goetz, *Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*. München 1986, Verlag C. H. Beck. 302 S., 34 Abb.

Der Verfasser, der in einer ausführlichen Besprechung zu dem vor allem die Verhältnisse des späten Mittelalters beachtenden Buch von Otto Borst, *Alltagsleben im Mittelalter*, kritisch Stellung genommen (AKG 67, 1985, S. 215 ff.) und Hinweise gegeben hat, wie das Thema angemessener zu behandeln wäre, legt hier seinen eigenen Beitrag zur Alltagsgeschichte vor, wobei er sich auf die Zeit des frühen und hohen Mittelalters beschränkt. Nach einem einleitenden Kapitel über die „Bedingungen des Alltagslebens im Mittelalter“, in dem auch von der Bedrohtheit des Lebens jener Zeit durch Hunger und Seuchen die Rede ist, folgen fünf Abschnitte über die wichtigsten Lebensordnungen der mittelalterlichen Welt: Familie (hier werden auch Frauen, Kinder und Sexualität behandelt), Kloster und Mönchsleben, bäuerliches Leben, Rittertum und höfisches Leben sowie Stadt und Bürgertum. In diesen Teilen ist mit großer Detailkenntnis der Quellen und unter Heranziehung der neuesten Literatur versucht, möglichst alle Aspekte der genannten „Lebenswelten“ aufzuarbeiten. Die Aussagen der Quellen und die Ergebnisse der Forschung erlauben vor allem eine genaue Beschreibung der „Rahmenbedingungen“ und der „Institutionen“; wir erfahren daher, wie die Klostergebäude, die Bauernhäuser, die Burgen oder die Häuser in der Stadt ausgesehen haben und auch, wie ein Kloster oder eine Grundherrschaft funktionierte, welche Ideologie das Rittertum trug oder wie die Stadt verfaßt war. In der recht breiten Ausmalung der Institutionsgeschichte verrät sich die Herkunft des Buches aus einer Vorlesung zur Einführung in das Mittelalter.

Die Informationen über das alltägliche Leben sind von unterschiedlicher Dichte: Während das Alltagsleben der Bauern aufgrund der Nachrichten über die Arbeitsleistungen der abhängigen Landbewohner dargestellt ist, und auch der Alltag der Mönche eingehend beschrieben wird (wenn auch hier noch manche Details anzufügen wären), erfahren wir über die Ritter nur einiges Außergewöhnliche, und der kirchliche Alltag der Laien bleibt ganz ausgespart. Und dies, obwohl gerade über die Praxis des Christentums der einfachen Gläubigen durchaus Quellen vorhanden sind, wie z. B. das kürzlich auf Deutsch erschienene Buch von A. Gurjewitsch zeigt. M. E. kann sehr viel präziser, als das bei Goetz geschehen ist, aus den frühmittelalterlichen Rechtsquellen ein Bild der Wirklichkeit gezeichnet werden: so gelten die kirchlichen Rechtsvorschriften sicher

nicht nur für die oberen Gesellschaftsgruppen und sie waren auch nicht nur dort bekannt, vielmehr ist aus den Nachrichten über das bischöfliche Sendgericht, das in jeder Gemeinde abgehalten wurde, zu entnehmen, daß die Vorschriften der Kirche zur Regelung des täglichen Lebens allen Gemeindegliedern vertraut waren.

Manche Urteile, etwa im Abschnitt II,4 (Liebe und Sexualität) wirken recht naiv, so, wenn der Verkehr der Marozia mit einem Papst charakterisiert wird, darin dürfe man „sicher kaum mehr den normalen Alltag sehen“ (61), oder (ebd.), „die Praxis (wurde) den kirchlichen Verboten (nicht) völlig gerecht“: bis heute werden Gesetze erlassen, um bestimmte Verhaltensweisen durchzusetzen oder zu verbieten, nicht aber, um zu unterstreichen, daß es die verbotenen Haltungen gar nicht gibt. Problematisch erscheint es mir auch, daß im Abschnitt über „Rittertum und höfisches Leben“ vor allem Texte aus dem Ruodlieb (Anfang 11. Jh.) und aus der mittelhochdeutschen Epik (um 1200) zitiert und ausgewertet werden. Denn dabei wird nicht beachtet, daß die neuere germanistische Forschung daran zweifelt, ob man aus solchen Texten die gesellschaftliche Realität überhaupt erkennen kann, und es wird nicht auf die Veränderungen hingewiesen, die sich vom Beginn des 11. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts in Bild und Wirklichkeit des Rittertums vollzogen haben.

Da das Buch vor allem die Gemeinschaften in den Blick nimmt, in die die Menschen des Mittelalters entweder hineingeboren wurden oder in die sie sich einordnen mußten, erscheint das mittelalterliche Leben geradezu bewundernswert geordnet. Weil die Unruhefaktoren wie Aufstand und Krieg, heidnische Relikte oder ketzerische Unruhe, kaum beachtet werden, und auch die Randfiguren der Gesellschaft, wie Räuber und Bettler, ausgespart bleiben, ist das hier gezeichnete Bild vom Leben unvollkommen und allzu statisch.

Ein eigenes „Kapitel“ der Kritik bilden die Abbildungen und die (allzu knappen und oft unzutreffenden) Bilderklärungen. Die schwierige Kritik der Bildquellen, die durch die Arbeiten des Kremser Instituts für Realienkunde vorangebracht wurde, hat bei Goetz wenig Spuren hinterlassen, obwohl er diese Arbeiten zitiert. Zu Unrecht wird das Umschlagbild, das verschiedene Stadien der Erntearbeit darstellt, als Darstellung der „drei Stände“ interpretiert oder Abb. 9 (S. 79) mit der Erklärung versehen, daß ein „schreibender Mönch“ dargestellt sei (wo es sich doch um das Zuschneiden einer Schreibfeder handelt); die Erklärungen zu Abb. 15 (S. 149) und 31 (S. 218) sind ebenfalls unzutreffend, vgl. A. Patschovsky, ZBLG 50 (1987) 823 f. Künftig wäre auch zu korrigieren, daß es auf S. 60 heißt, das Dekret Burchards von Worms stamme „aus dem 10. Jh.“, obwohl es um 1010 verfaßt wurde, außerdem (auf S. 82), daß Karlmann, der Bruder Pippins, als „Frankenkönig“ bezeichnet wird.

All diese Versehen und Fehler können aber nicht den Respekt vor dem Mut und dem Fleiß des Verfassers beeinträchtigen, der sein Vorhaben im Vorwort selbst bescheiden als „noch unvollkommenen Versuch“, „einen Zugang und erste Einblicke in die verschiedenen Formen und Möglichkeiten des Alltagslebens im früheren Mittelalter zu vermitteln“ (S. 5f.), charakterisiert hat. Die Brauchbarkeit des Buches gerade für den Anfänger wird dadurch vermehrt, daß ihm am Ende ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein sehr nützliches Register beigelegt sind.

München

Wilfried Hartmann

Ernst-Dieter Hehl (mit einem Beitrag von Horst Fuhrmann), Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001, Teil 1: 916–960 (Monumenta Germaniae Historica, Concilia t. VI, 1, Hahn, Hannover 1987). XXV und 212 S., Ln.

Der 6. Band der MGH-Reihe „Concilia“ erfaßt das synodale Geschehen der Zeit Konrads I. bis zum Tode Ottos III. in den Gebieten des ostfränkischen bzw. deutschen Reiches sowie Reichsitaliens. Für die westfränkischen Konzilien, die in den Editionen der karolingischen Versammlungen mitberücksichtigt werden (Band 1–3 bis 859 erschienen, Band 4 und 5 bis 909 in Vorbereitung), ist ergänzend die Monographie von

Isolde Schröder, *Die westfränkischen Synoden von 888–987 und ihre Überlieferung* (MGH Hilfsmittel 3, 1980) heranzuziehen. Der vorliegende 1. Faszikel ist das Ergebnis des erfolgreichen Zusammenwirkens zweier Institutionen: Die den Band einleitende Synode von Hohenaltheim 916 wurde bei den MGH in München von Horst Fuhrmann ediert; für die anschließenden 20 Synoden der Jahre 920–960 zeichnet Ernst-Dieter Hehl von der Mainzer Akademie der Wissenschaften verantwortlich.

Das Werk folgt in seinem Aufbau dem bewährten Muster von *Concilia III* (hg. von Wilfried Hartmann, 1984). Die in chronologischer Reihenfolge aufgeführten 21 Konzilien weisen jeweils eine eigene Einleitung auf, welche Teilnehmer und Verhandlungsgegenstände beschreibt, die politischen Umstände skizziert und die kirchen- und reichspolitische Bedeutung der Versammlungen umreißt. Es folgen ausführliche Beschreibungen der Handschriften sowie Verzeichnisse der Regesten, Drucke, der kanonistischen Rezeption und der Literatur. Besonders hilfreich für die Benutzung sind die präzisen Darlegungen zur Überlieferung und Textgestaltung. Der überwiegend rechtshistorisch orientierte Kommentar bietet kanonistische Vorlagen und Parallelen der Texte vielfach im Wortlaut, so daß unmittelbare Vergleiche möglich sind.

In seiner Vorbemerkung charakterisiert Hehl die im 1. Faszikel edierten Synodaltex-te als „Nachklang karolingischer Konzilstätigkeit“ (S. IX). Sie werden in manchen Handschriften mit kanonistischem Material der Karolingerzeit kombiniert und greifen auch in ihren Formulierungen gelegentlich auf karolingische Vorlagen zurück. Die Beschlüsse einer Versammlung in der Kirchenprovinz Köln 920 und von Frankfurt 951 wurden gar in Form von Kapitularien Karls des Einfältigen bzw. Ottos des Großen promulgiert. Kanones der Konzilien von Hohenaltheim 916, Koblenz 922 und Erfurt 932 fanden zudem als einzige des 10. Jahrhunderts Aufnahme in zwei bedeutende Rechtssammlungen des 11. Jahrhunderts, das Dekret Burchards von Worms und die *Collectio XII partium*, die freilich im erheblich höherem Maße karolingisches Material rezipierten.

Auffällig ist die hohe Disparität der Überlieferung sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht. Die Extreme im Umfang werden markiert durch Hohenaltheim (20 Druckseiten) und die Versammlung von Bonn 942, die in der *Continuatio Regionis* mit einem Satz bedacht wird. Dort ist von 22 teilnehmenden Bischöfen die Rede, was bedeutet, daß Bonn eine der am besten besuchten Synoden der Zeit war, über die ansonsten nichts bekannt ist! In der Folgezeit mehren sich die Fälle, daß wir nur durch „indirekte Nachrichten“ (Historiographie oder Briefe) Kunde von den Versammlungen haben, eine Tendenz, die sich nach Angaben des Editors (S. IX) in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts noch verstärkt. Angesichts der erhaltenen Überlieferung, die vielfach den Eindruck von Zufälligkeit macht, wundert man sich nicht über die erheblichen Textverluste. So sind zwar die drei erwähnten Versammlungen von Hohenaltheim, Erfurt und Koblenz im Vergleich mit den anderen relativ gut bezeugt, doch stünde es erheblich schlechter um unsere Kenntnisse, wäre nicht der *clm* 27246 (10. Jahrhundert, aus Freising) erhalten, der außerdem nur hier überlieferte Rubriken der Duisburger Synode von 929 als marginale Zusätze enthält. Teile der Überlieferung von Hohenaltheim mußten aus der kanonistischen Rezeption bei Burchard und in der *Collectio XII partium* rekonstruiert werden. Vier der 18 Kanones von Koblenz sind verstreut in verschiedenen Codices überliefert, c. 17 gar in vier Versionen und c. 15 und 16 gemeinsam in nur einer Handschrift. Die Synodalakten von Regensburg 932 finden sich gleichfalls als Einzelüberlieferung zwischen Meßformularen in einem liturgischen Codex. Ähnlich versteckt sind die Akten von Ingelheim 948 als Zusatz in einem Pontificale sowie in zwei Handschriften mit Appendices zum Sendhandbuch des Regino von Prüm überliefert. Diese Appendices enthalten auch die Kanones von Augsburg 952. Erst in jüngster Zeit (durch Rudolf Pokorny, 1982) wurde in einem Handschriftenfragment des 11. Jahrhunderts ein kirchenrechtlicher *Sermo* entdeckt, der Beschlüsse einer Trierer Synode von 927/28 wiedergibt. – Diese Beispiele mögen zur Würdigung der mühevollen Editionsarbeit genügen. Die zahlreichen Probleme der Materialschließung und Texterstellung sind durchweg überzeugend gelöst worden.

Trotz der im Vergleich mit der Karolingerzeit eher spärlichen Überlieferung

erschließen die Akten und Kanones ein weites inhaltliches Spektrum. In den Kanones stehen innerkirchliche Belange im Vordergrund: liturgische Anweisungen und Vorschriften zur Lebensführung des Klerus, Fragen des Kirchenvermögens und des Eigenkirchenwesens. Die Belange des Kirchenvolkes werden vor allem mit eherechtlichen Bestimmungen berührt. Darüber hinaus spiegeln die Versammlungen Entwicklungen des Reichs bzw. der Reichskirchenpolitik wider. Die Konflikte Konrads I. mit den Herzögen und seine Verbundenheit mit dem fränkischen und alemannischen Episkopat kommen in Hohenaltheim zum Ausdruck, wenn in mehreren Kanones zur Treue ihm gegenüber aufgerufen wird, und der König wie die Bischöfe als „Gesalbter des Herrn“ bezeichnet wird (vgl. c. 21 und 24). Die zwischen Heinrich I. und Herzog Arnulf von Bayern geteilte Kirchenhoheit schlägt sich nieder im Teilnehmerkreis der Synoden des Jahres 932: in Dingolfing und Regensburg waren nur bayerische Bischöfe anwesend, die hingegen auf der Synode von Erfurt fehlten. Vier Synoden der Jahre 947/48 befaßten sich mit einem wichtigen Problem des westfränkischen Reiches, dem Streit zweier Kandidaten um den Reimser Erzstuhl. Den Hintergrund bildeten die Auseinandersetzungen des westfränkischen Königs Ludwig IV. Transmarinus mit Hugo von Franzien und Heribert II. von Vermandois, die Otto dem Großen mehrfach Gelegenheit zum Eingreifen boten. Vor allem die Versammlung von Ingelheim 948 zeigt Otto auf einem Höhepunkt seiner hegemonialen Stellung im Westfrankenreich: in der mittelhheinischen Pfalz versammelten sich 32 Bischöfe, vorwiegend aus dem ostfränkisch-deutschen Reich, die Könige Otto und Ludwig und erstmals seit Hohenaltheim wieder ein päpstlicher Legat, um den Reimser Streit auf der Linie Ottos beizulegen, dessen Kanzlei an der Formulierung der Synodalakten mitwirkte. Ottos Verbundenheit mit der Reichskirche wird auch von den Synodalen in Augsburg 952 zum Ausdruck gebracht: zum ersten Male seit einem halben Jahrhundert (Tribur 895) erklangen Königslobes zu Ehren des bei der Messe anwesenden Herrschers.

In einer Edition dieses Umfangs sind kleinere Versehen kaum auszuschließen (etwa S. 54 Anm. 26 die Bezeichnung Karls III. des Einfältigen als Enkel Ludwigs des Frommen; er war ein Urenkel, Karl III. von Ostfranken war ein Enkel des Kaisers), und an der einen oder anderen Stelle hätte man sich zusätzliche Angaben im Kommentar gewünscht (so beruft sich c. 10 von Ingelheim 948 ausdrücklich auf die *institutio sacrorum canonum*; man hätte zusätzlich zur Literaturangabe etwa auf Karthago 407 = c. 69 des Codex canonum ecclesiae Africanae der Dion. II verweisen können), doch ist die Auflistung vergleichsweise unwichtiger Details müßig. Die Edition erschließt in mustergültiger Weise zentrale Texte für eine quellenarme Zeit. Man kann nur hoffen, daß auch der zweite Teil und die Register bald zur Verfügung stehen.

Bonn

Letha Böhringer

Maria Lodovica Arduini, Rupert von Deutz (1076–1129) und der „Status Christianitatis“ seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte (Beiheft 25 zum „Archiv für Kulturgeschichte“), Böhlau Verlag Köln/Wien 1987. XI u. 504 S., geb.

Im 99. Jahrgang 1988 S. 125, konnte ich an dieser Stelle derselben Verfasserin zu dankende „Neue Studien über Rupert von Deutz“ anzeigen, heute habe ich die Ehre das Erscheinen der damals angekündigten, nun aber alle Erwartungen übertreffenden Monographie zu vermelden.

Schon der Untertitel gibt zu verstehen, daß die Wertung von Alois Dempf 1929 in „Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance“ wiederaufnehmen und weiterführen wollte: Rupert als den geistigen Führer des Deutschen Symbolismus. Das verlangte allerdings sofort, eine Reihe anderer Wertungen als unzulänglich herauszustellen und den Gegensatz auszutragen. Rupert kann nunmehr nicht in eine „monastische“ Theologie eingegrenzt werden, auch nicht in eine romantisch fromme Klosterzelle, die mystisch verträumt „Mein Meister Rupertus“ (Ein Mönchsleben aus dem 12. Jahrhundert, 1918 von O. Wolff) bewohnte, und auch

nicht mehr in eine historisch und politisch unwichtige Rolle, die R. Rocholl ihm 1886 gegeben hatte. Inzwischen aber hatten Historiker und Theologen die dunklen unbekannten Jahrhunderte zwischen Väterzeit und Scholastik aufgehellte, und wenn Rupert auch selten direkter Forschungsgegenstand war, so fiel doch für ihn mehr davon ab, als allgemein bekannt war. S. 439–492 sind ca. 1000 Titel als Quellen und Literatur zusammengetragen, die nicht toter Stoff geblieben sind, zumal die Autorin hier vorbemerkt: „In der Regel sind nur Autoren aufgenommen worden, die mehrfach zitiert worden sind. Zusätzliche Werke sind in den Anmerkungen zu finden.“ Vergeblich suchten wir hier nach Coens, Landgraf, Weisweiler, können aber keinen Vorwurf konstruieren. Es ist zwar nicht mehr als recht und billig, daß die Literatur – zur deutschen kommt die italienische, französische und englische hinzu, als spanische wären die Aufgaben von Peñador zu ergänzen – nicht nur notiert, sondern auch ausreichend und gerecht beurteilt wird. Davon wird abhängen, ob man allgemein das erarbeitete Persönlichkeitsbild anerkennen wird. Frau Arduini, sagen wir es sofort, darf gewiß mit allgemeiner Anerkennung rechnen.

Inzwischen liegt eine heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Edition der Werke Ruperts vor, in die sich Frau Arduini unermüdlich hineingelesen hat. Die MGH hatten nur Ruperts *Carmina de s. Laurentio* ediert, H. Böhmer Ldl 3, der Bollandist M. Coens 1937 die *Pantaleonspredigt*, H. Grundmann von den MGH den *Brand von Deutz* im DA 1966 und der Rezensent mit Grundmanns *Hilfe De victoria Verbi Dei* in MGH, 1970 (QG 5), im *Corpus Christianorum* erschienen seit 1967 die *Opera maiora*, bisher 9 Bände, 1976 die *Vita Heriberti* durch P. Dinter (HVNrh), 1985 der *Anulus sive dialogus inter christianum et Iudaeum* (Rom 1979). Frau Arduini kommentierte diese Edition und ergänzte 1985 die Edition der *Carmina* (*Termi e Testi* 33). Während der Apokalypsekommentar ein *Desiderat* geblieben ist, die Edition wird vorbereitet, ist aber steckengeblieben, ist ein weiterer Band in dem *Corpus Christianorum* zu erwarten: Ruperts *Opera minora*, oder besser gesagt *polemica*, noch besser *apologetica*, d. h. eine Reihe mehr oder weniger gesicherter Kleinschriften, die zu der umstrittenen Schrift *De vita vere apostolica* passen. Sich in Rupert hineinzulesen fällt nicht schwer, es ist ein gutes und klares Latein, hier und da in gekonnter Reimprosa, meist in kurzer und trefflich tiefer Aussage und Hinführung zum Wesentlichen, reich an Allegorien und darum hochinteressant. Die wenigen Übersetzungen erscheinen gegenüber diesem guten Latein fast unnötig; immerhin führen sie zu ihm hin. N. Oislinger übersetzte fromm sein Erstlingswerk *de divinis officiis*, erfuhr aber, da er fanatisch den Neothomismus ablehnte († 1876), keine Förderung; Elisabeth von Solms übersetzte für die *Sources Chrétiennes* ein Stück des dritten Teiles *De Trinitate*, 1967–1970, 131 u. 165, ins Französische. Der *Johanneskommentar* betitelt „*Lesungen über Johannes*“ kam von uns übersetzt 1977 im *Spee-Verlag Trier*, heraus, fand gute Aufnahme und Verwendung als geistliche Lesung, während Ruperts *Hoheliedkommentar*, sein originellstes Werk, druckfertig übersetzt liegenblieb. 1985 übersetzte W. Berschin aus dem *Matthäusekommentar* das *Autobiographische* (hg. von W. Nyssen, Köln). Weitere Übersetzungen sind kaum zu erwarten, hier gilt wie für die *Opera omnia* vieler anderer Geistesgroßen: den Lateinunkundigen werden sie verschlossen bleiben.

Nach fast 15jährigem Rupert-Studium glaubte nun Frau Arduini, in Mailand ausgezeichnet geschult und in Tübingen in der Patristik sich weiterbildend – bei Prof. H. J. Vogt –, die Monographie vorlegen zu können. Man hatte gewarnt, schreibt sie ebenfalls im Vorwort (S. 2 u. 8), Rupert sei kein Abälard, kein Hugo von St. Viktor, kein Gerhoch von Reichersberg oder keine Hildegard von Bingen, noch habe er die Statur eines heiligen Bernhard oder eines Petrus Venerabilis. Bis dahin gab man diesen den Vorzug und zählte Talente hinzu wie Honorius von Autun, Alanus ab Insulis, Adelhard von Bath. Aber wenn wirklich Rupert dem hl. Bernhard kongenial als dessen großer Vorgänger im Vierteljahrhundert vor ihm gelten kann, soll man ihm diese Ehrung vorenthalten, die ja auch die Ehre Bernhards mehrt?

Rupert wird nunmehr nicht nur als Mönch oder Theologe gewürdigt, sondern als Kind seiner Zeit, mehr noch als einer der großen Meister und Lehrer seiner Zeit, die in 6 Kapiteln schwerpunktmäßig behandelt wird: Zeit seines Lebens 1076–1129 in Lüt-

tich, Siegburg und Köln, Zeit der Kirche durch Cluny bestimmt, Zeit der Reform, um durch freiwillige Armut Machtmißbrauch, Geiz und Simonie zu heilen; Zeit der bischöflichen Armut, vorbildlich bei St. Heribert von Köln; Zeit der biblischen Armut, Kategorien pauper, potens und pelegrinus; Zeit der Prophetie im prophetischen Symbolismus, sich auswirkend bis zu Hildegard und Joachim von Fiore.

Dieser kurz skizzierte Inhalt mag Zweifel aufkommen lassen, ob all diese Probleme ausreichend tief behandelt wurden. Dem Zweifel wird im Schlußwort (S. 430) vorgebeugt: „Rupert von Deutz hat in einer Zeit gelebt, in welcher der status Christianitatis große und schwierige Krisen, Gegensätze sowie wichtige Erneuerungen miterlebt hat. Er hat zu den wichtigsten Problemen seiner Zeit Stellung genommen. Er hat große Freunde gehabt, wie Berengar von St. Laurentius, Kuno von Siegburg, Rudolf von St. Trond; hat jedoch auch große Gegner kennengelernt, wie Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, Alger von Lüttich, Norbert von Gennep-Xanten und viele andere, die für uns mit aller Wahrscheinlichkeit immer im Dunkeln bleiben werden. Die innere neue Art seiner Gedanken- und Lebenswelt hat gegen ihn viele Anklagen auf Häresie hervorgerufen. Sein irdisches Schicksal war nie einfach oder ohne tiefe Sorgen. Trotz seiner Größe, trotz seines Muts, trotz seiner Werke ist er im Schatten der großen Gestalten wie Bernhard, Abälard oder Wilhelm von Saint-Thierry geblieben ...

Rupert von Deutz gehört zu Recht zu den größten Gestalten, die im 11. und 12. Jahrhundert das Werden Europas eröffnet und gekennzeichnet haben.“

Siegburg

Rhaban Haacke

Franz Schrader, Stadt, Kloster und Seelsorge. Beiträge zur Stadt-, Kloster- und Seelsorgegeschichte im Raum der mittelalterlichen Bistümer Magdeburg und Halberstadt. Format 14,7 × 21,5 cm. X/364 S., Broschur, 1988, Leipzig, St. Benno-Verlag (Studien z. kath. Bistums- u. Klostergesch., Bd. 29).

Man kann wohl sagen: „in aller Stille“ und mit größter Sorgfalt ist seit 1950 – jetzt mit 30 Bänden – die Bistums- und Klostergeschichte Mitteldeutschlands aufgearbeitet worden. Der jetzige Herausgeber hat hier seinen vierten Band beigelegt, vor ihm den 11., 13. u. 18. Bd.: Beiträge z. Gesch. d. Erzbistums Magdeburg – Reformation u. kath. Klöster – Visitationen der Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561–1651. 18 Bände, von den 30 vergriffen sind, der 1. Band: Paul Dittrich, Die Meißener Diözese unter der Kirchenpolitik der Landesherren des 16. u. 17. Jh.'s, erlebte eine 2. Auflage, eine 2. Auflage des 26. Bandes: Ursula Kreutz, Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, wird vorbereitet. Franz Schrader, dessen Münchener Dissertation die ehemaligen Zisterzienserinnenabtei Marienstuhlfurth vor Egeln behandelte (Erfurter Theol. Stud. 16, Leipzig 1965) und dessen 1977 veröffentlichte Studie: Ringen, Untergang und Überleben der kath. Klöster in den Hochstiften Magdeburg u. Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden“ (Kath. Leben u. Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, H. 37, Münster), in dieser Zeitschrift lübblich besprochen wurde (91. Bd. 1980, S. 149–152), brachte jetzt „Gesammelte Aufsätze“ heraus, 18 an der Zahl, von denen 14 in Fachzeitschriften verstreut waren, die jetzt ein Monasticon darstellen und mit vier Erstveröffentlichungen ergänzt: Die Benediktinerinnenabtei St. Peter und Paul in Hadmersleben – Die gotischen Glasfenster aus Hadmersleben in der St. Sebastianskirche zu Magdeburg, und bis in die Neuzeit glücklich abgerundet wurden: Die Seelsorge an den Polen im ehemaligen erzbischöflichen Kommissariat Magdeburg – Der Hallenser Vikar Hugo Aufderbeck und sein Soldatenkreis während des 2. Weltkrieges (letzterer Beitrag ein ehrender Nachruf auf den 1981 verst. Bischof Aufderbeck). Ein solides Personen- und Ortsregister S. 341–357 ermöglicht eine schnelle Orientierung und Auswertung der Überfülle des zusammengetragenen Stoffes, nötigt zu anerkennendem Urteil, zur Wiederholung der Feststellung des früheren Rezensenten Rudolf Joppen, der sich selbst mit fünf Bänden in dieser Reihe über das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg ausgewiesen hat, S. 150: „Die Arbeit ist nur recht verständlich für den, der die Hochstifte kennt, diese Kenntnis hat Schrader unter Beweis gestellt.“

Die meisten Leser werden ihr diesbezügl. Defizit zugeben müssen und, da die Fakten mit großem Fleiß und geübter Sorgfalt aufgezählt werden, auf Kritik verzichten, können sich also unbesorgt um die Wissenschaftlichkeit in den Inhalt vertiefen und werden erstaunt sein, ein Bild von geradezu blühendem Ordensleben zu finden. Formal richtig muß ja angegeben werden, wann diese 51 Klöster aufgehört haben zu bestehen, aber dem Geschichtswert kommt man näher, wenn gefragt wird, wie es zur Gründung kam, wielange sich diese religiöse und wirtschaftliche Einheit entwickeln und behaupten konnte, zumal dies mehrmals jahrhundertlang ordnungs-, d. h. ordnungsgemäß und zur sozialen Zufriedenheit der Bevölkerung geschah. Daß wir Westdeutschen dem drohenden Defizit der Geschichtskultur des mitteldeutschen Raumes vorbeugen müssen, wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, aber bestens einsichtig gemacht. Mag der Eindruck vorwiegen, der Verfasser habe eine Strukturgeschichte geschrieben, wo auf Kommen und Vergehen, Gründungen, Stiftungen, Konvente und Domstifte, Visitationen und Pfarrgrenzen mehr Wert gelegt wird als auf die eigentlichen Geschichtsfaktoren, die in den Persönlichkeiten begegnen – Luther, Karlstadt und Müntzer (S. 246–264) werden zwar recht konkret zitiert, aber doch nur nebenbei behandelt –, so wird es doch dem Leser leicht gemacht, die entsprechenden Schlüsse zu ziehen und den vielen anonymen Benediktinern, Zisterziensern, Augustinern, Franziskanern und Dominikanern sowie ihren weiblichen Zweigen die Ehre zu geben. Man lasse sich nicht von den vielen unübersetzten lateinischen und altdutschen Zitaten abschrecken, man wird sie verstehen und – zumal das heimatlich klingende altddeutsch – gern lesen.

Man darf wohl den dringenden Wunsch äußern, daß der großartige Stoff zu einer Monographie gestaltet wird, vielleicht gruppiert um die Gestalt des Hallensischen Rats Herrn Caspar Querhamer († 1557), der S. 108–140 sehr sympathisch behandelt wird. Die reiche Ernte der mittelalterlichen Klostergeschichte darf nicht den Pseudohistorikern überlassen werden.

Siegburg

Rhaban Haacke

Karl Hausberger, Geschichte des Bistums Regensburg. Band I: Mittelalter und frühe Neuzeit; Band II: Vom Barock bis zur Gegenwart. Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1989. 373 und 342 Seiten, zahlreiche Bilder, Karten und Statistiken, Leinen gebunden, DM 68. –

Mit seiner zweibändigen „Geschichte des Bistums Regensburg“ legt der Verfasser als Festgabe zur Zwölfhundertfünfzig-Jahrfeier der altbayerischen Bistumsorganisation durch Winfrid-Bonifatius (739) ein Werk von hohem wissenschaftlichem Rang vor. Diese Bistumsgeschichte ist zwar nicht unmittelbar aus den Quellen geschöpft; denn ein einzelner Forscher vermag schon in Anbetracht der unermesslichen Bestände an archivalischem Material, die hier nur für die Neuzeit durcharbeiten wären, eine solche Aufgabe nicht zu leisten (wenn er daraus nicht eine Lebensaufgabe machen und – wie viele Beispiele erweisen – mit ihr am Ende doch auf der Strecke bleiben will). Gleichwohl aber basiert sie auf einer Fülle solider quellenmäßiger Einzeluntersuchungen, deren Ergebnisse der Verfasser mit höchster Akribie ausgewertet und zu einem Ganzen fügt. So ist – gleichsam als Quersumme des gegenwärtigen Forschungsstandes – ein kirchenhistorisches Werk aus einem Guß entstanden, wissenschaftlich fundiert und in jedem seiner Teile präzise informierend, dabei von einer Brillanz der Darstellung, die den interessierten Leser fesselt. Der Verfasser weiß sich sichtlich einer großen, heute leider weithin in Vergessenheit geratenen Tradition deutscher kritischer Geschichtsschreibung verpflichtet, in welcher sich historische Kritik (darin eingeschlossen strenges Bemühen um gerechtes Urteil „mit den Augen der Zeit“) ganz selbstverständlich mit sprachlicher Gestaltungskraft verband: die Geschichte noch zu „erzählen“ verstand und dadurch den Leser „ansprach“. Was übrigens die Vorarbeiten betrifft, auf die der Verfasser zurückgreifen konnte, so sind hier insbesondere hervorzuheben die seit 1967 in stattlichen Jahresbänden erscheinenden „Beiträge zur Geschichte des Bistums Regens-

burg“ (Organ des ebenfalls 1967 gegründeten „Vereins für Regensburger Bistumsge-
schichte“). Die in diesen Bänden publizierten Dissertationen und Forschungsbeiträge
haben die Regensburger Bistumsgehistorie auf streng wissenschaftlicher
Basis wesentlich gefördert.

Die zwölf große Kapitel umfassende Darstellung setzt ein mit der Schilderung der
Anfänge des Christentums im Raum Regensburg in spätrömischer Zeit und der (freilich
nur gerade noch schemenhaft erkennbaren) Missionstätigkeit irofränkischer Glaubens-
boten im frühen Mittelalter auf der Grundlage des für diese Zeit äußerst spärlichen
Quellenflusses und der sich mehrenden archäologischen Befunde, die beide der Ver-
fasser sorgfältig analysiert und auf ihren historischen Gehalt prüft, ohne einer ander-
wärts häufig beobachtbaren Neigung zur Konstruktion von Hypothesen nachzugeben.
Mit dem Beginn der Reihe der kanonischen Bischöfe Regensburgs, deren erster der 739
von Bonifatius im Zusammenhang mit der Bistumserrichtung eingesetzte Gaubald
(† 761?) war, bietet dann – je deutlicher sie in das Licht der Geschichte treten – deren
jeweilige Regierungszeit und Wirksamkeit für die weitere Darstellung den äußeren
Orientierungsrahmen. Und natürlich werden in ihr die Bischöfe je nach ihrer biographi-
schen „Greifbarkeit“ und historischen Bedeutung gebührend berücksichtigt. Dennoch
reduziert die Darstellung die Geschichte des Bistums Regensburg als der heute flächen-
mäßig größten bayerischen Diözese (Gesamtfläche 14655 qkm, gegliedert in
8 Regionen mit insgesamt 45 Dekanaten) nicht auf die Geschichte der Regensburger
Bischöfe. Der Verfasser bezieht vielmehr, soweit immer die Vorarbeiten es ihm
erlauben, die das Bistum und seine äußere und innere Entwicklung betreffenden oder
doch tangierenden Ergebnisse der frömmigkeits-, ordens-, rechts- und verfassungs-
sowie theologiegeschichtlichen Forschung ausgiebig mit ein. So gelingt es ihm, ein
dichtes und überaus facettenreiches Bild des religiösen, kulturellen und institutionellen
Lebens durch alle Jahrhunderte bis herein in die unmittelbare (nachkonziliare) Gegen-
wart zu zeichnen, stets im Kontext mit den allgemein-kirchlichen und politischen Ent-
wicklungen. „Gewiß“ – so stellt der Verfasser fest –, „für die Geschichte eines ein-
zelnen Territoriums oder Bistums treffen Epochengrenzen von abendländischer Bedeu-
tung nur sehr bedingt zu. Denn auf das Geschehen vor Ort wirken die großen Ereig-
nisse und tiefgreifenden Zäsuren oft nur mittelbar zurück und werden hier im Kontext
eigener Kontinuitäten und Wandlungen vielfach erst mit Verzögerung registriert, wie
sich umgekehrt manche Vorgänge von epochaler Sprengkraft im regionalen Bereich
früher abzeichnen als auf der großen historischen Bühne“ (Band I, Seite 65). Gleich-
wohl haben innerkirchliche Bewegungen und machtpolitische Konstellationen immer
wieder auch das Leben der einzelnen Kirchen „in der Zerstreuung“ so nachhaltig beein-
flußt und bestimmt (im Positiven wie im Negativen), daß Bistumsgehistorie – unbe-
schadet der sie prägenden Eigentraditionen – zuzeiten in der Tat sich auf weite Strecken
hin als „Wirkungsgeschichte“ präsentiert: als Geschichte spezifisch ortskirchlicher Aus-
und Rückwirkung allgemein-kirchlicher bzw. machtpolitischer Verhältnisse, Entwick-
lungen, Tendenzen.

In der Darstellung tritt dieser Sachverhalt auf mannigfache Weise zutage. So wurde –
um ihn nur durch ein paar Beispiele zu illustrieren – unter dem ottonischen Bischof
Wolfgang dem Heiligen (972–994), dem mächtigen Förderer des monastischen Gedan-
kens, Regensburg zum weit ausstrahlenden bayerischen Zentrum der Gorzer Kloster-
reform, nachdem dieser die traditionelle Personalunion von Domstift und Domkloster
gelöst und das nunmehr selbständig gewordene Großkloster St. Emmeram durch Beru-
fung des reformeifrigen St. Maximiner Mönches Ramwold († 1000) zum Abt (975) der
lothringischen Erneuerungsbewegung zugeführt hatte. Bischof Wolfgang war es auch,
der, gewiß auf Drängen Kaiser Ottos I. und des Böhmenherzogs Boleslav II., nichtsde-
stoweniger in einer bischöflichen Machtansprüche und persönliche Vorteile hintanset-
zenden Selbstbescheidung das böhmische Missionsfeld der Regensburger Kirche aus
seiner Jurisdiktion entließ und damit den Weg freigab für die Gründung eines selbstän-
digen Bistums Prag (973). Als nach der Jahrtausendwende die „Gregorianische Reform“
unter der verhänglichen Parole „*Libertas ecclesiae*“ zumal dem von Otto I. grundge-
legten Reichskirchensystem (als dem tragenden Pfeiler der Reichseinheit) den Kampf

ansagte und in der Folge den kirchlichen wie den staatlichen Bereich revolutionierte, verharteten zwar die Regensburger Bischöfe treu an der Seite des Königs und Kaisers. Auch blieben dem Bistum „gregorianische“ Gegenbischöfe und damit offene Spaltungen erspart. Doch die damals in einer neuen monastischen Reformwelle auf das Reich übergreifende asketische Richtung, die, vom herben Geist Clunys durchdrungen, streng gregorianisch orientiert war und ihrerseits mit Gewalt gegen die mildere, weltoffene Gorzer Tradition anzukämpfen begann, fand im St. Emmeramer Mönch Wilhelm, dem nachmaligen Reformabt des Klosters Hirsau (1069/71–1091) und Verfasser der schroffen „*Consuetudines Hirsaugienses*“, ihren kompromißlosesten und einflußreichsten Vertreter auf dem Boden des Reiches und schuf sich wiederum in Regensburg eines ihrer bedeutendsten Zentren: nicht in St. Emmeram, dessen Konvent mehrheitlich zunächst noch an der überkommenen Observanz festzuhalten suchte, sondern vor den Toren der Stadt in der Abtei Prüfening, die von Hirsau aus besiedelt wurde und im Sinne der Hirsauer Observanz tief in die bayerische Klosterlandschaft einwirkte.

Völlig unabhängig von den Reformbewegungen der Gorzer und Hirsauer Observanz und den mit ihnen verbundenen Auseinandersetzungen bildete sich nach der Mitte des 11. Jahrhunderts in Regensburg indes noch eine neue Tradition irischen Mönchtums. Aus ihr erwuchs die berühmte Schottenabtei St. Jakob (mit der mächtigen, kunsthistorisch höchst bedeutsamen romanischen Basilika), die, privilegiert und mit reichen Güterschenkungen ausgestattet, zum entscheidenden Rückhalt wurde für eine ganze Reihe weiterer Klostergründungen der irischen Mönche im Reich. Die Schottenabtei St. Jakob überdauerte auch die Säkularisation des beginnenden 19. Jahrhunderts. Der Regensburger Bischof Ignatius von Senestréy war es, der ihr mit päpstlicher Hilfe 1862 den Todesstoß versetzte, zugunsten seines diözesanen Priesterseminars.

Als im 13. Jahrhundert im Reich der Prozeß der Ausbildung geistlicher Fürstentümer, damit der Grundlegung bischöflicher Landesherrschaft – parallel zum landesfürstlichen Aufstieg einzelner hochfreier Geschlechter –, zum Abschluß gelangte, vermochten die Regensburger Bischöfe sich nur mit Mühe zur Reichsstandschaft aufzuschwingen. Reichsunmittelbarkeit konnten sie nur für die drei Herrschaften Wörth, Hohenburg auf dem Nordgau und Donaustauf durchsetzen, und letztere Reichsherrschaft mußten sie schon 1486 für Jahrhunderte an den übermächtigen Herzog von Bayern verpfänden, während das durch reichverzweigte Handelsbeziehungen reich gewordene Bürgertum ihrer Bischofsstadt, an ihnen und dem Herzog vorbei, zur Reichsfreiheit durchstieß. Seit dem 15. Jahrhundert gerieten Bistum und Hochstift Regensburg (ähnlich wie das benachbarte Freising) zunehmend in den Sog wittelsbachischer Hausmachtpolitik. Die Regensburger Kathedra, auf Grund des schmalen Hochstiftsbesitzes nur mäßig dotiert und daher auch in ihrer kulturellen Entfaltungsmöglichkeit äußerst eingeeengt (im Gegensatz zu zahlreichen Klöstern des Bistums), mußte als fürstliche Versorgungsstätte (nicht selten als bloße Nebenpründe) für nachgeborene Söhne der wittelsbachischen Dynastie, zunächst der pfälzischen Linie, nach dem Reformationssturm, der den Regensburger Sprengel in schwere Mitleidenschaft zog, des Hauses Bayern, erhalten. Das Bistum wurde faktisch weitestgehend der Staatskirchenhoheit der bayerischen Herzöge und Kurfürsten unterworfen. Unter den insgesamt zehn Bischöfen aus wittelsbachischem Haus – wenn man den illegitim geborenen Johann von Moosburg (1384–1409) einbezieht – gewann für das Bistum Regensburg wirkliche Bedeutung nur Franz Wilhelm von Wartenberg (1649–1661), nachmals Kardinal der Römischen Kirche, der mit kraftvoller Hand das schwierige Werk des Wiederaufbaus und der Festigung des kirchlichen Lebens im Sinne der Tridentinischen Reform in Angriff nahm und zur Durchführung brachte (Rekatholisierung der Oberpfalz).

Schließlich bewahrte am Beginn des 19. Jahrhunderts, unmittelbar vor dem endgültigen Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches, die reichsrechtliche Übertragung der „Würden eines Kurfürsten, Reichs-Erzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland“ auf den Regensburger Bischofsstuhl (1802) zumindest das Fürstentum Regensburg (mit der Reichsstadt Regensburg, den Reichsstiften St. Emmeram, Ober- und Niedermünster sowie den mittelbaren Klöstern und Stiften) vor der rigorosen Säkularisation durch den bayerischen Kurfürsten, der allein im Bistum

Regensburg weit über 50 Männer- und Frauenklöster zum Opfer fielen. Zwar blieb dem Fürstentum Regensburg eine Säkularisation nicht erspart, als es Napoleon 1810 endlich doch an Bayern auslieferte; aber sie wurde jetzt schonender vollzogen. Und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, der den ihm übereigneten regensburgischen Besitzungen und Institutionen jeglichen Beistand hatte angedeihen lassen, so daß zum Beispiel das Regensburger Domkapitel als einziges bayerisches Domkapitel die ganze verworrene Zeit von der Säkularisation 1803 bis zum Vollzug des Konkordats von 1817 im ungeschmälerten Besitz seiner Gerechtsame überdauerte, blieb Erzbischof von Regensburg (und päpstlich bestellter Administrator des Bistums Regensburg), bis zu seinem Tod 1817, seine ganze Kraft der geistlichen Verwaltung des Regensburger Sprengels widmend. Dank Dalbergs umsichtiger Fürsorge zumal auf dem Gebiet der Bildung des Priesternachwuchses (Fortbestand von Lyzeum und Klerikalseminar) gestalteten sich – so das Urteil des Verfassers – „die seelsorgerlichen Verhältnisse im Regensburger Sprengel ungleich günstiger als in den Nachbarbistümern“ (Band II, Seite 95).

Nach der Neuorganisation der Kirche Bayerns auf der Grundlage des Konkordats von 1817 trat mit dem Weihbischof, Koadjutor und (seit 1829) Bischof Johann Michael Sailer († 1832) eine geistliche Persönlichkeit an die Spitze des Bistums Regensburg, die in den Erschütterungen jener Zeitenwende zwischen Säkularisation und Konkordat wie kaum eine zweite zum religiösen Wiedererwachen beigetragen und einer ganzen Generation von Priestern und auch von Laien zu einer von religiöser Innerlichkeit erfüllten Glaubenshaltung verholfen hatte. Freilich war Saier, als er – dank der Hartnäckigkeit des bayerischen Kronprinzen Ludwig, seines einstigen Schülers, gegenüber Rom – in das Bischofsamt gerufen worden, bereits ein Greis von 70 Jahren, und wenn er auch in Melchior von Diepenbrock (1798–1853), dem nachmaligen Regensburger Domdekan und Generalvikar, dann Fürstbischof von Breslau und Kardinal, seinem jüngsten und wohl vertrautesten Schüler, eine beträchtliche Stütze hatte und seinen oberhirtlichen Pflichten mit letztem Einsatz nachzukommen bestrebt war, wurde es doch „zunehmend einsamer um ihn“ und es „blieb ihm die breite Anerkennung versagt“ (Band II, Seite 117).

Sailer hatte als akademischer Lehrer der Theologie und Priestererzieher in Wort und Schrift, mehr noch durch das bezwingende Beispiel seines Lebens, seiner tiefinnerlichen Religiosität betont für ein weltoffenes Christentum gestanden, und Aufgeschlossenheit, Dialogbereitschaft, Eintreten für Verständigung und Frieden unter den Konfessionen bestimmten die „Ära Saileriana“. Doch diese ging spätestens Anfang der vierziger Jahre unwiderruflich zu Ende, und auch mancher Sailer-Schüler nahm von jener Haltung Abschied und schwenkte in das Lager einer mit Macht heraufziehenden „streng kirchlichen“ Reaktion ein. Im Bistum Regensburg erreichte das Vordringen dieser (im Pontifikat Pius' IX. kulminierenden) römisch-ultramontanen „streng kirchlichen“ Reaktion ihren Höhepunkt in der – zum Unglück des Bistums – fast ein halbes Jahrhundert währenden Regierungszeit des schon einmal erwähnten Bischofs Ignatius von Senestréy (1858–1906). Die Biographie dieses Bischofs, der im römischen Collegium Germanicum durch die Schule der Jesuiten gegangen war und sich auf dem Ersten Vatikanum – zusammen mit dem ihm gleichgesinnten Erzbischof Manning von Westminster – als rücksichtslosester und intrigantester Vorkämpfer einer Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität betätigte, ist noch nicht geschrieben.

Gegebenenfalls würden sich einer Aushebung der einschlägigen Akten (soweit überhaupt noch vorhanden) vermutlich erhebliche Hindernisse in den Weg stellen. Doch was der Verfasser an inzwischen Bekanntgewordenem über Leben und Wirken Senestréys – jeweils exakt belegt – zusammenträgt und komprimiert darbietet, ist im ganzen derart gravierend und läßt das Persönlichkeitsprofil dieses Oberhirten in solch bedrückendem Zwielt erscheinen, daß man das hier zu Erfahrende nur mit wachsender innerer Beklemmung zur Kenntnis nehmen kann. Recht, Gesetz, menschlicher Anstand galten diesem Bischof, der über Bistum und Klerus wie ein Autokrat herrschte, bei der Verfolgung seiner intransigenten Ziele für nichts, der Zweck heiligte ihm schier jedes Mittel. Dabei suchte er nach dem Ersten Vatikanum (wie vor ihm schon mancher

andere Bischof und leitende Kirchenmann) – offenbar veranlaßt durch sehr persönliche Bedrängnisse – Zuflucht bei der „Seherin von Altötting“. Als „Kind der Mutter“ geriet er in Abhängigkeit von den hinter und mit dieser „Seherin“ brutal agierenden Redemptoristen, und auf deren „höhere Weisung“ setzte er sich in Rom mit allen Mitteln für eine posthume Verurteilung Sailers, seines Vorgängers auf der Regensburger Kathedra, ein. Zwar war seinem Bemühen kein Erfolg beschieden, aber Sailers Andenken zu verdunkeln gelang ihm innerhin, und es blieb verdunkelt bis in die jüngste Zeit herein. Mehr noch: Senestréys Wirksamkeit hinterließ so tiefe Spuren, daß der unselige Schatten dieses Bischofs lange Jahrzehnte vom Bistum Regensburg nicht weichen wollte. Im Grunde leitete erst der Aufbruch des Zweiten Vatikanums – wie der von bemerkenswertem Optimismus getragene Ausblick des Verfassers erkennen läßt – Distanzierung und Neuorientierung ein – in Wiederanknüpfung an das große geistig-geistliche Vermächtnis des edlen, gottseligen Bischofs Sailer.

Nicht nur kann sich das Bistum Regensburg glücklich schätzen, nunmehr über eine umfassende Bistumsgeschichte zu verfügen, deren Vorzüge wissenschaftlich saubere, der (gewiß nicht immer angenehmen) historischen Wahrheit verpflichtete Darstellung und gute Lesbarkeit sind; auch im Hinblick auf die kirchenhistorische Forschung, vor allem natürlich auf die Erforschung der Kirchengeschichte Bayerns, leistet dieses Werk einen gewichtigen Beitrag. Dies gilt keineswegs nur in Bezug auf seinen hohen Informationswert; Karl Hausbergers „Geschichte des Bistums Regensburg“ könnte vielmehr, was ihre Konzeption und methodische Durchführung betrifft, Modellcharakter zukommen für eine moderne, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bistumsgeschichtsschreibung. Schon von daher ist die Beschäftigung mit diesem Werk überaus anregend und lehrreich. Was aber speziell die Darstellung des 19. Jahrhunderts anbelangt, so ergeben sich aus ihr für den kritischen Leser eine ganze Reihe sehr „bedenklicher“ Aspekte und Fragen, die nicht ohne Aktualität sind – sie drängen sich förmlich auf.

Das reich bebilderte, überhaupt verlegerisch vorzüglich ausgestattete Werk bringt im Anhang des zweiten Bandes (Seiten 261–342) Listen der Regensburger Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare, zahlreiche Statistiken, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, die Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln und ein ausführliches Personen- und Ortsregister, das aber auch wichtige Sachbegriffe berücksichtigt.

München

Manfred Weitlauff

Heinrich Meyer zu Ermgassen (Bearb.), *Der Oculus Memoriae*, ein Güterverzeichnis von 1211 aus Kloster Eberbach im Rheingau. Wiesbaden (Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau, Bd. XXXI). Teil 1: Einführung und quellenkritische Untersuchungen, 1981. X und 334 Seiten und 26 Tafeln mit mehreren Abbildungen; Teil 2: Edition, 1984. VI und 479 Seiten; Teil 3: Index zur Edition, 1987. VIII und 239 Seiten.

Nach einer langen wissenschaftlichen Odyssee hat der „Oculus Memoriae“, das älteste Güterbuch der Zisterzienserabtei Eberbach, doch noch eine seinem wissenschaftlichen Wert angemessene Edition gefunden. Der Bearbeiter, der mit dem 1. Teil der insgesamt 3 Bände umfassenden Edition 1970 bei dem Hilfswissenschaftler Walter Heinemeyer (Marburg) 1970 promovierte, hat nach der „Einführung und den quellenkritischen Untersuchungen“ zur Entstehung der Vorlage auch noch den editorischen Teil mit einem anerkanntenswerten Durchhaltevermögen abschließen können. Zusammen mit dem Indexteil vermag er damit nicht nur der Nassauischen Kommission zum Abschluß eines Unternehmens zu verhelfen, dessen Anfänge in die Mitte des vorigen Jahrhunderts zurückreichen – ein Unternehmen, das wegen seines hohen Schwierigkeitsgrades mehrere, z.T. renommierte Forscher überforderte. Allein dies unterstreicht die wissenschaftliche Leistung, deren Bedeutung über die engere Geschichte des Klosters Eberbach hinausreicht. Vielmehr ist auch die Geschichte des gesamten Zisterzienserordens im Hohen Mittelalter im deutschen Bereich recht zentral angesprochen.

Die Leistung des Bearbeiters beruht zuerst einmal darauf, in den einleitenden Bemerkungen (Bd. 1) nachgewiesen zu haben, daß die Entstehung des „Oculus“ auf den Eberbacher Mönch und Notar Bernhelm zurückgeht, der das Güterverzeichnis 1210/11 zielstrebig und wohl in einem Zuge erstellte. Bernhelm hat dabei Urkunden und andere Vorlagen benutzt, sie aber bei der Niederschrift des Oculus korrigiert. Meyer zu Ermgassen kann bei seinen mit viel Umsicht und hilfswissenschaftlichen Kennerschaft vortragenen Beweisverfahren den immer wieder erhobenen Vorwurf überzeugend entkräften, es handle sich bei dem Güterverzeichnis, das bis zum Ende des 17. Jahrhunderts Ergänzungen erfuhr, um eine Fälschung.

Der zweite Band, die Edition des „Oculus“, ist mit einer Akribie und einer Kennerschaft der Eberbacher Frühgeschichte gearbeitet, die beeindrucken muß. Üblicherweise an eine Edition gestellte Anforderungen werden dabei nicht selten – wie etwa bei der nahezu durchgängigen Identifizierung von Flurnamen – weit überschritten. Mit dem Indexband, der durch ein Wortregister lateinischer Vokabeln ergänzt ist, wird eine überaus schwierige Arbeit abgerundet, die editorische und hilfswissenschaftliche Maßstäbe gleichermaßen setzt. Wieviel Anregungen die vorliegenden Bände für die weitere Forschung – auch zur Geschichte des Zisterzienserordens insgesamt – bieten können, ist bereits an einer Studie zur Wirtschaftsverfassung Eberbachs abzulesen, die unter Zugrundelegung der abgeschlossenen Teile von Einleitung und Edition 1978 als Dissertation erschien (Chr. Moßig, Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters Eberbach im Rheingau 1136–1250, Darmstadt/Marburg 1978).

Marburg/Lahn

Gerhard Menk

Winfried Bettecken: Stift und Stadt Essen. „Coenobium Astnide“ und Siedlungsentwicklung bis 1244 (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 2). Münster (Aschendorff) 1988. XXXIII u. 224 S., 1 Faltkarte.

Die Zielsetzung dieser Bochumer philosophischen Dissertation ist eher stadtegeschichtlicher als kirchenhistorischer Art. Der Verfasser untersucht, wie sich im nächsten Umfeld des bald nach der Mitte des 9. Jh.s begründeten Damenstiftes Essen eine bürgerliche Siedlung soweit entwickelte, daß sie 1244 in einer grundlegenden Urkunde erstmals als Rechtssubjekt in Erscheinung treten konnte.

Das Fundament der Studie bildet im wesentlichen das stiftische Urkundenarchiv, das gerade mit seinen frühesten Stücken eine Reihe sehr schwieriger diplomatischer Probleme aufwirft. In ausführlicher Erörterung entscheidet sich B. dafür, der um 1080 gefälschten Gründungsurkunde des Bischofs Altfred von Hildesheim (851–874) jeden echten Kern abzusprechen, gleichwohl aber an einer Entstehung des Stifts in den 850er, spätestens den 860er Jahren festzuhalten (wobei er S. 34 ff. u. ö. in arg verwirrender Weise ständig vom „fünften“ bzw. „sechsten“ Jahrzehnt des 9. Jh.s spricht). Das ohne Datierung überlieferte Privileg JL. 3635 Papst Agapits II. (946–955) – jetzt Zimmermann, Papsturkunden Nr. 124 (als verunechtet) – hält er für einwandfrei (gewiß mit Recht) und schätzt es als Vorlage des im formaler Hinsicht mehrfach anstößigen D. 85 Ottos I. vom 15. 1. 947 ein, das er als ein im Essener Auftrag erst Jahre später mit kanzleifremdem Diktat beschriftetes und dennoch 972/73 echt besiegeltes Blankett erklärt. Erst mit seiner nahezu wörtlichen Bestätigung durch das unzweifelhaft originale D. 49 Ottos II. von 973 betritt man dann gesicherten Boden.

Während zu diesen quellenkritischen Überlegungen das Urteil der bevorstehenden 2. Lieferung des Rheinischen Urkundenbuches abzuwarten sein wird, darf man sich mit größerem Zutrauen dem Autor anschließen, wenn er, ausgehend von den ottonischen Diplomen, die rechts- und sozialgeschichtliche Entwicklung der „familia“ der Essener Äbtissin nachzeichnet. Neben einer sorgsam Interpretation der allmählich zahlreicher werdenden Urkunden zieht er vor allem Gewinn aus vergleichenden Seitenblicken auf andere Kanonissenstifte (wie Gandersheim oder Quedlinburg), wenn er, häufig in Auseinandersetzung mit thesenfreudiger Lokalforschung, Inhalt und Auswirkung des

Essener Immunitäts- und Zollprivilegs analysiert, durch den Nachweis der Einmaligkeit und Begrenztheit des Jahrmarktprivilegs Heinrichs III. von 1041 der Vorstellung von einer frühen Kaufmannssiedlung eigenen Rechts entgegentritt und auch das Fehlen eines Münzprivilegs unterstreicht. Damit ist der Boden bereitet, um im einzelnen zu entfalten und, soweit möglich, auch topographisch zu fixieren, was als Hauptresultat des Buches gelten kann: daß nämlich die kommunalen Ursprünge Essens aus der inneren Entwicklung der Grundherrschaft in dem seit dem 12. Jh. „civitas“ genannten und von der Autorität des Vogtes gelösten Nachbarbereich des Stifts abzuleiten sind. Führend war die 1142 erstmals bezeugte, stets ziemlich exklusive Ministerialität, unterhalb derer sich eine breitere, räumlich und ökonomisch mobile Schicht von Wachszinsigen herausbildete; beide standen 1244 als handlungsfähige Partner bereit, als im Zuge der territorialpolitischen Bestrebungen des Kölner Erzbischofs Konrad von Hochstaden die Siedlung ummauert werden sollte und zunächst einen paritätischen Geschworenenausschuß, bald einen Rat hervorbrachte, der aus der Ordnung des älteren Hofrechts organisch fortentwickelt werden konnte. Aus dem Umständen ergibt sich, daß sich dies schwerlich im Widerstreit zur Äbtissin, sondern eher mit deren Billigung vollzog und letztlich der Stabilisierung ihrer landesherrlichen (seit spätestens 1230 auch reichsfürstlichen) Stellung zugute kam. Insoweit bestätigt das Studium des konkreten Einzelfalls allgemeinere Einsichten über die herrschaftliche Wurzel der meisten hochmittelalterlichen Städte.

Bonn

Rudolf Schieffer

Margit Kaluza-Baumruker, Das Schweriner Domkapitel (1171–1400), Mitteldeutsche Forschungen, Bd. 96. Böhlau-Verlag, Köln/Wien 1987. 328 S.

Das 1171 von Herzog Heinrich dem Löwen eigens ausgestattete Domkapitel blieb in der Diözese Schwerin neben dem 1248 bei der Bischofsresidenz Bützow gegründeten Stift bis 1487 die einzige Kanonikergemeinschaft. Der erste Bischof Berno, ein Zisterzienser, gründete im gleichen Jahr die Abteien Doberan und im Jahr darauf Dargun dieses Ordens. Dies zeigt die kirchlichen Schwerpunkte dieser Landschaft auf. Bezeichnend ist auch, wenn das Schweriner Domkapitel sich im 14. Jahrhundert vermehrt bürgerlichen Aspiranten aus Mecklenburg und der näheren Umgebung öffnete, während die Tendenz der Zeit zur adligen Abschießung der Domstifte neigte (S. 102). Vielleicht ermöglichte diese Tatsache es dem Kapitel, mehrfach die Wirtschaft der Diözese zu sanieren, wenn diese bei Verwicklung der Bischöfe in die politischen Ausgriffe der Herzöge und Adligen an den Rand des Ruins geriet (S. 15). Leider ist keine Aussage möglich, wie weit Slaven und Deutsche an der Zusammensetzung beteiligt waren (104), zumal dies bei der Selbstergänzung des Kapitels von Interesse wäre. Auch für die Vorbildung ist keine statutarische Verpflichtung auszumachen. Welchen Einfluß die Bremen-Hamburger Synodalbeteiligung hatte, ist nicht untersucht. Weiterhin fällt auf, daß fast doppelt so viele Domherren im Dienste weltlicher Machthaber standen wie der eigenen Bischöfe (141). Eine entsprechende Untersuchung für Bützow könnte den Grund dafür ermitteln. Eine eigentlich landständische Verfassung hat sich im Bistum Schwerin nicht entwickelt. Das Kapitel konnte 1195 das Konsensrecht zur Veräußerung von Gütern durch den Bischof nur gemeinsam mit denen „vom Adel“ ausüben (S. 91, doch Zusammenhang nicht gesehen), aber es blieb das einzige Verfassungsorgan des kleinen Territoriums. Das Bischofswahlrecht mußte das Domherrenkollegium in zweimaligem Ansatz (1195; 1238) gegen die Schweriner Grafen, mutmaßlich die Vögte des Bistums, erst durchsetzen (86f.). Hier hätte man sich einen kurzen Hinweis auf die Bremen-Hamburger Entwicklung sowie auf die mit ihr in Zusammenhang stehenden Hintergründe der Wahlmischung gewünscht. Wahlkapitulationen scheint es in der Zeit bis 1400 den Bischöfen nicht auferlegt zu haben. Päpstliche Provisionen des Bischofs finden sich in den Jahren seit 1348; zweimal wird dabei der Wunsch des Kapitels erfüllt. Verhältnismäßig viele Provisionen ergehen für Kapitelsstellen. Es ist auffallend, daß die vom zu Avignon residierenden Papst seit 1378 ernannten 6 Kandidaten sich nicht in den Besitz der Stelle bringen konnten, während von den aus römischer

Qboedienz seit 1389 stammenden 15 Anwärtern nur 4 auf Ablehnung stießen. Insgesamt blieben von 110 Verleihungen 42 ohne Erfolg (S. 44 ff., 286 ff.). Eine Pisaner Oboedienz wurde nicht nachgewiesen, weil die Jahre nach 1409 nicht mehr erfaßt sind. Die Stellenverpflichtungen aller Amtsträger innerhalb des Domkapitels werden genau beschrieben und eine Liste der Inhaber angefügt. Beim Scholaster ist der Brauch der Wahl eines Kinderabtes und -bischofs nachzulesen (S. 60).

Die Arbeit stellt eine erstmalige Bearbeitung des Stoffes dar. Grundstock der Ausführungen und Hauptteil des Werkes sind die eingehenden, sorgfältigen und bei Einzelfällen auch über das Jahr 1400 hinausgehenden Personenlisten: Ein chronologisches und ein prosopographisches Register der Kapitelsmitglieder. Die Quellenangaben sind zuverlässig und umfangreich, so daß ein Interessent immer nachschlagen kann. Die Verbindungen zu auswärtigen Kapiteln, Instituten, geistlichen und weltlichen Mächten sind ebenfalls in Listen erfaßt. Ein Orts- und Personenregister beschließen den Band. Das Werk von Frau Kaluza-Baumruker stellt eine wertvolle Bereicherung unter den Geschichtswerken der deutschen Bistümer dar.

Georgsmarienhütte

Wolfgang Seegrün

Stefan Weinfurter, *Die Geschichte der Eichstätter Bischöfe des Anonymus Haserensis*. Edition – Übersetzung – Kommentar (= Eichstätter Studien. Neue Folge 24). Regensburg (Friedrich Pustet) 1987. 253 S.

Der 1076 ausgebrochene, Investiturstreit genannte, in Wirklichkeit aber zunächst um die rechte Weltordnung und die Führung der Christenheit ausgetragene Konflikt zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. ließ nach einem berühmten Wort des Bonizo von Sutri den ganzen römischen Erdkreis erzittern. Das Gefüge der Welt geriet in Verwirrung, und was gestern noch gut und richtig erschien, konnte heute als falsch und häretisch gelten. Im Bistum Eichstätt, wo Gundekar II. (1057–1075) – wie der kämpferische Gregorianer Altmann von Passau (1065–1091) ein ehemaliger Kaplan der Kaiserin Agnes – sowohl die Prinzipien der Kirchenreform als auch die Traditionen der auf den König ausgerichteten Reichskirche verkörpert hatte, reagierte man um 1078 auf diese Erschütterung der überlieferten Ordnungsvorstellungen mit der Niederschrift eines das bisherige Denken und das reichskirchliche Reformverständnis verteidigenden historiographischen Werkes, das heute den Titel trägt: *De gestis episcoporum Eistensium ab initio uque ad Gundecarum (II) episcopum*. Verfaßt von einem namentlich nicht genannten engen Mitarbeiter Gundekars, der im Kloster Herrieden erzogen und mit großer Wahrscheinlichkeit unter den um 1060 bezeugten bischöflichen Kaplänen Helmprecht, Arbo und Meringo zu suchen ist, stellt diese auf breiter Materialbasis geschriebene Bischofsgeschichte für das Jahrhundert zwischen den Pontifikaten Reginalds (966–991) und Gebhards I. (1042–1057 = Papst Viktor II., 1055–1057) eine Quelle von einzigartigem Wert dar, haben die Geschichtsschreiber im mittelalterlichen Eichstätt ansonsten doch so ziemlich gezeifert und damit schon Willibald Karl am Ende des 15. Jahrhunderts zu dem Bekenntnis veranlaßt, er wisse nicht, ob sie ihre Feder nicht bewegt hätten, oder ob man ihre Schriften vernichtet habe. Das dem unter dem Gregorianer Adalbero von Lambach-Wels in Würzburg lebenden Kanoniker G. gewidmete Werk des Anonymus Haserensis jedenfalls ist nur fragmentarisch in einer einzigen (1792 noch einmal abgeschrieben) Handschrift von 1483 überliefert und umfaßte ursprünglich noch ein Buch über die Kaiserin Agnes und darüber hinaus wohl auch noch eine Beschreibung von Bischof Gundekars II. Leben und Wirken.

Die Bedeutung aber, die auch noch das Fragment der ursprünglichen Darstellung für die Eichstätter Geschichte besonders des 10. und 11. Jahrhunderts besitzt, berechtigt die erneute kritische Edition (S. 41–67) voll und ganz, obwohl schon eine – um einige Worte verkürzte, den Sinn aber nicht entstellende – Ausgabe in den *Monumenta Germaniae historica* seit 1846 (SS 7, S. 254–266) vorliegt, die keinesfalls durch neue Handschriftenfunde überholt wurde. Wohl aber ist „der Zugang zum Verständnis dieses Werkes . . . bislang nicht geöffnet“ (S. 13) gewesen, und das Versäumte wurde nun nach-

geholt – nicht nur durch die Beifügung einer Übersetzung (S. 71–95), sondern vor allem durch einen 227 Nummern umfassenden Kommentar (S. 97–201), der vielfältige Informationen – von Zeit- (wie Nr. 19. 64) und Detailangaben (wie Nr. 9. 20. 21) bis hin zu umfassenden Erörterungen und Darlegungen größerer Zusammenhänge (wie Nr. 25. 152. 167. 175) – bietet. Insgesamt ist damit eine sorgfältige und nützliche Edition der nicht nur für die Eichstätt-Geschichte wichtigen Quellen vorgelegt worden.

Passau

Franz-Reiner Erkens

Andreas Meyer, Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Grossmünster 1316–1523. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 64). Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1986. XII, 625 S., 1 Faltblatt.

Die Untersuchung ist der gelungene Versuch, an konkreten Beispielen die spätmittelalterliche Praxis bei der Vergabe kirchlicher Pfründen zu zeigen. Gewählt wurden die beiden Grosskirchen der Stadt Zürich, das Frau- und das Grossmünster. Am Fraumünster bestanden sieben Kanonikate, zehn Kaplaneien, vier weitere Pfründen; dazu kamen acht Pfründen in der Umgebung. Das Grossmünster hatte vier Dignitäten, 24 Kanonikate, eine Leutpriesterei, 23 Kaplaneien, vier weitere Pfründen (drei Helfereien, Schulmeister) samt 17 abhängigen Altären, Pfarrkirchen und Kaplaneien. Die Besetzung dieser Pfründen konnte nun mit Hilfe eines breiten handschriftlichen Materials demonstriert werden. In erster Linie waren die Bestände im Staatsarchiv und im Stadtarchiv Zürich heranzuziehen. Wichtige Reihen waren die Rechnungsbücher, Ausgabeberechnungen und Zinsregister. Aus der römischen Zentralverwaltung standen die bekannten Registerreihen zur Verfügung, die teilweise durch das Repertorium Germanicum erschlossen sind (die Bände für die Zeit von 1378 bis 1445 liegen gedruckt vor; für die Zeit von 1455 bis 1469 wurden die Manuskripte bzw. Materialsammlungen im Deutschen Historischen Institut in Rom konsultiert). Die zentrale Überlieferung der bischöflichen Kanzlei in Konstanz ist ebenfalls ediert, so die Investiturprotokolle und Annatenregister (von Manfred Krebs), wie auch die Registra subsidii charitativi. Nach der Vorstellung der wichtigsten Quellengattungen (S. 8–24) schildert der Verfasser die Entwicklung des päpstlichen Provisionswesens (S. 25–114). Weniger ausführlich geht er auf die Rechte anderer Kollatoren ein, so der Laienpatrone, der Bischöfe von Konstanz, der deutschen Könige und Kaiser (Erste Bitten) oder der Züricher Räte. Recht häufig kam es auch zum Tausch von Benefizien.

In einem weiteren Abschnitt (S. 179–522) bietet der Verfasser 1059 Biographien von Klerikern, die als Kanoniker, Kapläne, Supplikanten oder Expektanten in den Quellen auftauchen. Dabei wird auch der auswärtige Pfründbesitz (samt Suppliken und dergleichen) nachgewiesen, und zwar nach Diözesen gegliedert. Jede Mitteilung wird präzise belegt. Soweit bereits ältere Biographien vorliegen, werden diese ebenfalls zitiert (aber meist mit dem Vermerk „überholt“ versehen). Ein weiterer Abschnitt (S. 523–567) bietet ein Verzeichnis der eingangs genannten Pfründen, jeweils mit einer chronologischen Liste der Inhaber. Ein sorgfältig gearbeitetes Register (S. 588–625) beschließt den Band.

Wenig sinnvoll scheint es zu sein, an dieser Stelle die Einzelergebnisse noch einmal vorzuführen. Festzuhalten bleibt aber:

1. Auf Seite 25–114 schildert der Verfasser ausführlich das päpstliche Benefizialrecht, seine theoretische Entfaltung und die Handhabung in der römischen Kanzlei. Ist hierüber in den herkömmlichen Handbüchern meist nur Holzschnittartiges zu lesen, so besitzen wir jetzt eine recht differenzierte Darstellung, welche, schon aufgrund der Intention der Arbeit, nicht nur die geschriebenen Normen, sondern auch die Praxis berücksichtigt. Zwar vermied es der Autor, mit in die üblichen Klagen über die zunehmende Zentralisierung einzustimmen. Unbestreitbar bleibt aber, daß das päpstliche Ämterrecht im späteren Mittelalter zu einem System geführt hat, das von der Gesamtkirche nicht mehr kontrolliert und gesteuert werden konnte. Daß die weniger gut aus-

gestatteten Pfründen vom römischen Zugriff verschont blieben, mag für die Bischöfe ein geringer Trost gewesen sein: „Die doch beträchtlichen Kosten für eine päpstliche Provision schützten also das Verfügungsrecht des Ordinarius bei den gering dotierten Pfründen“ (S. 172).

2. Der Autor spricht wiederholt vom „Verfügungsrecht“ oder von der „Verfügungsgewalt“ des Ordinarius über bestimmte Pfründengruppen. Hier ist indes Zurückhaltung angebracht. Im einzelnen wäre nämlich zu prüfen, ob nicht der Patron oder „Collator“ diese Verfügungsgewalt hatte, während dem Bischof damals nur die Bestätigung einer bereits vollzogenen Verleihung zustand.

3. Die Biographien zeigen die hohe Bedeutung, die das archivalische Material der kirchlichen Zentralverwaltung für die Forschung hat. Auch wird deutlich, wie dringend die Erschließung der römischen Registerreihen durch das Repertorium Germanicum ist.

4. Die Biographien sind unterschiedlich lang. Manche Kleriker brachten es zu einem beträchtlichen Pfründbesitz, oft über das ganze Reich verstreut. Dabei ist wohl kaum anzunehmen, daß die Herren alle Pfründen oder Pfarreien selbst einmal besucht haben. Manchmal fragt sich der Leser, ob das Ganze noch Kirchengeschichte ist, oder nicht vielmehr ein Beitrag zur Entwicklung von Kapital und Finanzen. Schon die hohen Unkosten beim Erwerb einer päpstlichen Provision (Taxen und Gebühren, Lohn für Prokuratoren und Agenten) zwangen die Supplikanten und Pfründner, rechtzeitig Überlegungen zur Rentabilität ihres Mühens anzustellen. Bei mancher Biographie fühlt sich der Leser in die Gegenwart versetzt, nur daß es jetzt nicht mehr um Pfründen, Altäre und Pfarreien, sondern um Aktienpakete geht, die man erwirbt, abstößt oder tauscht.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Werner Maleczek, Petrus Capuanus. Kardinal. Legat am vierten Kreuzzug, Theologe († 1214), Wien 1988. Publikationen d. Historischen Instituts in Rom I 8). 350 S., Text. Quart, brosch.

Mit der Darstellung der Heimat des Petrus Capuanus: Amalfi, einer bedeutenden Handelsstadt, ehe Venedig, Pisa, Genua übermächtig werden, und seiner dem Patriziat der Stadt angehörenden Familie beginnt die Darstellung. Petrus studierte wohl in Paris. Ein Vergleich seiner Schriften – Denifle schrieb sie noch einem jüngeren gleichnamigen Verwandten zu – mit denen seiner vermutlichen Lehrer: Petrus Comestor und Petrus von Poitiers im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts und seiner möglichen Mitstudenten macht das wahrscheinlich. Im Februar 1193 berief Coelestin III. P. C. zum Kardinaldiakon von S. Maria in Vialata mit anderen neuen Kardinälen. Es war dem Papst wichtig dem Zug der Zeit folgend *homines litterati* in dies Amt zu berufen. 1195 erhielt P. C. seine erste politische Aufgabe als Rektor der päpstlichen Enklave Benevent und als Legat für das Königreich Sizilien, eine Stellung, die die Kaiserin Constanze als unrechtmäßig anfocht. Dann wurde der Kardinal nach Böhmen und Polen gesandt, um für die Durchsetzung einer strengeren Kirchenzucht (Coelibat) zu sorgen und die Fürsten beider Staaten enger mit dem Heiligen Stuhl zu verbinden. Da der Kardinal auf dem Rückweg vom staufischen Markgrafen Pallavicini und der Stadt Piacenza überfallen und gefangenengenommen wurde, konnte er nicht an der Wahl Innozenz' III. teilnehmen. In seinem Entschluß, einen Kreuzzug nicht nur zu unterstützen, sondern zu führen, ernannte dieser Papst P. C. und Kardinalpriester Soffredus von S. Prassede zu Kreuzzugslegaten und seinen Stellvertretern. Zunächst wurde P. C. nach Frankreich gesandt, um als päpstlicher Legat für diesen Kreuzzug zu werben, Frieden zu stiften zwischen Richard Löwenherz und Philipp II., Augustus und diesen König zu veranlassen, zu seiner rechtmäßigen Gemahlin zurückzukehren. Waffenstillstände wurden erreicht, die endlich zum Frieden führten; für den Kreuzzug hat wohl die Werbung durch Fulko von Neuilly mehr bewirkt; das Interdikt über die Länder des ungehorsamen Königs belastete die Länder mehr als ihn. Kirchliche Entscheidungen auch von der Normandie aus über englische Streitfälle belegen die beiliegenden Urkunden.

Erst 1202 traf P. C. auf ein nicht organisiertes, schlecht versorgtes und verschuldetes Kreuzfahrerheer in Venedig. Der Doge suchte seine Führer zu überreden, ihm das christliche Zara von den Ungarn zurückzuerobern. Der Kardinal sah die Not der Kreuzfahrer und ihre Unentschlossenheit – hatte der Papst doch verboten Krieg gegen Christen zu führen –, konnte sich aber nicht entschließen, dem Plan zuzustimmen. Der Doge lehnte ihn daraufhin als Führer des Zuges ab. Innozenz III. hatte, wie M. glaubhaft macht, den Vertrag zwischen Venedig und den Kreuzfahrern nicht unterschrieben, mit dem sie sich verpflichtet hatten, gegen die Beschaffung von Verpflegung und Schiffen durch Venedig 85000 Kölner Mark im Voraus zu zahlen, wozu sie nicht imstande waren, da viel weniger Männer gekommen waren, als erwartet. Damit distanzierte sich der Papst von diesem Kreuzzug. Ohne Lebensmittel und Geld entschlossen sich die meisten Kreuzfahrer zögernd nach Zara und dann – aus demselben Grunde – nach Konstantinopel zu ziehen noch in der Hoffnung, dann ihr Kreuzfahrt-Gelübde erfüllen zu können. Beide Kardinäle zogen nicht mit, sondern reisten ins Heilige Land. Die Union mit der armenischen und der maronitischen Kirche, über die P. C. Verhandlungen führte, blieb auf dem Papier. Ein Teil des Klerus war nicht einverstanden. Leo von Armenien wünschte für seine Unternehmungen die päpstliche Unterstützung. Der Thronstreit um Antiochia wurde von den Legaten nicht gelöst; sie waren sich nicht einig. Ob Petrus sich auch hier nicht entscheiden konnte, ob, wie Leo von Armenien meint, er Boemund IV. von Tripolis bevorzugte, kann nicht entschieden werden. Es gelang Petrus auch nicht, der Markuskirche in Tyrus zu ihrem Recht gegen den Erzbischof von Tyrus zu verhelfen, eine der kirchlichen Aufgaben; aber das war und blieb ein jahrzehntelanger Streit (cf. M.-L. Favreau-Lilie in *Studi Veneziani* 13, 1987, S. 59 ff.).

In Konstantinopel, wohin die Legaten 1204 reisten, verkannten der Papst und Petrus völlig die dogmatischen Unterschiede, die eine Union, an die sie glaubten, in Frage stellten. Sie nannten Unterwerfung der Griechen Union mit ihnen. „Unerträgliche Arroganz“ und „selbstherrliches Verhalten“ des Legaten zerstörte jedes Vertrauen. Die unkanonische Errichtung einer lateinischen Hierarchie in dem christlichen Griechenland konnte er nicht mehr verhindern, selbst wenn er es gewollt hätte, noch die übermäßige Behauptung Venedigs in ihr. Petrus, seit 1200 Kardinalpriester von S. Marcello, stärkte nur die antivenezianische, die fränkische Partei. Es war für M. notwendig, beide Züge, nach Zara und Konstantinopel, darzustellen, um die Stellung des Papstes und seiner Kardinäle deutlich zu machen. Dabei ergibt sich, daß nicht nur die langsame, unvollkommene Nachrichten-Übermittlung, sondern auch die mangelnde Kenntnis fremder Glaubenslehren und fremder Mentalitäten der Allmacht des Papstes Grenzen setzte. Die Legaten in seinem Dienst waren de facto machtlos, was der Papst nicht erkannt hat. Innozenz III., der die widerrechtliche Eroberung Zaras und Konstantinopels hinnahm, war offenbar nicht der große, bedeutende Papst, als der er meist gilt. Sein nachträgliches Akzeptieren aller schweren Verfehlungen dieser Kämpfe rechtfertigt die Unentschiedenheit seines Legaten, die maßlose Überschätzung seiner Position dessen Arroganz.

Dies neue Bild des Papstes ist wohl das Bemerkenswerteste an dieser umfangreichen sorgfältig edierten Monographie.

Erst 1205 erkannte der Papst, daß ein Kreuzzug nun nicht mehr möglich, das vielmehr das Heilige Land und das lateinische Griechenland aufs höchste gefährdet waren. In ungewohnt harten Worten (S. 203) machte er den Kardinal Petrus dafür verantwortlich.

Eine Darstellung des letzten Wirkens des Kardinals: Stiftungen für Amalfi, die Überführung der Reliquien des Heiligen Andreas – ein Raub aus Konstantinopel – in seine Vaterstadt und ein Verzeichnis seiner Schriften aus den Pariser Jahren und deren Überlieferung sowie 5 Exkurse, 6 Beilagen, eine ausführliche Bibliographie und ein Stammbaum der Familie Capuanus beenden das Buch.

Heidelberg

Marie Luise Bulst-Thiele

K. Egger / W. Lourdaux / A. van Biezen, Studien zur Devotio Moderna, Bibliothekskatalog der Thomas von Kempen-Gesellschaft (Studia Vindesemensia I). Bonn 1988. (Verlag N. M. Borengässer), VI, 122 S., kart.

In seinem Vorwort stellt Carl Egger, derzeit Abtpäses der Augustinerchorherrenkonföderation (Zusammenschluß der Abteien Lateran, Klosterneuburg, vom Gr. St. Bernhard, Saint-Maurice) das Anliegen der Thomas von Kempen-Gesellschaft in der Tradition der Devotio Moderna dar. Egger, Latinist von Namen, hochverdient um die Zeitschrift *Latinitas* begrüßt die neue geistliche Bewegung, die nicht eine „Institution sei, allein bestehend aus der normierenden und zur Selbsterhaltung neigenden Kraft des Faktischen heraus oder eben auch nur fortbestehend“. In aller Kürze unterrichten zwei Beiträge über die Devotio Moderna: Willem Lourdaux, Professor für KG des MA in Löwen und Alypia van Biezen, Augustinerchorfrau der Windesheimer Kongregation: *Moderna* sei zeitgenössisch (14. Jh.) mit „heutig“ zu übersetzen, *Devotio* mit „Innigkeit“, weise also auf einen Abstand von religiösen Bräuchen und Einsichten, die vorher in Übung waren bzw. auf ein Streben nach Innerlichkeit und Echtheit als bewußte Reaktion gegen das verkopfte religiöse Leben, dem jeder Tiefgang fehlte. Gewiß wird dem Leser manche Anregung gegeben, aber tatsächlich sind die Artikel zu kurz (42 S.), als daß der Hintergrund sichtbar würde, nämlich das Problem von Tradition und Revolution, das mit der Devotion damals glücklich gemeistert wurde.

Interessant mutet jedenfalls der Katalog an, S. 45–122, anscheinend über 900 Werke, Kopien und Filme, eine moderne, d. h. auf den heutigen Stand gebrachte Klosterbücherei, die sorgsam auf Autoren spezialisiert ist, die zum Thema beigetragen haben, jeweils aber ihren eigenen weiten Horizont mitbrachten: Augustinus, Axters, Egger, Grütering, Johannes van Schoonhoven, Lourdaux, Parsch, Ruusbroec, Thomas von Kempen (20 Nrn.), – wir nennen hier nur Autoren, die mit mehreren Nummern und auch wohl ziemlich vollständig vertreten sind.

Die Thomas von Kempen-Gesellschaft e. V. Köln hat in ihrer Reihe *Studia Vindesemensia* schon einen Band erscheinen lassen: H. M. Franke CRV, *Der Liber Ordinarius* der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation, Bonn 1981; der jetzige Katalog verdient den Dank seiner hoffentlich vielen Benutzer, die Bibliothek befindet sich beim Vorsitzenden der Gesellschaft, Hochschulpfarrer M. Grütering, Mainstr. 17, 5600 Wuppertal 1. Der neuen „Bewegung“ wünschen wir, die Anregung zur Pflege des Lateins gern aufzugreifen, die der Abtpräses Egger ganz kompetent gibt. Thomas von Kempens *Imitatio* lateinisch zu lesen – diesen guten Rat soll man sich geben lassen.

Siegburg

Rhban Haacke

Christopher Tyerman, England and the Crusades 1095–1588. University of Chicago Press, 1988. XVI, 492 S.

For half a millenium after Pope Urban II first called on Christendom to recover the Holy Places from the infidel, Europe's warrior class pursued the dream and the reality of endless crusading expeditions. Nothing so well demonstrates the fact that the British isles, seemingly remote on the circumference of the continent, were always deeply involved in its affairs as does the continuous participation of the English in those distant, futile, expensive and exhilarating activities. Dr. Tyerman has had the interesting idea of tackling the history of the crusades for once from this angle – the point of view of one country listening to the call and frequently obeying it. The result is very long book, not rendered any easier to read by the elegant but very crowded page employed by the publisher. In the main, the enterprise succeeds. We follow the recruitment and deployment of the contingents that set out from England into the Levant and later also into Lithuania; we hear about the raising of money for the papacy as well as the crown under the cover of crusading levies; more originally, we learn a great deal about the effects on family ties and tenurial relationships produced by those frequent absences (and not infrequent deaths) of leading noblemen and knights. Dr. Tyerman tends to be severe on monarchs who, commonly because they faced more urgent calls upon their

time, failed to carry out their promises even after taking the cross; lesser mortals he treats with more indulgence. Though several times he examines the possibility that apparent crusading favour hid less worthy ends, he inclines to accepting medieval piety at face value.

The work, which rests on vast reading of printed sources and secondaries in several languages, must exact respect even though doubt occasionally creeps in. There are some surprising slips. *De Regimine Principum* is only one of the errors in Latin; Ulrich von Hutten several times acquires an unwanted Umlaut; citations of several multi-volume works omit the volume numbers; calendared texts of documents are cited as though they were the full originals. Inevitably, when an author undertakes to study so vast a span of time and such a range of territory, his command over his materials varies. He would seem to have used chronicles to excellent purpose, but it is likely that especially the chapters on the effect of crusading in England itself will need reconsideration in the light of unprinted manuscript sources. In some ways the most interesting parts of the work are not those reasonably familiar exertions in the Eastern Mediterranean (especially Richard I's command of the Third Crusade) but the unravelling of later European diplomatic negotiations in which crusades, or crusading professions, played catalytic roles. Dr. Tyerman reckons that the 1530s formed a watershed, and since after the Henrician schism England could become the target rather than the agent of papal crusades this is obviously true. But even for an earlier time not everybody will be convinced by his kindly regard for those often appalling popes and those often murderously criminal crusaders. Some 200 years after it all ended, Humfrey Wanley, librarian to the earl of Oxford, great scholar and cataloguer of the Harleian Manuscripts, set down what to some may seem a not unjust assessment of all that rapacious enthusiasm. He noted a manuscript „written, as I suppose, by one of those friars who, in times of popery, used to inveigle people to saunter, & squander away their time & money in unnecessary Voyages to Jerusalem; leaving these Thieves behind with the Government of their Wives, Families & Estates; to their great Loss, if not Destruction“.

Cambridge

G. R. Elton

Peter McNiven, *Heresy and Politics in the Reign of Henry IV. The Burning of John Badby*. Boydell & Brewer, Woodbridge, Suffolk 1987. 255 S.

Am 5. März 1410 wurde John Badby als erster Laie in England auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die Anwesenheit bedeutender geistlicher und weltlicher Personen während des Prozesses und das Verhalten des Prinzen von Wales, des späteren Henry V., bei der Hinrichtung zeigen nach Ansicht des Verf., daß dem „Fall Badby“ von den Zeitgenossen besondere Bedeutung zugemessen wurde. Für McNiven ist Badby das Opfer „of a sequence of complex and subtly interwoven religious, political, constitutional, economic and inter-personal developments“ (Preface). Er will die Ereignisse des 5. März in die historische Perspektive setzen und zeigen, wie sich das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Häretikern gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts gestaltete. Zwei Personen wird dabei besondere Aufmerksamkeit zuteil: Erzbischof Thomas Arundel von Canterbury und Henry of Lancaster, Prince of Wales.

McNiven beginnt mit einem Kapitel über die Anfänge der Häresie in England, um sich dann mit John Wyclif (Kap. II.) und der Geschichte der Lollarden bis 1399 (Kap. III.) zu beschäftigen. Diesen chronologisch strukturierten Abschnitten folgt ein mehr biographisch orientierter Teil, in dessen Mittelpunkt Thomas Arundel steht (Kap. IV.). Anschließend geht McNiven auf das Statut „De Haeretico Comburendo“ von 1401 (Kap. V.) ein und beschäftigt sich mit den Ereignissen bis zum Jahre 1409 (Kap. VI.). Es folgen zwei biographische Kapitel, die die Rolle Arundels als Diener der Krone (Kap. VII.) bzw. die Bedeutung des Prinzen von Wales (Kap. VIII.) beleuchten. Nach einer Erörterung der schlechten Finanzlage Englands unter Henry IV. (Kap. IX.) und der Ereignisse, die der Verbrennung Badbys unmittelbar vorausgingen (Kap. X.),

kommt ein Abschnitt über „The Burning of John Badby“ (Kap. XI.). Die Regierung Henrys IV. war anfangs durch die stets präsente Gefahr von Aufständen und Unsicherheit gekennzeichnet. Die finanziellen und konstitutionellen Probleme dieser Jahre waren nach Ansicht McNivens neben den kirchlichen Anliegen die Faktoren, die zu der Verbrennung John Badbys führten. Das Buch schließt mit Bemerkungen über die kurz- und langfristigen Folgen der „Affäre Badby“ (Kap. XII.).

Der Autor stützt sich – mit Ausnahme von drei ungedruckten Quellen – auf gedrucktes Material und die bekannte Sekundärliteratur, wobei sich allerdings ein Fehler eingeschlichen hat. McFarlane erwähnt in „Lancastrian Kings and Lollard Knights“ (Oxford 1972) bezüglich des Testaments von John Clifford als „overseer“ Sir John Cheyne und als „executors“ Sir John Oldcastle und Richard Colfox (McFarlane, S. 212). Bei McNiven (S. 48) werden alle drei als Exekutoren bezeichnet (zu den Begriffen vgl. Sheehan, M. M.: *The will in medieval England. From the conversion of the Anglo-Saxons to the end of the thirteenth century* = *Studies and Texts* 6, Toronto 1963).

Hinzu kommen leider noch weitere inhaltliche Fehler. So trifft es nicht zu, daß das Writ „De excommunicato capiendo“ nur nach erfolgter Exkommunikation wegen Häresie (S. 36) bzw. nach Abschluß eines Häresieprozesses beantragt werden konnte (S. 37). F. D. Logan, dessen Buch „Excommunication and the Secular Arm in Medieval England“ (*Studies and Texts* 15, Toronto 1968) McNiven leider nicht heranzog, macht deutlich, daß eine Exkommunikation aufgrund von „contumacy“ ausgesprochen wurde (vgl. S. 68, 88) und keineswegs ein abgeschlossener Prozeß vorausgegangen sein mußte (vgl. S. 88, 189–90). Der für Swinderby ausgestellte „Safe-conduct“ bezog sich auf sein Erscheinen vor Trefnant in Bodenham am 30. Juni (vgl. Capes, W. W., Hg., *Registrum Johannis Trefnant, episcopi Herefordensis*, A. D. MCCCXXXIX–MCCCCIV = *Cantilupe Society* 1914, *Canterbury and York Society* 20, 1916, S. 237) und nicht, wie McNiven schreibt, auf das Treffen in Kington (S. 54). Weiter ist nicht ganz korrekt, wie auf S. 87 behauptet, daß es keine Aufzeichnung über das Datum gibt, wann der Klerus die Petition, die die Grundlage für das Statut „De Haeretico Comburendo“ war, beim Parlament eingereicht hat. Ein Blick in die *Rolls of Parliament* zeigt, daß die Eingabefrist für Bittschreiben vom 21. bis zum 28. Januar 1401 lief (*Rotuli Parliamentorum* 3, S. 455). Die Petition von 1406 wurde nicht „formally presented by the prince of Wales and the temporal as well as the spiritual lords in parliament, rather than by the clergy“ (S. 100–1, 210; ähnlich: Margret Aston, *Lollardy and Sedition, 1381–1431*, in: dies., *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion* = *History Series* 22, London 1984, S. 24), sondern vielmehr an den König, den Prince of Wales und die weltlichen und geistlichen Lords adressiert (vgl. RP III, S. 583–4). Zu der in der Literatur immer wieder geäußerten Meinung, daß die Patentbriefe vom Juni 1382 eine Modifikation des Statuts desselben Jahres darstellen (S. 40), vertritt Rez. eine andere Auffassung (vgl. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 99, 1988, S. 31–3.).

Erstaunlich ist auch die Ansicht McNivens, Arundels Übernahme des Kanzleramts i. J. 1406 sei „in practice if not in positive intention, the ultimate gesture of contempt for the view that ecclesiastics should not hold secular office“ (S. 105) Es war nicht nur allgemein üblich, daß Kleriker weltliche Aufgaben übernahmen, sondern auch durchaus nicht ungewöhnlich, einen Erzbischof von Canterbury zum Kanzler zu ernennen. Bedenkt man, daß Hubert Walter (1199) und William Courtenay (1381) beide Ämter gleichzeitig bekleideten, so muß man McNivens Urteil über die Ernennung Arundels zumindest in Frage stellen.

Man vermißt bei McNiven zudem die Auseinandersetzung mit der neueren Literatur. So kritisiert er die 1934 von Lapsley vertretene Ansicht, daß Arundels Rede vor dem Parlament zeigt, daß dieser die Interessen der Klasse vertrat, zu der er seit Geburt gehörte, indem McNiven bemerkt, daß eine Eröffnungsrede nicht notwendigerweise die Ansicht des Redners wiedergeben muß, um dann hinzuzufügen, daß selbst wenn Arundel „sympathetic towards the concept of the ‚traditional‘ rôle of the baronage in government“ war, es während der ersten Jahre der Regierungszeit Henrys IV. deutlich wurde, „that the older-established aristocracy to which Arundel belonged by birth had

almost ceased to exist as a potential force in affairs of state" (S. 121) Wie aus den weiteren Ausführungen klar wird, meint McNiven mit der „older-established aristocracy“ Arundels „Appellant associates“, von denen die meisten verstorben waren. Offenbar hat er die Arbeit von John W. Dahmus nicht herangezogen, der 1984 in seinem Aufsatz „Thomas Arundel and the Baronial Party under Henry IV.“ (Albion 16, 1984, S. 131–49) dagegen argumentiert, daß Arundel niemals Mitglied einer „baronial party“ war und es eine solche Partei während der Regierungszeit Henrys IV. überhaupt gegeben hat.

McNiven verwirft in einigen Fragen die gängige Forschungsmeinung, die er als zu pedantisch oder sogar irreführend bezeichnet. Er abstrahiert dabei sehr stark und bleibt den Beweis für seine Ansichten schuldig. So sei, wie er auf S. 28 schreibt, zwar wiederholt geäußert worden, daß es keinen Beweis dafür gibt, daß Wyclif selbst die „poor preachers“ ins Land hinausgeschickt habe, doch sei dies Pedanterie, die „in a broader perspective ... rather misleading“ ist. „Wyclif was obviously the inspiration behind those who were actively involved in these projects.“ Ferner spricht er sich für eine Verbindung zwischen Wyclif und der Peasants' Revolt von 1381 aus, denn „While Wyclif was neither the instigator nor the inspirer of the rebellion, ... his willingness to set his own opinions against officially ordained beliefs, and his reasoned defiance of authority, were characteristics which he shared with the insurgents“. (S. 31)

Weiter argumentiert McNiven nicht immer konsequent: Zunächst hält er die Ansicht der Historiker, Richard II. sei keineswegs den Lollarden zugeneigt gewesen, für eine „over-simplification“ (S. 56) und argumentiert, daß der König eventuell dem einen oder anderen Aspekt der Lehren der Wycliffiten durchaus wohlwollend gegenüberstand (S. 57). Dann bemerkt er aber bezügl. der Thesen der Lollarden von 1395: „It might also be argued that the Lollards attempt to promote their cause while Richard was out of the country suggested that they were taking advantage of the absence of an unsympathetic king“. (S. 59)

Darüber hinaus gibt McNiven oft Antworten in Form von Fragen. So versucht er, die Wechselbeziehung zwischen den Prozessen von Sawtry und John Purvey 1401 zu beleuchten, wobei der davon ausgeht, daß Purvey seit Beginn der Konvokation in Haft war. Er fragt, warum der Prozeß gegen den bedeutenderen Purvey nicht zumindest parallel mit dem gegen Sawtry lief. „One answer immediately suggests itself. Was Sawtry being used as a test case ...?“ Wenn man bedenkt, daß in der Forschung umstritten ist, wann Purvey in Gefangenschaft geriet und ferner, daß auch McNiven keine neuen Belege anführt, sondern nur Spekulationen anstellt, bleibt zu fragen, was uns seine Ausführungen an neuen Erkenntnissen bringen.

Manchmal werden dem Leser komplizierte Begründungen für einfache Tatbestände angeboten. So erklärt McNiven den Umstand, daß niemand Badby verteidigte, mit der „natural reticence in the face of overwhelming authority and power ...“ (S. 213) oder damit, daß Badby kein typischer Lollard (wobei McNiven nicht fragt, ob es einen „typischen Lollarden“ überhaupt gab) war und er somit Lollarden als Märtyrer nichts nutzte (S. 214). Die Möglichkeit, das es gefährlich war, für einen Häretiker öffentlich einzutreten, zieht McNiven aber nicht in Betracht. Da dem Befehl des Prinzen, die Verbrennung Badbys zu unterbrechen, sofort Folge geleistet wurde, hält McNiven es für „reasonable to ask whether the Prince had intended from the outset to stop the burning ...“ (S. 215). Man kann hier einwenden, daß, wenn der Scheiterhaufen erst einmal brannte, Eile geboten war, wenn man noch eine Chance haben wollte, das Leben des Verurteilten zu retten.

Nicht jeder wird der Ansicht McNivens folgen können und im „Fall Badby“ einen Scheinprozeß sehen, dessen Ausgang von vornherein feststand. Vor Badby mußten sich bereits andere Häretiker vor einer Konvokation verantworten (Wyclif 1377, Hereford, Repingdon und Aston 1382) und es fällt schwer, das Erscheinen Badbys vor einer solchen kirchlichen Versammlung daher als „a vigorous public gesture in the cause of orthodoxy“ (S. 201) zu sehen oder der Kirche das Streben nach „maximum publicity“ (S. 207) zu unterstellen. Die Anwesenheit weltlicher Personen beim Prozeß ist ebenfalls keineswegs einmalig: Wyclif erschien 1377 mit John of Gaunt, Henry Percy sowie einer

bewaffneten Gefolgschaft, und das Statut von 1401 schreibt die Anwesenheit weltlicher Personen explizit vor. Die Teilnahme des Prinzen von Wales an der Hinrichtung als einen politischen Schachzug bzw. eine PR-Aktion zu werten, ist m. E. reine Spekulation. Gleiches gilt für McNivens Ansicht, daß die Unterbrechung der Verbrennung geplant war und zudem beweist, daß es zwischen dem Prinzen und der Kirche keine „true spiritual harmony“ gab (S. 214). Daß dieses Buch nicht überzeugt, liegt daran, daß der Autor seine Ansichten nicht durch eine nachvollziehbare Beweisführung untermauert.

Abschließend ist einiges an den Formalien zu bemängeln. Bei der Handschrift Harleian MS 293 handelt es sich um ein Manuskript in Buchform. Auf das von McNiven zitierte Testament Henrys IV. (übrigens eine Abschrift aus dem 17. Jahrhundert) ist somit besser mit „f. 92“ statt „m. 92“ (S. 236 Anm. 41) zu verweisen. Die Bibliographie ist nicht sehr übersichtlich und weist einige Lücken auf. Neben den bereits erwähnten Büchern fehlt z. B. auch das Bischofsregister von John Trefnant.

Erlangen

Susanne Jenks

Roberto Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, Società editrice il Mulino 1987. (Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Monografia 6) 412 S.

In Italien konzentrieren sich die Kirchenhistoriker neuerdings in besonderem Maße auf die Geschichte der Institutionen der mittelalterlichen Kirche. Nachdem in den letzten Jahrzehnten auf den von den Mediävisten der Mailänder Universität Cattolica del Sacro Cuore veranstalteten Mendola-Kongressen die Gesamtheit der kirchlichen Einrichtungen unter immer neuen Aspekten untersucht wurde, hat man sich seit einigen Jahren auf Initiative eines mit der Rivista di storia della Chiesa in Italia eng verbundenen Kreises von Historikern den geistlichen Institutionen des eigenen Landes zugewandt. 1981 standen auf einer in Florenz veranstalteten Tagung, deren Ergebnisse seit 1984 in den Bänden 35 und 36 der Italia Sacra vorliegen, Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo im Mittelpunkt des Interesses. Im September des Jahres 1987 hat man Ves-covi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo zum Thema des siebten in Brescia abgehaltenen Convegno di storia della Chiesa gemacht.

Roberto Bizzocchi, der an der Scuola Normale Superiore di Pisa tätig ist, war nicht an den oben genannten Unternehmungen beteiligt. Dennoch kann man seine 1987 in der Reihe des Tridentiner Deutsch-Italienischen Institutes erschienene Monographie als einen gewichtigen Beitrag zu der im gleichen Jahr in Brescia angestellten Enquête über die Diözesen und Bischöfe des spätmittelalterlichen Italiens bezeichnen. Bizzocchi geht nämlich ähnlich wie die Referenten auf den Kongressen in Florenz und Brescia systematisch auf die Strukturen der Kirchen der Toscana, genauer der Diözesen von Pisa, Florenz, Fiesole, Pistoia, Volterra, Arezzo und Cortona, ein, wobei das Hauptgewicht naturgemäß auf dem hohen und niederen Klerus liegt, Orden, Klöster und Regular-klerus jedoch nur in dem Ausmaß berücksichtigt werden, in dem sie Funktionen innerhalb der Lokalkirche wahrnahmen. Die Darstellung der kirchlichen Verhältnisse der Toscana, der Stellenbesetzungspraxis, Verwaltung und Jurisdiktion sowie des Finanzwesens, so wichtig und aufschlußreich sie auch sein mag, ist jedoch nicht das Ziel, sondern eher die Voraussetzung für diese Untersuchung, der es, wie schon der Titel sagt, nicht in erster Linie um die kirchlichen Einrichtungen, sondern um das Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Macht, genauer zwischen römischer Kurie und Florenz, geht, was im Endeffekt auf eine Darstellung der Florentiner Kirchenpolitik des Quattrocento hinausläuft. Obwohl sich in den letzten Jahren M. B. Becker, P. Partner, B. Quilici und R. C. Trexler, um nur einige Namen zu nennen, mit diesem Problem beschäftigt haben, besteht seit langem das Bedürfnis nach einer Darstellung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die sich nicht allein auf das Gebiet der Stadt und auf besonders bemerkenswerte Ereignisse beschränkt, sondern systematisch vorgeht und den gesamten Bereich des Florentiner Dominiums einbezieht. Das Ergebnis der Arbeit

von Bizzocchi ist nicht überraschend, es bestätigt, was Lorenzo il Magnifico in einer Denkschrift für seinen 1489 von Innozenz VIII. zum Kardinal erhobenen Sohn Giovanni auf die Formel brachte, daß nämlich Kirche, Florenz und das Haus der Medici nur dann gedeihen könnten, wenn alle drei wie mit einer buona catena zusammengehalten würden (A. Fabroni, *Laurentii Medicis Magnifici Vita*, Pisa 1784, II, 312). Was das Buch wichtig und lesenswert macht, ist die Intensität, mit der der Vf. die auf allen Ebenen und in vielen Bereichen bestehende Interdependenz zwischen Kirche und Staat sichtbar macht, die Konsequenz, mit der er dem Einfluß der Florentiner auf die Besetzung von Prälaturen und Ordensämtern, ja sogar auf die Festlegung kirchlicher Circumscriptionen und die Bildung regularer Verbände nachgeht, und – last, but not least – die Sensibilität, mit der er durch prosopographische und institutionengeschichtliche Hinweise die zwischen Florenz und der Kurie bestehenden Verflechtungen, die compatibilità anzi complementarietà, aufdeckt, die die Grundlage für die unione con la chiesa, l'ossequio verso la sovranità papale bildeten, von der er selbst sagt, sie sei una costante della politica ecclesiastica toscana per tutta l'età moderna gewesen (S. 346).

Bizzocchi ist kein Kirchenrechtler katexochen, er ist auch kein Historiker, der sich allein auf das Mittelalter konzentriert. Seine Beschäftigung mit der Geschichte der Restauration, den Politischen Wissenschaften und der Soziologie geben seinem Buch einen Hintergrund, um nicht zu sagen, ein Flair, das den meisten der zahlreichen deutschen Arbeiten, die sich mit dem seit langem klassischen Thema des Verhältnisses von Staat und Kirche beschäftigen, abgeht. Er versteht den linguaggio del compromesso e della mediazione und hat ein von Voreingenommenheit freies Sensorium für die Mechanismen des Kompromisses und des Ausgleiches, was ihm erlaubt, die Bedeutung des praktizierten, wenn auch nicht immer rechtlich fixierten Interessenausgleiches zwischen Florenz und der Kirche dem Leser eindrucksvoll vor Augen zu führen.

R. Brentano, einer der besten Kenner der italienischen Kirchengeschichte, hat vor einiger Zeit das hohe Niveau der gegenwärtigen italienischen Kirchengeschichtsschreibung, das breathtaking highs erreicht habe, gelobt und auf den Anteil, den die jüngeren Historiker, die Schüler Capitanis, Frugonis, Leonardis, Maccarrones, Mansellis, Sambins und Violantes, an diesem Aufschwung haben, hingewiesen (*Medievalia et Humanistica* NS 14, 1986, 193). Die vorliegende Arbeit kann die Einschätzung Brentanos nur bestätigen, sie ist ein weiterer Beleg für die Intensität und Kompetenz, mit der sich die neuere italienische Forschung auf einem Felde bewegt, auf dem vor nicht allzu langer Zeit ausländische Forscher eine wichtige, gelegentlich sogar tonangebende Rolle spielten.

Berlin

Kaspar Elm

Reformation

Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*. Bearb. Neuauflage, Berlin (DDR), Evangelische Verlagsanstalt 1987. 119 S.

1962 erschien dieses Werk zuerst. Es hatte eine so starke Resonanz, daß es nach wenigen Jahren vergriffen war, ins Englische und Französische übersetzt wurde und die Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch im Ausland stark beeinflusste. Wenn deshalb wiederholt der Wunsch an den Verfasser herangetragen wurde, eine Neuauflage zu wagen, so ist das nicht verwunderlich. Herr Moeller konnte schließlich durch Siegfried Bräuers Zureden davon überzeugt werden, daß auch eine Wiederherausgabe des Textes von 1962, dann allerdings ergänzt durch ein die neueren Resultate der Forschung berücksichtigendes Nachwort, für die Deutsche Demokratische Republik nützlich sei, da dortzulande kaum eine Verbreitung des Buches stattgefunden hatte. So liegt nun heute der unveränderte Text von 1962 mit einem gewichtigen, 27seitigen

Nachwort „Zum heutigen Forschungsstand (1985)“ und einer von J. Zabel zusammengestellten Literaturliste zum Thema vor.

Der ursprüngliche Text braucht nicht erneut vorgestellt zu werden. Er hat seinerzeit in den Rezensionsorganen ein starkes Echo gefunden. Interessant ist hingegen eine Betrachtung des Nachwortes. Die ungeheure Erweiterung unseres Wissens über den Komplex „Reichsstadt und Reformation“ seit 1962 mußte von Herrn Moeller in Rechnung gezogen und mit seinen eigenen Vorstellungen und Auffassungen von vor 25 Jahren konfrontiert werden. Da er selbst seinem alten Forschungsgegenstand verbunden blieb und mit einer ganzen Reihe von Aufsätzen zur Klärung der 1962 offen gebliebenen Fragen beitrug, ist es nicht verwunderlich, daß der konfrontative Forschungsüberblick mit großem Engagement und bestechender Offenheit gegeben wird. Herr Moeller scheut sich keinesfalls, Korrekturen an seiner alten Sichtweise vorzunehmen bzw. einzugestehen, daß er manche Frage etwas verkürzt behandelt hat. Andererseits macht er auch deutlich, wo er neueren Ansätzen nicht folgen mag; in knapper und konziser Form werden die neuen Resultate der Forschung vorgestellt. Zusammenfassend werter Herr Moeller den Erkenntnisfortschritt seit Erscheinen seines Buches positiv: „Die Forschungsdiskussion ... war m. E. insgesamt gesehen substantiell und inspiriert genug, um die Klärung der Probleme, um die es geht, ein gutes Stück voranzubringen.“ (S. 97) Heute verstehen wir die Probleme des Zusammenwirkens von religiösen und sozialen bzw. politischen Kräften bei der Stadtreformation besser als 1962.

Die Neuherausgabe des Buches ist zu begrüßen, weil es sich hierbei um ein Standardwerk handelt. Das Nachwort gibt einen sehr guten zusammenfassenden Überblick über die Forschungen der letzten 25 Jahre. Herrn Moeller ist zu danken, daß er nicht aus Scheu vor Neuherausgabe des „alten“ Textes dessen Verfügbarkeit blockiert hat.

Hamburg

Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt

Les Réformes. Enracinement socio-culturel. XXVe colloque international d'études humanistes. Tours, ler au 13 juillet 1982. Etudes réunies par Bernard Chevalier et Robert Sauzet, Editions de la Maisnie, Paris 1985. 451p.

41 Beiträge befassen sich mit der Reformation (der vorliegende Band spricht von „Réformes“) des 16. Jahrhunderts, mit Ausblick auf das Spätmittelalter oder das 17. Jahrhundert. Die Herausgeber geben die Orientierung klar an: es geht vorwiegend um eine soziologische Betrachtung und eine Untersuchung der „Mentalitäten“ (S. 5). Ganz abwesend ist die Theologie jedoch nicht: sie taucht auf u. a. in den Beiträgen von G. Chantraine über Tod, Fegfeuer und Gericht bei Martin Luther, von J. P. Massaut, der ekklesiologischen Themen darstellt in der antilutherischen Kontroverse von Clichétove. Der Band gliedert sich in fünf Teile auf: 1. Eschatologische Perspektiven und Reform, 2. Städtische Gesellschaft („milieux“) und Reform, 3. Kulturelle Felder und Reform, 4. Kriterien des Bruchs, 5. „Reformatio“, semantische und mythische Perspektiven. Jeder Teil besteht aus 5 bis 10 Beiträgen (der 3. Teil sogar aus 12). Dagegen befassen sich im 5. Teil nur drei Beiträge mit dem Begriff Reformation.

Zu Beginn wird die Bedeutung der Eschatologie zur Sprache gebracht. J. Delumeau wiederholt seine bekannten Thesen bezüglich der Angst zu Beginn des 16. Jahrhunderts und der diesbezüglichen reformatorischen Antwort anhand der Rechtfertigung durch den Glauben. Von den anderen Beiträgen befaßt sich nur Chantraine mit der Reformation (Luthers Eschatologie), A. Vauchez weist hin auf Prophetinnen des Spätmittelalters, F. Lestringant auf Chiliasmus und koloniale Erfahrungen in Brasilien und Florida, J. Perez auf Illuminismus und Mystizismus im Spanien des 16. Jahrhunderts und J. Solé auf die kontroverse Beurteilung der Reformation als eschatologisches Phänomen um 1600 in Frankreich. Stärker sozialgeschichtlich ausgerichtet ist der zweite Teil, in dem das Verhältnis zwischen Stadt und Reform(en) untersucht wird. Abgesehen von den Beiträgen von H. Kellenbenz (die großen Kaufleute von Süddeutschland und die Reformation), R. Kingdon (Genf: die protestantische Reformation: eine antiklerikale Revolution), und B. Vogler (Die Reformation in den oberrheinischen Städten), kommen vor-

wiegend französische Situationen zur Sprache: eine reformierte Gemeinde in Tours um 1572, eine andere in Alençon (1620–1685). Dargestellt wird auch die Machtergreifung der Stadt durch die Reformation (1561–1563). Im Anschluß an H. Hauser versucht H. Heller eine Beziehung darzustellen zwischen der wirtschaftlichen Krise der Handwerker von Frankreich und dem Erfolg der Reformation. Zwei andere Beiträge befassen sich mit der Pariser Liga (1585–1594) und mit der Reform der Orden durch den Kardinal d'Amboise.

Vielfältig sind auch die Themen des dritten Teils (Kultur). Hier erscheinen Erasmus (seine Stellung im Sprachenstreit) und einer seiner italienischen Anhänger (S. Caponetto). Mehrfach kommt das Verhältnis zwischen Reformation und Schule zur Sprache; allgemein (Schule und Reform in Frankreich 1530–1560, Lehrer, Schulen und Reform im 16. Jahrhundert) oder präziser: Reform und „Durchschulung“ in Kitzingen (Weyrauch). Zur Sprache kommt auch die Verkündigung in der Diözese von Meaux zur Zeit von Brignonnet (1515–1534) oder dissidentierende Predigten von 1450 bis 1520 zwischen Loire und Rhein. Über Frankreich hinaus weisen die Beiträge über die Waldenser und das Buch (15.–16. Jahrhundert), Ungarn (der kulturelle Einfluß der Reformation), Genf (Vergleich einer katholischen und einer evangelisch gewordenen Nonne). Wie die Reformation sich durch Neuübersetzung der Bibel ins französische vollzieht, zeigt B. Roussel, und J. Jacquot befaßt sich mit der Rolle der Medaillen.

Im vierten Teil kommen die Kriterien des Bruchs zur Sprache. Dargestellt werden einzelne Autoren wie Clichtove, Farel und Luther, oder Gebiete wie Kursachsen, die Pariser Gegend, der Bas-Languedoc, Italien. Aufgrund der französischen Visitationsberichte werden die Kennzeichen der Häresie dargestellt. Ein anderer Beitrag befaßt sich mit der Inquisition im Frankreich des 16. Jahrhunderts.

Dem Verständnis von Reformation wenden sich drei Beiträge des 5. Teils zu. F. Rapp stellt fest, daß die Predigten am Vorabend der Reformation in Straßburg wenig von Reform sprechen oder sie vorwiegend individuell verstehen (Bekehrung des einzelnen), G. Chaix untersucht den „reformatorischen Geist“ in Köln anhand einer Schrift von Orvin Gratus, und R. Stauffenegger befaßt sich mit Genf unter dem Motto „*reformata semper reformanda*“. Ein abschließender Vortrag von Dupront über Reformation und Modernität gibt interessante Ausblicke, läßt allerdings jede Bezugnahme auf die vorgehenden Studien vermissen. Insgesamt hat es der Leser mit einer bunten, immer lehrreichen, oft anregenden Palette vielfältiger Darstellungen zu tun. Zusammenfassende oder komparatistische Überlegungen am Ende der jeweiligen Teile oder zum Schluß hätten die Durchschlagskraft einer solchen Veröffentlichung jedoch noch vergrößert.

Strasbourg

Marc Lienhard

Robert Kolb, *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*. Macon 1987. Vlg. Mercer Universites Press. 186 S., Ln.

Das Buch untersucht einen Gegenstand, der für die Frömmigkeitsgeschichte von großer Bedeutung ist. Den Mittelpunkt bildet die Beschäftigung mit dem 1552 in Straßburg erschienenen Werk von Ludwig Rabus: *Der Heyligen außerwoehlten Gottes Zeugen, Bekennern vnd Martyrern ... Historien*. Die Untersuchung dieses Werkes ist in die Untersuchung größerer Zusammenhänge eingebettet: Die Bedeutung der Heiligenverehrung und Heiligenlegende im späten Mittelalter, die Parallelen zum Märtyrerbuch von Ludwig Rabus in den zeitgenössischen Publikationen von John Foxe, Jean Crispin und Adriaen Haemstede (S. 5f.), die Einschätzung des Problems durch Luther und Melanchthon (S. 11–27), die Wittenberger bzw. in Wittenberger Tradition stehenden Chronik- und Kalenderpublikationen von Carion/Melanchthon/Peucer, Luther (*Supputatio annorum mundi*, 1541), Paul Eber, Kaspar Goltwurm, Michael Beuther, Abraham Saur, Andreas Hohndorf, Matthäus Dresser, Hermann Bonnus, Georg Major, Georg Spalatin und David Chytraeus (S. 27–37) („The authors ... intended ... to present their readers with worthy examples for Christian living“, S. 32),

den Neuansatz von Publikationen in der Magdeburger Polemik gegen das Interim, die Lutherverehrung (Kap. 4: Saint Martin of Wittenberg: Luther in the View of His Students, S. 103–138), die Bedeutung des gottesdienstlichen Heiligengedenkens in der lutherischen Reformation, die theologischen Zusammenhänge der Änderung der Stellung zu den Heiligen (S. 139–158). Vielleicht ein wenig kurz kommt dabei, was der gegenreformatorische Neuaufschwung der römisch-katholischen Heiligenverehrung eigentlich bedeutet hat.

Eine biographische Skizze zu Ludwig Rabus stützt sich u. a. auch auf ungedrucktes Material. Für den theologischen Hintergrund des Märtyrerbuchs – es sollte eigentlich „book of confessors“ heißen, bemerkt K. mit Recht (S. 9, vgl. S. 63) – erhebt K. ein an Melanchthon erinnerndes Interesse am Traditionszusammenhang und ein an Luther erinnerndes Verständnis vom Wort Gottes (S. 52f.). Für das von Rabus vermittelte Geschichtsbild ist wichtig, daß für ihn die böhmischen Reformer des 15. Jahrhunderts „die letzten Zeiten“ einleiten (S. 60). Bemerkenswert ist das internationale Interesse bei der Auswahl der für Rabus zeitgenössischen Zeugen. Daß seine Drucker Interesse an Illustrationen hatten, von denen neben drei Titelblättern anderer Bücher, die K. behandelt, eine ganze Gruppe abgebildet wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich teilweise um öfters wiederkehrende Standardillustrationen handelt (S. 67).

Rabus mutet – im Unterschied etwa zu Foxe – seinen Lesern offenbar ein hohes Maß von Assoziationsfähigkeit zu, da er in der ersten Ausgabe nur eine geringe Variationsbreite in der Darstellung der biographischen Situationen seiner Helden einhält. Dies ändert sich erst in der zweiten Ausgabe zusammen mit einer stärker profilierten Organisation der dargestellten Stoffe. K. weist auf eine von Rabus nicht genannte Quelle hin: Jean Crispin (S. 55f.).

Offenbar hat der Erfolg des Buches von Rabus, den eine Tabelle dokumentiert (S. 82), Rabus nicht davon abgehalten, dem 1. Band einer lateinischen Ausgabe, die 1552 vor den ersten deutschsprachigen erschien, weitere folgen zu lassen. Allerdings existieren im ganzen lediglich zwei Ausgaben des Gesamtwerks, das wiederum anderen Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts als Fundgrube diente.

K. macht sich die Beobachtungen von Lionel Rothkrug zunutze, daß der Norden und Osten des Alten Reichs einerseits keine sehr ausufernde Heiligenverehrung, andererseits kaum regional verehrte Heilige gekannt hat, und bringt diese Beobachtung mit der Zurückhaltung der Wittenberger Reformation gegenüber der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Verbindung (S. 85–88). Auch kannte das Alte Reich im 16. Jahrhundert bei weitem nicht so zahlreiche Martyrien wie beispielsweise England und Frankreich. 5 der 8 Bände von Rabus' Werk erschienen nach Vereinbarung des Augsburger Religionsfriedens. So kann K. resümieren: „An absence of Martyrs diminishes the market“ (S. 88). Die stilistisch-konzeptionellen Schwächen von Rabus' Buch hatten zur Folge, daß von anderen zeitgenössischen theologisch-historiographischen Werken – etwa den Magdeburger Zenturien oder Lucas Osiander – stärkere Impulse ausgingen.

Ein wichtiger Abschnitt des Buchs ist der über die Verehrung Luthers als Heiliger. An seiner Stilisierung zum Märtyrer hat nicht nur Rabus mitgewirkt. Johannes Mathesius und Cyriacus Spangenberg werden von K. neben einer großen Zahl weiterer Namen und dem Bereich der Lieddichtung differenziert vorgestellt, ebenso wie – freilich eher skizzenhaft – die Bemühungen um die Verbreitung der Werke Luthers in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Was die Heiligenverehrung in der Wittenberger Reformation betrifft, stellt K. Bekanntes neu zusammen, erinnert aber auch an Kirchenlieddichtung und bildende Kunst (Brüderkirche in Braunschweig) (S. 139–148). Sein Ergebnis ist: In der lutherischen Kirche – wie auch bei Calvinisten und Puritanern – übernahm das Vertrauen auf Gottes väterliche Vorsehung die Funktion, die für die mittelalterliche Frömmigkeit die Heiligenverehrung gehabt hat (S. 148 ff.). Freilich zeigt das sich steigernde Interesse an Wunderzeichen noch eine andere Seite: die Warnung vor dem Gericht Gottes über Unbußfertige. Der Aspekt des Heiligen als Bekenner tritt zurück gegenüber dem Aspekt des Heiligen als eines unter der zeichenhaften Vorsehung Gottes stehenden Glaubenden (vgl. S. 151). Als Gründe für die besonderen Merkmale der Heiligenvereh-

rung im Luthertum nennt K. 1. die unterschiedliche politische Situation im Reich, 2. das Zusammentreffen mit dem bereits erwähnten Mittelmaß bei der Heiligenverehrung im Entstehungsgebiet der lutherischen Reformation bereits im Mittelalter, 3. die damit zusammenhängende größere Wertschätzung für biblische Heilige, 4. die Verehrung eines neuen Heiligen, nämlich Luthers (S. 156 f.) „The old saints, with their extraordinary deeds and their supernatural powers, had lost a place in Luther's new scheme of things. According to that scheme, God's power in his Word was sufficient for his people ...“ (S. 158).

Das Buch bedeutet eine große Bereicherung für die Erforschung der von der theologischen Fachwissenschaft nach wie vor ziemlich vernachlässigten Periode der reformatorischen Bewegung folgenden Generationen. Die Fragen, die sich nach der Lektüre erheben, sind zunächst Einzelfragen, die sich dann aber doch zu größeren Aspekten ausweiten.

Es fällt auf, daß Maria und die Mariologie weder bei Rabus noch im Buch von K. eine Rolle spielt. Offen bleibt, was das bedeutet. Könnte es bedeuten, daß Maria sowohl bei Luther als auch bei seinen gleichzeitigen und späteren Schülern eine mit den übrigen Heiligen nicht vergleichbare Funktion hat?

S. 146 findet sich ein Hinweis auf die nachreformatorische Kanzel- und Altarikonographie. Dieser Aspekt ließe sich beträchtlich erweitern. Freilich fehlen auf diesem Feld Forschungen. Es könnte sein, daß sich mit ihnen manche Perspektive noch veränderte.

Die Dramendichtung in ihrer Beziehung zur Heiligenverehrung wird unter Hinweis auf Andreas Gryphius erwähnt (S. 152). An Wilhelm Will (1696) wird gezeigt, wie Heiligenverehrung als Anleitung zu rechtem Sterben fungiert (S. 154). Beide Beziehungsfelder von Heiligenverehrung lassen sich erheblich früher ausmachen (vgl. das HUSDrama von Johann Agricola 1537, Leichenpredigten und Sterbeliteratur mit Schilderungen von vorbildlichem Sterben beispielsweise bei Bruno Quinos 1565). Sollten nicht doch unterschiedliche Medien von Heiligenverehrung von Anfang an näher beieinander gelegen haben als es K.'s Buch erscheinen läßt?

Als hilfreich zu erwähnen bleiben das Register als unentbehrlicher Wegweiser für die Untersuchung und ein Appendix, der eine Art Register zu Rabus' Märtyrerbüchern darstellt.

Kleine Fehler sind mir vor allem im Bereich von Orts- und Personennamen aufgefallen: Sozomenos (S. 59), Endter (S. 92 Anm. 13), Hilten (S. 121), Clemen (S. 12, 175), Freiberg/Sachsen (S. 153 Anm. 32, 173), Pantaleon (S. 5, 7, 169, 185), Argula von Grumbach (S. 163). Einige Druckversehen wird der Leser von selbst korrigieren. — Unter der einschlägigen Fachliteratur fehlt Siegfried Gödl: Melanchthons Stellung zur Heiligenverehrung. Anrufung Gottes und Anrufung der Heiligen, Wien 1977.

Leipzig

Ernst Koch

Katholische Theologen der Reformationszeit mit Beiträgen von Remigius Bäumer ... hg. von Erwin Iserloh. Bd. 1, Münster, Aschendorff, 1984. 132 S., Ill. — Bd. 2, Münster, Aschendorff, 1985. 136 S., Ill. — Bd. 3, Münster, Aschendorff, 1986. 102 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 44–46)

Es hieße das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man mit Hans Küng allein Erasmus von Rotterdam als den einzig wahren „katholischen Theologen der Reformationszeit“ präsentieren und neben ihm alle anderen hier vorgestellten römisch-katholischen Kontroversisten als „Sammlung zweitrangiger antilutherischer Kontroverstheologen“ abtun.¹ Auch mag man über Wert oder gar Berechtigung historischer und insbe-

¹ Vgl. Hans Küng, *Theologie im Aufbruch: eine ökumenische Grundlegung*. München; Zürich 1987, 35, der sich auf die ersten beiden Bände bezieht.

sondere biographischer Kurzdarstellungen, wie sie in letzter Zeit in zunehmender Anzahl nicht nur den Markt beleben, sondern auch die wissenschaftliche Urteilsbildung bestimmen, geteilter Meinung sein. Verständlich ist die Hinwendung zur kleinen Form allemal. Große Biographien, auch über Akteure einer so viel beachteten Epoche wie der Reformationszeit, kommen nur langsam zustande und werden, wenn es sie schon gibt, nur relativ langsam rezipiert. Sie sind auch nicht für jedermann lesbar. Andererseits wächst das historische Interesse außerhalb der Fachkreise. Vielleicht ist das auch eine Folge davon, daß die Vernachlässigung des Biographischen zugunste eines sehr starken Interesses am Strukturellen an eine Grenze gelangt ist. Davon zeugen ganze Taschenbuchreihen, die nun ein – nicht nur für den „Laien“ ziemlich undurchschaubares Gemisch von seriösen und weniger guten Arbeiten anbieten. Werke mit Kurzbiographien wie etwa „Die Großen der Weltgeschichte“ oder „Gestalten der Kirchengeschichte“, die von ihrer Anlage her den uns vorliegenden „Katholischen Theologen ...“ vergleichbar sind, vermögen eine empfindliche Lücke in der derzeitigen Lexika- und Enzyklopädieproduktion zu schließen. Die „Theologische Realenzyklopädie“ verzichtet teilweise, das neue „Evang. Kirchenlexikon“ vollständig auf Biographisches. „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ bzw. das „Lexikon für Theologie und Kirche“ konnten von Größe und Anlage her nur relativ kurze Artikel bringen und waren im Vergleich mit älteren Nachschlagewerken ohnehin im Hintertreffen. Aus der Perspektive der Forderung, eine Ausgewogenheit der historischen Methoden in der Beschreibung von historischen Abläufen zu erreichen, dürfte die thematisch gebundene biographische Skizze von großer Wichtigkeit sein. Allerdings gehört es wahrscheinlich zu den schwierigeren Aufgaben der Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung, historische Gestalten anhand wichtiger Entscheidungen ihres Lebens schlaglichtartig in heutiges Bewußtsein zu heben, dabei ihr gesellschaftliches und geistesgeschichtliches Bezugssystem adäquat zu erfassen und einem größeren Kreis von interessierten Menschen lesbar anzubieten.

Die vorliegenden Hefte stellen sich dieser Herausforderung, wenn sie – nach den einleitenden Worten des Hg. (1, 7–9) – den Zweck verfolgen, der relativ geringen Kenntnis der römisch-katholischen Kontroverstheologie und ihres literarischen Erbes² möglichst effektiv abzuhelpen. Einerseits ist es nicht möglich, größere Teil dieses Erbes neu zu drucken. Andererseits scheint es unumgänglich, die römisch-katholische Seite sachgerecht zur Sprache zu bringen und so die „historischen Rahmenbedingungen der damaligen kontroverstheologischen Arbeiten“ kennenlernen zu helfen. Erwin Iserloh betont für Bd. 1, daß die Auswahl der vorgestellten Theologen „nicht einer gewissen Willkür“ entbehre, was sich in den beiden Folgebänden augenfällig fortsetzt. Auch in Bd. 3 erfährt der Leser nicht, ob das Unternehmen überhaupt fortgesetzt werden soll. Wenn ja, sollte Erasmus nicht vergessen werden! Es ist klar, daß eine solche Zusammenstellung abhängig ist vom Forschungsstand und – nach der oben für eine Kurzbiographie aufgestellten Forderung – stark davon, inwieweit die Autoren ihren Helden durch vorab geleistete wissenschaftliche Beschäftigung nahegekommen sind.³ Geht man davon aus, daß es sich um eine Bresche handelt, die geschlagen werden soll, ist es nicht weiter verwunderlich und vielleicht auch nicht weiter schlimm, daß die Abfolge der einzelnen Biographien chronologisch ungeordnet ist und etwa die geographischen Räume bunt durcheinander mischt. Sollte das Werk fortgesetzt werden oder in absehbarer Zeit einen Neudruck erfahren, stünde es ihm gut an, würden zeitliche, sachliche und geographische Umstände zur Strukturierung herangezogen. Der Kampf gegen die Reformation von Italien und speziell aus dem Umkreis des Papsttums heraus, folgt ja doch anderen Gesetzen als das Wirken von Reformtheologen im Reich oder das Schicksal eines Thomas Morus in England. Augustin von Alveld und Hieronymus Emser stehen

² Wilbirgis Klaiber, *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts*. Münster 1978, zählt 358 Autoren und erfaßt 3456 Titel.

³ Die meisten Autoren bringen ihre Sachkenntnis aus bereits von ihnen erarbeiteten Monographien zu Spezialthemen, Editionen oder größeren Biographien ein.

zwar, gemessen an ihren Leistungen, wirklich im zweiten Glied, wurden aber doch in sehr direkter Weise mit Luthers Reformation konfrontiert, wie es Heribert Smolinsky nach seiner großen Monographie auch hier wieder augenfällig macht (1, 37–46; 47–55).

Bevor auf einige wenige Biographien näher eingegangen werden soll, seien Iserlohs Vorwort noch einige Gedanken gewidmet: Nach dessen Lektüre vermittelt sich mir der Eindruck, daß das gesamte Werk in Martin Luther den gemeinsamen Antihelden findet, was glücklicherweise von den Einzelbeiträgen – auch denen Iserlohs selbst – so nicht durchgängig abgedeckt wird und somit auch nicht insgesamt hinter den Gedanken seines Lehrers Joseph Lortz, zurückbleibt, der davon gesprochen hatte, daß es zwei „Kräfte“ waren, „mit denen sich die katholische Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auseinanderzusetzen hatte: die Reformation und Luther; und zwar beide in ihrer Wirklichkeit so, wie uns die Forschung sie heute allmählich sehen lehrt, nicht so, wie damals die Streiter für die Kirche sie betrachteten. . . . Denn gerade dies ist ja eine Zentralfrage, vor die wir uns gestellt sehen, ob jene Theologen die Wirklichkeit, um die es ging, recht erkannt haben oder nicht.“⁴ Iserloh räumt ein, daß „wohl mit Ausnahme von Cajetan“ keiner der römisch-katholischen Kontroverstheologie „das schriftstellerische Niveau und die religiöse Kraft des Reformators“ erreichte und fragt: „Von wem konnte man das auch erwarten?“ Welcher evangelische Christ hörte das nicht gern? – Jedoch dann verdichtet sich der Eindruck, daß es sich hierbei lediglich um eine rhetorische Feststellung handelte, und daß die – wenigstens im Vorwort auf den Reformator reduzierte Reformation – vor allem auf dessen überragende Scharfsinnigkeit und Schläue zurückzuführen sei. Der Grund für ihren Erfolg habe vor allem darin bestanden, daß da einer einen „Neubeginn“ wagte ohne Überkommenes bewahren zu müssen, daß einer, der „die Initiative auf seiner Seite“ hatte, „auch nicht an der Last der Geschichte“ trug, daß einer, der „gleichsam einen neuen Anfang [setzte] und von der Vergangenheit nur das gelten [ließ], was ihm paßte, während er über andere zu Gericht“ saß, einer, dessen „vielfach geistreich vorgetragene Kritik . . . den Gegner [schwächte], . . . der eigenen Sache dagegen Auftrieb“ gab. Schließlich: „Wer etwas neues verspricht, tut sich leichter als der Verteidiger des Überkommenen.“ Die Stellung der Kontroverstheologie „in der Verteidigung“, ihre zunächst festzustellende Unklarheit darüber, ob es Luther sei, der die „immer wieder vergebens geforderte Reform der Kirche“ brächte, und ihre anfänglichen Sympathien für ihn sei nur langsam der Erkenntnis gewichen, daß „Luther nicht die Erfüllung der Reformervorwartungen brachte, sondern die Spaltung der Kirche Jesu Christi bedeutete“. Aus diesen – notwendig langen – Zitaten mag man ersehen, daß die Ausgabe der Biographien nicht nur „sachgerechte“ Aufklärung über bisher nur wenigen Spezialisten bekannte Gestalten der römisch-katholischen Kontroverstheologie bieten möchte. Zunächst kam ich auf die Idee, daß es sich bei diesem Vorwort um die Entfaltung einer universalhistorischen Chiffre handele, die sich einerseits von einem sich ökumenisch gebenden, im Kern aber römisch bleibenden fundamentaltheologischen „tractatus de ecclesia“⁵ untermauern ließe und vom „Lehramt“ approbiert werden könne, die andererseits aber zu allem Überfluß durch Gedanken aus der Rezeption von Thomas S. Kuhn's Paradigmentheorie aufgefüllt sei, indem sie die zur Reformation führende Verstrickung von Weltlichem und Geistlichem gedanklich unterdrückt und lediglich die Umkehrung der allgemeinen Perspektive durch einen einzelnen Menschen, der eine Klientel von Gleichgesinnten um sich zu sammeln vermag, zur Ursache von tiefgreifenden geistigen und sachlichen Veränderungen erklärt.⁶ Inzwi-

⁴ Joseph Lortz, Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In: ders., Erneuerung und Einheit: Aufsätze zur Theologie und Kirchengeschichte; aus Anlaß seines 100. Geburtstages, hg. von Peter Manns. Stuttgart 1987, 718 f.

⁵ Vgl. Heinrich Fries, Fundamentaltheologie, hg. von Georg Sterzinsky. Leipzig 1987, 526–541.

⁶ Vgl. z. B. Stephan Pfürtnner, Die Paradigmen von Thomas von Aquin und Martin

schen bemerkte ich aber, daß Iserloh lange vor der Diskussion um die Rezeption der Kuhn'schen Theorie ähnliche Gedanken dargelegt hatte.⁷ Diese Chiffre gab es schon. Und mit ihrer Hilfe bleibt man mit seiner ganzen Vergangenheit legitimes Glied der Geschichte, erfährt sich sogar von ihr benachteiligt und vermag die Wahrheitsfrage, die mit der Reformation an die Kirche gestellt wurde – und wie man sieht, noch heute wirksam – ohne größere Schwierigkeiten auszublenzen. Was sagt bzw. wofür steht diese Chiffre? Wohl kommen die Reformation und in ihr Luthers Wirken als Ereignis von weittragender Bedeutung zum Zuge. Aber Luthers „religiöse Kraft“ wandelt sich qua Lutherzitat sehr schnell in Häresie.⁸ Luther hat bestenfalls Verdienste im kartharischen, niemals aber im theologisch-grundsätzlichen Sinn. Er „verspricht“ Neues, er steht in der „Initiative“, er agiert ohne Bindung an die Vergangenheit. Daß Gott möglicherweise durch das Ereignis Reformation und vermittels der in sie verwickelten Menschen – einschließlich Luthers – sein Volk einer grundsätzlichen Wegkorrektur hat unterziehen wollen, ist hier nicht einmal eine Frage. Zugegeben: Ein Vorwort hat zuweilen die Funktion, einige im Werk freier geäußerte Gedanken und Ansichten zu kanalisieren oder zu entschärfen. Wer diese Funktion kennt oder zumindest auch konzediert, wird wenig angefochten werden und mag die Ausführungen darüber als einen Beitrag zur Ideologiekritik innerhalb der Geschichtsdarstellung lesen.

Die Biographien selbst präsentieren sich in unterschiedlich qualitätsvoller Weise. Barbara Hallenslebens „Cajetan“ etwa oder Jos Vercruysses „Latomus“ führen in theologische Probleme ein und verknüpfen Lebensgang und -leistung einsichtig mit den Herausforderungen, die ihnen durch die Reformation gestellt wurden. Das kann auch dann stehenbleiben, wenn man Bedenken anmelden muß etwa bei Hallenslebens Interpretation von Luthers Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit und ihres Zusammenhanges mit seiner Ekklesiologie (1, 18f.). Da sie aber offenlegt, woher sie diese Interpretation gewinnt, nämlich aus dem Studium der Theologie Cajetans einerseits, andererseits ihre Lutherkenntnis ausschließlich nicht-evangelischen Lutherinterpreten verdankt,⁹ läßt sich ein Gespräch denken, das tiefer zu gehen verspricht als es Aussagen vermögen, die den Glauben einfach mit Heilsgewißheit identifizieren und daraus eine totale Subjektivierung und Isolierung des Menschen innerhalb einer Kirche ableiten, die als funktionslos dargestellt wird, weil sie ihre Sakramentalität eingebüßt hat. Um hier im Gespräch zu bleiben, genügt vielleicht der Einwand, daß sich Luther den Christen zusammen mit anderen Christen vorstellt, die miteinander „ihres Hirten Stimme hören“ in der sich beständig erneuernden Predigt des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium. Bei dieser Versammlung werden die beiden Sakramente mitgeteilt, verwaltet vom Predigtamt. Sie sind aber nicht von der Kirche als Sakrament abgeleitet, sondern unableitbar von Menschlichem von Christus eingesetzt. Ihr Mitteilen an die einzelnen Menschen läßt erkennen, daß hier unter Schwächen und Versagen – unter dem Kreuz – Leib Christi, Kirche, da ist, für die einzelnen unverfügbar, aber dennoch in einen Sinn ausrichtend bis hin zur täglichen Heiligung des einzelnen Christen mit Auswirkungen für die gesamte Kirche. Glaube und Heilsgewißheit sind durchaus dasselbe, jedoch nur

Luther: bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel? In: Theologie – wohin?, auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, hg. von Hans Küng und David Tracy. Gütersloh 1984, 177–187. Die o. g. polemische Darstellung ist nicht gegen Pfürtners gerichtet, sondern bezieht sich lediglich auf eine erdachte, verkürzte Rezeption dieser Thesen.

⁷ Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin. Bd. 4: Erwin Iserloh; Josef Glazik; Hubert Jedin: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation. Sonderausgabe. Freiburg/Basel/Wien 1985, 201–205.

⁸ Iserloh im Vorwort zu „Katholische Theologen ...“ 1, 8f.

⁹ Ebd. 1, 25; vgl. dazu den – wenn auch mit einem anderen Werk – genannten Otto Hermann Pesch, Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie, hg. von Lothar Ullrich. Leipzig 1986, 347–349 (16. Kapitel: Heilsgewißheit und Gnadenerfahrung in der Tradition).

in dem äußersten und umfassendsten Sinn von Luthers Ausgangsfrage nach dem gnädigen Gott und seiner Erkenntnis, daß menschlichem Vermögen in bezug auf die Mitwirkung am eigenen Heil jenseits eines sich in Gottes Gnade (Jesus Christus) bergenden Glaubens eine Grenze gesetzt ist. Luther gelangte ja gerade durch eigene Erfahrung mit der kirchlichen Bußpraxis dahin, daß es neben der Reue als Erfahrung vollständiger Handlungsunfähigkeit keine andere Genugtuung geben könne als die, die Jesus Christus im Tausch gegen die Sünde allein dem geben will, der glaubt, der dem eigenen Handeln in bezug auf das Heil entsagt. Glaubensgewißheit, Heilsgewißheit und Rechtfertigungsgewißheit fallen in dem einen Punkt Christus zusammen. Darauf zu vertrauen, ist kein Selbstvertrauen, sondern Vertrauen auf Gott, dessen Gnade dem Menschen immer neu zugesagt werden muß, da dieser es trotz allem schwer hat, weil er in dieser Welt unter dem Gesetz bleibt und es verletzt. Alle Sicherheit in dieser Beziehung ist Sicherheit in Christus, nie aber eine „reflexive securitas“ in bezug darauf, daß sich der Mensch mittels des eigenen Glaubens Gottes Gnade selbst öffnen könnte. Das pro nobis geschieht extra nos: nicht ich lebe jetzt, sondern Christus lebt in mir. Bei Hallensleben wird m. E. ständig deutlich, daß sie Cajetans aristotelisch-thomistische Theologie nachvollzieht und sie einem Luther gegenüberstellt bzw. diesen mit einem Instrumentarium kritisiert, das er gerade aus der Hand gelegt hatte als er mit Cajetan ins Gespräch kam. Die Grenzen der Kommunikation, die beide seinerzeit nicht überwinden konnten, scheint auch heute nicht leicht übersteigbar.

Erwin Iserloh schildert u. a. den bewegten Lebensgang des oberdeutschen Franziskanertheologen, Juristen und Satirikers Thomas Murner (3, 16–32). Schwerpunkte bilden die Auseinandersetzung mit Luthers Reformationsschriften und der reformatorischen Polemik zwischen 1520 und 1522 von Straßburg aus, wo Murner selbst mit der Reformation konfrontiert wurde sowie Murners Versuche, zwischen 1525 und 1529 als Stadtpfarrer von Luzern im direkten Gespräch mit schweizerischen Reformatoren und durch theologische und satirische Publikationen den Fortgang der Reformation zu hemmen und die „katholischen Orte“ zu stärken. Iserloh stellt eindrucksvoll heraus, mit welch leisen und verhaltenen Tönen sich der bereits ausgewiesene Polemiker gegen Mißbräuche und Laster um 1520 an Luther wendet („Christliche und brüderliche Ermahnung“), wie er ihm nicht von vornherein die Berechtigung zur Kritik abspricht, gleichzeitig aber selbst in vollem Ernst und Luther beinahe angstvoll beschwörend am Opfercharakter der Messe sowie der gesamten institutionellen römischen Kirche als deren Garant festhält. Leider stellt Iserloh lediglich heraus, daß Murner Luthers Kirchenauffassung mit Spiritualismus identifiziert („unsichtbare Kirche“), und verzichtet darauf, zu untersuchen, ob Murner Luther damit überhaupt treffen konnte.¹⁰ Erwähnt wird auch Murners Übersetzung von „De captivitate Babylonica ecclesia“, die dieser anfertigte, damit viele Menschen von den Gefahren der Reformation unterrichtet würden. Daß diese Übersetzung – nur geringfügig sprachlich überarbeitet – in der Altenburger, Leipziger und Walch'schen Lutherausgabe zu finden ist und die Schrift erst 1875 neu übersetzt wurde, wäre der Erwähnung als Beispiel für eine unfreiwillige Wirkungsgeschichte kontroverstheologischer Arbeit wohl wert gewesen.

Remigius Bäumer hat für diese drei Bände sieben Beiträge geschrieben. Er beschäftigt sich mit Albert Pigge (1, 98–106), Konrad Wimpina (3, 7–17), Bartholomäus Arnoldi aus Usingen (2, 27–37), John Fisher (2, 49–65) und Friedrich Nausea (2, 92–103) sowie mit Johannes Cochlaeus und Georg Witzel (1, 73–81; 125–132). Die Darstellung der letzten beiden Gestalten wirft erhebliche Fragen auf, die sich vor allem auf die Vermischung von Urteilen jener beiden über Luther und die Reformation mit dem Bekenntnis zu ihrer persönlichen Integrität beziehen. In einer größeren Arbeit kann ein solches Verfahren angewendet werden, weil es dort durch einen wissenschaftlichen

¹⁰ Vgl. Luthers Nachschrift „An den Murnarr“ in „Auf das überchristlich, ... Buch Bock Emers zu Leipzig Antwort“, 1521: „Da ich die Christliche kirch ein geystlich vorsamlung genennet het, spottistu meyn, als wolt ich ein kirch bawen wie Plato ein statt, die nyndert were, ...“ (WA 7, 683, 9–685, 2).

Apparat sowie durch die Einbindung in größere Zusammenhänge objektiviert werden würde. Die kleine Form hingegen präsentiert – jedenfalls in diesen Beispielen – nicht hinterfragte Vorwürfe, die zwar als die Wahrheit des betreffenden Schriftstellers benannt sind, aber letztlich den Anschein von historischer Wahrheit erwecken. So liest man via Bäume bei Cochlaeus, Luther „habe sich in seinen Ansichten über diese Lehre [sola fide] so weit verirrt, daß er zu sagen wage: Je lasterhafter ein Mensch ist, desto mehr soll er auf Gottes Gnade vertrauen. Als Folge dieser lutherischen Lehre hätten die Anhänger Luthers alle Werke der Frömmigkeit im Vertrauen auf die sola fides unterlassen. Sie seien einer traurigen Verwilderung anheim gefallen, die dann Luther durch Einsetzung der Kirchenvisitatoren zu überwinden suchte. In der Instruktion für die Visitation habe man den lutherischen Pastoren den Vorwurf gemacht, sie hätten es unterlassen, die Lehre von der Buße als Vorbereitung auf den Glauben dem Volke zu predigen“ (1, 76). Wenn Bäume diesen Abschnitt mit einem Hinweis auf Cochlaeus' Genialität in bezug auf Simplifikation beschlossen und darauf verwiesen hätte, welche Probleme beim Aufbau des evangelischen Kirchenwesens zu bewältigen waren, könnte es keine Einwände geben. Aber so gerät die Darstellung in die Bahnen prorömischer Apologetik, ja sogar einer Apologetik der Zustände am Beginn des 16. Jahrhunderts. Bäume hat es unterlassen, nachzuweisen, woher Cochlaeus seine Weisheiten über Luthers Äußerung von sich steigendem Laster und Vertrauen auf Gottes Gnade bezogen hatte. Sollte es sich um das berühmte „pecca fortiter“ Luthers an Melanchthon in einem seelsorgerlichen Brief handeln, so konnte wahrlich nur ein Cochlaeus eine ganze Lehre daraus machen, die dann sofort in der Praxis wirksam wurde und als Gegenmittel die Visitationen und schließlich die jahrelangen Auseinandersetzungen mit dem Antinomismus aufbrachte. Es soll auch heute zuweilen Leute geben, die monokausalen Betrachtungen den Vorzug geben. Wohin das führt, zeigt uns – unfreiwillig – Remigius Bäume. In seiner Witzel-Darstellung steigert sich seine Darstellungsweise zuweilen ins Groteske. Dort ist so oft – natürlich aus Witzels Sicht – von Luthers unmoralischem Lebenswandel zu lesen, ohne daß der Versuch einer Einordnung oder Erklärung gemacht würde, daß man versucht ist, die Lektüre ohne weitere Überlegung einfach aufzugeben. Da viele Leser ohnehin diese Bücher nicht von Anfang bis zum Ende durchlesen werden, sondern sie vielleicht eher wie ein Nachschlagewerk benutzen wollen, können solche Beiträge nur abschreckende Wirkung haben. Das wiederum wäre sehr schade, denn z. B. vermag die Lektüre von Peter Fabischs Studie über Silvester Prierias (1, 26–35) oder der von Ulrich Horst über Ambrosius Catharinus (2, 104–114) einen Eindruck davon zu vermitteln, daß die römische Kirche zur Zeit der Reformation beileibe nicht so homogen darstellbar ist wie manch anderer Beitrag es suggeriert oder wie es auch auf seiten protestantischer Kirchengeschichtsschreibung vorkommt.

Zum Schluß bleibt der Wunsch nach einem Orts-, Personen- und Sachregister. Gerade letzteres ist eigentlich unverzichtbar, wenn man sich schnell darüber informieren möchte wie ein bestimmtes Problem durch verschiedene Kontroverstheologen gesehen, bewertet und bewältigt wurde. Vielleicht ließe sich das wie auch andere schon angesprochene Formalia bei einem Nachdruck realisieren.

Leipzig / Schönbach

Michael Beyer

De Falsa et Vera Unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti Cognitione libri duo (Albae Iuliae), 1568. Introduced by Antal Pírnát. Utrecht, Bibliotheca Unitariorum, 1988. LXXVI, 393 pp.

Der vorliegende Band ist der zweite in der Reihe der *Bibliotheca Unitariorum*. Der erste erschien 1983 und enthielt zwei Schriften Franz Davids. Die *Bibliotheca Unitariorum* wird von einer in Utrecht domizilierten Stiftung getragen und steht unter dem Patronat der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Beim Traktat *De falsa et vera ... cognitione* handelt es sich um eine der wichtigsten theologischen Schriften aus dem Kreis der siebenbürgischen Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts. Sie entstand im

Anschluß an eine Disputation, die im Jahre 1568 zwischen Calvinisten und Antitrinitariern in Alba Julia (Gyulafehérvár) abgehalten worden war, und wurde noch im gleichen Jahr in der gleichen Stadt gedruckt. Das Werk ist Johann II. Zápolya, dem gewählten König von Ungarn gewidmet, der als Fürst von Siebenbürgen die Namen Johann Sigismund führte und die erwähnte Disputation angeordnet hatte. Der knapp 400 Seiten starke Traktat, der hier in einer Facsimile-Reproduktion allgemein zugänglich gemacht wird, besteht aus zwei großen Hauptteilen. Das erste Buch behandelt die „falsa cognitio“ der Trinität, das zweite und natürlich wichtigere die „vera cognitio“, so wie sie unter den Antitrinitariern Transylvaniens und unter vielen ihrer polnischen Gesinnungsgenossen verbreitet war. Es handelt sich um eine apologetische Schrift, aber zugleich um eine umfassende Darstellung antitrinitarischer Theologie und damit auch um eine für die theologie- und kirchengeschichtliche Forschung sehr wertvolle Quelle.

Die Einleitung stammt von Antal Pirnát. Sie ist sehr ausführlich angelegt, sorgfältig dokumentiert und insofern lehrreich, als sie die Schrift in ihr geistes- und religionsgeschichtliches Umfeld hineinstellt. Pirnát beschreibt zunächst das unitarische Publikationswesen in Transylvanien und dann die Praxis der religiösen Toleranz, die in diesem Fürstentum geübt wurde. Ausführlich wird der Fall eines im habsburgischen Ungarn verfolgten antitrinitarischen Predigers (Lukas Egri) beschrieben, und zwar aufgrund von bisher unpublizierten oder doch kaum bekannten zeitgenössischen Quellen. Hierzu gehören namentlich einige Briefe von Giorgio Biandrata und Andreas Dudith. Die Episode, in deren Verlauf auch Kaiser Maximilian II. angesprochen wurde, steht in direkter Beziehung zur Schrift *De falsa et vera ... cognitione*. Dasselbe gilt für die Disputation von Alba Julia. Die Calvinisten warfen hier den Antitrinitariern vor, sich dem Islam anzunähern. Die vehemente Widerlegung dieser Unterstellung bildet ein Hauptanliegen des Traktats. Besonders eingehend geht Pirnát auf die Auffassungen der siebenbürgischen Antitrinitarier über die Offenbarung sowie auf die Grenzen ihres Rationalismus ein.

Eine große und auch nach den neuesten Forschungen noch ungelöste Frage betrifft die Verfasserschaft. Offensichtlich stammt die Schrift *De falsa et vera ... cognitione* von mehreren Autoren. Sicher ist jedoch einzig, daß das Vorwort von Biandrata geschrieben wurde. Sonst kann der Herausgeber nur Vermutungen äußern. Neben Biandrata glaubt er in manchen Kapiteln die Autorschaft Franz Davids zu erkennen, daneben vermutet er neben anderen ungarischen und italienischen Autoren in einem Abschnitt auch Lelio Sozzini (II, 11). Diese Identifikation stimmt überein mit den Meinungen so prominenter moderner Forscher wie Delio Cantimori und Antonio Rotondò, widerspricht aber der Auffassung einiger polnischer Sozzinianer des 17. Jahrhunderts.

Pirnáts Einleitung vermag ihre Aufgabe inhaltlich zu erfüllen. Sie ist in einem nicht immer leicht verständlichen Englisch abgefaßt, das von einem „genuine speaker“ hätte durchgesehen werden müssen. Dennoch ist man für das sprachliche Entgegenkommen dankbar. Wer die Spezialforschung weiter verfolgen will, muß nicht nur des Ungarischen, sondern auch des Polnischen mächtig sein.

Basel

Hans R. Guggisberg

Neuzeit

Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel, 1679–1726. Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges (1679–1702). (Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 24) St. Ottilien, Eos-Verlag 1985. XXVI, 540 S. Im Jahre 1970 veröffentlichte der Verfasser eine Monographie „Kardinal Johann

Theodor von Bayern, 1703–1763. Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichskirchenpolitik“ (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 4, Regensburg 1970). Hier schilderte er das Leben eines bayerischen Prinzen, der in der Reichskirche einigen Erfolg hatte: Regensburg (1721), Freising (1727) und Lüttich (1744). Trotzdem war Johann Theodor immer im Schatten seines Bruders Klemens August geblieben, der es auf nicht weniger als fünf Bischofskirchen gebracht hat, und dies, obwohl Johann Theodor in fast allen Kirchen des Reiches bei Neuwahlen angetreten ist. Auch blieb es ihm versagt, 1761 das Erbe seines Bruders ganz oder teilweise zu übernehmen. Die Gründe dafür waren vielfältig: Zu den politischen Konstellationen in den einzelnen Hochstiften kamen Defizite in der Persönlichkeit, die Johann Theodor nicht besonders anziehend machten.

In einer neuen Untersuchung wandte sich der Verfasser einem anderen Abschnitt der bayerischen Reichskirchenpolitik zu, nämlich den Jahrzehnten unter Kurfürst Max Emanuel. Dabei war die tiefe Zäsur zu beachten, welche der Spanische Erbfolgekrieg für Bayern gebracht hat: Besetzung des Landes, Ächtung des Kurfürsten und seines Bruders Joseph Klemens, Kurfürst von Köln, Bischof von Lüttich, Hildesheim und Regensburg. Nach Ende des Krieges wurde Joseph Klemens im Frieden von Rastatt (1714) wieder in seine geistlichen Würden eingesetzt. Doch galt es nun von neuem, gegen vielfältige Konkurrenz die kurbayerischen Positionen in der Reichskirche abzusichern und zu verbreitern. Hierbei wurden Max Emanuels Söhne Philipp Moritz, Klemens August und Johann Theodor eingesetzt.

Doch entbehrte auch die Zeit bis zum Ausbruch des Erbfolgekrieges nicht der Dramatik. Der Onkel des Kurfürsten, Maximilian Heinrich von Bayern, Erzbischof von Köln und Bischof von Lüttich, Münster und Hildesheim, der „Einsiedler von St. Pantaleon“, hatte es unterlassen, seine Erbfolge durch Koadjutoren zu ordnen. Der Zusammenbruch der bayerischen Sekundogenitur im Nordwesten des Reiches war zu befürchten. Doch konnte sich das Haus 1688 mit Joseph Klemens, Bischof von Regensburg und Freising, wenigstens in Köln in einer erbitterten Wahl gegen Wilhelm Egon Kardinal von Fürstenberg durchsetzen. Ohne Hilfe des Papstes wäre dieser Sieg aber nicht möglich gewesen. Was hier in wenigen Worten angedeutet wird, war eine Auseinandersetzung, die weit über das Machtgefüge des Reiches hinausgriff und europäische Dimensionen hatte. 1694 gelang es dann, auch Lüttich wieder zu besetzen; im selben Jahr wurde Joseph Klemens überdies in Hildesheim Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Zwar wurde der Sieg in Lüttich mit der Vakanz von Freising und Regensburg erkauft; durch die Mithilfe der Domherren gelang es aber in einem Coup, die letztgenannte Diözese erneut mit Joseph Klemens zu besetzen.

Dieses Ringen hat der Verfasser detailliert aufgrund einer umfangreichen ungedruckten Überlieferung geschildert; die Archive in Wien, München (Bayern, Pfalz-Neuburg), Paris und Rom wurden herangezogen. So entstand ein eindrucksvolles Gemälde, das nicht nur die Konturen der „großen“ Politik zeigt, sondern auch viele Einzelheiten bietet. Das Ganze nachzuzeichnen verbietet der hier zur Verfügung stehende Raum.

Eines soll indes herausgestellt werden. Weitlauff wollte nicht die Biographie eines bayerischen Kirchenfürsten schreiben. Er schilderte vielmehr die Reichskirchenpolitik des *Hauses*. Dies ist der richtige Ansatz. Nicht ein Einzelner hat sich um die eine oder andere Kirche bemüht. Gerade die großen Dynastien haben ihre Politik in der Reichskirche immer für das Ganze gemacht. Die zum Einsatz kommenden Prinzen waren meist ohne Schwierigkeiten austauschbar. Dies zeigte über Generationen hinweg nicht nur die Politik des Hauses Bayern; auch die Pfalz-Neuburger, die Lothringer und die Habsburger agierten in ähnlicher Weise in der Reichskirche. Weitlauffs Untersuchung weckt den Wunsch, daß einmal auch das vielfältige Mühen dieser Familien in ähnlicher Weise gründlich und umfassend dargestellt wird.

Zu wünschen wäre, daß der Verfasser auch die zweite Phase der bayerischen Reichskirchenpolitik unter Max Emanuel zeigen könnte. Nach 1714 konnte – wie schon angedeutet – die Stellung des Hauses in der *Germania Sacra* wieder gefestigt und ausgebaut werden. Die Figuren, die bei diesem Spiel eingesetzt wurden, waren Klemens August

und Johann Theodor. Bruder Philipp Moritz starb 1719, kurz nachdem er in Münster und Paderborn zum Bischof gewählt worden ist.

Ein kleiner Nachtrag: Die römische Entscheidung in der Kölner Sache (1688) gefiel dem Hof von Versailles überhaupt nicht. Da König Ludwig XIV. die Grundsätze des kanonischen Rechtes verletzt sah, griff er – in diesem Jahr übrigens zum zweiten Mal – zu einer alten Waffe: er appellierte von der Entscheidung des Papstes an ein Allgemeines Konzil. Dazu neuerdings Hans-Jürgen Becker, *Die Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 17), Köln/Wien 1988, 372–374.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Jakob Torsy, *Der Regularklerus in den Kölner Bistumsprotokollen 1661–1825.* 2 Bände; Siegburg, Schmitt 1985. 526 und 530 S., Leinen (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 18 und 19). DM 178,–; desgl. Indices. Siegburg, Schmitt 1988. 286 S., Leinen (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 20).

In den Jahren 1934/1935 erschien „Der Weltklerus in den Kölner Erzbistums-Protokollen – ein Necrologium Coloniense 1661–1825“ von J. Janssen und F. W. Lohmann, eine umfangreiche Publikation, die schnell zum Standardwerk für die kirchengeschichtliche Forschung im Bereich des ehemaligen Erzbistums Köln und seiner Nachbargebiete wurde. Dem „Janssen-Lohmann“, der etwa 15000 Weltgeistliche erfaßte, ist numehr der „Torsy“ für den Regularklerus an die Seite zu stellen. Nach fast zwanzigjährigen Vorarbeiten legt Jakob Torsy, über drei Jahrzehnte Archivar des Historischen Archivs des Erzbistums Köln, nunmehr eine gediegene Publikation vor, die etwa 19000 Ordensgeistliche enthält. Alles, was sich bei der minutiösen Durchsicht der 157 dickleibigen Generalvikariatsprotokolle und der 18 Weihbischofsprotokolle zu den einzelnen Regularklerikern fand, wurde in dem Werk erfaßt, vor allem Weihen, Approbationen, besondere Beauftragungen (etwa zur Benediktion von Kirchen und Kapellen, Glocken, Kreuzwegen und Friedhöfen), besondere Erlaubnisse und selbstverständlich Angaben über das Kloster, in dem ein Ordensgeistlicher sich zur Zeit der Eintragung in das Protokoll aufhielt.

Die Bedeutung des Werkes für die Ordens- und Klostergeschichte, aber auch die Orts- und Pfargeschichte sowie die prosopographische und genealogische Forschung braucht nicht betont zu werden. Der Indexband erschließt das umfangreiche Faktenmaterial in vorbildlicher Weise, enthält er doch ein Personenregister, ein Verzeichnis der in dem Werk genannten Heiligen und Reliquien, ein Ortsregister und ein Sachregister. Zehn Karten im Anhang ermöglichen einen schnellen Überblick über die Ordenshäuser der Regularkleriker im alten Erzbistum Köln.

Zu dem erfolgreichen Abschluß des Werkes darf man den Bearbeiter wie die kirchengeschichtliche Forschung gleichermaßen beglückwünschen.

Köln

Norbert Trippen

Joseph Bergin, *Cardinal de la Rochefoucauld. Leadership and Reform in the French Church.* New Haven/London (Yale UP) 1987. VIII, 302 S., Ln.

Der Autor ist bereits durch Studien über die Guisen und ein früheres Buch über die Finanzen des Kardinals Richelieu (englisch 1985, französisch 1987) als hervorragender Kenner der Quellen zur französischen Kirchengeschichte des frühen 17. Jahrhunderts ausgewiesen, von der er auch in diesem neuesten Werk ein höchst realistisches Bild entwickelt. In der Regel stammten die Vorkämpfer der „Katholischen Reform und Gegenreformation“ aus den Orden und dem mittleren Klerus, während die französischen Bischöfe schon wegen ihrer Abhängigkeit von der Krone als verweltlicht und religiös inkompetent gelten. Hier aber wird uns ein Bischof von Clermont und später von Senlis vorgestellt, der ein Homo religiosus, ein Jesuitenschüler und Jesuitenfreund, ein Papa-

list und Ultramontaner gewesen ist, nichtsdestoweniger aber Kronkardinal, Großalmosenier und ca. 1623–1625 sogar Vorsitzender des königlichen Rates werden konnte, bis zur Ablösung durch Richelieu. Und dies trotz unnachgiebiger Starrheit und bemerkenswert geringen politisch-diplomatischen Fähigkeiten, was ihm unter anderem von den päpstlichen Diplomaten bescheinigt wurde. Höchstwahrscheinlich hat er Karriere gemacht, weil Heinrich IV. im Zuge seiner Versöhnungspolitik ein so prominentes und integrires Mitglied der ehemaligen Liga als Aushängeschild gut brauchen konnte. Nach einer loyal, aber wenig erfolgreich abgewickelten römischen Mission für die Krone 1609–1613 wurde der 1607 zum Kardinal erhobene de la Rochefoucauld zum Vorkämpfer tridentinischer Reform und romtreuer Kirchenpolitik in Frankreich, für die Publikation der Konzilsdekrete und gegen die gallikanischen Angriffe auf die Ständesprivilegien des Klerus. Informelle Bischofsversammlungen an seinem Pariser Sitz Sainte Geneviève entwickelten sich schließlich in einem Ausmaß zum Zentrum des Widerstandes und der Initiative in der französischen Kirche, daß Richelieu zeitweise mit einem Verbot reagierte. Das interessante und lange Leben dieses vielseitigen Mannes (1558–1645) verdient mit Sicherheit eine moderne Biographie. Doch trotz umfassender Forschungen kann auch B. dies nicht leisten, denn der Kardinal hat für das erste halbe Jahrhundert seines Lebens kaum Quellen hinterlassen. Erst für die Zeit nach 1607 konnte B. in der Bibliothek von Sainte Geneviève reiche Bestände entdecken. Infolgedessen muß sein Buch ungleichgewichtig ausfallen und eine Verzerrung der Perspektive wird unvermeidlich. Nach einem biographischen Abriss in den ersten drei Kapiteln wird die Tätigkeit des Bischofs und des Großalmoseniers geschildert. De la Rochefoucauld hat sich in seinen Diözesen der sattsam bekannten Reformmethoden bedient, dabei aber kaum Spuren hinterlassen. Doch in seinem Bibliotheksinventar und seinem Traktat „De l'estat ecclésiastique“ (1597) tritt sein Profil als Kenner alter wie moderner Spiritualität sowie der Mailänder Reformen deutlich hervor. Wenn Bérulle und seine Gruppe später eine eigene Spiritualität des Weltpriesters geschaffen haben, wie sie weder das Mittelalter noch Trient gekannt hatten, dann konnten sie auf Ansätze bei de la Rochefoucauld zurückgreifen. Als Großalmosenier bemühte er sich um die Reform des Fürsorgewesens im Spannungsfeld von Krone, Städten und Bischöfen, die um die Kontrolle rivalisierten. Vor allem aber suchte er auf die Besetzung der Bischofsstühle Einfluß zu nehmen. Vielleicht wurde er 1632 deswegen durch Richelieus Bruder ersetzt, weil dieser Einfluß zu groß geworden war. Die ganze zweite Hälfte des Buches ist dann seiner Tätigkeit als päpstlicher und königlicher Sonderkommissar für die Reform der alten Orden zwischen 1622 und 1639 gewidmet. Das Kommendensystem, die Auflösung des Gemeinschaftslebens durch die Verpfändung der Konventsämter und die Möglichkeit, sämtliche Maßnahmen durch Appellationen nach Paris oder Rom zu blockieren, hatten sich als Hauptübelstände erwiesen, die Personalpolitik der Krone und vor allem die Hugenottenkriege frühere Reformanläufe versanden lassen. Sein Rezept, das auf Anleihen bei den neuen Orden beruhte, lief auf die Gründung von Reformkongregationen, die Wiedereinführung zeitlich befristeter Wahlämter, die Aufhebung der Stabilitas Loci zugunsten von Nachwuchs hinaus, der in neuen, zentralen Noviziaten geschult wurde. Bei den augustiniischen Regularkanonikern war der Kardinal damit einigermaßen erfolgreich. Angefangen mit seinem Sitz Sainte Geneviève wurde in zäher Arbeit Kloster um Kloster reformiert, 1628 waren es fünf, 1650 waren es 59 Häuser, etwa ein Drittel des Gesamtbestandes. Bei den Cluniazensern, Zisterziensern und Mathuriniern (Trinitariern) hingegen ist er gescheitert, an der strafferen Organisation der Orden, an Richelieu, der Generalabt von Cluny und Cîteaux werden wollte, (aber mit denselben Reformen ebenso scheiterte), an allerhand Interessenpolitik und Intrigen, die ausführlich geschildert werden. Dabei spielte Rom keine ruhmreiche Rolle. Die Reformen mußten den Päpsten eher abgerungen werden, vor allem wenn römisches Finanzinteresse im Wege stand, und sind letztlich an ihnen gescheitert. „The notion that the Counter-Reformation was led and sustained by a dynamic, reformed papacy is not borne out by the history of La Rochefoucauld's commission“, stellt B. (S. 272) trocken fest.

Augsburg

Wolfgang Reinhard

Wolfgang Martens: *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989. 291 S., kart. (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, hg. von Wolfgang Frühwald, Georg Jäger, Dieter Langewiesche, Alberto Martino, Rainer Wohlfeil, Bd. 25).

Der Verfasser stellt Untersuchungen zusammen, die sich fast ausnahmslos mit der Spiegelung religiös-weltanschaulicher Positionen und Wandlungen in Deutschland im Zeitraum von ca. 1690 bis 1750 befassen. Sie betreffen also nach der schon besser erforschten Zeit des Barock die sogenannte Frühaufklärung, kirchen- und theologiegeschichtlich ebenso zentral die Auswirkungen des Pietismus, z. B. auf die Rhetorik, was Martens u. a. an Hieronymus Freyers „Oratoria“ (Halle 1711) erörtert. Dabei fällt Licht auf Franckes Strategie, weil, von Halle ausgehend, eine ganze Generation von pietistischen Pfarrern und Lehrern – gleichsam arbeitsteilig – die alten Verhältnisse sauerteigartig durchdringen sollte.

Wie das für die Bereiche Bildung und speziell Rhetorik, Theater, das natürlich sehr kritisch im Visier des Halleschen Pietismus lag, geschehen ist, stellt der Verfasser in dicht geschriebenen und reich belegten Beiträgen plastisch dar, wobei deutlich wird, wieviel auf diesem Gebiet pietistischer Öffentlichkeitswirkung noch zu arbeiten sein wird. Selbst geistliche Schauspiele wurden für die Frommen inakzeptabel gemacht: so die Tendenz Gottfried Vockerodts in „Mißbrauch der freyen Künste . . .“ (1747). Demgegenüber wird generell die Aufwertung des Schönen seit der Aufklärung dargelegt, bis hin zur „Sakralisierung“ (S. 46). Die prinzipiellen Erwägungen A. Schönes, G. Kaisers, W. Binders und anderer in diesem Zusammenhang ungenannt bleibender Autoren können weitgehend bestätigt werden.

Hallescher Pietismus und Gelehrsamkeit sind als Problem wiederum im Vergleich mit der Gelehrsamkeitskritik der Aufklärung einleuchtend thematisiert, wobei Äußerungen H. Freyers, oft mühsam aus Programmen herausgeschält, wiederum eine wichtige Textbasis abgeben.

Den Ansatz zu einer Gesamtbeurteilung der Beziehungen des Halleschen Pietismus zur schönen Literatur (S. 76 ff.) verbindet M. mit sozialgeschichtlich relevanten Beobachtungen. Die Abneigung der Halleschen Frommen gegenüber den schönen Wissenschaften, sofern sie nicht geistlichen Zwecken diene (mag sie nun von der Fiktionalität oder von der Künstlichkeit der Form her motiviert sein!) steht natürlich im Kontext der allgemeinen „Pietismus“ kennzeichnenden Verneinung der „Welt“. Die Auswirkungen in Brandenburg-Preußen werden kurz skizziert, Klaus Deppermanns Forschungen in dieser Hinsicht glücklich ergänzend.

Personen, an denen Martens seine Forschungen des weiteren festmacht, sind Breithaupt, Bogatzky, Rambach; man erfährt aber auch viel über pietistische Philologen und Schulmänner (unter Einbeziehung von Klosterbergen und Wielands Anfängen). Zeitlich erstrecken sich die Untersuchungen bis zur Klopstock- und Wielandzeit. Gellerts Leben der schwedischen Gräfin von G. erfährt vor pietistischem Hintergrund eine sehr differenzierende Deutung (vgl. S. 208). Ferner wird Brockes erneut beigezogen.

Die Beherrschung von Texten unterschiedlichster Gattung und Form (z. B. Flugschriften) imponiert durchgehend bei Nachvollzug der Analysen, wird aber besonders greifbar in der Erörterung des Verfalls der geistlichen Allegorese im frühen 18. Jahrhundert sowie in der vergleichenden Betrachtung der alten Frömmigkeit und des neuen Weltbildes im Flugschriftenstreit um den Hamburger „Patrioten“ (1724).

Mit derartigen Pionierleistungen hat sich der Verfasser den Namen eines erstrangigen Erforschers der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts erworben und hohe Standards für zukünftige kirchengeschichtliche Beiträge zu diesen Themenkreisen eingefordert, die besonders für die Zeit Zinzendorfs (Polycarp Müller) schon angelaufen sind. Im Gesamttitel berührt „Frömmigkeit“ zugleich sympathisch wie problematisch.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Wolfgang Albrecht, *Deutsche Spätaufklärung* – ein interdisziplinärer Forschungsbericht bis 1985, hg. von Thomas Höhle, Halle (Saale) 1987. 222 S.

Anläßlich des Kolloquiums „Der späte Wieland“ vom 6.–7. Nov. 1987 in Halberstadt hat Albrecht einen erstmals der deutschen Spätaufklärung gewidmeten Forschungsbericht vorlegt. Darin belegt er die oft übersehene Tatsache, daß die Spätaufklärung (etwa 1770–1830) zwar „in ihren idealen Grundlagen weitestgehend durch die realgeschichtlichen und geistig-literarischen Entwicklungen überholt, jedoch in ihrer Selbstgewißheit . . . kaum erschüttert wurde“ (13) und gerade deshalb im Alltagsleben stark verankert war. Vielleicht begründet sich die immer noch zu konstatierende lückenhafte Erforschung der Spätaufklärung von hier aus. Umso mehr ist deshalb das Vorliegen dieses Berichtes zu begrüßen.

Albrecht hat 644 Titel *allgemeiner* Literatur über die Spätaufklärung zusammengetragen. Er behandelt sie in 9 Kapiteln und beschließt seinen Bericht mit der Benennung zentraler Forschungsaufgaben. Im einzelnen berichtet er über 1. die deutsche Aufklärung als Forschungsgegenstand, 2. Staat und Gesellschaft, 3. Grundsatzdebatten der Aufklärung und ausländische Anregungen, 4. die verschiedenen Trägerkreise der Aufklärung, 5. Kirche und Theologie, 6. die Aufklärung für unterprivilegierte Bevölkerungskreise, 7. soziale Fragen, 8. Literatur, 9. Kunst, Philosophie und Historiographie. Arbeiten zu den Gebieten der Realgeschichte, der Geschichte der Ökonomie, Naturwissenschaften und Medizin bleiben ausdrücklich ausgeschlossen. Der Leser wird kurz und sachlich über die Tendenzen und Hauptaussagen heutiger Aufklärungsforschung informiert. Albrecht vermerkt genau die Differenz zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Untersuchungen und beschließt jedes Kapitel mit der Herausstellung von Forschungsdefiziten. Darüberhinaus weist er als künftige Aufgaben eines interdisziplinären Bemühens um die Aufklärung auf die notwendige Herausgabe wichtiger Quellentexte und Archivalien hin, besonders aber auch auf die Erstellung regionalbezogener Untersuchungen und Gesamtdarstellungen.

Dieser Bericht ermöglicht die schnelle Orientierung über die heutige Forschung zur Spätaufklärung. Jedoch läßt sich vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt aus weder die marginale Behandlung der Philosophie verstehen, noch die ausdrückliche Ausgrenzung von Studien zu einzelnen Aufklärern, Werken, Zeitschriften, Vereinigungen, Universitäten etc. Hier ist in der Zwischenzeit viel geleistet – und ohne Berücksichtigung dieser Literatur muß ein Forschungsbericht über die Spätaufklärung rudimentär bleiben.

Oldenburg

Wolfgang Erich Müller

Joachim Deeters (Bearb.), *Der Nachlaß Ferdinand Franz Wallraff* (= Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 71), Köln-Wien 1987. Böhlau-Verlag, 410 S.

Zu einem der bekanntesten Repräsentanten der Kölner und rheinischen Kulturszene in der umbruchreichen Epoche der Jahre um 1800 gehört der vor allem als Kunstsammler bekanntgewordene Geistliche F. F. Wallraff, dessen Namen noch heute eines der bedeutendsten Kölner Museen trägt. Als Kölner Kind 1748 geboren, wurde er 1772 Priester, 1786 Professor für Botanik, Naturgeschichte und Ästhetik an der Kölner Universität, 1788 Doktor der Medizin, bekleidete 1793 bis 1797 das Amt des (letzten) Rektors der Kölner Universität und seit 1798 das eines Professors an der französischen Zentralschule. Nach 1815 arrangierte sich Wallraff auch mit den neuen Machthabern; er starb 1824, von vielen betrauert, in seiner Vaterstadt. Neben seiner emsigen, durch die Säkularisation der Klöster, Stifte und sonstigen kirchlichen Einrichtungen gespeisten Sammel-Tätigkeit von Gemälden (über 1700 Stück), die bis zum heutigen Tage den Grundstock der Kölner Museen bildet, ist er den Zeitgenossen vor allem als neolatinischer Poet bekanntgeworden, der zu zahlreichen kirchlichen und profanen Gelegenheiten kunstvolle Verse zu formulieren verstand, an die er viel Zeit und Arbeitskraft

wandte. Wallraff gehört zu dem Typ des Gelehrten, der jedes Schriftstück, jedes Zettelchen aufzubewahren pflegte, und so ist sein Nachlaß, mit seinen Kunstsammlungen der Stadt Köln vermacht, bis zur Gegenwart erhalten geblieben. Eine Inhaltsangabe dieses Nachlasses (Bestand 1105 des Hist. Archivs der Stadt Köln) liegt nun in der materialreichen und sorgfältig ausgeführten Verzeichnung durch J. Deeters vor, der bereits 1975 einen lesenswerten Katalog zu einer Wallraffausstellung des Hist. Archivs vorgelegt hat. Der Bearbeiter unterrichtet in einer Einleitung (S. X–XIV) über bereits früher erfolgte Verzeichnungen, deren Fehler und Inkonsistenzen jetzt bereinigt worden sind. Die Wallraff'schen Papiere sind fortan in zehn Abteilungen gegliedert; ein Veröffentlichungsverzeichnis der Schriften des Nachlassers und ein ausführlicher Index der Personen- und Ortsnamen beschließen den Band. Den weitaus größten Umfang des Verzeichnisses nehmen die nach Absendern geordneten Briefe an Wallraff (über 3000 Blatt) ein (Abteilung I); hier handelt es sich oft nur um Einzelstücke oder um zwei, drei Korrespondenzen; umfangreichere „Vorgänge“ sind die Ausnahme. Selten sind auch die Briefe solcher Personen, deren Namen heute noch etwas bedeutet, so etwa F. B. von Baader (1820), J. F. Benzenberg (1817); E. A. von Beust (1820/21); die Gebrüder Boisserée (1802–1818); Peter Cornelius (1806/1808); J. W. v. Goethe (1815); B. Kardinal Pacca (1814), um nur einige Briefschreiber in (subjektiver) Reihung zu nennen. Der Ertrag dieser Schreiben ist jedoch manchmal enttäuschend dürftig: Vielfach handelt es sich um reine Courtoisie-Schreiben (Dank, Glückwunsch) oder um Bettelbriefe der verschiedensten Art. Immerhin sind die Namen interessant als Beleg für die vielfältigen Beziehungen Wallraffs und als Spiegel geistiger Interessen vor allem im kölnischen Rheinland, ferner als Indikator für die Sammelleidenschaften des gelehrten Kanonikus (seit 1784). Die Abteilung II enthält biographisches Material (Zeugnisse, Mitgliedschaften in gelehrten Gesellschaften, Rechnungen aller Art, darunter solche von Perückenmachern und Kohlehändlern). Abteilung III belegt die Wallraff'schen Vermögensverhältnisse, und Abteilung IV, vielleicht die bedeutsamste von allen, enthält Verzeichnisse seiner Büchersammlung (größtenteils heute in der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln, lt. Nachlaßverzeichnis über 14000 Bände) und seiner Gemäldegalerie, ferner Rechnungen von Buch- und Kunsthändlern. In der Abteilung V ist besonders das poetische Oeuvre des Kölner Professors vereinigt. Für diese Art der Dichtkunst (von der Grabinschrift bis zum Huldigungsgedicht auf Napoleon) wird man heute kaum noch Verständnis und Interesse aufbringen. Daneben finden sich in diesem Bereich auch Vorlesungs- und sonstige Manuskripte Wallraffs, etwa Gutachten zu Prozessionen, Denkschriften zur Organisation des neuen Bistums Aachen bzw. seiner Pfarreien, Gebetsentwürfe, Akten aus Wallraffs Tätigkeiten als Professor und Rektor, Vorlesungsverzeichnisse und dergleichen mehr. Auch eine große Anzahl von Schülerarbeiten hat sich erhalten. Die Sektionen VI bis X des schriftlichen Nachlasses behandeln das Verhältnis Wallraffs zu seiner Verwandtschaft und einzelnen Personen, zu denen er besondere persönliche Beziehungen unterhielt, wie dem Kölner Sammler Baron I. W. v. Hüpsch, die Olympische Gesellschaft (1810f.), seine Testamente und die Tätigkeit der Testamentsexekutoren, dann die hinterlassenen Papiere des Professors I. G. Menn, eines väterlichen Freundes Wallraffs. Insgesamt vermittelt das Nachlaß-Inventar eine Vorstellung von den vielfältigen privaten und amtlichen Interessen Wallraffs und dem intellektuellen Leben seiner Zeit. Andererseits ist der Rezensent doch enttäuscht: Ein nicht geringer Anteil der Wallraff'schen Papiere scheint ihm nicht das zu halten, was man sich von ihnen erwartet; punktuelle Informationen und Quisquilien aller Art machen die Masse des Stoffes aus. Sicherlich wird etwa der Kunsthistoriker gern die Gemäldeverzeichnisse einsehen, um das Schicksal eines bestimmten Bildnis verfolgen zu können, und unter solchen Fragestellungen wird der Nachlaß auch in Zukunft seine Benutzer finden; welchen Ewigkeitswert aber etwa die zahlreichen Bettelbriefe und Blättchen mit sinnig konstruierten lateinischen Versen beanspruchen dürfen, bleibt einigermaßen zweifelhaft. Der Nachlaß scheint vielmehr ein Beleg für die undisziplinierten Vorlieben seines Urhebers zu sein: Von allem etwas, aber nichts Vernünftiges, wie auch die über hundert Nummern seines Publikationsverzeichnisses ausweisen. Wallraff hat sein Talent für Nichtigkeiten verausgabt. Was bleibt, ist sein Ver-

dienst, eine große Anzahl von gefährdeten Kunstwerken für die Nachwelt gerettet zu haben. Sein sonstiges Werk ist wohl zurecht der Vergessenheit anheimgefallen, und das – sehr gut gemachte – Nachlaßverzeichnis scheint ein Beleg für diese These.

Köln

Günter Bers

Pabst, Martin, *Mission und Kolonialpolitik. Die Norddeutsche Missions-Gesellschaft an der Goldküste und in Togo*. München, Verlagsgemeinschaft Anarche 1988. 645 S. (DM 68,-).

M. Pabst legte vorliegendes Buch der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät vor. Neben zahlreichen Veröffentlichungen standen ihm bei der Erarbeitung die Akten des Bundesarchivs Koblenz, des Archivs der Basler Missionsgesellschaft und des Staatsarchivs Bremen zur Verfügung. Auf fünf Afrikareisen konnte er die südlicheren Länder Afrikas und vor allem Benin, Togo und Ghana besichtigen. Sinn der Arbeit ist der Aufweis der Interdependenz von christlicher Mission und Kolonialismus in ihren verschiedenen Dimensionen und historisch-politischen Auswirkungen am Beispiel der Norddeutschen Missionsgesellschaft. Das Buch will bewußt „peripherieorientiert“ sein, d. h. primär die Missionare vor Ort und die Kolonialbeamten sprechen lassen, ohne freilich die Einflußnahme der zentralen Bremer Missionsleitung und der europäischen Kolonialverwaltungen außer Acht zu lassen. Der Autor ist sich bewußt, daß die Studie aus der Sicht der „Eingeborenen“-Bevölkerung ergänzt werden müßte. Es liegt in der Natur der Sache, daß auch immer wieder auf Parallelentwicklungen in den Arbeitsgebieten der Basler Mission, der Wesleyaner und der katholischen Mission verwiesen wird.

Es ist dem Autor zuzustimmen, wenn er in den in die frühe Neuzeit zurückreichenden wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen Europas zu Westafrika (Austausch von Naturprodukten, freigelassene Sklaven und Rückwanderer aus Amerika) eine gewisse „Disposition“ für die Expansion europäischer Kultur und Wirtschaftsformen wie auch der christlichen Mission im 19. und 20. Jahrhundert sieht. Die christliche Mission war grundsätzlich unabhängig von der kolonialen Expansion, und es kam oft genug zu heftigen Auseinandersetzungen, aber im allgemeinen gingen doch beide Hand in Hand, und die Mission profitierte von der Zusammenarbeit mit den Kolonialmächten. Besonders deutlich zeigte sich das auf dem Sektor des Bildungswesens, und gerade da kooperierte auch die Bevölkerung gern, da sie sich Vorteile, vor allem höheren sozialen Standard, davon versprach. Für die Mission wurde gerade die Schule Zugang zum Herzen der Bevölkerung und Mittel der Christianisierung. Da der Prozeß der Kolonialisierung in Westafrika zumeist friedlich verlief, konnte auch die Mission ungestört arbeiten und wachsen.

Ein besonderes Problem für die Norddeutsche Missionsgesellschaft war, daß sie die Gründung einer Ewe-Kirche anstrebte, das Ewe-Volk aber unter britischer und deutscher Kolonialherrschaft lebte. Das führte zu Spannungen seitens der Missionare zur jeweiligen Kolonialmacht, zur Doppelgleisigkeit der Missionsarbeit und auch zu Resentiments innerhalb der Bevölkerung selber. Die anderen in Westafrika arbeitenden protestantischen Missionsgesellschaften und auch die katholische Mission hatten dieses Problem nicht und standen deshalb vielfach in einem weniger gespannten Verhältnis zur Kolonialregierung. Missionsinspektor Zahn (bis 1900) war ausgesprochen kolonialkritisch; unter Missionsinspektor Schreiber (1900–1914) besserten sich die Beziehungen, obwohl die Spannungen nie aufhörten. Die Missionare selber waren eher kolonialfreundlich als kolonialkritisch.

Einen sehr breiten Raum im Buch nimmt die Frage des Schulwesens, vor allem die Sprachenfrage ein (230–455). Von großem Interesse sind auch die Ausführungen über die Stellung der Missionare zu Landwirtschaft und Handel, vor allem zur Streitfrage europäische Plantagewirtschaft oder eingeborene Landwirtschaft (456–511). Relativ kurz ist der Abschnitt „Humanitäre Aktivitäten der Norddeutschen Missionsgesell-

schaft“, wo es um den Kampf gegen die Sklaverei und die Alkoholeinfuhr wie auch um die ärztliche Mission und um Sittlichkeitsfragen geht (512–557). Ein ebenso kurzes Kapitel über das Verhältnis der Norddeutschen Missionsgesellschaft zur eingeborenen Bevölkerung schließt die Untersuchungen ab (558–601).

Das Buch enthält eine ungeheure Fülle von Information. Es zeichnet sich aus durch große Sachlichkeit, wie man es in Darstellungen über diese Thematik heute kaum erwartet. Der Autor ist in keiner Weise „Partei“. Die Aussagen über die Mission der Basler und Wesleyaner wie auch die katholische Mission sind, da sie auf Sekundärliteratur beruhen, weniger differenziert, aber man spürt das Bemühen, ihnen gerecht zu werden. Alles in allem ein durchaus lesenswertes und zu empfehlendes Buch. – Einige Schreibfehler wären noch auszumerzen. So steht auf S. 25 „Geißeln“ (statt Geiseln); vermutlich soll es da auch Jahreswende 1883/84 (statt Jahrhundertwende) heißen. Auf S. 290 steht „Pidigin“ (statt Pidgin), und es fehlt die Angabe Fußnote 6. Es wäre müßig, hier weitere solche Fehler aufzuweisen. S. 111 sollte es Apostolische „Präfektur“ (statt Vikariat) heißen. Wenn auf S. 109 gesagt wird, daß „noch bis zum Ersten Weltkrieg nichtdeutsche Missionare, [...] häufig wegen der Sprachkenntnisse aus dem Elsaß stammende Missionare“ in den deutschen Kolonien eingesetzt wurden, wird vergessen, daß das Elsaß bis zum Ende des Weltkrieges zu Deutschland gehörte und erst durch den Versailler Vertrag wieder zu Frankreich kam.

St. Augustin

Karl Müller SVD

Fritz Hasselhorn, Bauernmission in Südafrika – Die Hermannsbürger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880–1939. Mit einem Vorwort von Wolfram Kistner, Karten, statistischem Anhang, Register und Bibliographie (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 6). Erlangen 1988. Paperback, 238 Seiten.

Diese Göttinger Dissertation hat es in sich. Hasselhorn ist Profanhistoriker und geht mit sozialgeschichtlichen Methoden an die Geschichte der Hermannsbürger Mission in Südafrika heran. Schon damit fordert er das tradierte Selbstverständnis dieser (und mancher anderen Missionsgesellschaft) heraus. Im Selbstbild evangelischer Missionen erscheint die Missionsgeschichte noch vielfach als selbstloser Einsatz (Missionare als die „Stillen im Lande“) für die Verkündigung des reinen Evangeliums – fern aller politischen und gesellschaftlichen Interessen. Kritische Abstriche an diesem Selbstbild werden immer noch gern als Unterstellungen Außenstehender abgetan. Hasselhorn ist aber kein Außenstehender, er stammt vielmehr aus einem Hermannsbürger Pfarrhaus und steht der gleichnamigen Mission biographisch nahe. Seine These, die Geschichte dieser Mission konsequent als Teil der Kolonialgeschichte Südafrikas zu verstehen, bringt nicht nur den „Realitätsverlust“ (16) des tradierten Geschichts- und Selbstbildes der Mission ans Tageslicht, sondern erweist dieses Selbstbild letztlich auch als Selbsttäuschung. Sachlich und gut informiert, ohne den Charakter der Anklage, trägt Hasselhorn dazu bei, wie Wolfram Kistner in seinem Vorwort sagt, daß die Geschichte „unverhüllt“ zum Vorschein kommen kann. Und was hier an Fragwürdigem zum Vorschein kommt, muß nun in christlicher Geschichtlichkeit angenommen und verarbeitet werden. Es handelt sich um nichts weniger als den Weg, ja mehr noch: den aktiven Beitrag einer Missionsgesellschaft zum historischen Dilemma der Apartheid.

Die Hermannsbürger Mission teilte in vieler Hinsicht die Vorzüge und Schwächen der deutschen evangelischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts. Das Spezifikum der Hermannsbürger im südlichen Afrika war ihre Missionsmethode. Ein florierendes christliches Dorf – komplett importiert samt bäuerlichen Kolonisten, Handwerkern, dem Dorflehrer und dem Pfarrer-Missionar – sollte der Theorie nach die Schwarzafrikaner „beeindrucken“ und für Christus gewinnen. Letztlich schwebte Ludwig Harms, dem Begründer der Mission, eine christlich-schwarzafrikanische Bauernkultur vor – dörflich und heil, eine Mischung aus Genossenschaft und Paternalismus, in jedem Fall fernab von den zerstörerischen Wirkungen der Industriegesellschaft. Unter dem Druck

der lokalen Verhältnisse im südlichen Afrika hielten sich die Missionare jedoch an das Modell frühmittelalterlicher Mission, insofern sie von den Klöstern als geistlich-kulturellen Zentren ausging und die Bekehrten auf dem geistlichen Territorium ansiedelte. „Geistliche Grundherrschaft“ ist denn auch der Begriff, den Hasselhorn für die Hermannsburger Missionsmethode prägt (49). Sie war von Anfang an auf umfangreichen missionarischen Landbesitz angewiesen.

Die Idylle eines „christlichen Dorfes“ mochte um 1850 wohl noch vereinzelt in der Lüneburger Heide anzutreffen sein, im historischen Zusammenhang der Märzrevolution (1848) war diese Idylle bereits ein Anachronismus. Die Hermannsburger wollten etwas nach Afrika hinüberretten, was in Westeuropa schon in Auflösung begriffen war. Erst recht trifft dies für den Rückgriff auf das klösterliche Modell zu. Die Ideologie der „geistlichen Grundherrschaft“, dies thematisiert Hasselhorn in seiner verdienstvollen Studie zu wenig, gaukelt die Unversehrtheit einer monozentrischen Einheitskultur vor – einen gesellschaftlichen Zustand vor der Proklamation der Autonomie menschlichen Bewusstseins und vor der Bildung von Klassen und Fabrikwesen. Kurz, es bedeutete den Rückwärtssalto in Vormoderne und Ständegesellschaft. Dieses Modell scheiterte wegen seiner krassen Mißachtung der geschichtlichen Realitäten. Einerseits hatte die Mission kein Monopol über den Kontakt mit den Afrikanern. Mission und Ansiedlung vollzogen sich auch nicht in einsamen germanischen Wäldern, sondern in den umkämpften Siedlerkolonien des südlichen Afrikas, und zwar im Kontext von Weltmarktbildung und europäischem Kolonialismus. Burische Siedler und (besonders nach der Entdeckung der Gold- und Diamantenvorkommen) britisches Kapital waren interessiert sowohl an der Aneignung des afrikanischen Grund und Bodens als auch der schwarzen Arbeitskraft. Der umfassende und zuletzt rassistisch begründete Anspruch der europäischen Einwanderer auf absolute Vorherrschaft suchte die Schwarzafrikaner herabzudrücken auf die Stufe landloser und darum abhängiger, rechtloser Proletarier. Für eine kulturprägende Funktion der Mission im Sinne der intendierten „geistlichen Grundherrschaft“ war in der komplexen Klassen- und Rassenherrschaft überhaupt kein Raum. Andererseits waren die Hermannsburger Missionare auch keine iroschottischen Mönche. Sie stellten selbst häufig Opfer des gesellschaftlichen Umbruchs in der modernen Industriegesellschaft dar und stammten ganz überwiegend aus den unterbäuerlichen oder abstiegsgefährdeten Schichten der höchst instabilen Agrarbevölkerung (50ff., 81f., 224). „Grundherrschaft“ bedeutete für sie nicht nur ein Missionsmittel, sondern auch die Erfüllung des persönlichen Traums nach sozialem Aufstieg und Statusabsicherung. Über dieses grundherrliche missionarische Interesse erfolgte schließlich die Annäherung an eine kolonialistische und später rassistische Mentalität. Hasselhorn zeigt auf, daß beide Gründe, der historische Kontext einer Siedlerkolonie und die sozialideologische Disposition der Missionare, das Konzept der „christlichen Grundherrschaft“ im südlichen Afrika scheitern ließen. Was sich vor allem nach dem Burenkrieg durchsetzte, war trotz mehrerer Wahlmöglichkeiten und trotz kritischer Stimmen, die es in der Mission auch gab, eine rüde „missionarische“ Grundherrschaft, die von der burischen Siedlerideologie schließlich nur noch graduell zu unterscheiden war. Die eigene Gemeinde diente den Missionaren mitunter als Einkommensquelle und Reservoir billiger Arbeitskräfte, gegen die die kommerziellen und hegemonialen Missionarsinteressen oft mit kruder Kaltschnäuzigkeit durchgesetzt wurden. Auf das „Recht der Eroberung“ (159) berief sich die Mission, wenn sie die „Machtmittel des Siedlerstaates“ (161), Gericht und Polizei, einsetzte, um zahlungsschwache oder einfach der profitableren Bodennutzung im Wege stehende Gemeindeglieder vom Missionsland zu vertreiben. Schritt für Schritt fielen die moralischen Hürden, während die ohnehin geringen Ansätze zur Selbständigkeit der schwarzen Gemeinden rückgängig gemacht wurden. Der weiße Gemeindeteil erhielt hingegen die volle Selbständigkeit und damit die faktische Segregation zuerkannt. 1908/09 trennten sich die ersten schwarzen Gemeinden von der Mission. In den 20er Jahren war die Rassentrennung in der Hermannsburger Mission gänzlich durchgeführt und die Ideologie des Herrenmenschen bereits tonangebend. Hasselhorn zitiert Missionarstimmen, die das Projekt der späteren „Bantu education“, also der drittklassigen Ausbildung für Schwarze, und das

Konzept der Apartheid bereits in den wesentlichen Zügen vorwegnehmen. Die Hermannsbürger Mission hatte nicht allein unter dem Siedlerrassismus zu leiden, sie war auch selbst, theoretisch wie praktisch, Akteur in der Herausbildung des Apartheidsgedankens. Der Architekt dieses Konzeptes, W. W. M. Eiselen, hat dies der Hermannsbürger Mission ausdrücklich bescheinigt (195 f.). Auf diesem Hintergrund ist nicht verwunderlich, daß die Mission dem im Deutschen Reich aufkommenden „Nationalsozialismus“ zunächst durchaus zugetan war. Es gab, wie Hasselhorn zeigt, zwischen der antidemokratischen, sozialismusfeindlichen und rassistischen Attitüde (theologisch drapiert als „Volkstumsgedanke“) vieler Hermannsbürger Missionare und der „nationalsozialistischen“ Ideologie eine gewisse innere Verwandtschaft.

Abschließend folgen einige Überlegungen, die als Anregungen aus dieser wichtigen Arbeit zu verstehen sind. Vf. hat, soweit archivalisch erreichbar, die Missionssituation im südlichen Afrika untersucht, nicht aber die Strukturen der Institution „Missionsgesellschaft“ in der Heimat (gesellschaftliche und ideologische Einbindung etwa) und auch nicht die Theologie beispielsweise von Ludwig Harms. Diese methodische Vorentscheidung mag fachlich und arbeitsökonomisch notwendig gewesen sein, ist aber nicht folgenlos geblieben. Die handlungsleitenden Motive der Missionsvorsteher wie der Missionare erscheinen nicht im vollen Licht. Warum beispielsweise greifen lutherische Missionsleute so rasch auf die missionsmethodische Konzeption einer anachronistischen und wenig lutherischen „geistlichen Grundherrschaft“ zurück? Die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts wollte ursprünglich, anders als Vf. meint (17), eben nicht „möglichst identische Kopien“ des in Wahrheit doch höchst unterschiedlichen europäischen Christentums nach Afrika tragen. Die neu zu bildenden Gemeinden sollten gerade nicht die Entwicklung hin zu den sogenannten „toten“ Kirchen Europas nachahmen, auch wenn sie konfessionell (so die Lutheraner) festzulegen seien. Glaubensstark und in der je eigenen Tradition verwurzelt sollte das werdende afrikanische Christentum sein, mehr noch – eine Art theokratisches Gemeinwesen, wie es in Europa nicht mehr möglich war. Die schon angesprochene Frage des Verhältnisses von Mission und Moderne ließe sich angehen, wenn nicht nur die Missionspraxis „draußen“, sondern auch die Geschichte der Mission und ihrer Theologie „daheim“ als Teil der eigenen Sozialgeschichte verstanden wird. Erst wenn Selbstverständnis und Methodik der Mission in diesen Zusammenhang gerückt werden, kann ermessen werden, was die tief verankerte Weigerung der Hermannsbürger bedeutete, die konkrete, moderne, pluralistische und von tiefen Gegensätzen durchzogene Welt als den eigentlichen Ort der christlichen Mission zu erkennen.

Heidelberg

Werner Ustorf

W. Fleischmann-Bisten, H. Grote, Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (= Bensheimer Hefte 65), Göttingen 1986.

Der hier zu besprechende Band hat es sich zur Aufgabe gemacht, anlässlich des hundertjährigen Bestehens des Evangelischen Bundes im Herbst 1986 die Geschichte dieser Vereinigung nachzuzeichnen. Er tut dies bewußt in populärwissenschaftlicher Form und will damit ein Pendant zur gleichzeitig erschienenen Festschrift „Evangelisch und Ökumenisch“, deren Aufsätze stärker wissenschaftlichen Charakter haben und in der keineswegs ausschließlich Autoren vertreten sind, die dem Evangelischen Bund nahestehen, bilden. Bei der von Walter Fleischmann-Bisten, seit 1984 Generalsekretär, und Heiner Grote, seit 1967 Referent für Kirchenrecht und Sozialgeschichte am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim, ist dies hingegen anders. Hier versuchen Autoren der „heutigen Generation des Evangelischen Bundes“ zu „berichten, Rechenschaft abzulegen und die Entwicklung eines kirchlichen Arbeitswerkes so (zu) schildern, daß sie dem Leser heute verständlich wird und er in die Lage versetzt wird, ein Stück der weiten Vergangenheit neu zu entdecken“. (S. 5) Dies deutet bereits im Vorwort an, daß der Begriff Geschichte des Evangelischen Bundes hier recht weit gefaßt worden ist. Denn es wird nicht nur gesagt, daß der Bund zu Zeiten seines

Gründers Willibald Beyschlag als Organisation „zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“, wie damals die vollständige Bezeichnung lautete, zum Kampf gegen den Ultramontanismus, gegen die römisch-katholische Kirche, dienen sollte, sondern es wird auch versucht, die weitere Entwicklung nach 1918, dann über die Zeit des Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg hinaus, bis hin zur Entwicklung zu jenem „Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland“, das sich gerade der ausdrücklichen Pflege ökumenischer Kontakte verschrieben hat, nachzuzeichnen. Besonders positiv zu vermerken ist, daß die Autoren die Vereinsgeschichte des Evangelischen Bundes, der freilich auch schon kurze Zeit nach seiner Gründung für lange eine bestimmende Kraft innerhalb des Spektrums der Gruppierungen im deutschen Protestantismus des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts bzw. der Jahrhundertwende wurde, als einen integralen Bestandteil der Kirchen- und kulturgeschichte dieser Zeit begreifen. Dies läßt das Buch nicht nur für Mitglieder des Evangelischen Bundes von Interesse erscheinen, sondern macht es zur aufschlußreichen Lektüre für jeden, der sich für die Entwicklung des Protestantismus und seiner Einzelströmungen in den vergangenen hundert Jahren interessiert.

In seiner Gliederung folgt das Buch im wesentlichen dem zeitlichen Ablauf der zu behandelnden Ereignisse, wobei die Periode von 1886–1918 und die Um- und Neuorientierung des Evangelischen Bundes nach dem Zweiten Weltkrieg und seine Entwicklung bis zum Jubiläumsjahr von Grote behandelt werden, während Fleischmann-Bisten den Abschnitt von 1918–1945 erarbeitet hat. Diese drei Hauptteile haben verschiedene Unterteile und die wiederum zahlreiche Unterabschnitte, die innerhalb des jeweils vorgegebenen zeitlichen Rahmens Einzelthemen aus der Geschichte des Bundes darzustellen suchen. Freilich wäre es hilfreich gewesen, diese Unterabschnitte, wo der Band doch ohnehin eher unsystematisch in seiner Gesamtstruktur wirkt, mit ins Inhaltsverzeichnis aufzunehmen. Kirchen- und kulturgeschichtlich aufschlußreich und in seiner Bedeutung für den Historiker nicht zu verkennen, sind die den Text unterstützenden Schautafeln, Faksimiles und Photographien. Es ist äußerst verdienstvoll, wird freilich oftmals in seinem Wert unterschätzt, auch das Bild als eine kirchengeschichtliche Quelle zu nutzen. So scheint etwa das S. 182 wiedergegebene Photo, das bei der Landesversammlung des Evangelischen Bundes in Hessen und Nassau 1983 in Worms, die Festversammlung vor dem Lutherdenkmal zeigt, dem Rezensenten signifikant für die heutige innere Situation des Evangelischen Bundes zu sein. — Nützliche und oft in der Literatur eher selten aufgeführte Informationen enthalten auch die allgemein kulturhistorischen Teile des Buches. So erfährt man z. B. im Abschnitt „Bühnenbildung“ (S. 28 f.) Wissenswertes über das kulturelle Interesse und Engagement, das sich u. a. in „Lutherfestspielen“ zeigte, oder man hört im Abschnitt „Bücherbildung“ (S. 50–52) und im Abschnitt „Bilderbildung“ (S. 59 f.) Interessantes über die, einem Anspruch erziehen und bilden zu wollen folgende, rege Förderung der Verbreitung des sog. Volksschrifttums durch den Evangelischen Bund und seine regionalen Untergruppen oder über die Popularisierung der Kunst, die der Bund über den Vertrieb etwa von Wandschmuck, illustrierten Buchkalendern bis hin zu einer Lichtbilderreihe in Fernleihe erfolgreich mitbetrieben hat; dankbar ist in diesem Zusammenhang das Bemühen zu vermerken, Pseudonyme von Autoren, die im entsprechenden Schrifttum des Evangelischen Bundes immer wieder begegnen, aufzulösen. Man wird das Engagement des Bundes auch gerade auf den hier genannten Gebieten wohl noch ganz als in der Tradition seines Gründers Willibald Beyschlag stehend sehen dürfen, dessen Verständnis von protestantischer Kultur z. B. geprägt war durch seine Freundschaft mit Gottfried und Johanna Kinkel und Jacob Burckhardt und ihrer aller Verbundenheit im literarischen Maikäferbund während seiner Studienzeit in Bonn, bei dessen regelmäßigen Zusammenkünften häufig eigene literarische Texte vorgelegt und diskutiert wurden. So hat sich Beyschlag in späterer Zeit immer wieder neben anderen außerhalb seiner fachtheologischen Arbeit liegenden Gebieten wie gerade auch dem der Bildung, man denke hier z. B. an seine Schrift „Zur deutsch-christlichen Bildung“ (1883; ²1899), auch schriftstellerisch betätigt; erinnert sei lediglich an seine unter dem Titel „Blütenstrauß am Lebenswege“ 1893 erschienenen gesammelten Gedichte. Leider kommt dieser Aspekt weder in

dem hier zu besprechenden Buch zum Tragen, obwohl dies auch zur Profilierung des Gründers des Evangelischen Bundes wesentlich hätte beitragen können, noch wird es im Band „Evangelisch und Ökumenisch“, auf den die beiden Autoren in ihrem Vorwort den nach ausführlichen Informationen und Charakterisierungen von Einzelpersonen und Einzelphänomenen suchenden Leser verweisen (s. S. 7), im dort von G. Maron verfaßten Aufsatz zu Beyschlag, genauer aufgearbeitet.

Was die Methode der Präsentation des Stoffes angeht, so haben sich die Autoren der „Einfachheit und Lesbarkeit halber“ (ebd.) entschlossen, auf Belege für ihre Aussagen, auch dort, wo sie offenbar zitieren, und auf biographische Informationen gänzlich zu verzichten (vgl. ebd.). Es ist ihnen Zeichen „schlechte(r) und gemeinhin schnell überholte(r) Geschichtsschreibung ... die Vorfahren bei dieser oder jener Untat ertappen und sie ihrer Unwürdigkeit überführen zu wollen“. (S. 5 f.); Kirchenkritik dürfe nicht „vor selbstbesetzten Tribunalen, sondern unter Gottes Wort und Richterspruch“ (S. 6) geschehen, und sie werfen „einigen Autoren“ (ebd.) vor, „durch einen literarischen Vätermord (sich) von der Abzahlung verbleibender Hypotheken befreit“ (ebd.) haben zu wollen. Eine derart massive Kollegenschelte hätte nach Ansicht des Rezensenten nicht nur die Nennung der Gescholtenen, sondern vor allem auch die sachliche Auseinandersetzung mit diesen unbedingt erfordert. So wie sie hier formuliert ist, muß sie dem Nichtfachmann, für den das Buch ja geschrieben worden sein soll, eher als „Aggressionsritual“ (vgl. dazu unten) anmuten. Derartiges wäre besser unterlassen worden, wie man denn auch versucht ist, den Autoren die Überlegung entgegenzuhalten, ob es nicht gerade ein Gebot für den verantwortungsbewußten Historiker ist, aus dem zeitlichen Abstand heraus auch zu werten; dies hat doch wohl kaum etwa mit einem sich selbst dadurch Aufwertenwollen (vgl. S. 6) zu tun. Umgekehrt sind sich beide der Gefahr zu beschönigen freilich auch bewußt. Welche Bedeutung aber einer Aussage wie folgender dann im Blick auf die Aufgabe, die sich die Autoren gestellt haben zukommt, wird nicht klar, und die dahinterstehenden geschichtstheoretischen Konzepte bleiben eher im Dunkeln: „Fast unvermeidlich stellen sich heute wie früher bei Jubiläen freudige Erregungszustände ein. Es gehört zum guten Ton, dem geehrten dieses Befinden und Benehmen nachzusehen. Aber wirklich ernst genommen werden Leib, Seele und Geist eines Sozialkörpers dabei nicht.“ (Ebd.)

Was nun die Fülle des dargebotenen Materials angeht, so sieht sich der Leser vielfach allein gelassen. Viel Wertvolles ist in Abschnitten verborgen, hinter deren Überschriften, will man sich an ihnen orientieren, man es wohl kaum auch nur erahnen kann. So erfährt man in einem Abschnitt des ersten Teils, der sich unter der Überschrift „Preßausschuß‘ und Ausbreitung“ der Pressearbeit des Evangelischen Bundes widmet, unvermutet auch etwas zum Thema Mischehe und den daraus erwachsenden Kindererziehungsproblemen. Es ist fraglos interessant, zu diesem Problem die Meinung des Evangelischen Bundes zu hören, freilich hätte man sie eher in einem Abschnitt gesucht, der sich mit dem Einfluß des Bundes auf den mehr privaten, den häuslichen Bereich, befaßt, der sich dann aber durchaus auch mit Fragen der Bildung allgemein (s. oben) hätte beschäftigen können. Im Abschnitt „Vereine und Familien“ wird dieser Themenkomplex nur gestreift (vgl. S. 71–74), um dann unter der Überschrift „Bewährte und neue Aufgaben für Kirche und Presse“ neben anderen Fragen wieder aufgegriffen zu werden (S. 98 f.). Dankbar hätte es der Leser empfunden, wären die nun in unterschiedlichsten Abschnitten verstreuten Informationen z. B. über die Stellung der Frau im und um den Evangelischen Bund zusammengefaßt oder doch mindestens durch Querverweise überhaupt nutzbar gemacht worden. Zwar bietet der Abschnitt „Diakonischer Einsatz“ (S. 62–64), der dort auch über die Schwesternschaft des Evangelischen Bundes handelt, einiges Material. Wer sich aus diesem Buch aber über das weitere Schicksal dieser Organisation orientieren will, ist gezwungen, es erst einmal fast vollständig zu lesen. Erst dann wird er etwa für die Zeit des Zweiten Weltkrieges im Abschnitt „Kriegsbedingte Veränderungen“ (S. 163) und für die Nachkriegsentwicklung (S. 183) unter dem Stichwort „Alte und neue Arbeitsformen“ weiteres Material finden. Darüber hinaus erfährt der Leser über Frauen als Mitglieder im Bund oder als Ehefrauen von Mitgliedern und über ihre daraus erwachsenen Aufgaben, die sich offenbar auf pfe-

gende und betreuende Tätigkeiten im weitesten Sinne richteten – hier wird z. B. die „Mischehenpflege“ (S. 52) genannt –, etwas im Abschnitt „Das Netz der Vereine“ (S. 52 f.). Daß man aber scheinbar um 1910 eine eigene Frauenorganisation, woran dann ja offenbar ein Interesse seitens der Frauen bestanden haben muß, zu schaffen ablehnte, um die große Zahl derartiger Organisationen nicht zu vermehren, und man stattdessen in den Zweigvereinen gesonderte Frauenversammlungen mit ihren eigenen Vorsitzenden abhalten wollte, wird zwar zitierend mitgeteilt, die Zitate aber – wie durchgängig – nicht nachgewiesen, so daß die Aussagen für wissenschaftliche Zwecke wertlos werden. Der Versuch, das Buch wenn schon nicht für wissenschaftliche Arbeit, so doch wenigstens für die gemeindeorientierte wie etwa die Erwachsenenbildung, zu benutzen, muß an oft über den jeweiligen Inhalt nur wenig aussagenden Überschriften und am Fehlen jedweden Personen- und Sachregisters scheitern. Auch die Präsentation des Materials wirkt vielfach, vor allem in den Teilen eins und drei, eher wie ein assoziatives Aneinanderreihen von Aussagen, denn wie eine nach wohlherwogenen Gliederungsprinzipien, sieht man ab von dem Zeitraster, das wie oben zu zeigen versucht wurde, oft auch eher einengend denn den Stoff strukturierend wirkt, vorgenommene Aufarbeitung des Materials.“ Daß Informationen, die inhaltlich wie durchaus auch zeitlich, zueinander gehören, verschiedenen Oberabschnitten zugeordnet sind, dürfte das Lesen, aber auch den Gebrauch des Buches, kaum erleichtern. Als Beispiel für viele andere sei nochmals auf die o. g. Unterabschnitte „Bücherbildung“ und „Bilderbildung“ verwiesen; ersterer findet sich unter einem Gliederungspunkt mit dem Titel „Ausbau und Versteifung (1906–1912)“, letzterer unter „Schwere große Zeit“ (1912–1918)“. Eine Alternative, die Stofffülle für den Leser überschaubarer aufzubereiten, hätte vielleicht darin bestanden, in einem ersten Teil streng historisch einen Überblick über die wichtigsten Fakten in der Bundesgeschichte zu bieten und in einem zweiten Teil die das Vereinsleben bestimmenden soziologischen Momente zu beschreiben. Hier wäre dann der Ort gewesen, wichtige Personen, die für den Evangelischen Bund bedeutend waren, genauer zu profilieren und so auch dem kirchengeschichtlichen Laien einen Überblick über den Facettenreichtum des Bundes zu geben. Es hätte für den Benutzer eine unschätzbare Hilfe bedeutet, wären in einem Anhangsteil, soweit dies möglich ist, Mitgliederlisten der Professoren, Pfarrer etc. mit biographischen Daten beigelegt worden, zumal solche Übersichten auch in der Festschrift fehlen. Der Rezensent ist sich natürlich der Mühsal einer solchen Arbeit bewußt, allerdings gilt es wiederum zu bedenken, daß sie doch gewissermaßen die prosopographische Grundlage für die Geschichtsforschung bildet. Die bloße Aufzählung von Namen, die heute vielfach, vor allem auch dem Nichthistoriker, unbekannt sind, hat nur geringen Informationswert. So erscheinen für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg unter den „sozusagen geborene(n) und seinerzeit sehr beliebte(n) Redner(n)“ (S. 177) u. a. auch die Namen von Helmut Lothar und Konrad Hoefler. Beide sind heute weitgehend vergessen. Gerade in diesem Falle wäre eine genauere Charakterisierung aufschlußreich gewesen – sei es auch nur durch den Hinweis, daß Lothar (Jahrgang 1898) bis 1945 an der Bonner Evangelisch-theologischen Fakultät Kirchengeschichte und Christliche Archäologie lehrte und dann ins Pfarramt wechselte, oder dadurch, daß Hoefler sich offenbar bereits in den zwanziger Jahren sehr stark im völkisch-nationalen Sinne engagiert hatte (vgl. dazu K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1 [Frankfurt/Berlin/Wien 1977] 134 f.). Andererseits werden Persönlichkeiten zwar genauer vorgestellt, allerdings ohne daß sie wirklich Profil gewannen. Im Falle des zwischen 1930 und 1941 amtierenden Vorsitzenden des Protestantischen Weltverbandes Jan Rudolph Slotemaker de Bruine, dem das Buch sogar ein ganzseitiges Photo widmet (S. 115), genügt es zum Verständnis seiner Person kaum, wenn seine Ämter und Funktionen mehr oder minder aufgezählt werden. Viel stärker charakterisiert hätte ihn der Hinweis auf seine sehr problematische Deutschfreundlichkeit und seine schwierige Stellung zum Nationalsozialismus (vgl. C. B. Wels, Art. Slotemaker, Jan Rudolph, in: *Biographisch Woordenboek van Nederland 1* [s'Gravenhage 1979] 546–548, bes. 547). – Häufig stehen Vertreter ganz verschiedener politischer Richtungen bzw. kirchlicher Parteien einfach nebeneinander, ohne daß deutlich würde, daß natürlich jeder einzelne von ihnen auf einem ganz persön-

lichen geistigen Hintergrund für den Evangelischen Bund agiert hat. Von daher gibt es auch wenig Aufschluß, wenn im bereits genannten Abschnitt „Vereine und Familien“ die Namen der Familien aufgezählt werden, von denen es erst heißt, daß mehrere ihrer Mitglieder zum Bund gehörten, diese Aussage aber sofort wieder durch die Bemerkung „mindestens einen ‚Vertreter‘“ (S. 72) zurückgenommen werden muß. So zeigt sich auch am Beispiel des dort u. a. genannten Namens „Kaftan“, daß nur einer der Brüder – Julius – Mitglied war (vgl. dazu etwa den Brief Theodors an seinen Bruder vom 7. 7. 1910, in: W. Göbell [Hg.], *Kirche, Recht und Theologie in vier Jahrzehnten*. Der Briefwechsel der Brüder Theodor und Julius Kaftan 1 [München 1967] 452 f.). Daß Theodor zwar als Redner bei Veranstaltungen auftrat (vgl. ebd.), ändert nichts an seiner überaus kritischen Position gegenüber den Anliegen des Evangelischen Bundes, wie er sie z. B. in seinem Grundsatzartikel „Welche Bedeutung hat der Evangelischen Bund?“ (AELKZ 37 [1904] 564–570) formuliert hat. Dieser Artikel hatte eine heftige Diskussion ausgelöst, bei der nun wieder Julius der Kritik Theodors zustimmte, indem er am 14. August 1904 an ihn schrieb: „Ich bin im wesentlichen Deiner Meinung, namentlich auch darin, daß in der Abwehr Roms die Aufgabe des Bundes liegt, in sonst nichts. Aber eben das wollen die leitenden Kreise nicht. Ich habe den Standpunkt hier im Zweigvereins-Vorstand immer vertreten, aber ohne Glück: Und so haben sie Dir auch entgegengehalten, daß es viel anderes zu tun gäbe, namentlich die Versöhnung der Richtungen usw.“ (aaO., 304). Gerade diese Zustimmung Julius’ zeigt, wie wichtig eine genauere Differenzierung in der Darstellung gewesen wäre. Es hätte sich ein ausgewogeneres Bild von der inneren Struktur des Evangelischen Bundes ergeben, wären in diesem Buch auch die ja offenbar vorhandenen internen Kontroversen um Anliegen und Aufgaben stärker zur Sprache gekommen. Zwar hören wir von Julius Kaftans lobenden Worten im Zusammenhang mit dem Bemühen des Bundes, „eine synodale Ergänzung des Zusammenschlusses der deutschen evangelischen Landeskirchen innerlich vorzubereiten“ (S. 40), aber über so grundlegende Bedenken im Blick auf die künftige ‚Marschrichtung‘, wie er z. B. sie in dem hier zitierten Brief geäußert hat, und über eine entsprechende Diskussion innerhalb des Evangelischen Bundes erfährt der Leser nichts.

Für den Leser ein Problem stellt auch die ausdrückliche Kritik an Klaus Scholder im zweiten Teil des Buches dar, dessen Auffassung, der Evangelische Bund habe sich als erster evangelischer Verein für die nationalsozialistischen Ziele eingesetzt, schlicht als „falsch“ (S. 103) abqualifiziert wird. Zwar wird dabei Scholders Name genannt, aber weder die Quelle, auf die der Autor sich bezieht, nämlich Scholders o. g. Buch, noch führt Walter Fleischmann-Bisten hier in sachlicher Auseinandersetzung seine Argumente gegen Scholder an. Dies ist sicher mehr als nur ‚schlechter Stil‘ und trägt zur sachgerechten Klärung dieser komplizierten Materie nichts bei. Auch wenn Fleischmann-Bisten glaubt, in seiner von ihm selbst angekündigten Dissertation „Der Evangelische Bund in der Weimarer Republik und im sog. Dritten Reich“ (Diss. ev. theol. [Kiel 1987]; vgl. die Ankündigung, in: KZG 1 [1988] H. 1, S. 204), Scholders Ansicht widerlegt zu haben, so hätte er im von ihm verfaßten Teil des hier zu besprechenden Buches, der sich ausdrücklich „als allgemein verständliche Zusammenfassung“ (ebd.) versteht, doch vorsichtiger formulieren oder die Auseinandersetzung mit Scholder führen müssen, zumal ja seine eigenen Ergebnisse nicht allgemein zugänglich vorlagen. Ob es freilich Fleischmann-Bisten wirklich gelungen ist, Scholders Position als falsch zu widerlegen, wird nach Erscheinen seiner Untersuchung zu prüfen sein. Aus seiner ‚Zusammenfassung‘ wird noch nicht klar, ob er Scholder hier wirklich richtig verstanden hat, bezieht sich Scholder doch in den offenbar gemeinten Passagen seines Buches keineswegs nur – wie Fleischmann-Bisten an der kritisierenden Stelle (S. 103) insinuiert – auf die Tatsache, daß der von 1924–27 dem Evangelischen Bund vorstehende Bruno Doehring sich dem Ludendorff-Kreis angenähert hatte, sondern insbesondere auf den oben bereits erwähnten Konrad Hoeffler (Scholder, aaO. 134 f.). Während Fleischmann-Bisten Doehrings Amtszeit als ein „Intermezzo“, das „großen Schaden für die Bundesarbeit“ (S. 102) bedeutet habe, beurteilt, sah dies Wolfgang Sucker, von 1957–63 stellvertretender, und von 1963–65 Präsident des Bundes hingegen wie folgt: „... Aber erst im Jahre 1924 fing sich der Evangelische Bund nach viel Wechsel in

seinen leitenden Stellungen. D. Bruno Doehring wurde Präsident und gab die neue Richtung an ...“ (W. Sucker, Was will der Evangelische Bund?, in: Unsere Evangelische Kirche heute. Aufgabe und Wirken der Kirche in der Gegenwart [Nürnberg 1960] 531). Eine solch divergierende Beurteilung hätte, zumal sie selbst wiederum zur Geschichte des Bundes gehört, Fleischmann-Bisten auch in der ‚Zusammenfassung‘ unbedingt aufnehmen und sich damit auseinandersetzen müssen.

Abschließend sei noch einmal das Augenmerk auf den ersten Teil dieses Buches, das beansprucht, eine Geschichte des Evangelischen Bundes – also eine *Vereinsgeschichte* – zu sein, gelenkt: Im Abschnitt „Zum Verständnis einer Epoche (1886–1918)“ findet sich ein Unterabschnitt „Aggressionsrituale“ (S. 74–76). Unter diesem etwas salopp anmutenden Stichwort wird dort etwa das Phänomen der Vielzahl der, gemeint sind wohl in erster Linie kirchlichen, Vereine und Verbände, die ja auch Ausdruck echter kirchenpolitischer und theologisch kontroverser Ansichten waren, abgehandelt und darauf reduziert, daß deren Beliebtheit davon abhing, „ob und wie sie Feindbilder zu begründen und zu belegen verstanden“. (S. 74) Ob freilich eine solche sozialpsychologische Deutung den Sachverhalt voll erfaßt, sei dahingestellt. Die Bedeutung der sozialpsychologischen Ebene sollte hier doch nicht überschätzt werden.

Die hier geübte Kritik schmälert freilich nicht das Verdienst dieses Buches, zur Erforschung des Beitrages, den die Vereinsgeschichte des Evangelischen Bundes zur Erhellung der kulturellen Dimension des Protestantismus der letzten hundert Jahre beizutragen vermag, angeregt zu haben.

Bonn

E. Johanna Clauß-Thomassen

Hermann Cremer, Haupt der „Greifswalder Schule“, Briefwechsel und Dokumente. Hg. v. Robert Stupperich, (Mitteldeutsche Forschungen, Bd. 97), Böhlau-Verlag, Köln/Wien 1988. 8°, 586 S.

Einer der eifrigsten Briefschreiber zum Ende des 19. Jahrhunderts war Hermann Cremer (C.). Die Vorlage dieser aus Briefen und Dokumenten bestehenden Biographie dieses bemerkenswerten Theologen war hohe Zeit, ist doch C. bisher in der theologischen Forschung oder auch in Darstellungen der Theologie- und Kirchengeschichte viel zu wenig beachtet worden. C. hatte Kontakt mit fast allen bedeutenden Theologen dieser Zeit und er hat sich in erster Linie als Gegenspieler zu dem damals die Theologie beherrschenden Albrecht Ritschl verstanden. Reinhold Seeberg warf er vor, auf die Ritschlsche Linie eingeschwenkt zu sein. Auch Adolf von Harnack, dem er mit der These entgegentrat, daß historische Argumente nie allein ausschlaggebend sein können, hat ihn als Gegner durchaus respektiert. Seine Leistung in der Theologie ist nicht nur das „Biblisch-theologische Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität“, das von 1867 bis 1923 in elf Auflagen erschien, sondern liegt wohl eher – gemeinsam mit Adolf Schlatter – in der Begründung der Schrifttheologie.

Hier gibt es noch viele Desiderate. Noch nicht aufgearbeitet ist seine Auseinandersetzung mit J. T. Beck in der Rechtfertigungslehre. Auch fehlt noch die ganze Wirkungsgeschichte, bezeichnete doch z. B. Martin Kähler – mit ihm verband ihn über 45 Jahre eine enge Freundschaft – in seiner Jugend C. als seinen Lehrer. Auch blieb seine theologische Wirksamkeit, die er durch und mit Bodelschwingh in Westfalen in den „Theologischen Wochen“ in Bethel geleistet hat, bisher weithin unbeachtet und unreflektiert. Von den einmal in einem ursprünglichen Verzeichnis notierten 1200 Briefen sind nicht mehr alle erhalten, dem Herausgeber lagen 794 vor. Ausgesondert wurde der den größten Teil der Korrespondenz umfassende Briefwechsel mit Martin Kähler mit mehr als 200 Stücken, der gesondert veröffentlicht werden soll.

Die Hauptkorrespondenten waren der Jurist Friedrich Althoff (1839–1908), der „entscheidende Mann für die Wissenschaftspflege in Preußen“, seit 1882 im preußischen Kultusministerium und schließlich Ministerialdirektor der Unterrichtsabteilung, womit er dem Kaiser unmittelbar vortragen konnte, allgemein nur der allmächtige Althoff genannt. C. gehörte zu seinen Vertrauensleuten in Angelegenheiten der Preussischen

Theologischen Fakultäten. Auch der Verleger Friedrich Steinkopf gehörte wie die Theologen Adolf Stoecker, Friedrich von Bodelschwingh und Adolf Schlatter zu C.'s Briefpartnern. Dazu kommen zahlreiche Einzelbriefe mit den verschiedensten Persönlichkeiten wie etwa Paul Tschackert, Friedrich Loofs oder Reinhold Seeberg u. a.

Von Stoecker fehlen zahlreiche Briefe, nur wenige dagegen in der Korrespondenz mit Adolf Schlatter, der von 1888 bis 1893 den Lehrstuhl für Neues Testament in Greifswald inne hatte, ehe er nach Berlin ging. Einige dieser Briefe hatte der Herausgeber bereits vorher veröffentlicht. C. bezeichnete die fünf Jahre mit Schlatter in Greifswald als die schönsten seines Lebens.

Dem Briefwechsel nachgestellt sind Vorreden und Widmungen, Reden auf Generalsynoden oder Diskussionsbeiträge auf Tagungen sowie weitere Dokumente und Berichte. Ein Anhang schlüsselt die C.-Korrespondenten auf und bietet eine C.-Bibliographie. Ein umfangreiches Register mit biographischen Daten gibt wertvolle Hinweise auf alle erwähnten Personen.

Besonders instruktiv ist die historische Einführung, die die Hauptmotive in C.'s Leben und Wirken darstellt und die zugleich eine Kurzbiographie ist, die nicht nur in den Briefwechsel einführt.

Leider sind von der langen Predigtstätigkeit C.'s nur wenige Predigten – hier nicht veröffentlicht – erhalten, obgleich er wie auch andere seiner Greifswalder Kollegen gleichzeitig Hauptpastor an St. Marien war und rd. zwanzig Jahre lang Sonntag für Sonntag predigen mußte – eine Belastung, die sich vielleicht in den nur schleppend erscheinenden wissenschaftlichen Publikationen artikuliert.

C. wirkte 32 Jahre in Greifswald und kam dadurch in Verbindung zu den profiliertesten Persönlichkeiten des deutschen Geisteslebens jener Jahrzehnte. Durch ihn wurde die theologische Fakultät, die bei seinem Eintreffen in Greifswald 17 Studenten zählte, zu einer der bedeutendsten Deutschlands mit 300 Studenten. Man sprach nun allgemein von einer „Greifswalder Schule“. C.'s Wirksamkeit beschränkte sich aber nicht auf die Fakultät, seit 1875 war er Mitglied der Provinzial- und dann später der Generalsynode. Über all diese und weitere Aktivitäten gibt der mit den notwendigen Anmerkungen versehene Briefwechsel, geben die Dokumente Auskunft und es ist nur zu hoffen, daß nun nach der Vorlage des Bandes und des hoffentlich bald erscheinenden Briefwechsels mit Martin Kähler die Wirkungsgeschichte C. aufgehellert werden kann.

Dem Herausgeber als Nestor der deutschen Kirchengeschichte ist besonders Dank zu sagen für seine entsagungsvolle, mühsame Sammlertätigkeit und es ist ihm im Jahr seines 85. Geburtstages Kraft zu wünschen, die noch anstehenden Aufgaben bewältigen zu können.

Berlin / Greifswald

Hans-Ulrich Delius

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Peter Bruns
Werderstraße 35
4300 Essen 1

Uta Loose
Annagraben 74
5300 Bonn 1

Annette Ricks
Glauburgstraße 37
6000 Frankfurt/M. 1

Prof. Dr. Rudolf Schieffer
Augustastraße 91
5300 Bonn 2

Dr. Georg Schöllgen
Franz-Joseph-Dölger-Institut
Lennéstraße 41
5300 Bonn 1

Katholische Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Herausgegeben von Manfred Weitlauff

Inhalt

Vorwort	149	[3]
-------------------	-----	-----

Untersuchungen

Manfred Weitlauff

Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806	153	[7]
--	-----	-----

Franz Xaver Bischof

Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferrata (1803–1816)	197	[51]
---	-----	------

Markus Ries

Das Projekt zur Errichtung einer „nationalen“ Schweizer Bistumsorganisation am Beginn des 19. Jahrhunderts	225	[79]
---	-----	------

Martin Gritz

Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums. Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen Geschichts- bildes bei Johann Adam Möhler	249	[103]
--	-----	-------

Reinhold Rieger

Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte	267	[121]
---	-----	-------

Abraham Peter Kustermann

Pseudepigraphie und literarische Anleihen in der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts. Ein Plädoyer für den kritischen Umgang mit Texten	287	[141]
---	-----	-------

Herman H. Schwedt
Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner
Schüler 301 [155]

Hubert Wolf
Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift
gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873 344 [198]

Kritische Miszellen

Rudolf Reinhardt
Heinrich Treitschke und die Säkularisation 371 [225]

Rudolf Reinhardt
Johann Baptist Hirscher — ein Verräter an der deutschen
Kirche? Ein Brief des Alexander von Dusch an den Freiburger
Theologen (1862) 374 [228]

Hubert Wolf
Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe (1823–1896) als Mit-
initiator der „Zirkulardepesche“ vom 9. April 1869? 380 [234]

Rudolf Reinhardt
Noch einmal: Carl Joseph von Hefele und das Vatikanum I. . . 385 [239]

*Berichte und Anzeigen über Neuerscheinungen zur Kirchen-
geschichte des 19. Jahrhunderts* 397 [251]

Notizen 423 [277]

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 431 [285]

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 7400 Tübingen, bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

Vorwort

Das 19. Jahrhundert, zumal seine erste Hälfte, bedeutete für die Entwicklung der äußeren und inneren Verhältnisse der katholischen Kirche in mehrfacher Hinsicht eine tiefe Zäsur. Der Beginn des Jahrhunderts stand ganz im Schatten der Französischen Revolution, die gleichsam über Nacht mit dem Ancien Régime die stolze Ecclesia Gallicana hinweggefegt hatte. Als Folge der Koalitionskriege gegen die revolutionäre Französische Republik brach in den Jahren 1802/03 über die Reichskirche, die sich gerade in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Institutionen häufig den geistigen Bewegungen der Zeit geöffnet und nochmals eine erstaunliche Regenerationsfähigkeit – im Sinne einer maßvollen, katholischen Aufklärung – an den Tag gelegt hatte, die große Säkularisation herein und riß sie in den Untergang. Dem Ende der Reichskirche folgte auf den Fuß die endgültige Auflösung des tausendjährigen Heiligen Römischen Reiches, das bis zuletzt eben in den geistlichen Fürsten seine wichtigste Stütze gehabt hatte. 1806 legte der römisch-deutsche Kaiser die Krone des Reiches, das de facto zu existieren aufgehört hatte, nieder. Das Papsttum war mitsamt dem Kirchenstaat – einem freilich überlebten und auch kaum mehr lebensfähigen Gebilde – der Gewalt Napoleons ausgeliefert. Pius VI. (1775–1799) hatte man, bereits todkrank, als Gefangenen der Französischen Republik nach Frankreich verschleppt, wo ihn am 29. August 1799 (in Valence) der Tod erlöste. Sein Nachfolger Pius VII. (1800–1823), der 1801, nach schwierigsten Verhandlungen, mit Napoleon ein Konkordat abschloß (das dieser durch die eigenmächtige Beifügung der 77 „Organischen Artikel“ sofort wieder paralyisierte) und ihn 1804 in Paris gezwungenermaßen zum Kaiser salbte, um ihm (wie einst Pippin) die fehlende „Legitimierung“ zu ersetzen, wurde, da er dem selbsternannten Kaiser der Franzosen nicht mehr weiter zu Willen war und sich weigerte, in Frankreich seine Residenz zu nehmen, schließlich ebenfalls verhaftet und viereinhalb Jahre in Gefangenschaft gehalten, bis Napoleons Stern sank. Die Römische Kurie war in diesen Jahren aufgelöst, die Kurienkardinäle hatten auf Befehl Napoleons in Paris Aufenthalt zu nehmen.

Die katholische Kirche bot am Beginn des 19. Jahrhunderts in weiten Teilen Europas den Anblick eines ungeheuren Trümmerfeldes. Entvölkerte und zerstörte Klosterlandschaften, zerschlagene katholische Bildungseinrichtungen, verwaiste und in fortschreitender Zahl verwaisende Bischofssitze, ein Heer zwangspensionierter Domherren, nur noch notdürftig funktionsfähige, von staatlicher wie von römisch-kurialer Seite behinderte und verdächtige

Diözesanverwaltungen, in Auflösung begriffene Bistumsorganisationen: Das war die kirchliche Situation.

Dabei war zum Beispiel der Kirche Deutschlands trotz des gewaltigen Ausmaßes ihrer materiellen Verluste und trotz der staatlichen Bedrückungen ein immer noch glimpfliches Schicksal beschieden, jedenfalls im Vergleich zur Kirche Frankreichs, die sich von dem fast tödlichen Schlag der Revolution – aufs Ganze gesehen – nicht mehr zu erholen vermochte. Zwar verursachten die mit der Säkularisation einhergehenden tiefgreifenden territorialen Umwälzungen auf dem Boden des Reiches eine erhebliche Verschiebung des politischen Kräfteverhältnisses zuungunsten des katholischen Bevölkerungsteiles, die auch nach dem Zusammenbruch der alten Reichsverfassung das ganze 19. Jahrhundert hindurch schwerwiegende Konsequenzen zeitigte: nämlich zu einer ernsten Benachteiligung, nicht selten zu einer bewußten Zurückdrängung der Katholiken in allen Bereichen des öffentlichen Lebens führte und schließlich für lange Jahrzehnte deren weitgehende – freilich zum Teil durchaus selbstverschuldete bzw. selbstgewählte – geistig-kulturelle Gettoisierung bewirkte. Immerhin aber blieb der katholischen Kirche Deutschlands an den staatlichen Universitäten eine Reihe theologischer Fakultäten erhalten, und die 1812 vom württembergischen Staat in Ellwangen (als dem zunächst projektierten Sitz eines katholischen Landesbischofs) ins Leben gerufene „Katholische Landesuniversität“ wurde 1817 – also noch vor Errichtung der neuen Oberrheinischen Kirchenprovinz – als katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen eingegliedert. Von staatlicher Seite waren somit nicht nur die Voraussetzungen für eine solide wissenschaftlich-theologische Ausbildung des Priesternachwuchses gewährleistet – mochten dabei auch Tendenzen einer staatlichen Überwachung dieser Ausbildung eine Rolle gespielt haben –, sondern wurden der katholischen Theologie als einer grundsätzlich gleichberechtigten Universitätsdisziplin auch alle Möglichkeiten des Dialogs und der Auseinandersetzung mit den anderen Wissenschaftsdisziplinen eröffnet: ein Tatbestand, dem um so größere Bedeutung zuwuchs, als für Deutschland im 19. Jahrhundert das wissenschaftliche Monopol der Universitäten charakteristisch war.

Tatsächlich wurde „besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebsamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands erweckt, und ein rasches Aufblühen mehrerer Schulen hervorgerufen, in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium zu einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen kurzem zu einem hohen Flore gedieh“. So urteilte im unmittelbaren Vorfeld des Ersten Vatikanums Karl Werner (Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, 469). Doch wenn Karl Werner diesen „schöne[n] und vielverheißende[n] Aufschwung der katholischen Theologie“ in die dreißiger Jahre verlegte, so bedarf das Datum einer gewissen Korrektur. Denn bereits mitten in den Tagen der kirchlichen Zertrümmerung hatten einige hervorragende

Theologen und Kirchenmänner je auf ihre Weise mit dem hingebungsvollen Versuch begonnen, der gedemütigten Kirche wieder aufzuhelfen und der Theologie neue, tragfähige Fundamente zu bauen, zwischen Glauben und Wissen, die sich auseinandergelebt hatten und einander feindlich gegenüberstanden, wieder Brücken zu schlagen im Dienst einer zeitgemäßen, glaubwürdigen christlichen Verkündigung. Allerdings beschränkten sich letztere Bemühungen fast ausschließlich auf die – gewiß unerlässliche – Auseinandersetzung mit den philosophischen Bewegungen der Zeit, während der Bereich der nunmehr mit Macht aufstrebenden Naturwissenschaften katholischerseits im 19. Jahrhundert nahezu völlig vernachlässigt wurde – auch das eine Folge der Zerschlagung diesbezüglich hoffnungsvoller Ansätze in nicht wenigen klösterlichen Akademien durch die Säkularisation.

Von solcher Auseinandersetzung war zum Beispiel geprägt die ganze theologische und erzieherische, nicht zuletzt auch ökumenische Wirksamkeit Johann Michael Sailer (1751–1832) an den Universitäten Dillingen und Landshut. Und mit Sailer, erst mit ihm, „dem unvergeßlichen und so schmachvoll Behandelten, kam für die katholische Theologie die Zeit, wo man in einem gebildeten Deutsch über theologische Dinge sprach und schrieb“ (Franz Xaver Kraus). Einen großangelegten Versuch einer wissenschaftlich-systematischen Grundlegung von Glauben und Theologie in Auseinandersetzung insbesondere mit der Philosophie Kants stellte das Lebenswerk des Münsteraner, dann Bonner Theologen Georg Hermes (1775–1831) dar, der als akademischer Lehrer weite Ausstrahlung erzielte und seinen Hörern – wie vielfach bezeugt – eine geradezu unerschütterliche Glaubenszuversicht zu vermitteln verstand. Weitere Namen ließen sich mühelos anfügen, unter ihnen die drei bedeutenden Vertreter der frühen Tübinger katholisch-theologischen Fakultät: Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Baptist Hirscher (1788–1865) und Johann Adam Möhler (1796–1838), der Jüngste und am frühesten Vollendete von ihnen, nicht zu vergessen den genialen Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863), einen spekulativen Kopf allerersten Ranges, der wie Sailer und Hermes einen großen Kreis von Schülern zog, aber als theologischer Denker auch bei Philosophen, Naturwissenschaftlern, Medizinern, Künstlern höchstes Ansehen genoß.

Von derselben Auseinandersetzung mit den Strebungen der Zeit war schließlich geprägt der unermüdliche Einsatz des letzten Konstanzer Generalvikars und Bistumsverwesers Ignaz Heinrich Reichsfreiherrn von Wessenberg (1774–1860) für eine geistig-geistliche Hebung des Klerus und eine den gewandelten Befürfnissen der Zeit angepaßte Seelsorge. Wessenberg, ein Schüler Sailer, leistete auf den Gebieten der Priesterbildung, der Patorial und Liturgie mit beträchtlichem Erfolg zukunftsweisende Pionierarbeit – bis man ihn von seiten Roms als angeblich gefährlichen Neuerer und Zerstörer des Glaubens ausschaltete. Endlich ist in diesem Zusammenhang auch noch zu nennen Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), der letzte Kurerzkanzler des Reiches, der eineinhalb Jahrzehnte lang, bis zu seinem

Tod, – freilich vergeblich – für eine Neuordnung der Kirche Deutschlands auf der Grundlage eines alle deutschen Staaten umfassenden Konkordats mit dem Heiligen Stuhl kämpfte. Er scheiterte am staatskirchlichen Partikularinteresse der „respektiven Landesherren“ und am Widerstand der Römischen Kurie, die ein Wiederaufleben eigenständiger reichskirchlicher Strukturen fürchtete und deshalb einer kirchlichen Neuorganisation auf Grund von Sonderkonkordaten bzw. konkordatsähnlichen Sonderverträgen den Vorzug gab, durchaus entsprechend der Devise „Divide et impera!“ und natürlich im Sinne der mit dem Pontifikat Pius' VII. massiv einsetzenden römischen Zentralisationsbestrebungen mit dem erklärten Ziel einer „Monarchisierung“ der Kirche.

Die angeführten Namen und Beispiele mögen aber immerhin andeuten, daß der gewaltsame Untergang des alten kirchlichen Systems an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert innerkirchlich nicht nur einen ungeheuren Schock und schwerste Defizite verursachte, sondern zugleich auch vielfältige Lebenskräfte freisetzte, die in mannigfachen Ansätzen, in gedeihlichem Zusammenwirken und in gegenseitigem Wettstreit, allen äußeren Widerständen und Hindernissen trotzend, Kirche und Theologie neue Wege zu bahnen und beide für ihre Aufgaben in der Zukunft zu rüsten suchten. Die Beiträge des vorliegenden Sonderheftes der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ beleuchten unter je verschiedenem Aspekt diesen hoffnungsvollen kirchlichen und theologischen Aufbruch (freilich auch seine Grenzen) in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Sie vermitteln des weiteren einen Eindruck von der Wirksamkeit der damals ebenfalls auf den Plan gerufenen restaurativen Gegenkräfte, die sich als Hüter der Orthodoxie gebärdeten, allen Neuansätzen unterschiedslos den Kampf ansagten und schließlich mit Unterstützung der Römischen Kurie im fortschreitenden Jahrhundert auf der ganzen Breite „obsiegten“. Die Etappen dieses (im Ersten Vatikanum gipfelnden) „Siegeszugs“ bildeten die endgültige „Kaltstellung“ Wessenbergs 1827, die Verwerfung des Engagements Félicité de Lamennais' für eine zeitgemäße Öffnung von Kirche und Theologie, für Gewissensfreiheit und Toleranz durch die eifernde Enzyklika „Mirari vos“ 1832, die posthume Zensurierung des gesamten gedruckten Werkes Georg Hermes' 1835 und die pauschale Verurteilung des theologischen Lebenswerkes Anton Günthers 1857.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, den Autoren und Rezensenten dieses Sonderheftes für ihre bereitwillige Mitarbeit und alle Mühe aufrichtig zu danken. Für das Mitlesen der Korrekturen danke ich Herrn Thomas Groll.

München, den 1. Mai 1990

Manfred Weitlauff

Kirche und Staat im Kanton Luzern Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806

Von Manfred Weitlauff

„Helvetik“ und „Mediation“

Die Französische Revolution hat nicht nur mit Urgewalt den Zusammenbruch des Ancien régime in Frankreich herbeigeführt und damit tausendjährige Institutionen wie die alten Formen des Lehenswesens, das Königtum und die an dieses gebundene „Ecclesia Gallicana“ hinweggefegt, sondern in ihrer Folgewirkung binnen weniger Jahre das ganze europäische Staatensystem erschüttert, und die „Bodenbewegung“ setzte sich fort bis nach Lateinamerika¹. Nachdem – unter anderem – Papst Pius VI. (1775–1799) seinen Beitritt zur ersten Koalition der Mächte gegen die revolutionäre Französische Republik mit dem Verlust des Kirchenstaats und seiner Verschleppung nach Frankreich gebüßt hatte – er starb als Gefangener der Französischen Republik am 29. August 1799 in Valence² –, mußten sich nach dem zweiten Koa-

¹ Aus der Flut der Literatur über die Französische Revolution seien nur genannt: Furet, François-Richter, Denis, *Die Französische Revolution*, Frankfurt/M. 1968 (München 1980); Schieder, Theodor (Hrg.), *Handbuch der europäischen Geschichte V*, Stuttgart 1981; Reichardt, Rolf E., *Französische Revolution*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 11 (1983) 401–417 (QQ u. Lit.); Voss, Jürgen (Hrg.), *Deutschland und die Französische Revolution* (= Beihefte der Francia 12), München 1983; Greschat, Martin, *Die neueste Zeit: Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg*, in: Ders. (Hrg.), *Die neueste Zeit I* (= *Gestalten der Kirchengeschichte* 9,1), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 7–42; Koselleck, Reinhart-Reichardt, Rolf (Hrg.), *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins. Vorlagen und Diskussionen der internationalen Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld 28. Mai – 1. Juni 1985* (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution 15), München 1988; Schulín, Ernst, *Die Französische Revolution*, München 1988; Stammen, Theo-Eberle, Friedrich (Hrg.), *Deutschland und die Französische Revolution* (= *Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert* 1), Darmstadt 1988; Möller, Horst, *Fürstenstaat und Bürgernation. Deutschland 1763–1815* (= *Die Deutschen und ihre Nation*), Berlin 1989; Schubert, Venanz (Hrg.), *Die Französische Revolution. Wurzeln und Wirkungen. Eine Ringvorlesung der Universität München* (= *Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien* 7), St. Ottilien 1989.

² Pastor, Ludwig Freiherr von, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittel-*

litionskrieg (1799–1801)³, in dem die Französische Republik wiederum den Sieg davongetragen hatte, Kaiser und Reich den Friedensbedingungen des Ersten Konsuls Napoleon Bonaparte beugen. Der Diktatfriede von Lunéville (9. Februar 1801) beschnitt erheblich die territoriale Macht Österreichs, damit den politischen Einfluß des Kaisers, und verfügte die definitive Abtretung der auf dem linken Rheinufer gelegenen Reichsgebiete an Frankreich. Um den weltlichen Reichsfürsten, die dadurch territoriale Verluste erlitten, „aus dem Schoße des Reiches“ – wie die Formel im Vertragswerk lautete⁴ – ein Äquivalent zu verschaffen, griff man nunmehr im Vollzug des Lunéviller Friedens auf die Reichskirche als das schwächste Glied des Heiligen Römischen Reiches zurück. Staats- und Staatskirchenrecht der Aufklärungszeit hatten dem Ende der geistlichen Staaten und der Konfiskation kirchlichen Besitzes längst den Weg bereitet, von verschiedenen protestantischen Reichsständen war bereits während des ersten Koalitionskrieges (1795–1797) in Geheimabsprachen mit der revolutionären Französischen Republik der Gedanke der Säkularisation ventiliert worden⁵: Jetzt schritt man – im Sog der großen Revolution – zur Tat. 1802/03 brach mit ungeheurer Wucht über die immer noch mächtige und prächtige Reichskirche die Säkularisation herein und stürzte sie gleichsam über Nacht in den Untergang⁶. Und mit den reichsunmittelbaren geistlichen Territorien (Fürstentümern) „kassierten“ die „respectiven Landesherrn“ in ihren angestammten und in ihren neu „erworbenen“ Landen auch fast sämtliche „fundierte Stifter, Abteyen und Klöster“, hauptsächlich „zur Erleichterung ihrer Finanzen“, keineswegs – wie der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 ebenfalls vorsah – „zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten“ und „unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen“ (§ 35)⁷. Gewiß bewirkte die

alters XVI/3, Freiburg i. Br. 1⁷1933, bes. 599–634; Weitlauff, Manfred, Papsttum und moderne Welt, in Theologische Zeitschrift 40 (Basel 1984) 367–393; Raab, Heribert, Das Zeitalter der Revolution. Pius VI. und Pius VII., in: Greschat, Martin (Hrsg.), Das Papsttum I–II (= Gestalten der Kirchengeschichte 12), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, hier II 158–170.

³ Gebhardt, Handbuch der Deutschen Geschichte. Hrg. von Herbert Grundmann, III, Stuttgart 1970, 2–29; Schieder, Handbuch V 15–28.

⁴ „... l'Empire sera tenu de donner aux Princes héréditaires, qui se trouvent dépossédés à la rive gauche du Rhin, un dédommagement, qui sera pris dans le sein du dit Empire, suivant les arrangements qui, d'après ces bases, seront ultérieurement déterminés.“ Friede von Lunéville, 9. Februar 1801. Zeumer, Karl, Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 21913, 508.

⁵ Gebhardt, Handbuch III 21–29.

⁶ Ebd. 29–34; Möller 575–584; Aretin, Karl Otmar Freiherr von, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität I–II (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte 38), Wiesbaden 1967, hier I 372–452; Schwaiger, Georg, Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland, in: Ders., (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 11–24.

Säkularisation mitsamt der Mediatisierung kleinerer Fürsten, Grafen und Reichsstädte eine „Flurbereinigung“ der vielen, für sich oftmals kaum lebensfähigen reichsischen Kleinstaaten. Die Formierung größerer Staatsgebilde lag in der Tendenz der Zeit und schuf erst – durch Konzentration der politischen Kräfte – die Voraussetzung für den Aufbau moderner Staatswesen mit straffer Verwaltungsorganisation, verbesserter Rechtspflege und freierer Wirtschaftsordnung. Dennoch war zumal mit der Reichskirche die letzte Stütze des – freilich in seinen Fundamenten lange schon morschen, nur mühsam unter der Kaiserkrone noch zusammengehaltenen – Heiligen Römischen Reiches gefallen. Als im Juli 1806 sechzehn (süd- und westdeutsche) Reichsfürsten sich vom Reich lossagten und unter dem Protektorat Napoleons zum Rheinbund zusammenschlossen⁸, war das Ende des Heiligen Römischen Reiches gekommen. Am 6. August 1806 mußte Kaiser Franz II. das Heilige Römische Reich formell für erloschen erklären und die Reichskrone niederlegen. Er hatte sich bereits 1804 – um einer Verminderung seines Ranges vorzubeugen – zum Kaiser von Österreich proklamiert⁹.

In den Strudel der Französischen Revolution wurde alsbald auch die alte Eidgenossenschaft gerissen: ein im ganzen intaktes, wenngleich etwas veraltetes Kleinstaaten-system *sui generis*¹⁰. Zwar beobachtete die revolutionäre Französische Republik, als 1793 der Krieg ganz Europa erfaßte, aus einem vitalen strategischen Interesse heraus zunächst die schweizerische Neutralität. Aber in den einzelnen Kantonen sympathisierte frühzeitig – wie andernorts auch – eine zumeist intellektuelle Minderheit mit dem Gedanken der Revolution. In den Schichten der Untertanen und der Minderprivilegierten begann es zu gären. Vor allem in den Randgebieten kam es zu Unruhen und ersten politischen Umstürzen, am stärksten im Bereich des alten Bistums Basel¹¹, wo sich die Hochstiftsuntertanen Ende 1792 zur „Raurachischen Republik“ konstituierten, in Genf, im Bündnerland, in der Abtei St. Gallen¹². Und im Frühjahr 1798 mündeten diese Bewegungen in die (unblutigen) Umwälzungen der „Helvetischen Revolution“, aus der die „eine und unteilbare Helvetische Republik“ hervorging: ein straff zentralistisch organisierter repräsentativ-demokratischer Einheitsstaat nach dem Muster der französischen Direktorialverfassung und unter Frankreichs „Protekt-

⁷ Reichsdeputations-Hauptschluß, 25. Februar 1803. Zeumer 509–531, hier 521.

⁸ Rheinbunds-Akte, 12. Juli 1806. Ebd. 532–536.

⁹ Erklärung Kaiser Franz' II. über die Niederlegung der deutschen Kaiserkrone, 6. August 1806. Ebd. 538 f. – Gebhardt, Handbuch III 41–46.

¹⁰ Handbuch der Schweizer Geschichte I–II, Zürich 1972–1977, hier II 765–784 (QQ u. Lit.).

¹¹ Jorio, Marco, Der Untergang des Fürstbistums Basel (1792–1815). Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neuve gegen die Säkularisation, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 75 (1981) 1–230, 76 (1982) 115–172. – Siehe auch: Suter, Andreas, „Troublen“ im Fürstbistum Basel (1726–1740) (= Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte 79), Göttingen 1985.

¹² Handbuch der Schweizer Geschichte II 772 (Lit.).

tion¹³. Tatsächlich war die Eidgenossenschaft in der Verfassung der „Helvetik“ zu einem Vasallenstaat der revolutionären Französischen Republik geworden¹⁴. Die Kantone, bisher eigenständige Staatswesen, bewahrten innerhalb der helvetischen Staatsorganisation lediglich noch den rechtlichen Charakter von Provinzen, d. h. von abhängigen Verwaltungsdistrikten.

Doch die durchgehende Bürokratisierung des politischen Lebens von oben nach unten und die Aufhebung jedes bürgerlichen Mitspracherechts weckten in der seit Jahrhunderten an örtliche Verwaltung gewöhnten Bevölkerung sogleich heftige Widerstände. Diese konnten für kurze Zeit mit Waffengewalt niedergehalten werden. Als indes der zweite Koalitionskrieg plötzlich die Schweiz überflutete, diese in den Schauplatz eines europäischen Krieges verwandelte und das Land durch Besetzung, Plünderung, Kontributionen, Truppenaushebungen, zuletzt durch Hungersnot ins Elend stürzte, flammten die Widerstände erneut auf. Schwere Verfassungskämpfe zwischen Föderalisten (Anhängern einer bündischen Staatsform) und Unitariern (Anhängern des Einheitsstaates) waren die Folge¹⁵. Schließlich griff in die von vier Staatsstreichen begleiteten Wirren¹⁶ der Erste Konsul Napoleon Bonaparte ein. Er führte die Schweiz aus machtpolitischen Erwägungen, aber eben auch aus Einsicht in die historisch bedingten Vorgegebenheiten (auf dem Weg über die Kompromiß-Verfassung von Malmaison 1801¹⁷) wieder zum föderalistischen System zurück. Die von ihm „vermittelte“, tatsächlich diktierte Mediations- oder Vermittlungsakte (*Acte de Médiation*) vom 19. Februar 1803 begründete einen mit geringer Bundesgewalt ausgestatteten schweizerischen Staatenbund von nunmehr 19 *de facto* souveränen Kantonen¹⁸. Das Experiment eines schweizerischen Einheitsstaates war gescheitert. Dennoch hatte die Helvetik durch zahlreiche Reformen und Reformansätze – Einführung der bürgerlichen Gleichberechtigung und des Prinzips der Religionsfreiheit, Auflösung der Untertanenverhältnisse, Einleitung der Agrarreform durch Ablösung der Zehnten und Grundzinse, Handel- und Gewerbefreiheit, Vereinheitlichung der Währung usw. – wichtige Fundamente gelegt für die Entwicklung der Schweiz zum Bundesstaat von 1848. Die Mediation, so sehr sie die staatliche Kompetenz wieder auf die Kantone zurückverlagerte, bedeutete gleichwohl nicht einfach Rückkehr zu den Verhältnissen der alten Eidgenossenschaft.

¹³ Ebd. 772–779; His, Eduard, Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts I: Die Zeit der Helvetik und der Vermittlungsakte 1798 bis 1813, Basel 1920, 21–60; ders., Luzerner Verfassungsgeschichte der neuern Zeit (1798–1940) (= Luzerner Geschichte und Kultur II. Kultur- und Geistesgeschichte. Verfassungs-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte 2), Luzern o. J., 9–34.

¹⁴ Handbuch der Schweizer Geschichte II 787–839.

¹⁵ Ebd. 809–816.

¹⁶ Ebd.; His, Geschichte I 24–50.

¹⁷ Ebd. 42–50; ders., Luzerner Verfassungsgeschichte 30–32.

¹⁸ Handbuch der Schweizer Geschichte II 843–869; His, Geschichte I 54–60; ders., Luzerner Verfassungsgeschichte 35–54.

Verhältnis des Staates zur Kirche

Die Helvetik, vom Geist einer zum Extrem neigenden Aufklärung beherrscht, hatte aber auch tief in die überkommene kirchliche Ordnung der Schweiz eingegriffen und die traditionelle Verbindung von Kirche und Staat unterbrochen. Wohl garantierte Artikel 6 der Verfassung von 1798 Gewissens- und Kultfreiheit; doch schon der Umstand, daß die gottesdienstlichen Handlungen – zur Vermeidung öffentlicher Ruhestörung – unter Polizeiaufsicht gestellt wurden¹⁹, offenbarte die der Helvetik innewohnende antikirchliche Tendenz. So wurden den Geistlichen gleich welcher Konfession bzw. Religion die althergebrachten politischen Rechte aberkannt. Sie durften „keine politischen Verrichtungen versehen“, auch nicht an den Urversammlungen teilnehmen (Artikel 26); sie wurden somit von der politischen Willensbildung ausgeschaltet – für die meisten Betroffenen ein harter Schlag, der bei ihnen unwillkürlich Opposition provozierte. Des weiteren wurde das Vermögen der Stifte und Klöster sequestriert (8./16. Mai 1798), zum Nationaleigentum erklärt und unter staatliche Verwaltung gestellt (17. September 1798)²⁰. Man ließ die Klöster zwar bestehen, gestattete den Mönchen und Nonnen aber den Ordensaustritt (mit Pensionsabfindung) und verbot die Aufnahme von Novizen. Die Klöster wurden – mit anderen Worten – zum Aussterben verurteilt, da man in ihnen dem Allgemeinwohl nützliche Institutionen nicht mehr sah (als nützlich erachtete man wegen seiner „Wohltätigkeit“ lediglich das Augustinerchorherrenstift auf dem Großen Sankt Bernhard mit seinem Hospiz und nahm es von der genannten Regel aus²¹). Auch wurde die geistliche Gerichtsbarkeit abgeschafft und im Ausland ansässigen kirchlichen Oberen Amtshandlungen in der Schweiz untersagt.

Freilich mußte die helvetische Zentralregierung rasch erfahren, daß sie sich durch die massiven Eingriffe in das überkommene komplizierte Gefüge kirchlicher Gerechtsame und Hoheitsrechte mit dem Ziel einer Trennung von Kirche und Staat und eines Abdrängens der Kirchen in die Privatsphäre (denn die meisten Helvetiker betrachteten die Kirchen als Privatgesellschaften) selber in unlösbare Probleme verwickelte. Beispielsweise wurde den Kirchen durch die helvetischen Reformmaßnahmen weitgehend die materielle Basis entzogen, nicht zuletzt durch die Ablösung bzw. Loskäufllichkeit der Zehnten und Grundzinse, der Erblehen, personalen Feudallasten etc., deren Erträge – soweit kirchlichen Rechts – zum Unterhalt der Geistlichen gedient hatten. Viele Geistliche brachte dieser finanzielle Verlust in erhebliche Existenznot, die durch die anhaltenden Kriegstrouben noch verschärft wurde. Schließlich war der Staat, um der ärgsten Not zu steuern, gezwungen, die Besoldung der Geistlichen in die eigene Hand zu nehmen. Dabei blieb ihm keine andere Wahl, als zunächst den Vollzug des radikalen

¹⁹ Zit. in: His, Geschichte I 371; Handbuch der Schweizer Geschichte II 827.

²⁰ Ebd. 827–829; His, Luzerner Verfassungsgeschichte 28 f.

²¹ Handbuch der Schweizer Geschichte II 828.

Gesetzes über den Zehntenloskauf (vom 10. November 1798) „aus pflichtmäßiger Achtung für die Rechte des Eigentums“ zu sistieren (15. September 1800)²² und – ab 1802 – auf die vorrevolutionären Besoldungsbemessungen zurückzugehen²³. Endlich wurde die Regelung des brisanten Zehntenproblems den Kantonen zugewiesen. Überhaupt schwenkte die Helvetik in ihrer Endphase kirchenpolitisch eher wieder auf einen konservativen Kurs ein, eben auf Grund der angedeuteten Schwierigkeiten, aber gewiß auch unter dem Einfluß der napoleonischen Kirchenpolitik, näherhin unter dem Eindruck des Konkordatsabschlusses Napoleons mit dem Heiligen Stuhl (am 15. Juli 1801)²⁴. In den einander ablösenden helvetischen Verfassungen bzw. Verfassungsentwürfen²⁵ war denn auch nicht mehr die Rede von bloßer Gewissens- und Kultfreiheit, sondern ausdrücklich vom „römischkatholischen und evangelischreformierten Glaubensbekenntnis“ als der Religion des Schweizervolks, ohne daß die Duldung anderer Religionen aufgehoben wurde²⁶.

Das sich abzeichnende kirchenpolitische „Tauwetter“ veranlaßte den neuen Konstanzer Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg (1800–1817)²⁷ als zuständigen Ordinarius der weiten konstanzer Schweizer Quart und als ausschreibenden Fürsten des Schwäbischen Kreises, zur Restitution des bedrohten Kirchenguts und zur Sicherung „der ungehinderten Wirksamkeit des geistlichen Hirtenamtes“ mit der Helvetischen Republik Verhandlungen aufzunehmen²⁸. Der Klerus der Schweizer Quart hatte ihn um Hilfe angerufen. Im Herbst 1801 ordnete Dalberg den damals gerade siebenundzwanz-

²² Ebd. 819.

²³ Ebd. 829; His, *Geschichte* I 395.

²⁴ Concordato tra Pio VII et la Repubblica Francese, 15 luglio 1801. Text in: Mercati, Angelo, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili* I, Roma 1954, 561–565. – Jedin, Hubert (Hrg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, Freiburg/Basel/Wien 1971, 67–81.

²⁵ His, *Geschichte* I 21–54; ders., *Luzerner Verfassungsgeschichte* 14–34.

²⁶ So im Helvetischen Verfassungsentwurf vom 23. Oktober 1801 (Zweyter Abschnitt. Kirchenwesen 4.). *Helvetische Staatsverfassung*, Bern 1801, 4. – His, *Geschichte* I 397f.

²⁷ Über Karl Theodor von Dalberg siehe: Schwaiger, Georg, Dalberg, Karl Theodor Freiherr von (1744–1817), in Gatz, Erwin (Hrg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, 110–113 (QQ u. Lit.); Freyh, Antje, Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und Regierungspraxis in der Endphase des Aufgeklärten Absolutismus (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 95), Bern/Frankfurt/Main/Las Vegas 1978; Rob, Klaus, Karl Theodor von Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806 (= Europäische Hochschulschriften III/231), Frankfurt/Main/Bern/New York/Nancy 1984; Färber, Konrad Maria, Kaiser und Erzkkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland (= Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 5), Regensburg 1988.

²⁸ Ignaz Heinrich von Wessenberg. *Autobiographische Aufzeichnungen*. Hrg. von Kurt Aland (= Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1), Freiburg/Basel/Wien 1968, 27.

zigjährigen Konstanzer Domkapitular Ignaz Heinrich Reichsfreiherrn von Wessenberg-Ampringen (1774–1860)²⁹ als seinen bevollmächtigten Gesandten nach Bern ab. Dieser wußte gegenüber dem Vollziehungsrat der Helvetischen Republik und gegenüber den Mitgliedern der Tagsatzung den kirchlichen Sendungsauftrag und dessen auch das Staatswohl fördernde Funktion mit großer Überzeugungskraft und Diskretion zu vertreten. Jede Einmischung in die eidgenössische Tagespolitik peinlich vermeidend, unterstrich Wessenberg, daß die Aufgabe der Kirche bzw. ihrer Geistlichkeit vornehmlich darin bestehe, für „Würde in Veranstaltung der öffentlichen Gottesverehrung“, für „vollkommene christlich sittliche Bildung des innern Menschen“, für „christliche Erziehung der Jugend“, für „Folgsamkeit“ gegenüber „den öffentlichen Gesetzen und der Staatsverfassung“, endlich für „christliche Liebe und Geist der Eintracht“ Sorge zu tragen. Von daher plädierte er für eine solide Ausbildung des Klerus durch Errichtung „guter Pflanzschulen für künftige Seelsorger“ sowie für eine tüchtige Grundausbildung der Jugend, die durch Wiederbelebung der Ordenshäuser als „nützlicher Lehr- und Bildungsanstalten für Jünglinge und Töchter“ – „nach den Bedürfnissen gegenwärtiger Zeiten“ – am füglichsten gewährleistet werden könnte. Sein Antrag, der Kirche als Grundvoraussetzung ihrer im dargelegten Sinne gedeihlichen Wirksamkeit „vordersamst ... das Eigenthumsrecht ihres Vermögens“ zu bestätigen, zumal dieses „unstreitig auf eben so rechtmäßige Art, wie das Eigenthum der Partikularen entstanden“ sei, „und zwar größtentheils aus den Schenkungen frommer Stifter“³⁰, fand daraufhin

²⁹ Über Ignaz Heinrich von Wessenberg siehe: Beck, Joseph, Freiherr I. Heinrich von Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neuern Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs, Freiburg i. Br. 1852 (als biographische Darstellung immer noch grundlegend); Braun, Karl-Heinz, Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860), in: Gatz 808–812 (QQ u. Lit.); Bischof, Franz Xaver, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (= Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, insbes. 251–336; Weitlauff, Manfred, Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8 (1989) 111–132; ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Weitlauff, Manfred-Hausberger, Karl (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 585–651. – Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821. Hrg. von Manfred Weitlauff in Zusammenarbeit mit Markus Ries (= Quellen zur Schweizer Geschichte. NF) (im Druck). Die im folgenden zitierten Briefe Wessenbergs und Thaddäus Müllers sind in dieser Edition enthalten.

³⁰ Im Auszug abgedruckt in: Denkschrift über das Verfahren des Römischen Hofes bey der Ernennung des General-Vikars Frhrn. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Constanz und zu dessen Verweser, und die dabei von Sr. Königlichen Hoheit dem Großherzog von Baden genommenen Maßregeln, Karlsruhe 1818, 126–128.

bei Vollziehungsrat und Tagsatzung Zustimmung. Letztere beschloß am 16. Oktober 1801, daß die katholische und protestantische „Religionsausübung ... samt den Kirchengütern ... unter dem besonderen Schutz des Staates“ stünden, die „geistlichen Güter“ aber „zu keiner anderen Bestimmung als zu religiösen und sittlichen Bildungsanstalten verwendet werden“ dürften³¹. Und diese Bestimmung wurde – freilich mitsamt dem allgemeinen Verfügungsrecht des Staates über das Kirchenwesen – in dem am 23. Oktober 1801 von der Tagsatzung angenommenen Helvetischen Staatsverfassungsentwurf verankert³². Mehr als dieses Zugeständnis, das immerhin eine weitgehende Revision des ursprünglichen „helvetischen“ Standpunktes darstellte, war unter den gegebenen Umständen nicht zu erreichen. Doch daß diese fundamentale, die kirchliche Wirksamkeit und die Bewahrung des Kirchenguts garantierende Verfassungsbestimmung, die auch für die Mediation verbindlich blieb, überhaupt zustande gekommen war: daran hatte – nach Ausweis des Quellenbunds – Wessenberg das entscheidende, wenn nicht das ausschließliche Verdienst³³. Dieser Beschluß der Tagsatzung zeigt im übrigen, welch hohes Ansehen Dalberg als Bischof und geistlicher Hirte in der Schweizer politischen Führungsschicht fast aller Richtungen genoß. Pius VII. (1800–1823) vermerkte den Erfolg Wessenbergs damals sehr huldvoll³⁴.

Aber Wessenberg ging im Auftrag Dalbergs noch einen Schritt weiter: In einer eigenen Denkschrift (vom 22. November 1801) empfahl er nicht nur nochmals die „redlichen und aufrichtigen Gesinnungen und Wünsche“ Dalbergs hinsichtlich des schweizerischen Anteils seines Konstanzer Kirchensprengels „der Aufmerksamkeit und Beherzigung einer helvetischen Regierung“, sondern er regte nunmehr auch offiziell den Abschluß eines förmlichen Konkordats zwischen der Helvetischen Republik und dem Heiligen Stuhl an; denn – so Wessenbergs Argumentation – „da der Geist der christ-katholischen Kirche wesentlich in Vereinigung von Haupt und Gliedern besteht, und sonach ihr Hauptgesichtspunkt auf Einheit gemeinsamer Maßregeln gerichtet sein muß, so wird jede gute religiöse Absicht in dem katholischen Theil der Schweiz durch jenes Einverständnis ohne Zweifel auf eine sehr wirksame Art befördert werden“³⁵. Wohl nahm die helvetische Regie-

³¹ Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 182–190, hier 187.

³² Helvetischer Verfassungsentwurf vom 23. Oktober 1801 (Zweyter Abschnitt. Kirchenwesen). Helvetische Staatsverfassung, Bern 1801, 4. – Zum Schicksal dieses Verfassungsentwurfs siehe: His, Geschichte I 46 f.

³³ Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 186 f.

³⁴ In einem an Dalberg gerichteten Breve, Rom, 20. November 1801. Ebd. 187.

³⁵ „S^e hochfürstl. Gnaden hegen für das allgemeine Wohl den Wunsch dass das Kirchenwesen nicht nur in dem Constanzer Bisthum, sondern in ganz Helvetien verhältnismäßig mit Eintracht und Zusammensicht das gemeine Beste in Beziehung auf christliche Sittlichkeit befördern möge. Höchstdenselben scheint daher in besonderer Rücksicht auf die katholische Religion ein vollkommenes Einverständnis und ein förmliches Concordat zwischen S^r päpstlichen Heiligkeit und der helvetischen Republik sehr

rung diese Anregung nicht mehr auf. In Anbetracht der permanenten Krise, in welcher die Helvetik sich befand, waren auch die Voraussetzungen für fundierte Verhandlungen mit der Römischen Kurie kaum gegeben, abgesehen davon, daß angesichts der noch bevorstehenden politischen Umbrüche die Zeit für einen Konkordatsabschluß nicht reif war. Um so bemerkenswerter aber bleibt es, daß Dalberg und Wessenberg, die man bis in die jüngste Zeit herein unbesehen nationalkirchlicher und damit kirchenspaltender Bestrebungen bezichtigt hat³⁶, als erste bereits 1801, anläßlich ihrer ersten Kontaktaufnahme mit der helvetischen Regierung, der Schweiz nahelegten, die kirchliche Ordnung im Land auf der Basis eines Konkordats mit dem Papst wiederherzustellen, und zwar aus Gründen der Einheit von Haupt und Gliedern.

Auch in der Phase der Mediation (1803–1813)³⁷ blieb die Schweiz – als neutraler Vasallenstaat Frankreichs – fest in das kontinentale Blockadesystem Napoleons eingefügt und in ihrer politischen Beweglichkeit gänzlich an den Willen des „hohen Vermittlers“ gebunden. Doch durch die Rückkehr zur föderalistischen Ordnung und durch das Wiederaufleben der kantonalen Souveränität fiel nunmehr den alten und neuen Kantonen wieder weitestgehend die Kompetenz zu, für den jeweiligen Bereich ihrer staatlichen Hoheit die inneren Angelegenheiten zu regeln. Vor allem die noch während der Helvetik (damals als bloße Verwaltungsbezirke) gebildeten Kantone (Thurgau, Waadt, Tessin) und die von der Mediationsakte neu geschaffenen Kantone (St. Gallen, Aargau, Graubünden), die (mit Ausnahme Graubündens) auch modern-repräsentative Verfassungen mit klarer Gewaltenteilung entwickelten³⁸, zeigten sich bestrebt, durch Pflege des Armen- und Gesundheitswesens, der Forst- und Landwirtschaft sowie des Straßenbaus, nicht zuletzt durch Auf- und Ausbau des Schul- und Erziehungswesens ganz im Sinne aufgeklärten Denkens das Wohl des Volkes zu heben und sich den Errungenschaften einer neuen Zeit zu öffnen. In den alten Land- und Städtekantonen,

wünschenswerth zu sein. Das weise und edle Benehmen und die frommen Gesinnungen Pius' VII sind bekannt und bewährt, und da der Geist der christkatholischen Kirche wesentlich in Vereinigung von Haupt und Gliedern besteht, und sonach ihr Haupt Gesichtspunkt auf Einheit gemeinsamer Maßregeln gerichtet sein muß, so wird jede gute religiöse Absicht in dem katholischen Theil der Schweiz durch jenes Einverständnis ohne Zweifel auf eine sehr wirksame Art befördert werden.“ Pro memoria, am 22. November 1801 in Bern überreicht. Abgedruckt bei: Strickler, Johannes (Hrg.), Amtliche Sammlung der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik VII, Bern 1899, 680–682 (Nr. 152).

³⁶ Zuletzt: Fleischmann, Kornelius, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz/Wien/Köln 1988, 113 f.

³⁷ Acte de médiation, fait par le premier Consul de la République française entre les partis qui divisent la Suisse, 19. Februar 1803. Kaiser, Jakob (Bearb.), Repertorium der Abschiede der eidgenössischen Tagsatzung aus den Jahren 1803 bis 1813, Bern ²1886, 395–494. – Handbuch der Schweizer Geschichte II 843–869; His, Geschichte I 54–60; ders., Luzerner Verfassungsgeschichte 35–54.

³⁸ Handbuch der Schweizer Geschichte II 849–852; His, Geschichte I 207–212.

zuvörderst in den Urkantonen, dagegen, in denen auf Grund eines sehr selektiven Wahlverfahrens fast durchweg die Aristokraten und Patrizier, wenn auch zumeist Männer der Mitte, wieder zur Herrschaft gelangten, war ungeachtet der Einführung von Repräsentativverfassungen die Tendenz, an die vorrevolutionären Zustände anzuknüpfen, stärker. Ohne sich allerdings auf Dauer gegen die moderne staatliche Entwicklung abschirmen zu können, wandte man sich hier – beispielsweise – auf dem Gebiet des Strafrechts vom milderen helvetischen „Code pénal“ (von 1799) wieder ab und ersetzte ihn durch die harten Bestimmungen der „Carolina“, der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V.; auch schloß man sich nach außen, insbesondere konfessionell, ab und installierte nicht selten eine strenge religiöse Überwachung³⁹.

Alle diese Kantone sahen sich nunmehr auch mit der komplizierten Aufgabe konfrontiert, eine grundlegende Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat einzuleiten. Wichtige Voraussetzungen dazu, vor allem hinsichtlich der Bewahrung und stiftungsgemäßen Verwendung der Kirchengüter, waren am Ende der Helvetik noch geschaffen worden. Und soweit diese Neugestaltung die reformierten Kirchen betraf, so ließen sich zumindest die organisatorischen Probleme unschwer im Rahmen des jeweiligen kantonalen Territoriums lösen: durch Einbeziehung der kantonalen reformierten Landeskirchen in die allgemeine Staatsverwaltung. Sehr viel diffiziler lagen demgegenüber die Probleme im Bereich der katholischen Kirche. Denn hier galt es nicht nur, etwa die Bistumszugehörigkeit der neu entstandenen Kantone zu klären; vielmehr konnten alle anstehenden Fragen – von der Bistumszugehörigkeit bzw. -zuweisung über die Pfründenverwaltung bis hin zur Neuerrichtung bzw. Neuumschreibung von Pfarreien, Einsetzung der Geistlichen und „nützlichen“ Verwendung der Klöster – einer legitimen Lösung nur zugeführt werden in Verhandlungen mit den zuständigen kirchlichen Autoritäten: mit den zuständigen Bischöfen oder überhaupt mit dem Papst, also stets mit „ausländischen“ geistlichen Obrigkeiten. Erschwerte dieser Umstand ohnehin schon das „Procedere“ – zumal jeder Kanton eifersüchtig über die Unantastbarkeit seiner Souveränität wachte, mit dieser in Gemäßheit unvordenklich alter Übung ganz selbstverständlich auch staatliche Kirchenhoheit verband und deshalb jegliche jurisdiktionelle Ein- oder Mitsprache von außen instinktiv als Beeinträchtigung seiner genuinen Rechte empfand –, so verursachte noch mehr Komplikationen der Tatbestand, daß infolge der Säkularisation der Reichskirche, der bistumsorganisatorisch der größte Teil der Schweiz (nämlich die schweizerischen Anteile der Bistümer Konstanz, Chur und Basel) ein- bzw. angegliedert war, und infolge der durch die Säkularisation bedingten territorialen Umwälzungen die überkommene kirchliche Organisation sich aufzulösen begann. Zwar wurde 1803 auf gesamtschweizerischer Ebene der von Dalberg und Wessenberg eingebrachte Gedanke eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl in Erwägung gezogen und in diesem Zusammenhang außer der praktischen Lösung der Kloster-

³⁹ Ebd. 399–406; Handbuch der Schweizer Geschichte II 854–858.

frage auch schon die grundsätzliche Frage einer Neuordnung der schweizerischen Diözesanverhältnisse erörtert⁴⁰. Doch gerade in letzterer Frage waren die Meinungen noch – auf lange Jahre – allzu kontrovers und allzu sehr von kantonaler Reserviertheit bestimmt, als daß sich schon ein eidgenössischer Konsens hätte abzeichnen können. So erbrachten denn auch die Bemühungen des seit dem 10. Dezember 1803 bei der Eidgenossenschaft akkreditierten Apostolischen Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferatta (1758–1843)⁴¹, auf der Tagsatzung von 1804 zu einem Konkordatsabschluß zu gelangen und in ihm vor allem das Recht der Klöster auf freie Selbstverwaltung und Novizenaufnahme zu verankern, kein Ergebnis⁴². Immerhin aber bekräftigte die Tagsatzung am 24. Juni 1804 den 1801 beschlossenen Grundsatz, daß geistliches Gut nicht zweckentfremdet, sondern nur zu Anstalten der Religion und Erziehung verwendet werden dürfe⁴³. Im übrigen blieben die Dinge in den einzelnen Kantonen weiterhin in der Schwebe.

Die „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ mit dem Kanton Luzern

Ein Kanton allerdings entschloß sich nunmehr, die kirchlichen Angelegenheiten für sein Territorium und im Rahmen seiner Kompetenzen vertraglich zu regeln: nämlich der innerschweizerische Kanton Luzern, der nach der konfessionellen Zerklüftung der Schweiz im Reformationsjahrhundert unter den katholisch gebliebenen VII eidgenössischen Orten (Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Solothurn⁴⁴) die Führungsrolle (katholischer Vorort) übernommen hatte⁴⁵ und seit 1577 Träger einer betont katholisch geprägten, bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahr 1773 von Jesuiten geleiteten Studienanstalt – eines Gymnasiums und eines Lyzeums mit philosophischer und theologischer Abteilung – zur Heranbildung künftiger katholischer Staats- und Kirchendiener war⁴⁶. In der Mediationszeit bildete der Kanton Luzern unter allen Kantonen schon insofern eine Ausnahme, als in ihm bei den – ebenfalls nach selektivem Verfahren durchgeführten – Parlaments- bzw. Großratswahlen im April 1803 nicht das (libe-

⁴⁰ Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 338–342.

⁴¹ Über Testaferatta, den Apostolischen Nuntius der Schweiz (1802–1816), siehe: Ebd. 316f.

⁴² Ebd. 339f.

⁴³ Hofer, Walter, Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Kanton Luzern, Luzern 1924, 21.

⁴⁴ Handbuch der Schweizer Geschichte I 468 f. (dazu kam als zugewandter Ort noch das Wallis).

⁴⁵ His. Luzerner Verfassungsgeschichte 5f; Hans Wicki, Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (= Luzerner Historische Veröffentlichungen 26), Luzern–Stuttgart 1990, 460–468.

⁴⁶ Boesch, Gottfried-Kottmann, Anton, 400 Jahre Höhere Lehranstalt Luzern 1574–1974, Luzern 1974; Weitlauff, Manfred, Luzern, Theologische Fakultät, in: Theologische Realenzyklopädie (im Druck).

rale) Luzerner Stadtpatriziat, sondern die Landbevölkerung (genauer: die liberalen ländlichen Magnaten) die Oberhand gewann. Und so setzte sich der aus dem 60 Mitglieder zählenden Großen Rat gewählte fünfzehnköpfige Kleine Rat, Träger der vollziehenden Gewalt – die eigentliche Kantonsregierung –, aus zwölf Bauern und nur drei Angehörigen des Stadtpatriziats zusammen⁴⁷. Man sprach – ein wenig despektierlich – von der „Bauernregierung“ und den „Bauernratsherren“⁴⁸. Doch fehlte es Großem und Kleinem Rat nicht an Tatkraft. Sie leiteten mit Energie eine Neuorganisation der Luzerner Staatsverwaltung ein, durchaus in dem Bemühen, die neuen behördlichen Einrichtungen volksnah zu gestalten; sie wachten streng über die innerstaatliche Ordnung, waren auf Förderung des Schulwesens bedacht und suchten – allerdings mit Mühe – die Rechtspflege zu verbessern⁴⁹.

Großer und Kleiner Rat trafen auch erste Maßnahmen zur Restabilisierung der kirchlichen Verhältnisse. Bereits im Juni 1803 wies der Stand Luzern die Güter der Klöster wieder deren Selbstverwaltung zu⁵⁰ – noch vor dem entsprechenden Tagsatzungsbeschluß (27. August 1803), der von den Kantonen im allgemeinen nur unter Vorbehalt ihrer „freien Konvenienz“ angenommen, d. h. stillschweigend übergangen wurde⁵¹. Ferner lockerten Großer und Kleiner Rat – als ersten Schritt – zumindest für die Kapuziner das Verbot der Novizenaufnahme. Man wäre in Luzern mit Maßen auch geneigt gewesen, einem gesamtschweizerischen Konkordat mit dem Heiligen Stuhl beizutreten, allerdings unter Voraussetzung strikter Wahrung der kantonalen Souveränität⁵². Nachdem aber die eidgenössischen Verhandlungen darüber auf der Tagsatzung von 1804 gescheitert waren, ergriff der Stand Luzern, dem im staatlichen wie im kirchlichen Bereich an einer Verbesserung der Verhältnisse – im kirchlichen Bereich insbesondere an längst fälligen Korrekturen im kantonalen Pfründe- und Seelsorgewesen – sehr gelegen war, die Initiative zu Verhandlungen über eine vertragliche Übereinkunft mit dem zuständigen Bischof von Konstanz. Wessenberg, seit dem Frühjahr 1802 Generalvikar Dalbergs für das Bistum Konstanz⁵³, hatte bereits 1803 signalisiert, daß der Bischof von Konstanz – unabhängig von einem eventuellen schweizerischen Konkordatsabschluß mit Rom – „stets bereitwillig seyn“ werde, „mit der Schweiz für sein Bisthum“ konkordatäre Vereinbarungen zu treffen⁵⁴. Und er hatte dafür einen ausschließlich pastoralen Grund geltend gemacht: „Für den Bischof ist es wesentlich, daß er in den Stand gesetzt

⁴⁷ His, Luzerner Verfassungsgeschichte 38–42; Pfyffer, Kasimir, Geschichte des Kantons Luzern während der letzten fünfzig Jahre II: Von der Staatsumwälzung im Jahr 1798 bis zur neuen Bundesverfassung im Jahr 1848, Zürich 1852, 159–168.

⁴⁸ Ebd. 167. – Müller an Wessenberg, Luzern, 14. Juli 1803.

⁴⁹ His, Luzerner Verfassungsgeschichte 43–50; Pfyffer II 227–323.

⁵⁰ His, Luzerner Verfassungsgeschichte 53.

⁵¹ Handbuch der Schweizer Geschichte II 845.

⁵² Pfyffer II 184 f.; Hofer 20–23.

⁵³ Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 265.

⁵⁴ Wessenberg an Müller, Konstanz, 11. Juni 1803.

werde, das Gute in religiöser und moralischer Hinsicht ueberall verhältnissmässig zu wirken, ohne mit denjenigen Gewalten bis zur Ermüdung kämpfen zu müssen, von denen er billig die kräftigste Unterstützung seiner reinen Absichten erwarten sollte. Das wahre Interesse von Staat und Kirche scheint mir zu fordern, daß dieser Grundsatz bei den Konkordaten zur Basis genommen werde“⁵⁵.

Der – von liberalen Kräften regierte – Kanton Luzern fühlte als traditioneller Vorort des katholischen Anteils der Eidgenossenschaft in jener aufgewühlten Zeit, da alte politische und kirchliche Ordnungen jäh zerbrochen und neue erst allmählich im Werden begriffen waren, offensichtlich die Verpflichtung, wie im staatlichen so im kirchlichen Bereich (in letzterem gewiß auch aus Motiven innerstaatlicher Beruhigung) wieder rechtsverbindliche Fundamente zu legen, durchaus in der Absicht, hierin für die katholische Schweiz zugleich die „Vorreiterrolle“ zu übernehmen⁵⁶. Diese Bemühungen führten schließlich – während in weiten Teilen Europas die katholische Kirche am Boden lag und kirchliche Rechte von staatlichen Gewalten mit Füßen getreten wurden – zu einem Vertragswerk singulärer Art, geschlossen zwischen einem Kleinstaat, eben dem Kanton Luzern, und dem für sein Territorium zuständigen kirchlichen Oberhirten, eben dem Bischof von Konstanz: Karl Theodor von Dalberg, der als Erzbischof von Mainz bzw. von

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Zum Folgenden siehe auch: Pfyffer II 186–196; Weibel, [Joseph Leonz], Ueber die Luzerner Maigesetze. Vortrag, gehalten am 28. März 1886 in der christkatholischen Genossenschaft Luzern, Luzern 1886; His, Geschichte I 420–422; ders., Luzerner Verfassungsgeschichte 50–53; Dommann, Hans, Vinzenz Rüttimann und die luzernische Kirchenpolitik in der Mediations- und Restaurationszeit, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 16 (1922) 1–32 102–131, hier 1–16; Hofer 16–55; Schwegler, Theodor, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart, Stans ¹²1943, 277–279; Pfister, Rudolf, Kirchengeschichte der Schweiz III, Zürich 1984, 158; Stadler, Peter, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888, Frauenfeld/Stuttgart 1984, 50–55; Emmenegger, Peter, Die Finanzausgleichsbestrebungen unter den röm.-kath. Kirchgemeinden im Kanton Luzern (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 20), Freiburg/Schweiz 1984, bes. 54–62; Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 607–651. – Für Wessenberg hatte jedenfalls das Konkordat mit dem Kanton Luzern Modellcharakter, und es hätte in seinem Interesse gelegen, auch mit anderen Kantonen der Schweizer Quart zu ähnlichen vertraglichen Vereinbarungen zu kommen. So strebte er ebenfalls im Jahr 1806 eine konkordatäre Übereinkunft mit dem Kanton Thurgau an, doch scheiterten die Verhandlungen offensichtlich an den massiven kirchenhoheitlichen Ansprüchen der Regierung. Dagegen kam am 17. Mai 1813, nicht lange vor der Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz, ein vergleichbarer Vertrag mit dem Kanton Aargau zustande. Fritsch, Kurt, Staat und Kirche im Thurgau während der Restaurationszeit (1814–1830). II. Teil, in: Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte 111 (1973) 21–168, hier 25 f.; Schoop, Albert, Geschichte des Kantons Thurgau, Frauenfeld 1987, 75 f. – His, Geschichte I 422; Schwegler 278 f.; 100 Jahre Römisch-katholische Landeskirche des Kantons Aargau 1886–1986, Baden 1986, 36–39.

Regensburg in seiner Hand damals allerdings auch die Würden des zuständigen Metropolitens, des Reichserzkanzlers und des Primas von Deutschland vereinigte⁵⁷. Doch knüpfte das Vertragswerk an die zwischen dem Konstanzer Fürstbischof (als „ausländischem Souverän“) und dem Kanton Luzern am 10. Mai 1605 geschlossenen „Akkordata“ an, die zwei Jahrhunderte lang das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im Kanton Luzern geregelt hatten⁵⁸.

Wessenberg hatte Dalbergs Bereitschaft mitsamt dem bei Konkordatsverhandlungen zu beobachtenden Grundsatz dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller (1763–1826)⁵⁹ mitgeteilt; denn Müller, Wessenbergs vertrauter und ihm stets loyal ergebener Mitarbeiter im Kanton Luzern, verfügte als (mit Jurisdiktionsvollmachten ausgestatteter) Bischöflicher Kommissar⁶⁰, als Mitglied des Erziehungsrates und kraft seines hohen Ansehens nicht nur über gute Beziehungen zur Luzerner Regierung, sondern bemühte sich auch schon seit geraumer Zeit um Einvernehmlichkeit mit ihr in der Frage einer angemessenen, gerechten Besoldung der Geistlichen, für die Gründung eines Kirchen- oder Religionsfonds zur Unterstützung ertragsschwacher Pfarreien, für die Bestellung der Pfarrer nicht mehr durch Wahl des Volkes, vielmehr durch die oberste kantonale Behörde auf Grund streng sachlicher, qualitativer Kriterien⁶¹. In allen diesen Punkten aber vertrat Müller die Position Wessenbergs, der freilich bezüglich der Bestellung der Pfarrer darauf drang, daß über die Erfordernisse der Kandidaten allein der Bischof zu befinden habe und die Administration des einzurichtenden Kirchen- oder Religionsfonds – zumindest die Hauptadministration – der geistlichen Obrigkeit vorbehalten bleiben müsse⁶². Müllers Prestige und Einfluß ist es wohl zu gutem Teil zuzuschreiben, daß sich die Luzerner Bauernliberalen zu förmlichen Konkordatsverhandlungen mit dem

⁵⁷ § 25 des Reichdeputations-Hauptschlusses vom 25. Februar 1803 bestimmte: „Der Stuhl zu Mainz wird auf die Domkirche zu Regensburg übertragen. Die Würden eines Kurfürsten, Reichs-Erzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland, bleiben auf ewige Zeiten damit vereinigt. Seine Metropolitan-Gerichtsbarkeit erstreckt sich in Zukunft über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Theile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der königl. Preussischen Staaten; im gleichen über die Salzburgerische Provinz, so weit sich dieselbe über die mit Pfalz-Baiern vereinigten Länder ausdehnt.“ Zeumer 516f.

⁵⁸ Siehe dazu: Hofer 10–15; Wicki 27–30.

⁵⁹ Über Thaddäus Müller siehe: Herzog, Eduard, Thaddäus Müller. Vortrag, gehalten den 11. April 1886 vor der christkatholischen Genossenschaft in Luzern. Nebst einem Anhang, eine Uebersicht über Müllers schriftstellerische Tätigkeit und erläuternde Anmerkungen enthaltend, Bern 1886; Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Benützung 609; Weitlauff-Ries, Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg (Einleitung); Wicki 360–364 u. ö.

⁶⁰ Zur Institution des Bischöflichen Kommissariats siehe: Henggeler, Alois, Das bischöfliche Kommissariat Luzern von 1605–1800, Stans 1906.

⁶¹ Siehe die Briefe Müllers an Wessenberg aus den Jahren 1801–1805.

⁶² Wessenberg an Müller, Konstanz, 10. Juli 1804; 10. September 1805. – Weibel 9.

Bischof von Konstanz entschlossen. Am 19. Mai 1805 ermächtigte der Luzerner Große Rat den Kleinen Rat, diese Verhandlungen aufzunehmen⁶³, und Müller wurde als Berater und Vermittler zwischen Luzerner Regierung und Konstanzer Generalvikariat beigezogen⁶⁴.

Die Kommissionsarbeiten schritten rasch voran, und Müller hielt Wessenberg als den Bevollmächtigten Dalbergs nicht nur über die Beratungen auf dem laufenden, sondern erbat sich auch immer wieder dessen Stellungnahme⁶⁵. Diese lautete beispielsweise hinsichtlich der künftigen Verwendung der Kirchenpfründen, bei welcher viel „ständische“ Mißbräuchlichkeit eingerissen war (Verleihung von Stiftspfründen als geistliche Sinekuren an Patrizier- und Junkersöhne und ausgediente Militärs), sehr eindeutig: „Es liegt in den eigenen Grundsätzen des bischöflichen Ordinariates, keine Priester zu dulden, welche sich bei dem Genusse von Kirchengütern dem Dienste der Religion nicht mit jener Wirksamkeit widmen, welche man von ihnen zu erwarten vollkommen berechtigt ist“⁶⁶. Bereits am 23. August 1805 beschloß der Luzerner Kleine Rat einen ersten Konkordatsvorschlag als Verhandlungsgrundlage⁶⁷. Er umfaßte zehn Abschnitte und sah im einzelnen vor:

1. die Errichtung eines Priesterhauses zur wenigstens einjährigen praktisch-seelsorgerlichen Ausbildung der künftigen Geistlichen nach Abschluß eines regulären theologischen Studiums an einer öffentlichen Schule – es sollte im nur noch schwach besetzten Franziskanerkloster Werthenstein untergebracht werden und auch Nichtluzerner Kandidaten zugänglich sein;

2. die Reservierung von Ruhepfründen zur Versorgung verdienter, aber in der Seelsorge nicht mehr einsetzbarer Geistlicher – das Kollegiatstift Münster (St. Michael in Beromünster)⁶⁸ sollte dieser Bestimmung zugeführt werden, mit Ausnahme von höchstens drei Kanonikaten, deren Erträge einer „zu errichtenden geistlichen Kaße, das ist, für religiöse Anstalten und fürs allgemeine Erziehungswesen, auf unbestimmte Zeit“ zufließen könnten;

3. eine bessere, „der Wichtigkeit ihres Amtes angemessene Besoldung“ der öffentlichen Lehrer „an der Central-Schulanstalt. . . als Erzieher der Bürger, der Seelsorger und der Staatsmänner“ – gemeint waren insbesondere „die

⁶³ Müller an Wessenberg, Luzern, 28. Mai 1805. – Weibel 12. – Wicki 379–391.

⁶⁴ Müller an Wessenberg, Luzern, 28. Mai 1805.

⁶⁵ Müller an Wessenberg, Luzern, 28. Mai 1805; 20. Juni 1805; 18. August 1805; 1. September 1805; 3. Oktober 1805 (u. ö.).

⁶⁶ Zit. bei: Weibel 12.

⁶⁷ Vorschlag zu einem geistlichen Concordat für den Kanton Luzern mit dem Hochwürdigsten Fürst-Bischof von Konstanz. „Also vorgeschlagen und beschlossen, Luzern in unserer Rathssitzung vom 23^{ten} August 1805“. Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 B.

⁶⁸ Zum Chorherrenstift Beromünster siehe: Büchler-Mattmann, Helene-Lienhard Heinz, St. Michael in Beromünster, in: *Helvetia Sacra* II/2, Bern 1977, 162–214. – Im Jahr 1480 ließ sich die Stadt Luzern von Sixtus IV. das volle Verleihungsrecht für die Propstei und die Kanonikate (21 Chorherrenpfründen) bestätigen. Ab 1806 übte dieses Recht die Luzerner Regierung. Seit 1926 werden Propst und Chorherren von der Luzerner Regierung auf Grund eines Dreiervorschlages des Bischofs von Basel gewählt und von letzterem investiert. Ebd. 164f.

[geistlichen] Professoren der höhern Schulen oder des Lycaeums zu Luzern“, die künftig im Luzerner Chorherrenstift St. Leodegar im Hof⁶⁹ bepfründet (Reservierung der ersten 7 Kanonikate) und aus Schulfonds und Kanonikat ein Einkommen von 1200 Schweizer Franken jährlich – neben freier Wohnung in den Stiftshäusern – beziehen, nach ihrem Ausscheiden aus der Professur aber ihr Kanonikat als Ruhepfründe behalten und über Einkünfte in Höhe von 800 Schweizer Franken verfügen sollten⁷⁰;

4. die „Zuründung“ der Pfarreien „zu besserer Verwaltung der Seelsorge, und um dem daherigen allgemeinen Wunsche und Bedürfnisse des Volks entgegen zu kommen“, sowie die Einteilung des Kantons Luzern in mit den fünf Verwaltungsbezirken oder Ämtern (Luzern, Hochdorf, Sursee, Willisau, Entlebuch) zusammenfallende geistliche Kapitel;

5. die Errichtung einiger neuer Pfarreien durch Transferierung der hierzu nötigen Stiftungen;

6. die Versetzung und Veränderung einiger Benefizien entsprechend den Bedürfnissen der Seelsorge;

7. eine Neubemessung der Einkünfte der Geistlichen entsprechend der Grösse ihrer Pfarreien und der damit verbundenen Arbeitsbelastung – die Pfarreien sollten in drei Klassen eingeteilt werden, und die Besoldung der Pfarrer sollte („mit Inbegriff von Haus und Garten“) für die 1. Klasse 1600–2400 Schweizer Franken, für die 2. Klasse 1200–1800 Schweizer Franken, für die 3. Klasse 800–1200 Schweizer Franken betragen⁷¹; jedoch sollten Geistliche, die bereits vor der Einsetzung der Mediationsverfassung angestellt waren, ihre bisherigen Pfründeinkünfte weiterbeziehen, allerdings zu bestimmten Abgaben verpflichtet werden, „zur Unterstützung dürftigerer Pfründen und zur Erhaltung des Seminarius und anderer geistlichen Anstalten, die zur Versittlichung des Volks dienen“; der Stadtpfarrer von Luzern aber sollte „noch über die Classification“ mit einer angemessenen Besoldungszulage versehen und als wirklicher Chorherr von St. Leodegar, in Rang und Rechten der übrigen Kapitularen, indes ohne neue Verpflichtungen „in Rücksicht des Chorbesuches“, anerkannt werden;

8. verschärfte Bedingungen für die Beförderung auf eine Pfarrei – die Kandidaten müßten einen wenigstens einjährigen praktischen Kurs im Priesterhaus absolviert und die im Kanton vorgeschriebenen Prüfungen (die hier im einzelnen noch nicht aufgeführt sind) bestanden haben; im übrigen sollte nur

⁶⁹ Zum Chorherrenstift St. Leodegar siehe: Glauser, Fritz, St. Leodegar im Hof zu Luzern, in: *Helvetia Sacra* II/2, 342–361. – Propstei und Kanonikate (11 Chorherrenpfründen) wurden vom Stift und von der Stadt Luzern gemeinsam verliehen. Seit 1806 übt die Luzerner Regierung das Verleihungsrecht, seit 1926 mit päpstlicher Bestätigung. Der Propst wird von der Regierung auf Grund eines Dreivorschlags des Bischofs von Basel gewählt (heute 10 Chorherrenpfründen einschliesslich der Propstei). Ebd. 344.

⁷⁰ 4 Schweizer Franken entsprachen etwa dem Wert von 3 Luzerner Gulden oder 3 Rheinischen Gulden oder 1 Louis d'or.

⁷¹ Siehe Anm. 70.

noch eine stufenweise Beförderung, beginnend mit einer Pfarrei der 3. Klasse, möglich sein;

9. Benefizien ohne Seelsorgeverpflichtung sollten entsprechend den Bedürfnissen mit Seelsorgeaufgaben „und namentlich mit der Pflicht des christlichen Unterrichts beladen werden“;

10. Begründung einer geistlichen Kasse [durchaus nach dem Vorbild des josephinisch-österreichischen Religionsfonds], die mit Zuschüssen der Bepfründeten, mit Beiträgen der reicheren Kapellen, vermöglicheren Kongregationen und Bruderschaften gespeist werden, unter der Garantie der Regierung stehen und von ihr bestellte Verwalter haben sollte; die jährliche Rechnungsprüfung sollte einer von der Regierung ernannten Kommission geistlicher und weltlicher Personen obliegen.

Freilich reservierte sich in diesem Konkordatsvorschlag der Staat (d. h. Großer und Kleiner Rat) alle Rechte „circa sacra“; dem Bischof sollte – außer einigen unwesentlichen Einwirkungsrechten (bei der „Zuründung“ der Pfarreien, bei der Translation von Pfründen und beim Einsatz von Kaplänen ohne Seelsorgeverpflichtung als Hilfsseelsorger) – lediglich „die innere Einrichtung des Seminariums, – in so weit sie die geistliche Bildung der Seminaristen betrifft –, ... überlassen“ bleiben, unter Vorbehalt der Genehmigung der Regierung.

In der „Wohlmeinenden Rückäusserung von Seiten des Fürstbischofen zu Konstanz“ vom 19. Oktober 1805⁷² erteilte Wessenberg im Einvernehmen mit Dalberg⁷³ – und möglicherweise nach einer persönlichen Rücksprache mit Thaddäus Müller⁷⁴ – dem Luzerner Konkordatsvorschlag in der Hauptsache seine Zustimmung und begrüßte insbesondere dessen durchgehende Ausrichtung auf die seelsorgerlichen und erzieherischen Bedürfnisse; jedoch forderte er eine stärkere Berücksichtigung der bischöflichen Rechte nach Maßgabe der „Verfassung der katholische Kirche“, beispielsweise hinsichtlich der „Oekonomie des Seminariums“, da es hier „ohne Zweifel in dem Verhältniß der Sache“ liege, „daß der Bischof den ordentlichen Miteinfluß ausübe, indem von geistlichen Gütern die Rede ist“, hinsichtlich der „Zuründung“ der Pfarreien und daraus folgender ökonomisch bedingter „allfällige[r] Streitigkeiten... zwischen unterschiedlichen Pfarrgemeinden“, hinsichtlich des „Maasstab[s]“ der von den Pfründeinkommen an die geistliche Kasse abzuführenden Beiträge, hinsichtlich der „Berechnung des wahren Einkommens einer jeden Pfarre“, nicht zuletzt hinsichtlich der Verwaltung der zu errichtenden geistlichen Kasse, für die Wessenberg zumindest „Mitaufsicht

⁷² Wohlmeinende Rückäusserung von Seiten des Fürstbischofen zu Konstanz über den Vorschlag in geistlichen Sachen von seiten des wohlh[ö]bl[ic]hen Kantons Luzern, Konstanz, den 19. Oktober 1809 (unterzeichnet von Wessenberg). Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 B.

⁷³ Wessenberg an Müller, Konstanz, 18. und 19. Oktober 1805.

⁷⁴ Wessenberg an Müller, Konstanz, 20. Oktober 1805. Danach hatte Thaddäus Müller kurz zuvor Wessenberg in Konstanz besucht.

des Bischofs“ beanspruchte, unter gleichzeitiger Gewährung der „Garantie des oberhirtlichen Ansehens“. Was aber die Wahl der Professoren des Lyzeums und deren Bepfründung im Chorherrenstift St. Leodegar anlangte, so pochte Wessenberg darauf, daß zwar deren Einweisung in ein Kanonikat (da das Kollaturrecht bisher von Regierung und Stift kumulative ausgeübt worden sei) „ein Gegenstand der Uebereinkunft zwischen Regierung und Stift zu seyn“ scheine, jedoch das Urteil über deren „Fähigkeit ... zur Ertheilung des christkatholischen Lehrunterrichts ... unmittelbar“ dem Bischof zustehe, „welchem das Depositum fidei anvertraut ist, und welcher auf die Bildung der künftigen Seelsorger zu wachen die Pflicht hat“. Wessenberg drang im übrigen darauf, bei der Regelung der Besoldungsfrage Härten möglichst zu vermeiden; „die vorgeschlagene stufenweise Beförderung“ der Geistlichen nannte er „ein sehr zweckmäßiges Mittel zur Erregung eines heilsamen Wettseifers, und, um den ausgedehnten Pfarren jederzeit die fähigern, geübtern Seelsorger zu verschaffen“. Und bezüglich der beabsichtigten Heranziehung von Kaplänen ohne Seelsorgepflicht zu seelsorgerlichen Hilfsdiensten bemerkte er treffend: „Die Mithilfe in der Seelsorge ist die Pflicht jedes Geistlichen. Dazu erhält er die heiligen Weyhen. Manche Stiftungsbriefe schweigen freylich davon. Aber sie setzen es billig voraus, und dann ist ja der älteste Stiftungsbrief – das Evangelium, wo unser göttlicher Heyland nur denen die Sendung giebt, welche seine Lehre verkünden, das Reich Gottes (der Wahrheit und Tugend) verbreiten wollen.“ Dementsprechend belobigte er die den beiden Kollegiatstiften Beromünster und St. Leodegar in Hof zugewiesene neue Bestimmung, wodurch sie „jederzeit mit würdigen, verdienten Männern besetzt würden“, als „die dauerhafteste, festeste Grundlage“ ihrer Existenz (womit Wessenberg übrigens recht behalten sollte; denn ebendiese Bestimmung war es wohl, die beide Stifte im schweizerischen Klostersturm von 1848, nach dem Sonderbundskrieg, vor dem Untergang bewahrte⁷⁵).

Die bischöflich-konstanzerische „Rückäusserung“ veranlaßte den Luzerner Großen Rat, das Projekt mit genauen Direktiven an die Kommission zu erneuter Beratung zurückzuverweisen⁷⁶. Ergebnis dieser Beratungen war ein zweiter, revidierter und in einzelnen Punkten kommentierter Vorschlag „zu einer Uebereinkunft in geistlichen Dingen“ – hier erstmals der dann beibe-

⁷⁵ His, Luzerner Verfassungsgeschichte 123–125. Allerdings wurden beide Stifte mit erheblichen Kontributionen belastet: St. Leodegar mit 10.000 Schweizer Franken, Beromünster mit 400.000 Schweizer Franken. – Daß sich z. B. das „altadelige“ Stift Beromünster, das wegen seines Reichtums erhebliche Beiträge in die „geistliche Kasse“ leisten mußte, gegen die „Übereinkunft“ wehrte, ist verständlich, doch sollte man die Motive nicht im Bereich der Frömmigkeit oder des rechtlichen Denkens suchen; hier war vielmehr ausgeprägter geistlicher Egoismus am Werk, und man wollte sich auch nicht damit abfinden, durch Aufnahme altgedienter Pfarrer nicht mehr „exklusiv“ zu sein.

⁷⁶ Müller an Wessenberg, Luzern, 29. November 1805. – Weibel 14 f.

haltene Titel des Vertragswerkes –, den der Kleine Rat unterm 23. November 1805 ausfertigte⁷⁷. Er präzierte unter anderem:

1. die Anforderungen zur Erlangung eines Benefiziums im Kanton Luzern: nämlich vollendetes theologisches Studium an einer öffentlichen Schule, „welches aufs mindeste die Dogmatik, die Moral, die Pastoral und das Kirchenrecht in sich begreifen muß“, sowie wenigstens einjähriger Aufenthalt im Priesterhaus zur Einübung in die praktische Seelsorge; Bedingung für die Aufnahme in das Priesterhaus sollten „befriedigende Zeugnisse aus allen vorgeschriebenen Fächern der Theologie“ sowie eine nochmalige Prüfung aus diesen Fächern vor einer Kommission unter dem Vorsitz des Bischöflichen Kommissars sein;

2. eine Jahresbesoldung der mit einem Kanonikat bei St. Leodegar ausgestatteten Professoren von nunmehr 1400 Schweizer Franken nebst einer jährlichen Zulage von 200 Schweizer Franken „für den zweckmäßigen Ankauf wissenschaftlicher Bücher ..., die aber nach ihrem Tode der öffentlichen Bibliothek anheim fallen sollen“; das Ruhegehalt sollte bei Genuß einer Ruhepfründe auf 800 Schweizer Franken festgesetzt werden⁷⁸;

3. die Festsetzung des Einkommens der Pfarrer: für die 1. Klasse 1600–2000 (gegenüber vorher 1600–2400) Schweizer Franken, für die 2. Klasse 1200–1600 (gegenüber vorher „aus bloßer Irrung“ 1200–1800) Schweizer Franken, für die 3. Klasse 1000–1300 (gegenüber vorher 800–1200) Schweizer Franken, gemäß den der Regierung „obliegenden Gerechtigkeits- und Billigkeits-Verbindlichkeiten, die Gehalte der Pfarrer stets mit den mitverbundenen allseitigen Pfrundbeschwerden und dem Wechsel der Zeitläufe im Verhältnisse zu behalten“, und um in Ansehung dieses „Urgrundsatz[es] ... mit Wegnahme von 400 Franken bei dem Maximum der ersten Pfründeklasse jene der dritten Klasse in ein billigeres Verhältniß“ zu bringen⁷⁹;

4. die Verpflichtung der gesamten bepfründeten Kantonsgeistlichkeit, ihre Pfründeinkommen „den allgemeinen, ordentlichen und außerordentlichen Abgaben und Steuern zu unterwerfen“ entsprechend der bisherigen Praxis, wonach sie „einen Theil der übrigen Staatsbürger“ gebildet habe und stets „als solche[r] angesehen und behandelt“ worden sei;

5. Besetzung der Pfarreien nicht, wie ursprünglich geplant, durch „stufenweise Pfrundbeförderung“ (da „hierdurch nur zu leicht eine für die sittliche Ausbildung und Beßerung des Volkes höchst nachtheilige, spekulative Pfründe-Wanderung veranlaßt werden könnte“), sondern auf Grund von „angemessene[n] Konkursprüfungen“, zumal „von jedem Pfarrer, es mag demselben eine kleine oder große, eine beschwerlichere oder leichtere, und

⁷⁷ Zweyter Vorschlag zu Einer Uebereinkunft in geistlichen Dingen, ab Seite der Regierung des Kantons Luzern mit dem Hochwürdigsten Fürstbischof von Konstanz, Luzern, 23. Wintermonat (November) 1805. Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 B.

⁷⁸ Siehe Anm. 70.

⁷⁹ Siehe Anm. 70.

eine einträglichere oder beschrenktere Pfründe anvertraut werden, immerhin die gleichen Fähigkeiten, Kenntniße und Pflichten gefordert werden müssen“;

6. in der von der Regierung zu ernennenden Kommission geistlicher und weltlicher Personen zur jährlichen Überprüfung der geistlichen Kasse solle „unter deren erstern Anzahl der bischöfliche Herr Kommissarius jederzeit mitbegriffen seyn“.

Nahm damit der Luzerner Kleine Rat – zweifellos durch Vermittlung Thaddäus Müllers – die von Wessenberg für das Bistum Konstanz erlassenen strengen Reglements über die wissenschaftlich-theologische und praktisch-pastorale Ausbildung der künftigen Geistlichen mitsamt den geschärften Prüfungsanforderungen⁸⁰ in den revidierten Konkordatsentwurf nahezu vollständig auf – im Hinblick auf die qualitative Hebung der Seelsorge im Kanton Luzern ein beträchtlicher Erfolg der bischöflichen Seite! – und räumte er der bischöflich-konstanzischen Oberbehörde (über den stellvertretend für sie fungierenden Bischöflichen Kommissar) endlich auch das Recht der Mitaufsicht über die Verwaltung der geistlichen Ausgleichskasse ein, so zeigte er sich doch nicht gewillt, dem Bischof zugleich ein Mitspracherecht bei der Bestellung der Theologieprofessoren am Lyzeum zuzubilligen oder ihn an der ökonomischen Administration des künftigen Priesterhauses oder Seminars – dessen Einrichtung unter allen Umständen statthaben sollte – zu beteiligen⁸¹. Lediglich „die neue Einrichtung des Seminariums, in soweit sie die geistliche Bildung der Seminaristen betref[f]t“, sollte dem Bischof überlassen bleiben, jedoch nach vorheriger Genehmigung seiner Maßregeln durch die Regierung.

Wessenberg, auf „die edeln Gesinnungen einer aufgeklärten Regierung“ bauend⁸², erhob aber in seiner „Rückerkklärung“ vom 23. Dezember 1805⁸³ dagegen keine Einwendungen mehr. Ihm lag eben vorzüglich an einer gediegenen wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus, an der Einrichtung eines Priesterseminars für die konstanzische Schweizer Quart zur spirituellen

⁸⁰ Siehe hierzu: Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 599–607.

⁸¹ Art. 5 des III. Abschnitts („Beßere Besoldung der öffentlichen Lehrer und ihre Versorgung im Alter“) bestimmt lapidar: „Der kleine Rath ernennt die Professoren.“ und im I. Abschnitt („Geistliches Seminarium oder Priesterhaus“) Art. 4 heißt es: „Die neue Einrichtung des Seminariums, in soweit sie die geistliche Bildung der Seminaristen betrifft, wird dem Bischoffe überlassen, der Regierung aber zur Genehmigung vorgelegt. Was aber die zeitliche Verwaltung anseht; so wird sie von dem Subregens geführt: beyde sind hierinn der Regierung verantwortlich und legen dieser jährlich auf die ihnen vorgeschriebene Zeit und Art, Rechnung ab.“ Beide Bestimmungen gingen unverändert in die endgültige Fassung des Vertragswerkes ein.

⁸² Rückerkklärung im Namen S[eine]r: Kurfürst[lichen]: Gnaden des H[er]r[n]: H[er]r[n]: Fürstbischofs zu Konstanz ueber den zweyten Vorschlag der hohen Regierung des Kantons Luzern über verschiedene geistliche Einrichtungen. Konstanz, 23. Dezember 1805 (unterzeichnet von Wessenberg). Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 B. Hier: Bemerkung zu Art. 3 des III. Abschnitts.

⁸³ Siehe Anm. 82.

Betreuung und praktisch-seelsorgerlichen Einübung der schweizerischen Priesteramtskandidaten (die er an sein Meersburger Seminar nicht zu ziehen vermochte⁸⁴), an einer durchgreifenden Reform der Seelsorge im Sinne seiner – weitblickenden, freilich von reaktionären Kreisen sofort diffamierten – Bestrebungen in den Bereichen der Liturgie und Volksfrömmigkeit, der Predigt, Katechese und christlichen Gewissensbildung; nicht zuletzt ging es ihm um die Festsetzung einer gerechten, an der jeweiligen Arbeitsbelastung zu bemessenden Besoldung der Seelsorgegeistlichkeit und der geistlichen Professoren, um einen gerechten Pfründeausgleich also, sowie um eine finanzielle Absicherung der Geistlichen im Alter bzw. im Falle der Arbeitsunfähigkeit – für die damalige Zeit waren Pfründeausgleich und Altersvorsorge geradezu bahnbrechend! Alle diese Postulate wurden im revidierten Konkordatsentwurf der Luzerner Regierung nunmehr in optimaler Weise garantiert. Ein Sichversteifen auf einen kanonistischen Rechtsstandpunkt (römischer Version) in der Frage der Stellenbesetzungspraxis und der Verwaltung der geistlichen Güter (in der der Heilige Stuhl im Napoleon-Konkordat von 1801 und in der nachfolgenden Phase der Konkordatsabschlüsse mit den einzelnen deutschen Staaten bekanntermaßen auch erhebliche Zugeständnisse einräumen mußte⁸⁵) würde das ganze Konkordatsprojekt zu Fall gebracht haben. Denn die Luzerner Regierung beharrte in allen zeitlichen Dingen auf dem „absoluten Souveränitäts-Rechte“ des Staates, und zwar mit dem Argument, „daß unsere grauen, ehrwürdigen und siegreichen Vorväter so zu sagen vom ersten Ursprunge der eidgenössischen Freiheit an, beseelt durch den wirksamen Geist eines wahren Religionseifers und ächter Gottesverehrung, mit edler Eifersucht und entschlossenem Muth ihre errungenen Kirchenfreiheiten vertheidigt und selbst gegen fremde Einmischung behauptet und auf diesem Wege somit die unumschränkste Gewalt in allen zeitlichen Dingen ununterbrochen beibehalten haben“⁸⁶. Wessenberg meldete deshalb lediglich nochmals des Bischofs hohes Interesse an der „zweckmäßigen Führung“ der ökonomischen Seminarverwaltung an; er bestand ferner darauf, daß der

⁸⁴ Zu den Gründen siehe: Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 607f. – Zum Meersburger Priesterseminar siehe: Hundsnerscher, Franz, Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands, Freiburg i. Br. 1968; Keller, Erwin, Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs, in: Freiburger Diözesanarchiv 9 (1977) 108–207, 98 (1978) 353–447.

⁸⁵ Wie es im übrigen um den päpstlichen Einfluß und damit um die Wahrung kirchlicher Rechte in Italien stand – wo in den einzelnen Herrschaften außerhalb des Kirchenstaats die Bistümer und Domkapitel weitestgehend vom jeweiligen Landesherren oder von den jeweils dominierenden Adelssippen abhängig waren und manches Bistum über Generationen hin im Besitz einer einzigen Adelsdynastie sich befand –, darüber siehe ausführlich: Weber, Christoph, Familienkanonikate und Patronatsbistümer. Ein Beitrag zur Geschichte von Adel und Klerus im neuzeitlichen Italien (= Historische Forschungen 38), Berlin 1988.

⁸⁶ Zit. bei: Weibel 15–20.

geistlichen Kasse, da aus geistlichen Einkünften bestehend und geistlichen Zwecken dienend, „auch die Garanzie des bischöf[lichen]. Ansehen zu Statten“ kommen müsse, daß jede „durch das Staatsbedürfniß nothwendig“ werdende „Neuerung in der allgemeinen Steuer... durch das Organ des bischöf[lichen]. Kommissarius dem Bischof sowohl, als der Geistlichkeit zur Kenntniß gebracht“ werden müsse und der den Bepfründeten auferlegte Beitrag „an den geist[lichen]. Unterstützungsfond... nicht unter das steuerbare Einkommen vermengt werden möchte“. Vor allem aber hielt er an seiner Forderung fest, daß die beabsichtigte (und mit dem Restkonvent bereits vereinbarte) Umwandlung des Franziskanerklosters Werthenstein in ein Priesterhaus oder Seminar⁸⁷ – die Wessenberg von den örtlichen Gegebenheiten her allerdings als sehr praktikabel und angemessen erschien – nur durchgeführt werden dürfe unter der Voraussetzung des päpstlichen Einverständnisses, was ausdrücklich im Konkordat zu vermerken sei⁸⁸ (Ausweis seiner absolut kirchlichen Gesinnung, hier in der Respektierung päpstlicher Reservatrechte, wie ja überhaupt die ganze nach kanonischem Recht dem Papst reservierte Klosterfrage⁸⁹ von den Konkordatsverhandlungen ausgeklammert blieb!).

Die Luzerner Regierung trug den genannten Wünschen und Forderungen Wessenbergs durchgehend Rechnung. So machte sie die Einrichtung des Priesterhauses im Kloster Werthenstein jetzt *expressis verbis* vom „Einverständnis der Päpstlichen Nunziatur“ abhängig⁹⁰. Gleichzeitig regte sie in ihren „Endlichen Erklärungen... über einige Punkten des zweyten Vorschlags“ vom 15. Januar 1806⁹¹ an, in den I. Abschnitt („Geistliches Seminarium oder Priesterhaus“) die Vorschrift einzufügen, daß das zumindest Dog-

⁸⁷ Siehe hierzu: Weitlauff, Iganz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 612. – Zum Franziskanerkloster Werthenstein, das (wie das Luzerner Franziskanerkloster) zusehends verfiel und (mit diesem) 1838 schließlich aufgehoben wurde – übrigens mit nachträglicher päpstlicher Zustimmung! –, siehe: *Helvetia Sacra* V/1, Bern 1978, 288–299 (Franziskanerkloster Luzern 212–240).

⁸⁸ Wessenberg bestand auf folgender Formulierung: „In der Voraussetzung, daß mit Einverständniß der Päbst[lichen]: Nunziatur die Einrichtung dieses Priesterhauses im Kloster Werthenstein Statt fände...“ Rückerklärung I. Abschnitt Art. 2. Und dieser Passus wurde in den endgültigen Vertragstext übernommen.

⁸⁹ Von Gesetzes wegen waren alle Männerorden mit ihren Mitgliedern, Niederlassungen und Kirchen, außerdem alle einem Regularorden oder unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellten Nonnenklöster exemt und somit der bischöflichen Jurisdiktion weitestgehend entzogen. Ihre Errichtung und ihre Aufhebung blieben somit dem Heiligen Stuhl reserviert. Scheuermann, Audomar, Die Exemption nach geltendem kirchlichen Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung (= Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 77), Paderborn 1938; ders., Exemption, in *Theologische Realenzyklopädie* 10 (1982) 696–698.

⁹⁰ „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ I. Abschnitt Art. 2. Text im Anhang.

⁹¹ Endliche Erklärungen ab Seite der Regierung des Kantons Luzern über einige Punkten des zweyten Vorschlags derselben zu einer Übereinkunft in geistlichen Dingen mit S[eine]r. Kurfürstlichen Gnaden, dem Hochw[ürdigsten]. Herrn Fürstbischofen zu Konstanz, und über Höchstdessenelben daherige Rückerkklärungen. Luzern, 15. Januar 1806. Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 B.

matik, Moral, Pastoral und Kirchenrecht umfassende wissenschaftlich-theologische Studium drei Jahre dauern müsse, und Kandidaten für den Priesterstand die Möglichkeit des Seminareintritts bereits im dritten (und letzten) Jahr ihres wissenschaftlich-theologischen Studiums zu eröffnen sei – sie also zwei Jahre lang im Seminar Aufenthalt nehmen sollten –, damit dieses „immerhin mit einer zwe[c]kmäßigen Anzahl der Zöglinge versehen wäre“ – ein Gedanke, der natürlich Wessenbergs volle Zustimmung fand, zumal er seinen Intentionen entgegenkam. Und wenn der Kleine Rat in Bezug auf seine Pflicht, bei der Zuteilung von Ruhepfünden an alte bzw. dienstunfähig gewordene Seelsorger mit „kluge[r] Rücksicht“ gegebenenfalls „dem bewährtern Verdienste“ den „verdiente[n] Vorzug“ einzuräumen, mit Nachdruck bekräftigte, „daß der Hochw[ürdi]gste Bischof sowohl als die Regierung, die immerhin auf den gleichen Zwe[c]k, die Veredlung des hohen Priesterstandes, gemeinsam hinwirken müssen, auch für einen solchen Fall gleich sorgfältige Vorsehung thun, und sich somit auch stäts in ihren daheringen Wünschen und Absichten begegnen werden“, so wurde hier zugleich ein Grundsatz formuliert, der sozusagen als Regel für die Auslegung und den Vollzug des ganzen Konkordats zu verstehen war. Allerdings vergaß der Kleine Rat nicht, darauf hinzuweisen, daß sich die Luzerner Regierung „von jeher“ beispielsweise „im Besitz des unbedingten Wahlrechtes“ über die Kanonikate des Stiftes Beromünster befunden habe und es somit zweifellos in ihrer Vollmacht gelegen hätte, deren größeren Teil, wie vorgesehen, als Ruhepfünden „blos durch einen Regierungsbeschluß“ auszuweisen: „Allein dieselbe wollte die Festigkeit dieser Ihrer gemeinnützigen und wohlthätigen Absicht jeden Zweifels überheben, und trug daher auch kein Bedenken: diesen Gegenstand mit in die über geistliche Dinge abzuschließende Übereinkunft aufzunehmen; indem sich die Regierung blos Ihr bisheriges, unbedingtes Wahlrecht auf zwey Kanonikate an diesem Stift vorbehielt; wovon Sie auch immer nur mit jener klugen Mäßigung Gebrauch machen wird, welche, nach der Außerordentlichkeit der jedesmaligen Umstände, immer wiederum für die Hauptabsicht, das religiöse Wohl, zuträglich seyn würde“⁹².

Überhaupt seien „in dem schließlichen Projekt zu einer Übereinkunft in geistlichen Dingen mit der Bischöflichen Behörde“ – so die abschließende Bemerkung – „mehrere Artikel enthalten ..., deren Inhalt sich mehr zu einer bloßen Verfügung von Seite der Regierung als zu einer daheringen Übereinkunft mit dem Hochwürdigsten Bischof eignet; und da diese von derselben auch blos darum mit in den abzuschließenden Traktat aufgenommen worden sind; um seiner Seits S^{eine}r. Kurfürstlichen Gnaden hierdurch einen vollkommenen Beweiß der Reinheit und Gemeinnützigkeit der Absichten der Regierung zu geben, und um ander Seits der Unwandelbarkeit derselben immittelst eine höhere Gewährleistung gegen die im Zeitalter fast allgemein liegende, nachtheilige Zweifelsucht zu verschaff[f]en; so darf die Regierung

⁹² Endliche Erklärungen. II. Abschnitt. Bemerkung zu § 3.

doch keineswegs zugeben, daß hieraus in spätern Zeitaltern eine dießartige Verzichtleistung Ihrer Rechte, für welche Sie dem Souverain verantwortlich ist, abgeleitet werden wollte ...“ Es sollte deshalb der „Übereinkunft“ folgender einseitiger Verwahrungspassus angehängt werden: „Zur urkundlichen Bekräftigung deßen haben Wir vorstehende unterhandelnde Theile gegenwärtige Übereinkunft in welcher sich mehrere Artikel, die ausschließlich in die Befugnisse der Regierung einschlagen, blos des größern Zusammenhanges wegen enthalten befinden, und wodurch den landesherrlichen Rechten derselben auch nicht der mindeste Eintrag geschehen soll, in Doppel verfertigt, gegenseitig unterzeichnet, besiegelt und ausgewechselt“⁹³. Doch auch hier gelang es Wessenberg, für die Schlußfassung des Konkordats sich mit der Luzerner Regierung auf eine den beiderseitigen Rechtsstandpunkt wahrende Formel zu einigen: daß nämlich der Inhalt der Konkordatsartikel „den wesentlichen Befugnissen der bischöfl[ichen]. Gewalt sowohl, als der landesherrlichen Macht nicht zum mindesten Eintrag gereichen solle“⁹⁴.

So konnte am 19. Februar 1806 die (entsprechend dem ursprünglichen Entwurf in zehn Abschnitte gegliederte) „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ – wie der konkordatäre Vertrag genannt wurde – in Konstanz von Wessenberg als dem Bevollmächtigten Dalbergs und von Johann Peter Genhart⁹⁵ als dem Bevollmächtigten des Luzerner Kleinen Rats unterzeichnet und ausgetauscht werden. Dalberg ratifizierte die „Übereinkunft“ am darauffolgenden 1. März; Schultheiß, Kleiner und Großer Rat von Luzern erteilten dem Vertragswerk am 14. April 1806 ihre „höchste Landesherrliche Mitgenehmigung“.

Freilich hatte der Abschluß dieser „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ mit dem Fürstprimas in seiner Eigenschaft als Bischof von Konstanz ein höchst unerquickliches Neben- und Nachspiel. Der Luzerner Nuntius Testa-ferrata nämlich, der den Abschluß von Konkordaten und konkordatsähnlichen Verträgen – entsprechend den massiv verstärkten Zentralisationsbestrebungen der Römischen Kurie seit dem Jahrhundertbeginn – als ausschließlich päpstliches Vorrecht betrachtete, aber aus wohlbedachten Gründen weder von konstanzer noch von luzerner Seite zu den Verhandlungen beigezogen bzw. über Verhandlungsgegenstände und -verlauf informiert worden war, fühlte sich übergangen, in seiner Kompetenz beschnitten, in seiner Ehre gekränkt und rächte sich nunmehr⁹⁶. Natürlich waren ihm bereits

⁹³ Ebd. Schlußbemerkung.

⁹⁴ „Übereinkunft in geistlichen Dingen“. Schlußbemerkung. Text im Anhang.

⁹⁵ Johann Peter Genhart (1758–1826), praktischer Arzt, einflußreicher liberaler Politiker, 1783–1798 Schultheiß von Sempach, 1798 helvetischer Senator, während der Mediation 1803–1814 Mitglied des Luzerner Großen und Kleinen Rats, Tagsatzungsgesandter, Bruder des Einsiedler Konventualen P. Raphael Genhart. Historisch-Biographische Lexikon der Schweiz III, Neuenburg 1923, 472; Pfyffer; His, Luzerner Verfassungsgeschichte.

⁹⁶ Siehe hierzu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 315–336; ders., Der Kon-

während der Konkordatsverhandlungen über diverse Kanäle detaillierte Informationen zugetragen worden die ihn in erhebliche Aufregung versetzt hatten. In dem Verhandlungsergebnis sah er – in völliger Verkennung der überkommenen staatskirchlichen Verhältnisse im Kanton Luzern – durch Wessenberg und Dalberg ureigenste Rechte der Kirche an den Staat preisgegeben, der – so sein scharfsinniger Schluß – keine anderen Pläne verfolge, als den Klerus seiner Gewalt zu unterwerfen und sich der Kirchengüter zu bemächtigen⁹⁷. So schilderte er in seinen Berichten an die Römische Kurie den Inhalt der „Uebereinkunft“ – die ihm Wessenberg im Dezember 1806 durch den Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller offiziell überreichen ließ⁹⁸ – und die dahinterstehenden angeblich kirchen- und glaubenszerstörischen Motive in schwärzesten Farben, dabei Wessenberg und Dalberg aufs schlimmste verleumdend und das Bistum Konstanz als einen Hort der kirchlichen Disziplinlosigkeit und des religiösen Indifferentismus charakterisierend. Seither plädierte Testaferatta mit Nachdruck dafür, Wessenberg aus dem Amt des Konstanzer Generalvikars zu entfernen, Dalberg zum Verzicht auf das Bistum Konstanz zu bewegen oder ihm zumindest die Jurisdiktion über die Schweizer Quart zu entziehen und bis zu einer Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz das Bistum Konstanz bzw. dessen Schweizer Quart unmittelbar dem Heiligen Stuhl, mithin der Luzerner Nuntiatur, zu unterstellen. Und über ein Jahrzehnt wurde er nicht müde, dieses sein „Ceterum censeo“ zu wiederholen⁹⁹, bis ihm am 1. Januar 1815 der Streich der definitiven Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz glückte¹⁰⁰.

Aufgrund der alarmierenden Berichte Testaferattas tadelte Papst Pius VII. gegenüber der Luzerner Regierung scharf den Vertragsabschluß¹⁰¹. In einem an Dalberg gerichteten Breve (vom 21. Februar 1807) verurteilte er die „Uebereinkunft“, durch die Rechte der Kirche der Herrschaft und dem Gutdünken der laikalen Gewalt unterworfen würden, ausdrücklich und forderte den Fürstprimas auf, das Vertragswerk für ungültig zu erklären und seinen Konstanzer Generalvikar, „der Rechte und Gewalt der Kirche so schändlich mit Füßen zu treten und zugrunde zu richten gewagt hat“, gehörig zu maß-

stanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferatta (1803–1816). In diesem Heft.

⁹⁷ Testaferatta an Consalvi, Luzern, 23. November 1805. Text in: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 546 f.

⁹⁸ Wessenberg an Müller, Konstanz, 6./16./23. Dezember 1806.

⁹⁹ Siehe hierzu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 337–375.

¹⁰⁰ Ebd. 376–398.

¹⁰¹ Pius VII. an Luzerner Regierung, Rom, 21. Februar 1807. Text in: Faktische, mit Akten belegte Darstellung über die Unterhandlungen der Regierung des Kantons Luzern mit seiner Heiligkeit, Pius dem VII., Römischen Pabst. Veranlaßt durch das jüngsthin im Druck erschienene Breve vom 21ten Hornung 1807. Herausgegeben auf hohen Befehl der Erstern, Luzern 1808, 20–39; Denkschrift 123–125.

regeln¹⁰². Gleichwohl wurde die „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ in Kraft gesetzt, weil – so Wessenbergs Urteil, das schließlich Dalberg überzeugte – durch „eine bloß im allgemeinen abgefasste Misbilligung ... von Seite des Römischen Hofes die Vollziehung des feyer[lichen]. Konkordats nicht suspendirt werden“ könne¹⁰³. Tatsächlich konnte an der Legitimität und Gültigkeit des Vertragswerkes kein Zweifel bestehen. Denn wo war geschrieben, daß der Bischof keine Vollmacht besitze, im Rahmen seiner Kompetenzen – ohne päpstliche Reservatrechte zu berühren – mit einem in seinem Sprengel gelegenen Staatswesen zur (dringend notwendigen) Regelung der kirchlichen Verhältnisse verbindliche Vereinbarungen zu treffen? Alle Stimmen rund um das Erste Vatikanum und im Schatten der Promulgation des (betont „vatikanisches“ Recht beinhaltenden) *Codex Iuris Canonici* (1917), die der – mit Bedacht nicht als „Konkordat“ bezeichneten – „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ Rechtskraft absprechen¹⁰⁴, stehen im Banne „vatikanischen“ Rechtsdenkens und urteilen somit von einem „streng kirchlichen“ bzw. papalistischen Rechtsstandpunkt aus, der auf den Beginn des 19. Jahrhunderts (zumal in das damals vorherrschende kirchliche „Vakuum“) nicht zurückprojiziert werden kann.

Noch im Jahr 1807 errichtete die Luzerner Regierung als erstes aus kantonalen Mitteln das in der „Übereinkunft“ vorgesehene Priesterseminar. Der Kanton Luzern verwirklichte damit ein Projekt, das von den Innerschweizer katholischen Orten bereits an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert als dringendes Desiderat beraten, aber dann wieder fallengelassen worden war, weil bei keinem der betreffenden Kantone Bereitschaft bestanden hatte, die zum Unterhalt eines solchen Instituts nötigen Gelder beizuschießen¹⁰⁵. Allerdings verhinderte der päpstliche Einspruch die Unterbringung des Seminars im Kloster Werthenstein¹⁰⁶. Während ringsum die Staaten ohne jede Rücksicht auf kirchliches Recht die Klöster zu Hunderten säkularisierten, ausraubten, profanierten und zerstörten, hatte sich der Papst der Bitte eines um den Priesternachwuchs besorgten Bischofs und einer um die Wohlfahrt der Kirche bemühten Regierung, ein kaum mehr lebensfähiges (1838 endgültig untergegangenes) Kloster einem anderen dringenden kirchlichen Zweck zuführen zu dürfen, kategorisch versagt. Man mußte, um das Seminar im Spätsommer 1807 eröffnen zu können, zunächst provisorisch in einen

¹⁰² Pius VII. an Dalberg, Rom, 21. und 28. Februar 1807. Text in: Denkschrift 120–122.

¹⁰³ Wessenberg an Müller, Konstanz, 14. August 1807.

¹⁰⁴ Attenhofer, Karl, *Das Staatskirchentum im Kanton Luzern*. Ein Beitrag zum schweizerischen Kirchenrecht, Sursee 1864, 11; *Vom Staatskirchenrecht des Schweizerischen Cantons Luzern*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 63 (1890) 170–208; *Die Verwerfung des Wessenbergischen Concordats durch den apostolischen Stuhl*. Ebd. 66 (1891) 205–218; Dommann; Hofer.

¹⁰⁵ Dommann 6.

¹⁰⁶ Siehe: Breve Pius' VII. an Luzerner Regierung, Rom, 21. Februar 1807. Anm. 101. – Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 625–651.

Flügel des Franziskanerklosters in Luzern ausweichen. Noch im selben Jahr fand das neue Institut im leerstehenden Ursulinerinnenkloster Maria Hilf über der Stadt Luzern schließlich eine feste Bleibe¹⁰⁷. Unter der Oberleitung Thaddäus Müllers, der allerdings wiederholt vor der Schwierigkeit stand, einen geeigneten Subregens (dem aber tatsächlich die Rolle des Regens zufiel) zu finden¹⁰⁸, nahm das Luzerner Priesterseminar einen vielversprechenden Aufschwung, der indes im Zuge der Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz jäh „abgeblockt“ wurde. Unter dem Druck der Luzerner Nunziatur mußte das Seminar als eine „verderbliche“ Schöpfung und Hinterlassenschaft Wessensbergs im Jahre 1818 seine Pforten schließen¹⁰⁹.

Im übrigen aber erwies sich die „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ im ganzen als eine durchaus praktikable und segensreiche Grundlage für die Gestaltung der komplizierten Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Kanton Luzern. Obwohl bis in das 20. Jahrhundert herein als „Wessenberg-Konkordat“ vielfach als unkirchlich gescholten und von der Römischen Kurie immer wieder unter der Hand als ungültig angefochten, überdauerte die „Übereinkunft“ alle Regierungsumstürze, die schwierige Phase der kirchlichen Neuorganisation und den jahrzehntelangen Kulturkampf in der Schweiz; es blieb in Geltung bis 1931¹¹⁰. Wessenberg selbst betrachtete das Vertragswerk mit Grund „als einen Eckstein meiner Verwaltung . . ., mögen die Raben krächzen, wie sie wollen“¹¹¹. Und bis heute ist im Kanton Luzern der Einfluß der „Übereinkunft“ positiv wirksam geblieben.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd. — Siehe die Berichte Müllers an Wessenberg aus den Jahren 1807–1815.

¹⁰⁹ Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessensbergs Bemühungen 649f.

¹¹⁰ Die „Übereinkunft in geistlichen Dingen“, wurde — infolge der Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici (1917) — nach langen Verhandlungen durch Dekret der Luzerner Regierung vom 1. Dezember 1931 aufgehoben. Siehe hierzu: His, Luzerner Verfassungsgeschichte 170–172; Emmenegger 66f. — Über die Entwicklung der „geistlichen Kasse“, im Kanton Luzern bis 1931 siehe: Ebd. 62–67.

¹¹¹ Wessenberg an Müller, Konstanz, 18. Juni 1814.

Anhang

*Übereinkunft in geistlichen Dingen,
Konstanz, 19. Februar 1806
(Original. Staatsarchiv Luzern. Akten 29/20 C)**

Von Gottès Gnaden Wir Carl Theodor, Primas von Deutschland, des heil[igen]. Stuhls zu Regensburg Erzbischof, des heil[igen]. Röm[ischen]. Reichs Erzkanzler, und Kurfürst, Fürst von Aschaffenburg und Regensburg, Graf von Wezlar p p in der Eigenschaft als Bischof zu Konstanz, durch Unsern hiezu besonders bevollmächtigten Generalvicarius, und

Wir Schultheiß und kleine Räthe des Kantons Luzern in der Schweizerischen Bundes-Genossenschaft, kraft der uns beywohnenden, außerordentlichen Vollmachten vom 19^{ten} May, und 8^{ten} Wintermonat 1805. haben zur Bezweckung und Beförderung des religiösen und sittlichen Wohls der Einwohner des Kantons Luzern, auf hohe Genehmigung hin des Souvränen gesetzgebenden großen Raths desselben, die in nachstehenden Abschnitten, und derselben Artickeln bestehende Übereinkunft in geistlichen Dingen abgeschlossen, und erklären demnach:

I. Abschnitt
Geistliches Seminarium
oder Priesterhaus

§. 1.

Zu der so nöthigen Bildung der Seelsorger soll ein Priesterhaus im Kanton Luzern errichtet werden.

§. 2.

In der Voraussetzung, daß mit Einverständniß der Päpstlichen Nunziatur die Einrichtung dieses Priesterhauses im Kloster Wertenstein Statt fände, wird der Regens desselben zugleich Pfarrer der alda neu zu errichtenden Pfarre (worüber man sich nach dem Inhalt des V^{ten} Abschnitts besonders in gegen-

* Die von der Regierung des Kantons Luzern im Jahr 1807 in Druck gegebene Fassung der „Uebereinkunft in Geistlichen Dingen, abgeschlossen zwischen dem Hochwürdigsten Fürst Bischof von Konstanz und der Regierung des Kantons Luzern im Jahr 1806“ (Luzern 1807) weicht vom Wortlaut des Originals an einigen Stellen ab, ohne daß davon allerdings der Inhalt des Vertragswerkes berührt wird. Die gedruckte Fassung ist auch übernommen in: Denkschrift 107–117.

seitiges Einverständniß setzen wird) und derselbe wird diese mit dem Subregens, den allenfalls nöthigen Hilfspriestern, und den Seminaristen, so viel diese dazu mithelfen können, verwalten.

§. 3.

Alle Geistlichen, welche im Kanton Luzern ein Benefizium erlangen wollen, müssen das theologische Studium, welches aufs mindeste die Dogmatik, die Moral, die Pastoral, und das Kirchenrecht in sich begreifen muß, entweder während drey Jahren auf einer öffentlichen Schule, oder während zwey Jahren auf einer solchen, und einem Jahre im Priester-Hause vollendet, und in beyden Fällen wenigstens ein Jahr in diesem letztern die praktische Seelsorge erlernt, und ausgeübt haben.

Die Aufnahme geschieht nach einer Prüfung, welche bey jenen, die das ganze theologische Studium an einer öffentlichen Schule vollendet, aus allen Fächern dieses Studiums, bey denjenigen aber, welche diesem Studium an einer solchen bloß während zwey Jahren obgelegen hätten, nur aus denjenigen Theilen der Theologie bestehen wird, die in dem zu betretenden Priester-Hause selbst noch nicht erlernt werden sollen, und können.

Bey diesen Prüfungen führt der bischöfliche Kommissarius den Vorsitz.

Zu einer solchen Prüfung wird aber kein Kandidat zugelassen, wenn er nicht vorläufig mit Rücksicht auf vorbestimmte zwey Fälle der Prüfungskommission befriedigende Zeugnisse aus allen vorgeschriebenen betreffenden Fächern der Theologie vorweisen kann.

Die Entlassung aus dem Seminarium geschieht aufs früheste nach einem Jahr, und es kann hierinn nur in außerordentlichen Fällen vom Bischofe im Einverständniß mit der Regierung, eine Nachsicht bewilliget werden.

§. 4.

Die neue Errichtung des Seminariums, insoweit sie die geistliche Bildung der Seminaristen betrifft, wird dem Bischof überlassen, der Regierung aber zur Genehmigung vorgelegt.

Was aber die zeitliche Verwaltung betrifft; so wird sie von dem Subregens unter der Aufsicht des Regens geführt: Beyde sind hierinn der Regierung verantwortlich, und legen dieser jährlich auf die ihnen vorgeschriebene Zeit und Art, Rechnung ab.

II. Abschnitt

Ruhestätte und Versorgung der Seelsorger

§. 1.

Alle Geistlichen, welche Seelsorge üben, sollen vorzüglich bey eintretender Unvermögenheit zur Seelsorge, auf eine Pfründe, auf welcher sie sich als in Ruhe gesetzt ansehen dürfen, Anspruch machen können, wobey aber auf solche, die sich durch besondere Thätigkeit und Verwendung ihrer Kräfte und Talente zum Besten ihrer Pfarrgemeinden ausgezeichnet haben, besondere Rücksicht genommen wird.

§. 2.

Das Kollegiatstift zu Münster wird mit Ausnahme zweyer Kanonikate, für welche dem kleinen Rathe das unbedingte Wahlrecht zugestanden ist, zu dieser Bestimmung für die Zukunft ausschließlich angewiesen.

§. 3.

Jedoch wird dem Leutpriester in Sempach, welcher ein Expositus des löblichen Stifts bey St. Leodegar in Luzern ist, neben hin noch auf dieses Stift das Anspruchs-Recht für eine Ruhepfründe zugestanden.

Derselbe ist demnach von nun an auch als Titular Chorherr desselben angesehen, und erhält somit die Anwartschaft und Mitkompetenzfähigkeit neben den hochwürdigen Herrn Professoren sowohl auf die dermal, in Folge gegenwärtigen Traktats, zu besetzenden sieben ersten Kanonikate, als in Zukunft auf die Ruhepfründen am Stift zu Luzern.

Und die Regierung behält sich vor, bey besondern Umständen sowohl das Anspruchs-Recht auf eine Ruhepfründe, zwar einzig an dem Stift im Hof, als die Eigenschaft eines Titular Chorherrn an demselben, auch dem Leutpriester in Merenschwand (falls dieser ein geborner Kantons Bürger wäre) welcher nicht minder ein Expositus mehrbemeldten Stifts ist, zuzugestehen.

§. 4.

Es können an dem löblichen Stift zu Münster, zwar ohne Verkürzung des für die Regierung im vorstehenden § 2. gegenwärtigen Abschnittes vorbehaltenen, unbedingten Wahl-Rechtes, drey Kanonikate wenigstens auf 8. Jahre

stille gestellt, und derselben Einkünfte zu Handen einer zu errichtenden Kasse, d[as]. i[st]. für religiöse Anstalten, und für das allgemeine Erziehungs-Wesen, bezogen werden.

§. 5.

Endlich werden dieser Kasse, auch die Vakatur Gefälle, der, aus Ermanglung eines Subjekts nach §. 1. unbesetzten Kanonikate zugewiesen.

III. Abschnitt

Bessere Besoldung der öffentlichen Lehrer, und ihre Versorgung im Alter

§. 1.

Die öffentlichen Lehrer an der Zentral Schulanstalt sollen als Erzieher der Bürger, der Seelsorger, und der Staats-Männer eine, der Wichtigkeit ihres Amtes angemessene Besoldung, und, im Fall der Unvermögenheit zum Lehrstuhl, eine sichere Versorgung erhalten.

§. 2.

Die Professoren der höhern Schulen, oder des Lyzäums zu Luzern sollen von nun an auf die an dem St. Leodegar Stift im Hof wirklich erledigten und in Zukunft ledig fallenden Chorherrnstellen (in so ferne nicht die Regierung veranlaßt werden sollte, kraft des §. 3. des nächst vorgehenden Abschnittes, zu Gunsten der zwey Leutpriester in Sempach und Merenschwand, während den an diesem Stift zu besetzenden ersten sieben Kanonikaten hie von eine Ausnahme zu machen, oder das Ihr, nach Inhalt des §. 8. gegenwärtigen Abschnittes zuerkannte, unbedingte Wahlrecht auf ein solches Kanonikat selbst in Ausübung zu setzen) nach dem Alter ihres Professor Amtes, angestellt werden, wobey sie nichts desto weniger an der Stelle eines Professors verbleiben. Würde dann der Fall eintreten, daß ein solcher Chorherr und Professor zum Lehrstuhl unfähig werden sollte; so behält derselbe einzig und allein das Kanonikat in Verbindung mit dessen Einkünften und Verpflichtungen bey.

Für dormalen genießen das gleiche Recht, eine Professur mit einem Kanonikate zu verbinden, die wirklich angestellten zwey Lehrer in beyden Rhetoriken. Würde es sich aber von der Zeit, als die betreffenden Professoren alle zu einem solchen Kanonikate gelangt seyn sollten, zutragen, daß einer der-

selben zum Lehramte unfähig würde; so hat ein solcher auf das erledigte Kanonikat den ersten und nächsten Zutritt, wenn ihn auch sonst, dem erforderlichen Professur Alter nach die Reihe nicht treffen sollte.

§. 3.

Solange sie Lehrer und Chorherrn zugleich sind, beziehen sie einen Jahrgelt von Vierzehnhundert Schweitzer Franken, nebst einer jährlichen Zulage von Zweyhundert Franken für den zweckmäßigen Ankauf wissenschaftlicher Bücher, deren Genuß ihnen auf Lebenszeit überlassen bleibt, die aber nach ihrem Tod der öffentlichen Bibliothek anheim fallen sollen.

Und diese ganze auf die vollkommene Zulänglichkeit der für das Erziehungswesen gewidmeten Fonds berechnete Besoldung wird aus dem Schulfond – so weit er hinreichen mag – gegeben, und aus dem Kanonikate vervollständigt.

Wenn aber den Professoren von der Professur abzutreten gestattet wird, und sie somit auf eine Ruhefründe übergehen; so erhalten sie nichts mehr aus dem Schulfond, und ihre Einkünfte sind dann wenigstens auf Achthundert Schweizer Franken festgesetzt.

Jedoch behält sich die Regierung vor, auch auf die Erhöhung dieser Gehalte zweckmäßig Bedacht zu nehmen, in so ferne es sich nemlich in der Folge zeigen würde, daß die geistlichen Fonds zu ihrer allseitigen Bestimmung zureichen sollten.

§. 4.

Die Professoren, welche zugleich Chorherren sind, wohnen in den Stiftshäusern im Hof, und der Unterhalt der Wohnung wird vom Stift bestritten.

§. 5.

So wie diese Professoren nun nacheinander auf gedachtes Stift treten, und künftig hin, wenn die neuen Einrichtungen bereits vollends in Gang und gänzlich in Ausführung gebracht sind, gleich bey ihrer erfolgten Ernennung und mitverbundenen Besitznahme auf dem gedachten Stift, bezahlen sie, wegen der Investitur und Installation, nach stets üblichem Gebrauche, sowohl den gewöhnlichen Kanon, als die übrigen Gebühren.

§. 6.

Dieselben wohnen in der Miteigenschaft als Chorherrn dem stiftlichen Gottesdienste insofern bey, als es ihre anderweitigen Berufsgeschäfte und Verpflichtungen erlauben; und sie halten ebenfalls der Reihe nach die Woche entweder unmittelbar selbst, oder mittelbar durch die dazu bestimmten Kapläne.

§. 7.

Der kleine Rathernennt die Professoren.

§. 8.

Auch bleibt demselben noch überhin allein und unbedingt das Besetzungsrecht auf eine Chorrhernpfründe [!] an dem Stift vorbehalten.

§. 9.

Endlich bleibt zum Behuf der neuen Einrichtung, welche das mehr erwähnte Kollegiat Stift bey St. Leodegar im Hof durch die gegenwärtige Übereinkunft mit S^{leine}r Kurfürstlichen Gnaden, dem hochwürdigsten Herrn Fürst-Bischofen von Konstanz erhält, verordnet: Daß niemals zwey der nachstehenden Würden und Aemter dieses Stifts, als da sind; die Probstey, die Kustorey, das Kammerarat, das Allmosenamnt, das Bauamt, und die Leutpriesterey oder Stadtpfarrey, zugleich auf einen und eben denselben seiner Kapitularn übergehen könne.

§. 10.

Die Professoren der untern Schulen haben im Alter, oder bey Unvermögenheit eine anständige Versorgung entweder im Priesterhause, oder auf eine andere Weise zu erwarten, und vorzügliche Verdienste derselben sollen von der Regierung besonders und selbst mit einer Ruhepfründe an dem Stift im Hof gleich den Professoren der höhern Schulen belohnt werden können.

§. 11.

Die Regierung wird ebenfalls jederzeit die Besoldung der Professoren der untern Schulen auf eine hinreichende und anständige Art bestimmen.

§. 12.

Da die bisher bey den beyden Stiftern im Hof zu Luzern, und zu Münster üblichen Karenzjahre mit dem Zweck obiger Bestimmungen in Hinsicht dieser Stifter nicht wohl vereinbarlich scheinen, weil die Ruhepfründen sowohl, als die öffentlichen Lehrer gleich bey dem Antritt des Kanonikats des wirklichen Genußes ihrer Pfründe bedürfen; so ist man dahin einverstanden, daß künftig die Karenzjahre jedoch nur unter der Voraussetzung und Bedingung aufhören mögen, daß für die Interessenten namentlich die Fabricken, und die Erben der jzt schon angestellten Chorherrn die volle Entschädigung ausgemittelt werde.

IV. Abschnitt Ausgleichung der Pfarreyen

§. 1.

Die Pfarreyen des Kantons Luzern sollen zur bessern Verwaltung der Seelsorge, und um dem dießfälligen allgemeinen Wunsche, und erwiesenen Bedürfnisse des Volkes möglichst entgegen zu kommen, so viel es die Lokalität und andere Umstände gestatten, zugeründet werden.

§. 2.

Bey dieser Zuründung wird auf die vorgelegte Zuründungstabelle insoweit sich ihre Zweckmäßigkeit überzeugend erweisen sollte, vorzüglich Rücksicht genommen werden. Jedoch behält man sich die gemeinsam nähere und endliche Gränzberichtigung vor.

§. 3.

Allfällige Streitigkeiten, welche die Abründung der Pfarreyen in ökonomischer Hinsicht zwischen unterschiedlichen Gemeinden zur Folge haben würde, hat der kleine Rath zu untersuchen, und da, wo dergleichen Streitig-

keiten mit auf geistliche Güter oder Stiftungen Einfluß haben sollten, — in so fern es bisher herkömmlich war — im Einverständniß mit der bischöflichen Behörde zu entscheiden.

§. 4.

Auch die Landkapitel sollen in Folge der Ausründung der Pfarreyen, und um manigfaltige Vortheile eben dieser Pfarreyen besser erreichen zu können, schicklicher zugerundet, und hiebey, mit noch einstweiliger Beybehaltung der den geistlichen Kapiteln des Kantons Luzern einverleibten Pfarren anderer Kantone, darauf Bedacht genommen werden, daß künftighin fünf geistliche Kapitel im Kanton bestehen, und daß Jedem von diesen wiederum alle Pfarreyen eines und eben desselben Amtes zugehören.

V. Abschnitt

Errichtung neuer Pfarreyen

Da, wo sich die unumgängliche, sowohl sittlich als physische Nothwendigkeit erweisen sollte, daß entweder eine neue Pfarrey angelegt, oder eine wirklich schon bestehende Kurat-Kaplaney zu einer solchen Pfarre erhoben werde, wird man sich hierüber in gegenseitiges Einverständniß setzen, und hiebey von dem Grundsatz ausgehen:

- a.) Daß solche Pfarreinrichtungen mit billiger Rücksicht auf die Bedürfnisse der Mutter-Kirchen erfolgen, und
- b.) daß dieselben erst dann Statt finden, wenn genugsame Mittel sowohl dazu, als zu deren Fortdauer und stäter Unterhaltung aufgefunden seyn werden.

VI. Abschnitt

Versetzung und Veränderung einiger Benefizien

Der Grundsatz der Versetzung, und Veränderung einiger Benefizien, wo sich derselben Zweckmäßigkeit, und hierinn liegende Nothwendigkeit aus einer vorläufig angestellten sorgfältigen Prüfung über das kirchliche Bedürfniß sowohl jener Gemeinde, in welche die Versetzung einer solchen Pfründe zu erfolgen hätte, als derjenigen, welcher dieselbe weggenommen werden sollte, ergeben würde, wird anerkannt, desselben theilweise Anwendung aber auf jeden solchen Fall, einer gegenseitigen besondern Übereinkunft vorbehalten.

VII. Abschnitt

Verhältnißmäßiges Einkommen der Geistlichen, und Klassifikation der Pfarreyn

§. 1.

Alle Geistlichen, welche vor der Einsetzung der gegenwärtigen Verfassung und Regierung angestellt waren, beziehen das ganze, ihren wirklich besitzenden Pfründen zugehörnde Einkommen, solange sie auf ihrer jtzigen Pfründe leben.

Sie sind jedoch verpflichtet, daraus zur Unterstützung dürftiger Pfründen, und zur Erhaltung des Seminarius, und anderer geistl[icher]. Anstalten, die zur Versittlichung des Volkes dienen, jährlich einen bestimmten, mit ihrem Einkommen, wie mit ihren Arbeiten, und Pfründe-Auslagen in Verhältniß stehenden Beytrag an die geistl[iche]. Kasse abzureichen. Der kleine Rath wird ein nach diesem Maasstab verfertigtes Verzeichniß der Beyträge in den geistlichen Unterstützungsfond zur Mitgenehmigung vorlegen.

§. 2.

Sollten die Pfründen einiger Geistlichen, die vor dem Zeitpunkt der jtzigen Verfassung und Regierung angestellt waren, seit diesem Zeitpunkt an anständiger Congrua Schaden gelitten haben; so wird diesen Pfründen zu Besoldung ihres Verwesers, und zu Bestreitung anderer Verpflichtung das Bedürfende entweder durch den Zehentherrn, Patronus Ecclesiae oder Collator, oder bey Mangel dessen, oder seiner Schuldigkeit beyzutragen, aus der geistlichen Kasse abgereicht.

§. 3.

Wenn der Fall eintritt, daß mehrere Priester irgendwo zur Seelsorge angestellt, oder neue Pfarreyn errichtet werden müssen, so sollen die Zehendherren, oder Patronen, und Kollatoren, deren Zehendreht, oder sonstigen Einkünfte mit der Unterhaltungspflicht der Seelsorge verbunden sind, den Gemeinden hiezu nach einem gerechten Maasstabe beyspringen, zwar in dem Verstande: daß durch die Unterstützung neuer Pfarreyn die Seelsorge einer Mutter-Kirche keinen wesentlichen Schaden leide.

§. 4.

Sowohl die Geistlichen, welche seit der Zeit, als die jetzige Verfassung und Regierung bestehet, unter der Bedingniß, künftigen — mit Gutheißsen des Bischofs zu treffenden Verfügungen, in Rücksicht der Besoldung sich unterziehen zu wollen, auf Pfründen gesetzt wurden, als alle in Zukunft anzustellenden Geistlichen beziehen, — um das bisherige Mißverhältniß zwischen Arbeit, und Besoldung aufzuheben, und um die Arbeit gleichmäßig belohnen zu können, — ein bestimmtes derselben angemessenes jährliches Einkommen.

§. 5.

Dem zufolge werden die Pfarreyen für die Zukunft nach gerechten Grundsätzen in drey Klassen abgetheilt, als in *größere*, welche die erste, in *mittlere*, welche die zweyte, und in *kleinere*, welche die dritte Klasse bilden werden.

Bey dieser Klassifikation wird ebenfalls auf die vorliegende Klassifikations- und Abründungs-Tabelle vorzügliche Rücksicht genommen, und dabey der Maasstab des Umfangs, der Bevölkerung, und somit der Seelsorgs Beschwerden in Anwendung gebracht werden.

Sobald diese Klassifikation durch definitive Übereinkunft festgesetzt seyn wird, fallen alle Pfründen sogleich in eine dieser drey Klassen.

Die wirkliche neue Zuründung der Pfarr-Bezirke wird nach Maasgabe der Umstände bald möglichst, zwar bey den jetzigen Pfarrherren, welche die Pfarre schon vor der gegenwärtigen Verfassung besessen haben, mit denjenigen Rücksichten in Hinsicht ihres Einkommens geschehen, welche sich in § 1. gegenwärtigen Abschnitts angegeben befinden.

§. 6.

Da, wo die Seelsorge der Aufstellung zweyer Geistlichen bedürfte, wird man trachten, aus dem vorhandenen Vermögen, welches zur Seelsorge bestimmt ist, einen hinreichenden Unterhalt für einen Hilfspriester zu schöpfen, der unter der Leitung des Pfarrers Aushilfe leiste.

§. 7.

In der Voraussetzung der Zulänglichkeit der geistlichen Kasse sey das jährliche reine Einkommen der Pfarrer mit Ausschließung des Hauses und Gartens, deren Werth nicht wohl in Anschlag gebracht werden kann, in folgendem Maasstabe festgesetzt:

Für die erste Klasse 1600 bis 2000 Franken,
 Für die zweyte Klasse 1200 bis 1600 ----
 Für die dritte Klasse 1000 bis 1200 -----.

Die Regierung wird es sich aber angelegen seyn lassen, diese Klassen nach Möglichkeit zu erweitern, und diesen Besoldungs Maasstab in besondern Fällen mit den beträchtlich abweichenden Fruchtpreisen wieder in ein richtiges Verhältniß zu setzen.

Jedoch tritt die vollständige Leistung der vorstehenden Besoldungen durch die geistliche Kasse erst dann wirklich ein, wenn von den betreffenden Theilen zuvor für die Congrua einer Pfründe hinlänglich gesorgt seyn wird, welche wenigstens aus 800. Franken bestehen soll.

§. 8.

Dem Stadtpfarrer in Luzern kann, in Hinsicht seiner vorzüglichen Pfrund Beschwerden und sonstigen Verrichtungen, noch über die Klassifikazion eine angemessene Besoldungs-Zulage bestimmt werden, und derselbe ist als wirklicher Chorherr an dem Stift St. Leodegar im Hof – er mag auf demselben oder in der Stadt wohnen, – anerkannt, tritt demnach in den Rang und die Rechte der übrigen Kapitularen, doch deßnahn in keine neue Verpflichtung in Rücksicht des Chorbesuchs.

Wenn er im Alter, oder im Fall eintretender Unvermögenheit die Leutpriesterey abtritt, kann er eine ledig werdende Präbende an diesem Stift erhalten, oder ist berechtigt dagegen auf ein Kanonikat im Münster Anspruch zu machen.

§. 9.

Die Berechnung des wahren Einkommens einer jeden Pfarre wird bey dem Anlaß der Abkürzung geschehen, und insbesondere die Zehendt- und Grundzinsen dabey nach dem Maasstab des gesetzlichen Loßkaufpreises in Anschlag gebracht werden.

Das Resultat dieser Berechnung wird sodann bestimmen, ob das Einkommen das Maas, welches in der Klassifikazion der Pfarrern festgesetzt stehet, erreiche, oder übertreffe, oder darunter stehen bleibe.

Im Fall sich ein Überschuß über dieses Maas ergibt, wird derselbe dem neuen Pfarrer jedesmal vorher angezeigt, welcher die Einkünfte forthin selbst bezieht, den bestimmten Überschuß aber jährlich an die geistl[iche]. Kasse abliefern.

Die Kasse hinwieder giebt an jene Geistlichen, die ein Einkommen unter der, nach erwähnter Klassifikazion, gebührenden Summe beziehen, das Mangelnde jährlich zuschußweise ab.

§. 10.

Die Kapitalien, welche aus dem Zehendt-Loskaufe erzielt werden, sollen sogleich gegen doppelte, gerichtlichen Hypotheken, oder mit Priorität errichteten Kapitalbriefe unter betreffender Dafürhaftung angelegt, die Kapitalbriefe aber in jeder Pfarrgemeinde, in die Kirchenlade in Beyseyn des Pfarrers gelegt werden.

In eben dieser Lade sollen auch die Kapitalien selbst, bis zu ihrer wirklichen Anlegung aufbewahrt werden.

Diese Lade wird mit 3. verschiedenen Schlössern verschlossen, zu welchen ein Schlüssel dem Pfarrer, der andere dem Kirchenmajer, und der dritte dem Gemeinde Vorsteher gegeben wird.

Insofern ein solches Kirchspiel aus mehreren Gemeinden zusammen gesetzt ist, und also auch mehrerer Gemeinde Vorsteher besitzen sollte, so haben die gesammten Kirchen Genossen ohne Rücksicht auf die vorhandenen Gemeinde Vorsteher, aus ganz freyer Wahl einen Ausgeschossenen zu ernennen, in dessen Händen in ihrem Namen der dritte, sonst für den Gemeinds Vorsteher bestimmte Schlüssel aufgehoben werden soll.

Ohne Mitwissen und Einwilligung des Pfrund Inhabers soll keine dieser Kapital-Schriften verändert werden dürfen.

Den Zins Rodel hat der Pfarrer in Händen, und bezieht selbst die Zinse.

§. 11.

Als Theil des Einkommens wird bey denjenigen Geistlichen, welche in die Klassifikazion fallen, das Pfrundland (außer dem Hausgarten) in einen mittelmäßigen billigen Anschlage in Rechnung gebracht.

Von den Einkünften aus Jahrtags- und Meßstiftungen wird nur dasjenige in Anschlag gebracht, was die gewöhnlichen, landesüblichen Meßstipendien beträchtlich übersteigt, und für keine andere geist[liche]. Verrichtung gegeben wird, die ein Deservitum verlangt.

§. 12.

Ist das Einkommen irgend eines Kurat Kaplans so gering, daß es die Summe von 600. Schweitzer Franken nicht erreicht, so wird ihm das mangelnde entweder durch die betreffenden besondern Besoldungspflichtigen, falls ein solcher vorhanden seyn sollte, oder bey dessen Abgang, so viel möglich, aus der geistlichen Kasse verschafft.

Hingegen werden die Kapellane, die nach der neuen Ordnung der Dinge angestellt worden sind, und auch die andern, wenn sie künftig über 1000.

Franken Einkünfte besitzen, einen verhältnißmäßigen Beytrag an die geistliche Kasse abgeben.

Und auf diese gleiche Art soll

§. 13.

das Einkommen derjenigen Chorherrn an den Kollegiatstiftern, die keine Lehrstellen verwalten, von dem Überschuß über 1200. Franken einen verhältnißmäßigen Beytrag an die geistliche Kasse abreichen.

Für die Beamten an den Stiftern soll durch angemessene Remunerazion gesorgt werden.

§. 14.

Endlich verpflichtet sich die Regierung, die gesammte verpfündete Kantons Geistlichkeit für ihr daheriges Pfrund-Einkommen, nur den allgemeinen ordentlichen, und außerordentlichen Auflagen, Abgaben, und Steuern zu unterwerfen, und dieselben hiebey nach dem dießfalls für alle andere Staatsbürger und Kantons-Bewohner aufgestellten allgemeinen Besteuerungs Maastabe unverwandt zu behandeln, und behandeln zu lassen; weßhalb auch von den Beschlüssen wegen allfälliger Erhöhung einer allgemeinen Steuer sowohl, als einer allfälligen neuen Steuer dieser Art jedesmal dem bischöflichen Kommissarius wird Nachricht gegeben werden.

Hingegen können die Bepfründeten, die von ihren Pfrundeinkünften allenfalls bezahlten Abgaben bey Entrichtung desjenigen Beytrages, den sie an die geistliche Kasse abzugeben haben, für diesen im Verhältniß gegen dieselbe in Abrechnung bringen.

VIII. Abschnitt

Beförderung auf Pfarreyen

§. 1.

Ohne im Priesterhaus die vorschriftmäßige Zeit zugebracht (ganz außerordentliche, zwischen dem Bischof und der Regierung gemeinsam zu erkennende Fälle vorbehalten) und die im Kanton Luzern verordneten Prüfungen befriedigend bestanden zu haben, kann in Zukunft kein Geistlicher ein Benefizium erhalten.

§. 2.

Jedoch werden die Geistlichen, welche bey Einführung gegenwärtiger Übereinkunft bereits ein Vikariat versehen haben (außer dem Fall erwiesener Unwissenheit und Unfähigkeit) nicht mehr angehalten werden, sich in das Priesterhaus zu begeben.

IX. Abschnitt

Benutzung der Benefizien,
welche dermal weder Seelsorge,
noch Schulpflicht auf sich haben

§. 1.

Alle Kaplaneyen, denen bisher keine Seelsorge oblag, sollen nach den Bedürfnissen der Gemeinden, inner welchen sie sich befinden, mehr oder weniger mit Seelsorge und namentlich mit der Pflicht des christlichen Unterrichts beladen werden.

Wann und wie diese zur Versittlichung des Volkes Hilfsseelsorge leisten sollen, hat der Bischof für jede Pfarrey besonders zu bestimmen.

§. 2.

Nach Beschaffenheit der Umstände können den Kapellanen auch Schulpflichten aufgelegt werden. Sie sind aber auch in diesem Falle von der Hilfsseelsorge in Nothfällen nicht befreyt, und helfen demnach dem Pfarrer in der Seelsorge, und in den gottesdienstlichen Verrichtungen so viel aus, als dadurch die ihnen gleichfalls obliegenden Schulpflichten nicht etwa einen Abbruch leiden.

§. 3.

Dem Einverständniße des Bischofs und der Regierung wird nach Zeit und Umständen vorbehalten: Alle Stifts-Kaplaneyen zu Luzern und Münster nach dem Geist der Kirche nützlich zu machen, in welchem Falle derselben jtziges Einkommen, nach Beschaffenheit der Umstände, im Verhältniß erhöht werden soll.

§. 4.

Die Kapellane an den Wallfahrtskapellen sind schuldig, nach Erforderniß der Umstände Hilfsdienste in jenen Pfarrkirchen, und Pfarreyen zu leisten, in welchen die Wallfahrtskapellen selbst liegen.

X. Abschnitt

Quellen, aus welchen die
obigen Einrichtungen zu
bestreiten sind.

§. 1.

Es soll eine geistliche Kasse unter der unmittelbaren Verwaltung der Regierung errichtet werden.

Diese Kasse hat die Bestimmung zur Aufbesserung minder einträglicher Pfründen, zur Unterstützung des Seminariums, der neuen Pfarreyen, der Hilfspriester, und der allgemeinen Erziehungs-Anstalten.

Alle geistlichen Einkünfte werden unmittelbar von der Geistlichkeit selbst bezogen, und nur billige Zuschüsse und Beyträge sind von den Bepfründeten nach einem angenommenen Maasstabe zu erwähntem Behufe in die geistliche Kasse abzureichen.

§. 2.

Nebst den Zuschüssen von den Bepfründeten und anderen Einkünften, welche dieser Kasse in gegenwärtigem Entwurfe schon angewiesen sind, beziehet dieselbe noch Beyträge von den reichern Kapellen des Kantons, unbeschadet jedoch der Seelsorge, so wie auch von vermöglichen Kongregationen und Bruderschaften.

Das Vermögen eingegangener, und noch eingehender Bruderschaften fällt der geistl[ichen]. Kasse anheim.

§. 3.

Die Kasse, welche im Anfang ihrer Entstehung keine angelegten Fonds oder Kapitalien besitzt, sondern nur fließende Gelder enthält, und hieraus die ihr zustehenden, jährlichen Einnahmen und Ausgaben besorgt, und bestreitet, stehet unter der Garantie der Regierung, und hat von Ihr bestellte Verwalter.

Da übrigens diese [!] Kasse aus geistlichen Einkünften besteht, und geistliche Zwecke hat, so kömmt ihr auch die Garantie des bischöfl[ichen]. Ansehens zu Statten.

§. 4.

Eine von der Regierung ernannte Kommission geistl[icher]. und weltl[icher]. Personen, unter deren erstern Anzahl der bischöfl[iche]. Herr Kommissarius jederzeit mitbegriffen seyn soll, nimmt jährlich die Einsicht vom Bestand der Kasse, und läßt sich die Rechnung der Einnahmen und Ausgaben derselben zur Abhöre vorlegen, welche sie sodann mit ihrem Gutachten dem kleinen Rath zu Handen des großen Raths zur endlichen Genehmigung oder Verwerfung vorlegt.

§. 5.

Jeder der solche Gefälle bezieht, deren mitverbundene Verpflichtungen die geistliche Kasse übernimmt, wird schuldig erkannt, nach Maßgabe dieser Verpflichtungen und Gefälle an die geistliche Kasse beyzutragen.

Zur Urkundlichen Bekräftigung dessen haben Wir vorstehende unterhandelnde Theile gegenwärtige Übereinkunft mit der gegenseitigen Erklärung, daß der Inhalt obstehender Artickel den wesentlichen Befugnißen der bischöfl[ichen]. Gewalt sowohl, als der landesherrlichen Macht nicht zum mindesten Eintrag gereichen solle, doppelt ausfertigen lassen, eigenhändig unterzeichnet, besiegelt, und ausgewechselt.

Konstanz den 19^{ten} Hornung 1806.

Mit Vorbehalt der höchsten
Ratifikation.

L. S. I H Frh v Wessenberg G[enera]lVikar, als
Bevollmächtigter S^{einer} Kurfürstl[ichen].
Gnaden des H[errn]. Fürstbischofen von
Constanz m[anu]p[ro]p[ria].

L. S. Peter Genhart Mitglied
des kleinen Raths von Luzern
als Bevollmächtigter desselben.

Wir ratifiziren und genehmigen hiermit obenstehenden Vertrag nach seinem ganzen Inhalte, und in allen seinen einzeln Punkten; in Urkund Unserer

höchsteigenhändigen Unterschrift, und begedruckten geheimen Hofkanzlei-Insiegels. Regensburg den 1^{ten} Merz 1806.

Karl Kurfürst
Erz Kanzler
als Bischof L. S.
Von Konstanz
Man[u]. prop[ria].

Wir Schultheiß Kleine und Große Räte des Kantons
Luzern;

In Folge der von dem Kleinen Rathe unterm 10^{t[en]} fließenden Monats an Uns gelangten Bothschaft, über die mit S^{[eine]r} Kurfürstlichen Gnaden dem Herrn Karl Theodor, Kurerzkanzler des deutschen Reichs, als Hochwürdigsten Bischof von Konstanz abgeschlossene Uebereinkunft in geistlichen Dingen für den Kanton Luzern;

Und nachdem Wir dieselbe mit denjenigen Aufträgen und Vollmachten sorgfältigst verglichen, welche Wir zu diesem Ende den 19^{t[en]} May und 8^{t[en]} Wintermonat 1805. dem Kleinen Rathe ertheilt hatten;

Verordnen:

1. Derjenigen Uebereinkunft in geistlichen Dingen, welche zwischen dem Bevollmächtigten S^{[eine]r} Kurfürstlichen und Bischöflichen Gnaden von Konstanz und dem Abgeordneten des Kleinen Rathes des Kantons Luzern unterm 19^{t[en]} Hornung lezthin in Konstanz abgeschlossen und unterzeichnet ward, und die nachhin dem 1^{t[en]} darauf gefolgten Märzmonats, von Seite des Hochwürdigsten Bischofs, die Ratifikation erhalten hat, sey anmit auch Unsere höchste Landesherrliche Mitgenehmigung ertheilt.

2. Beyde daherigen Uebereinkunftsakten sollen demnach, mit diesem Ratifikations-Dekrete begleitet; mit Unserm Staatssiegel versehen und von Unserm Amtsschultheißen und Staatsschreiber unterzeichnet, dem Kleinen Rathe zur Vollziehung und weitem Verfügung zugestellt werden.

Also geschehen in Unserer Großen Rathssitzung,
Luzern den Vierzehnten April im Jahr Ein Tausend Achthundert und Sechs.

Schultheiß Klein und Große Räte, in deren
Namen der Amtsschultheiß;
Vincenz Rüttimann

L. S. Für dieselbe der Staatsschreiber, in dessen
Abwesenheit der Rathsschreiber, J. B. Weber.

Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferrata (1803–1816).

Von Franz Xaver Bischof

„Mit aller Achtung für die Nunziatur fodert [!] es die Pflicht des bischöf[lichen]. Ordinariats, den Einfluss dieser hohen Behörde durch eigene thätige und kluge Besorgung in den Angelegenheiten der Seelsorge überflüssig zu machen“¹. Dieser mit Bedacht formulierte Grundsatz zeigt die Verhaltensregel Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenbergs (1774–1860)² gegenüber der Luzerner Nuntiatur. Insbesondere aber beleuchtet die Maxime das Verhältnis zwischen dem letzten Generalvikar (1802–1815) und Verweser (1817–1827) des 1821 durch die päpstliche Bulle „Provida solersque“ formell

¹ Wessenberg an Müller, Konstanz, 4. Dezember 1803. STALU (= Staatsarchiv Luzern) Akten 29/19 D.

² Über Ignaz Heinrich von Wessenberg siehe: Beck, Joseph, Freiherr I. Heinrich von Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neuern Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs, Freiburg i. Br. 1862 (²1874). – Braun, Karl-Heinz, Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860), in: Gatz, Erwin (Hrg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 808–812 (QQ u. Lit.); ders., Die Causa Wessenberg, in: Ders. (Hrg.), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München–Zürich 1989. – Bischof, Franz Xaver, Das Ende des Bistums Konstanz, insbes. 251–288 (siehe Anm. 3). – Weitlauff, Manfred, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Generalvikar (1802–1817) und Verweser (1817–1827) des Bistums Konstanz, in: Kuhn, Elmar L.-Moser, Eva-Reinhardt, Rudolf-Sachs, Petra (Hrg.), Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur I–II, Friedrichshafen 1988, hier I 421–433, 464–466; ders., Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8 (1989) 111–132; ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Weitlauff, Manfred-Hausberger, Karl (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 585–651; ders., Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806. In diesem Heft.

supprimierten, 1827 endgültig aufgelösten Bistums Konstanz und dem Luzerner Nuntius Testaferatta³.

Wessenberg hatte am 20. April 1802 das Amt des Konstanzer Generalvikars angetreten. Er stellte sich dieser Aufgabe trotz des sich abzeichnenden Zusammenbruchs der Reichskirche in der Säkularisation von 1802/03 und des darauffolgenden Endes des Heiligen Römischen Reiches, während der Konstanzer Fürstbischof (seit 17. Januar 1800) Karl Theodor Freiherr von Dalberg (1744–1817)⁴, als Kurerzkanzler (1802) und Fürstprimas (1803) zum „Mann der Nation“⁵ bestimmt, sich auf Reichsebene für die Erhaltung der Reichsverfassung, alsbald auch für die Neubegründung der in Trümmern liegenden katholischen Kirche Deutschlands abmühte. Angesichts der Herausforderung einer in tiefem geistigen und gesellschaftlichen Wandel begriffenen Epoche erstrebte Wessenberg eine „durchgreifende Reform“⁶, deren Ziel in einer religiösen Erneuerung und tieferen Verchristlichung vor allem des Klerus und des ihm anvertrauten Bistums Konstanz lag. Sie umfaßte alle Bereiche der Liturgie und Volksfrömmigkeit, der christlichen Unterweisung in Predigt und Katechese sowie der zeitgemäßen Aus- und Fortbildung der Priester. Dabei intendierte Wessenbergs weitreichende reformerische Wirksamkeit Neues keineswegs. Die stets in Vollmacht und Rücksprache mit Dalberg erlassenen Reformdekrete fanden Inspiration und Ausrichtung in der biblisch orientierten Pastoraltheologie Johann Michael Sailers (1751–1832)⁷,

³ Zur facettenreichen Geschichte der Auflösung des 1200jährigen Bodenseebistums Konstanz siehe: Bischof, Franz Xaver, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27)* (= Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart–Berlin–Köln 1989; ders., *Das Ende des Hochstifts und Bistums Konstanz*, in: Kuhn–Moser–Reinhardt–Sachs, *Die Bischöfe von Konstanz I* 45–55, 435; ders., *Das Ende des Hochstifts und Bistums Konstanz (1802/03–1821/27)*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 8 (1989) 133–146.

⁴ Über Karl Theodor von Dalberg siehe: Schwaiger, Georg, *Dalberg, Karl Theodor Freiherr von (1744–1817)*, in: *Gatz* 110–113 (QQ u. Lit.). – Freyh, Antje, *Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und Regierungspraxis in der Endphase des Aufgeklärten Absolutismus* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 95), Bern–Frankfurt/Main–Las Vegas 1978. – Rob, Klaus, *Karl Theodor von Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806* (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 231), Frankfurt/Main – New York – Nancy 1984. – Färber, Konrad Maria, *Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland* (= Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 5), Regensburg 1988. – Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 110–141 (QQ u. Lit.).

⁵ Dalberg an Albini, Meersburg, 9. Juli 1802, in: Gerlich, Alois (Hrg.), *Briefe des Mainzer Koadjutors Karl Theodor von Dalberg an den Staatsminister Franz Joseph von Albini*, in: *Geschichtliche Landeskunde* 2, Wiesbaden 1965, 150–201, hier 197 (Nr. 86).

⁶ Wessenberg, Ignaz Heinrich von, *Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. I/1: Autobiographische Aufzeichnungen*, hrg. von Kurt Aland und Wolfgang Müller (†), Freiburg–Basel–Wien 1968, 32.

in welchem auch der Konstanzer Generalvikar seinen Lehrer verehrte. Zudem konnte er sich auf die Reformanliegen der Katholischen Aufklärung (wie sie in den richtungweisenden Hirtenbriefen der Aufklärungszeit⁸ und schon früher von Fürstbischof Martin II. Gerbert von St. Blasien [1720–1793]⁹ dargelegt und ansatzweise verwirklicht worden waren) zurückgreifen. Daß Wessenberg dabei auch in der „josephinischen“ Tradition (die in nicht wenigen Fragen durchaus berechnete Anliegen vertrat) gestanden hatte, ohne sich auf diese Geistesrichtung festzulegen, versteht sich in der damaligen Zeitsituation von selbst¹⁰. Um der angestrebten religiös–kirchlichen Erneuerung zum Durchbruch zu verhelfen, setzte Wessenberg nun nicht nur auf einen hervorragend gebildeten, seelsorgeeifrigen Klerus. Vielmehr schöpfte der Generalvikar alle Möglichkeiten aus, die das bischöfliche Hirtenamt zur Verwaltung des Bistums bereithielt.

Dagegen beurteilte Testaferrata Wessenbergs Reformtätigkeit aus anderer Warte. Er pochte auf die strikte Einhaltung des Kirchenrechts spezifisch römischer Prägung. Dieser kanonistische Rechtsstandpunkt ließ in den Augen des Nuntius jede von der streng römischen Norm abweichende Praxis als unmittelbaren Verstoß gegen die nach diesem Verständnis eben allein vom Papst festzusetzende und zu interpretierende kirchliche Praxis erscheinen. Der Konflikt war unvermeidlich. Denn in Wessenberg und Testaferrata prallten letztlich zwei verschiedene Kirchenverständnisse aufeinander. Wessenberg berief sich auf die Tradition, die in der jahrhundertealten Metropolitaverfassung mit ihren garantierten bischöflichen Rechten und der reichs-

⁷ Über Johann Michael Sailer, den nachmaligen Bischof von Regensburg (1829–1832), siehe: Schiel, Hubert, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I–II, Regensburg 1948–1952. – Schwaiger, Georg, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München–Zürich 1982. – Weitlauff, Manfred, Johann Michael Sailer (1751–1832), Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 77 (1983) 149–202.

⁸ Siehe dazu: Hersche, Peter (Hrg.), Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich (= Quellen zur neueren Geschichte 33), Bern – Frankfurt/Main 1976 (insbes. das Pastoral Schreiben des Salzburger Fürsterzbischofs Hieronymus von Colloredo [1732–1812] aus dem Jahre 1782). – Seiler, Joachim, Sailer's Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: Schwaiger, Georg-Mai, Paul (Hrg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 209–227. – Vgl. auch: „Sendschreiben des hochwürdigsten Fürsten und Herrn Karl Theodor Bischofs zu Konstanz des H.R. Reichs Fürsten an seine Geistlichkeit 1801“, in: Sammlung bischöflicher Hirtenbriefe und Verordnungen Sner. Hoheit des Durchlauchtigsten Fürsten–Primas des Rheinischen Bundes, Bischofs zu Konstanz. Für das Bisthum Konstanz. Von dem J. 1801 bis 1808, Konstanz 1808, 3–30 (= Sammlung I).

⁹ Über Martin II. Gerbert siehe: Heidegger, Heinrich–Ott, Hugo (Hrg.), St. Blasien. Festschrift aus Anlaß des 200jährigen Bestehens der Kloster- und Pfarrkirche, München–Zürich 1983, 111–158, hier bes. 134–145 (QQ u. Lit.).

¹⁰ Darüber zuletzt: Müller, Wolfgang, Wessenberg und Vorderösterreich, in: Maier, Hans-Press, Volker (Hrg.), Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, Sigmaringen 1989, 199–207.

kirchlichen Tradition (letztlich in der Tradition der vortridentinischen Kirche) fest verankert war. Demgegenüber sah Testaferatta seinen Auftrag darin, die seit dem Jahrhundertbeginn verstärkt erhobenen Zentralisationsansprüche der Römischen Kurie ohne Einschränkung durchzusetzen, darin seinen „höchsten Ruhm“ erkennend, „dem Heiligen Stuhl und der heiligen Person unseres Herrn [Papst Pius VII.] zu dienen“¹¹. Als „basis fundamentalis“¹² beharrte er dabei auf einem Primatsverständnis als alleingültiger Richtschnur, welches damals „*opinio communis*“ mitnichten war und welches in dieser Form erst 1870 dogmatisch verbindlich formuliert wurde. Indes stand auch Testaferatta in einer Tradition. Diese hatte im Reformpapsttum des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts ihren eigentlichen Ausgang genommen, auf und nach dem Konzil von Trient (1545–1563) immer stärkeres Gewicht in der Kirche erhalten und im 19. Jahrhundert schließlich zur „Monarchisierung der Kirche“ geführt¹³.

Wer sich mit der bislang wenig erforschten Geschichte der 1586 dank rühiger Mithilfe der katholisch verbliebenen eidgenössischen Orte errichteten ständigen Nuntiatur in Luzern näher beschäftigt, wird leicht erkennen, daß das Verhältnis zwischen den jeweiligen Nuntien und den Konstanzer Fürstbischöfen (wie anderwärts auch) seit jeher von Spannungen und Konflikten geprägt war¹⁴. Es gilt überdies die besondere Situation in Betracht zu ziehen. Die Nuntiatur besaß einen beachtlichen Wirkungskreis allein schon durch den Tatbestand, daß die Schweizer Quart kirchlich zwar unter der Jurisdiktion des Fürstbischofs von Konstanz stand, politisch dagegen einem vom Reich unabhängigen, souveränen Staatswesen zugehörte. Stets mit offenen und geheimen Vollmachten versehen, verstanden sich die Luzerner Nuntien

¹¹ Testaferatta an Pacca, Luzern, 25. Februar 1809. ASV SS Svizzera (= Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Nunziatura Svizzera) Add. XII. – „... à cui mi sono consagrada interamente, ed à cui protesto, che in qualunque circostanza ascriverò à mio somma gloria servire la Sede Apostolica e la Sagra Persona di Nostro Signore ...“.

¹² Antwort der Nuntiatur auf die „Responsiones“ der Konstanzer Geistlichen Regierung (ohne Datum, 1814). Textnachweis bei Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 369. – Zum Primatsverständnis, wie es von den meisten Bischöfen und Theologen der Zeit geteilt wurde, siehe: Möhler, Johann Adam, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hrsg. von Josef Rupert Geiselman, Köln–Olten 1958, 451–454.

¹³ Zur Entwicklung im 19. Jahrhundert siehe: Jedin, Hubert (Hrg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, Freiburg – Basel – Wien 1971 (QQ u. Lit.). Der zitierte Begriff ebd. 128. – Zum Reformpapsttum des 11. und 12. Jahrhunderts und dessen Auswirkungen siehe: Fink, Karl August, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1981; Schwaiger, Georg, *Kirchenreform und Reformpapsttum* (1046–1124), in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987) 31–51 (QQ u. Lit.).

¹⁴ Eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Luzerner Nuntiatur liegt nicht vor. Den bisher besten Überblick zu dieser Frage gibt: Maier, Konstantin, *Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe. Ein Beitrag zum Verhältnis Nuntius und Ordinarius in der Reichskirche*, in: *Weitlauff-Hausberger, Papsttum und Kirchenreform* 513–536 (hier 513 f. Nachweis der bisherigen Quellenpublikationen).

(seit Ende des 17. Jahrhunderts im Rang von Titularerzbischöfen in partibus infidelium) als „Quasiordinarien“ und griffen insbesondere auf dem Gebiet der bischöflichen Jurisdiktion eigenmächtig und in Konkurrenz zum zuständigen Ordinarius loci in die konstanzischen Bischofsrechte ein¹⁵. Folgeschwer wie nie zuvor ausgetragen wurde dieser latente „Nuntiaturstreit“ (eine Erscheinung, wie sie für die Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts kennzeichnend ist¹⁶) indes erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter Nuntius Testaferata und im Aufwind eines aus tiefster Demütigung selbstbewußt (weil im Wissen um seine gestärkte innerkirchliche Stellung) sich erhebenden Papsttums.

Fabrizio Sceberras Testaferata, Titularerzbischof von Beirut, war am 27. April 1802 von Papst Pius VII. (1800–1823) zum Apostolischen Nuntius der Schweiz ernannt worden¹⁷. Doch verzögerte sich die Abreise über ein Jahr, weshalb Testaferata erst am 30. Oktober 1803, abends, auf dem Seeweg von Altdorf kommend, in Luzern eintraf. Dort war ihm der übliche festliche Empfang bereitet worden, wozu insbesondere die Begrüßung auf offener See durch Abgeordnete der Luzerner Regierung und des Klerus der Stadt Luzern sowie das Einlaufen in den Hafen unter Läuten aller Kirchenglocken und Abfeuern von 24 Kanonenschüssen gehörten¹⁸. In seiner Eigen-

¹⁵ Siehe dazu: Votamina über das Hochstift Konstanz, undatiert (Mitte 18. Jahrhundert). GLA (= Generallandesarchiv Karlsruhe) 82/1109. – Bericht (nicht datiert, doch nach dem 28. März 1813) des Konstanzer Geistlichen Rats Joseph Willibald Strasser (1758–1846) über das Verhältnis des Bischofs von Konstanz zur Luzerner Nuntiaturs. STALU Akten 29/1. – Maier, Die Luzerner Nuntiaturs 513–536, bes. 528–536.

¹⁶ Höhler, Matthias, Des Kurtrierischen geistlichen Rates H.A. Arnoldi Tagebuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herren Deputierten die Beschwerde der deutschen Nation gegen den Römischen Stuhl und sonstige geistliche Gerechtsame betreffend, Mainz 1915; Raab, Heribert, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 1), Wiesbaden 1956; ders., Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in: Jedin, Hubert (Hrg.), Handbuch der Kirchengeschichte V, Freiburg/Breisgau 1970, 470–507; Maier, Konstantin, Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichskollegium zur Zeit der Aufklärung (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 7), Wiesbaden 1978.

¹⁷ Fabrizio Sceberras Testaferata, geboren am 20. April 1758 in Valletta (Malta), Studium am Collegio Clementino in Rom, 1785 Dr. iur. utr., Gouverneur von Narni (1786), Città di Castella (1790) und Fano (1794), 1800 Apostolischer Delegate von Camerino, 1801 von Macerata, 1802 zum Apostolischen Nuntius der Schweiz bestimmt (Ankunft in Luzern am 30. Oktober 1803, Abberufung am 9. März 1816, Abreise am 4. Mai 1816), 1816 Sekretär der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute und Erhebung zum Kardinal in petto (8. März 1816), 6. April 1818 öffentliche Bekanntgabe und Ernennung zum Bischof von Senigallia, welchem Bistum er bis zu seinem Tod am 3. August 1843 vorstand. – Über ihn: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 315–336, hier 316f. (QQ u. Lit.).

¹⁸ Itinerario, e Formalità del Nunzio, il quale da Roma si porta a Lucerna (nicht unterzeichnet, 1816 von Testaferata für seinen Nachfolger angefertigt). ASV Nunzia-

schaft als unmittelbarer Vertreter des Heiligen Stuhls verstand sich Testaferata gleich seinen Vorgängern als eigentlicher „Ordinarius“ seines Nuntiaturdistrikts¹⁹, dessen bedeutendsten Anteil die Schweizer Quart des Bistums Konstanz bildete, im Anspruch der Nuntiatur jedoch (allerdings von Konstanz nie anerkannt) seit jeher die ganze Diözese²⁰. Und wie die Nuntien vor ihm nahm er denn auch in der Stiftskirche St. Leodegar im Hof zu Luzern (wie in seiner Bischofskirche) feierlich Besitz von der Nuntiatur, nachdem er schon beim Überschreiten der Landesgrenze in Balerna davon ersten Besitz (*possessione privata*) genommen hatte²¹. Im übrigen beanspruchte Testaferata bei Anwesenheit auch den Vorsitz (*il trono*) in der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg im Uechtland (seit 1615 *de facto* Residenzstadt des Bischofs von Lausanne). Dort sei ein jeweiliger Nuntius „*giudice ordinario*“ und „*quasi Vescovo*“ mit unmittelbarer Jurisdiktionsgewalt über die Kirche und das Kapitel, obschon der Nuntius – wie Testaferata vermerkte – in allen Kirchen des Nuntiaturdistrikts jegliche geistliche Obliegenheit (*tutti le funzioni*) ausüben könne²². Testaferata war als erster Nuntius bei der Eidgenos-

tura Lucerna (= Archivio Segreto Vaticano. Archivio della Nunziatura di Lucerna) 447 B.

¹⁹ So hatte etwa Papst Benedikt XIV. (1740–1758) Nuntius Luigi Valenti Gonzaga (1764–1773), der sich selbst als „Ordinarius der Schweizer Länder“ bezeichnete, in einem Breve vom 9. Mai 1755 an Maria Theresia „*ordinarium nostrum et apostolicum huius S. Sedis apud helveticos catholicos*“ genannt. – Hier zitiert nach: Maier, *Die Luzerner Nuntiatur* 518. – Vgl. Weitlauff, *Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration* 124.

²⁰ Della giurisdiz[i]one. del Nunzio nella Svizzera. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

²¹ Itinerario, e Formalità ... ASV Nunziatura Lucerna 447 B. – „Presentate le credenziali, il Nunzio per mezzo di un suo Familiare fa sapere al Prevosto della Collegiata di S. Ludegario in Lucerna il giorno e l'ora, in cui vuol prender solenne possesso della Nunziatura nella lor [!] Chiesa, onde tutto sia per ciò apparecchiato. Nel giorno, ed ora prefisse il d[et]to. Prevosto in Piviale, e il Capitolo con le Cappe van [!] processionalmente alla Casa del Nunzio, il quale sta in Rocchetto e Mozzetta: il Prevosto gli presenta a baciare il crocifisso posto sopra un Cucino alla Porta del Palazzo, e lo incensa con tre tiri: indi per la più grande Strada vanno alla Collegiata: il Nunzio sotto il Baldachino sostenuto da quattro Membri del Consiglio della Città: alcuni membri ancora del piccolo Senato accompagnano il Popolo, e tutti in abito talare. Arrivato il Nunzio al Portico della Chiesa si mette la Cappa e siede dinanzi la Porta della Chiesa fra i Senatori, i Canonici, e i Familiari: un de' Canonici lo arringa in latino, e così gli risponde il Nunzio, il quale poi entra alla Chiesa, e fa tutte le altre cose prescritte dal Pontificale Romano. La funzione può farsi di mattina, o di sera; se di mattina, il Nunzio assiste alla Messa cantata solenne, che cantasi o dal Prevosto, o da un Canonico, ed allora concede l'Indulgenza di 300 giorni, che pubblicasi dal Maestro di Cerimonie. Finite queste cose, il Nunzio depona la cappa, e in Rocchetto e Mozzetta ritorna a Casa o in carrozza, o a piedi, accompagnato da due Canonici.“

²² Ebd. – Diese Regelung galt möglicherweise seit 1731, als das Kapitel durch ein direktes Eingreifen des Papstes verpflichtet wurde, die geistliche Oberhoheit des Bischofs über die ihm inkorporierten Pfarreien anzuerkennen. – Siehe dazu: Vonlanthen, Hugo-Förster, Hubert, *St. Niklaus (St-Nicolas) in Freiburg*, in: *Helvetia Sacra*, hrsg. von Albert Bruckner, II/2: *Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz*, Bern 1977, 275–293, hier 277f. – Im übrigen wurde

senschaft und nicht mehr nur bei den katholischen Kantonen akkreditiert. Bestrebt, die Würde (*il decoro*) und die Rechte des Heiligen Stuhls zu wahren, achtete er eifrig auf die strikte Einhaltung der ihm entsprechend dem Protokoll zustehenden öffentlichen Ehrenbezeugungen. Dabei ließ er sich von der Überzeugung leiten, der Nuntius müsse darauf bedacht sein, „von wem auch immer Vorteil zu ziehen, dabei stets bedenkend, daß er sich in einem Land befinde, welches nichts zu geben, sondern nur zu empfangen“ wünsche, „welches von falschen Prinzipien gegen den Römischen Hof durchdrungen“ sei und in welchem „die päpstlichen Gnadenerweise wenig oder nichts gelten“²³. Vielmehr hätten die Regierungen der Schweizer Stände mehr oder weniger zu allen Zeiten versucht, „mit ihren angeblichen Rechten und ihrer Freiheit den Fuß ins Heiligtum zu setzen“²⁴, weshalb der Nuntius mit der größten Vorsicht und Klugheit gegen diese vermeintlichen Rechte zu protestieren und sich zu verwahren habe. Der deutschen Sprache auch nach Jahren nicht mächtig, war er stets voller Argwohn, hintergangen zu werden. Mißtrauisch gegen die deutschen Bischöfe und Universitäten, wie überhaupt gegen alles, was deutsch war, sandte er denn auch nur höchst selten und nur auf Weisung des Staatssekretariats Originaldokumente in deutscher Sprache nach Rom. Stattdessen verließ er sich nahezu ausschließlich auf die Eingaben sogenannter „*soggetti maggiori di ogni eccezioni*“, auf welche sich der Nuntius in seinen Berichten immer wieder berief – Eingaben, welche er unverzüglich nach Rom weiterleitete, ohne sie auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft zu haben²⁵. Und merkwürdig ist, daß er die Namen seiner angeblich über jeden Zweifel erhabenen Informanten nur selten preisgab. Selbst sein für die Übersetzungen zuständiger Theologe (der Franziskanerkonventuale Ferdinand Zingg²⁶) wird nie mit Namen genannt, auch nicht jene „*altri, che mi assistono in questo mio Ministero*“²⁷.

Das Studium der Nuntiaturberichte zeigt die systematische Zielstrebigkeit, mit welcher Testaferatta über ein Jahrzehnt hinweg den leidenschaftlichen

dem Nuntius bei Anwesenheit auch der Vorsitz in der Kollegiatkirche St. Ursus in Solothurn überlassen.

²³ Notizie confidenziali e segrete sullo Stato della Nunziatura Elvetica nell'Anno 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B. – „Dee guardarsi il Nunzio da cercar vantaggio da chichesia, dovendo aver sempre innanzi agli occhi, che trovasi presso una Nazione, che non vuol dare, ma bensì ricevere, che è imbevuta di falsi principj contro la Corte di Roma, che poco, o nulla valuta le grazie Pontificie“.

²⁴ Ebd. – „I Governi della Svizzera più o meno hanno cercato, e cercano in ogni tempo porre il piede nel Santuario co'loro pretesi diritti, e libertà“.

²⁵ Siehe dazu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 317–336.

²⁶ Ferdinand Zingg, geboren am 4. April 1756 in Luzern oder Meggen, 1775 Beitritt zum Franziskanerorden, 1792–1795 Novizenmeister, 1807–1811 und 1818–1819 Guardian im Franziskanerkloster Luzern, 1822 Guardian im Barfüßerkloster Solothurn, 1824 als Senior und Vikar wieder in Luzern, hier gestorben am 24. September 1826. – Über ihn: *Helvetia Sacra*, hrg. vom Kuratorium der *Helvetia Sacra*, V/1: *Der Franziskusorden. Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz*, Bern 1978, 238, 285 (Lit.).

²⁷ Testaferatta an Casoni, Luzern, 19. Dezember 1807. ASV SS Svizzera Add. XII.

Kampf gegen die Konstanzer Geistliche Regierung führte, namentlich gegen deren beide Repräsentanten: Fürstprimas Dalberg und Generalvikar Wessenberg. Betroffen macht auch, mit welcher Selbstverständlichkeit der Heilige Stuhl den Schilderungen des Nuntius ungeprüft Glauben schenkte. Wessenberg avancierte so binnen kurzem zum Gegner der Kirche schlechthin, der für alles und jedes zur Verantwortung gezogen wurde. Testaferrata faßte es am 10. Februar 1816 – wenige Wochen vor seiner Abberufung – in die Kurzformel, „daß die Religion, die Kirche und der Heilige Stuhl in ganz Deutschland keinen stolzeren Feind besäßen als Wessenberg“²⁸. Das Zerrbild aber, welches der Nuntius in seinen „Dispacci“ 13 Jahre lang von Wessenberg zeichnete und welches sich die Römische Kurie bereitwillig zu eigen machte, wurde in der Geschichts- und vor allem der Kirchengeschichtsschreibung prägend bis in die jüngste Zeit herein. Von diesem Makel ist der Name dieses hochverdienten Mannes trotz vieler inzwischen vorliegender Quellenstudien bis heute nicht ganz frei.

Dabei fehlte es anfänglich nicht an gegenseitiger Wertschätzung²⁹. Auch war der Generalvikar im Rahmen des Möglichen durchaus zur Zusammenarbeit bereit. Thaddäus Müller³⁰, den Bischöflichen Kommissar und vertrauten Mitarbeiter in Luzern, hielt er wiederholt an, ein gutes und ersprießliches Auskommen mit Testaferrata zu pflegen³¹. Nur sollte die Nuntiaturs „von solchen Angelegenheiten, die diesselbe nichts angehen“³², auch nicht informiert werden. Verdienten die „Rechtschaffenheit und die Einsichten“³³ des Nuntius alles Vertrauen, so wollte der Generalvikar doch den bischöflichen Rechten nicht im mindesten etwas vergeben. Immerhin ist zu berücksich-

²⁸ Testaferrata an Consalvi, Luzern, 10. Februar 1816. ASS SCAES (= Archivio della Segreteria di Stato. Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Germania Pos 124 Fasc 73. – „Fin’del principio di questa mia Nunziatura conobbi questo Soggetto, l’ho trattato personalmente, vi ho dovuto avere degli affari, e devo confessare all’E[minenza]. V[ostra]. per ischarico della mia coscienza che la Religione, la Chiesa, la S[anta]. Sede in tutta Germania non ha un’inimico più fiero del Wessenbergh [!]“.

²⁹ Siehe dazu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 319f.

³⁰ Thaddäus Müller, der „luzernische Wessenberg“ (Eduard Herzog), geboren am 2. Oktober 1763 in Luzern, Studium in Luzern, 9. Juli 1786 Priesterweihe durch Nuntius Giuseppe Vinci, 1786–1789 Pfarrhelfer, anschließend Lehrer am städtischen Gymnasium, 1796–1826 Stadtpfarrer (1815–1820 in Ugnade gefallen nur Pfarrverweser) und Chorherr in der Stiftskirche St. Leodegar im Hof zu Luzern, 1798–1815 Bischöflicher Kommissar, gestorben am 10. April 1826 in Luzern. – Über ihn: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 305 (Lit.). – Die Edition „Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821“, hrg. von Manfred Weitlauff in Zusammenarbeit mit Markus Ries, liegt druckfertig vor und wird demnächst erscheinen.

³¹ Wessenberg an Müller, Konstanz, 4. und 14. Dezember 1803; 19. Februar, 13. Juni 1804; 15. Januar 1805 u.ö. STALU Akten 29/19 D.

³² Wessenberg an Müller, Konstanz, 14. Dezember 1803. STALU Akten 29/19 D.

³³ Wessenberg an Müller, Konstanz, 13. Juni 1804. STALU Akten 29/19 D.

tigen, daß Testaferata, kaum in Luzern angelangt und ohne vorausgehende Verständigung des zuständigen Ordinariats, landauf–landab das Sakrament der Firmung zu spenden begann³⁴. Die bischöfliche Jurisdiktion erfuhr durch dieses direkte Eingreifen des Nuntius in die Angelegenheiten des Bistums Konstanz eine erhebliche Beeinträchtigung. Dennoch war Wessenberg bereit, aus gutem Willen darüber hinwegzusehen. Und nachdem Mitte Februar der Auditor der Nuntiatur, Giuseppe Cherubini³⁵, Domkapitel und Geistlicher Regierung in Konstanz eine Begrüßungsvisite abgestattet hatte, berichtete Testaferata voller Genugtuung an Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi (1757–1824)³⁶: Domkapitel, Weihbischof und Generalvikar hätten seinem Auditor die höchsten Ehren erwiesen. Man habe ihn in der Kathedrale empfangen und ihm beim anschließenden Gottesdienst assistiert, als wenn es sich um den Nuntius persönlich gehandelt hätte³⁷.

Unterdessen formierte sich rasch eine Opposition, der Wessenbergs zahlreiche Reformmaßnahmen aus unterschiedlichsten Gründen zuwiderliefen. Die in ihr sich sammelnden Kräfte vermochten in Wessenbergs (und Dalbergs) aus der Not der Stunde geborenem Reformwerk – da den eigenen Interessen und Absichten entgegenlaufend – nur Verrat an der Kirche und am überlieferten katholischen Glauben zu erkennen. Nach dem Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel! suchte und fand diese Gegnerschaft in zumeist „unheiliger Allianz“ den Schulterschuß mit dem Luzerner Nuntius, der offener und versteckter Denunziation bereitwilligst sein Ohr lieh. Das gegen Wessenberg inszenierte Kesseltreiben führte rasch zum Bruch. Glaubte der Nuntius nach seiner Ankunft 1803 noch, sich über den religiösen Sinn des Volkes nicht beklagen zu können³⁸, so bot sich ihm – zwei Jahre später – ein Zustand alarmierenden Verfalls. In seinen „Dispacci“ vom 16. und 23. November 1805, auf welche Testaferata nach Jahren noch verwies, hatten sich die Einflüsterungen im Urteil des Nuntius zu einem angeblich unwiderlegbaren Gesamtbild verdichtet. Der Nuntius berichtete: Wessenberg sei „einer der Todfeinde der Religion, des Heiligen Stuhls und seiner Minister, der die gleichen, wenn nicht schlimmeren Grundsätze als sein Prinzipal [Dalberg] vertrete“³⁹. Er habe sich mit Wessenberg und der Geistlichen Regie-

³⁴ Siehe dazu die ausführlichen Berichte Testaferatas über die Firmreisen 1804 nach Schwyz und 1806 nach Ob- und Nidwalden. ASV SS Svizzera 302 und 304. – Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 318; Weitlauff, Zwischen Katholischer Aufklärung und Restauration 124.

³⁵ Giuseppe Cherubini, Generalauditor der Nuntiatur, führte nach der Abreise Testaferatas als Internuntius die Geschäfte der Luzerner Nuntiatur bis zum 30. Oktober 1816. – Über ihn: *Helvetia Sacra*, hrg. von Albert Bruckner, I/1: Schweizerische Kardinäle. Das apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer I, Bern 1972, 55; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 319.

³⁶ Über Kardinalstaatssekretär Marchese Ercole Consalvi siehe: Schwaiger, Georg, Consalvi, Ercole, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 171–182 (QQ u. Lit.).

³⁷ Testaferata an Consalvi, Luzern, 25. Februar 1804. ASV SS Svizzera 301.

³⁸ Testaferata an Consalvi, Luzern, 26. November 1803. ASV SS Svizzera 301.

³⁹ Testaferata an Consalvi, Luzern, 16. November 1805. ASV SS Svizzera 303. –

rung in Konstanz um einen fortgesetzten Briefwechsel bemüht, doch sei ihm in den wichtigsten Geschäften entweder nicht oder nichtssagend geantwortet worden. Dagegen befördere Wessenberg „mit allen Mitteln den vollständigen Indifferentismus“. Er behaupte, „jede Religion führe zum Heil. Fasten, Brevier beten, Applikation der Messe für das Volk an Festtagen, Zölibat, maßvolle Lebensführung sind für ihn Wahnvorstellungen der Römischen Päpste. Ablässe, privilegierte Altäre, die von ihm beseitigt wurden, Wallfahrtsgeübde, Autorität des Papstes, Vollmachten des Nuntius kennt er nicht“⁴⁰. Besonders übel vermerkte Testaferata, Wessenberg verletze fortwährend die Autorität des Heiligen Stuhls, indem er in den Klöstern mit absoluter Autorität Visitationen verordne. Um welche Klöster es sich handelte, blieb mit Ausnahme des Benediktinerinnenklosters in Rorschach (Kanton St. Gallen) ungesagt⁴¹. Die Anzeige war dem Nuntius durch Alberich Denzler⁴², den späteren Abt (1818–1840) des Zisterzienserklosters Wettingen, übersandt worden. Als „ein Ärgernis für das Volk“⁴³ bezeichnete Denzler desgleichen die nach der Aufhebung der ehemaligen Fürstabtei St. Gallen (8. Mai 1805) von Wessenberg in Übereinstimmung mit der St. Galler Regierung erlassene Regelung, die es den nunmehr mehrheitlich in der Pfarrseelsorge stehenden Religiosen erlaubte, nach freiem Ermessen ihre Ordenstracht mit dem Gewand der Weltgeistlichen zu vertauschen. In gleichem Anliegen wie Denzler hatte sich auch Kaspar Oexle⁴⁴, ehemals Abt der Zisterzienserabtei

„Io non posso fidarmi di simil'soggetto [Wessenberg], il quale è uno degli inimici più acerrimi della Religione, della S[anta]. Sede, e de'suoi Ministri. ... Egli ha le stesse massime, e forse peggiori del suo Principale“.

⁴⁰ Testaferata an Consalvi, Luzern, 23. November 1805. ASV SS Svizzera 303. – Der Wortlaut des Schreibens ist in vollem Umfang publiziert in: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 546 f. (deutsche Übersetzung ebd. 321–323).

⁴¹ Gemäß Abkommen zwischen der St. Galler Regierung und dem Konstanzer bischöflichen Ordinariat wurden die Frauenklöster des Kantons St. Gallen durch den Benediktiner Heinrich Müller-Friedberg (1758–1843) (nach der 1805 erfolgten Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen Pfarrer von Gossau SG) visitiert. Diese Regelung hatte der Nuntius 1816 (nach Ausweis der „Notizie confidenziali e segrete ... 1816“) zumindest faktisch anerkannt.

⁴² Alberich (Taufname: Franz Adam) Denzler, geboren am 11. Dezember 1759 in Baden AG, Studium der Philosophie am Jesuitenkollegium in Luzern, 1779 Profeß in Wettingen, 1784 Priesterweihe, seit 1790 Lehrer der Theologie und des kanonischen Rechts in Wettingen, 1795–1818 Sekretär des Abts, 1802–1810 auch Pfarrer in Wettingen, 1815–1818 Prior, 1818 bis zu seinem Tod am 9. September 1840 Abt. – Über ihn: *Helvetia Sacra*, hrsg. vom Kuratorium der *Helvetia Sacra*, III/3 I: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten in der Schweiz, Bern 1982, 487–489 (QQ u. Lit.).

⁴³ *Summarii restrictus circa Dioecesim Constantiensem*, Luzern 2. Juli 1814. ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – „Praeterire tamen non possum novam ordinationem esse factam a Regimine et Ordinariatu Constantiensi simul, ut Religiosi Sangallenses habitum monasticum exuant, et habitu Sacerdotum Saecularium incedunt, quae cum a nonnullis sint executioni jam mandata, plurimum sinistri rumoris id excitat et plebi est offenculo“.

⁴⁴ Kaspar Oexle, geboren am 24. Februar 1752 zu Schönberg (Schwaben), 1771 Ein-

Salem, an den Nuntius gewandt. Der Prälat beanstandete mit Schreiben vom 30. September 1805 die von Wessenberg angeordnete Visitation in nicht genannten, Salem unterstellten Konventen. Nur gilt auch hier: das Reichsstift war bereits 1803 säkularisiert worden, der Konvent seit dem 23. November 1804 vollständig aufgelöst⁴⁵. Überhaupt gehe Wessenberg – so der Nuntius weiter – „mit besonderer Schärfe gegen die Pfarrer aus dem Ordensstand vor, weil diese das Volk in der reinsten Lehre unterrichten“. Er sei „ein Todfeind der Kollegiatkirchen und Klöster“, in den Augen des Nuntius der einzigen Bollwerke zur Verteidigung des katholischen Glaubens und der Nuntiatur. Im Klerus, bei den bischöflichen Kommissaren und Pfarrern, aber breite sich der religiöse Indifferentismus immer weiter aus. „Einige glauben nicht mehr an die Lehre der Kirche oder leugnen entweder die Realpräsenz Christi in der Eucharistie oder die Sakramentalität der Priesterweihe und der Ehe oder die Kraft und den Nutzen der Ablässe. ... Wenn so vielen Übeln nicht bald abgeholfen wird“, so zog Testaferatta Bilanz, „wird künftig jeder weitere Schritt nutzlos sein. Ich kann ... versichern, wenn man nicht zur rechten Zeit den Verzicht Dalbergs auf das Bistum Konstanz erreicht ... und wenn man dieses Bistum nicht dem Heiligen Stuhl *ad nutum* unterstellt, solange bis die Forderung der Schweiz nach neuen Bistümern erfüllt ist und diese mit geeigneten Personen besetzt sind, ist dieses Bistum völlig verloren“⁴⁶. Das Kompendium der Anklagen gegen Wessenberg war Testaferatta von namentlich nicht genannten, jedoch über alle Zweifel erhabenen Informanten, von „*soggetti maggiori di ogni eccezione*“, zugetragen worden. Auffallend aber ist, daß sich Testaferatta bereits im November 1805 mit aller Entschiedenheit dafür aussprach, den Konstanzer Generalvikar seiner einflußreichen Stellung zu entheben, Dalberg die Resignation auf das Bistum Konstanz abzufordern und dieses Bistum bis zu einer künftigen Neuordnung der katholischen Kirche der Schweiz unmittelbar dem Heiligen Stuhl zu unterstellen. Und weil die Abtrennung auf sich warten ließ, suchte Testaferatta Dalberg zumindest die Jurisdiktion über die Schweizer Quart zu entziehen, zuletzt im Vorschlag gipfelnd, für diesen Teil des Bistums wenigstens einen eigenen und vom Nuntius vorgeschlagenen Generalvikar zu ernennen⁴⁷. Dieses „*Ceterum censeo*“, einmal ausgesprochen, floß dem

tritt in den Zisterzienserorden, 1778 Priesterweihe, 11. März 1802 Wahl zum Abt, gestorben am 21. Juni 1820 auf Schloß Kirchberg am Bodensee (bei Konstanz), welches ihm nebst seiner Pension als lebenslänglicher Wohnsitz überlassen wurde. – Über ihn: Brandl, Manfred, Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium. II: Aufklärung, Salzburg 1978, 176; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 491 (Lit.).

⁴⁵ Siehe dazu: Schmid, Hermann, Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811, Überlingen 1980, 61–67.

⁴⁶ Testaferatta an Consalvi, Luzern, 23. November 1805 (wie Anm. 40).

⁴⁷ Zu dem dank Wessenbergs Standhaftigkeit nie in Ausführung gekommenen Plan eines bischöflich–konstanzer Generalvikars für die Schweizer Quart, siehe: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 364–375.

Nuntius über ein Jahrzehnt hinweg wieder und wieder in die Feder, Dalberg und Wessenberg durch immer neue Verleumdungen in Mißkredit bringend. Und da er jede von der streng römischen Norm sich unterscheidende Praxis einer schwerwiegenden Verletzung päpstlicher Prärogativen gleichsetzte, vermochte er in Dalbergs und Wessenbergs Wirken bald nur noch Häresie und Schisma zu erkennen.

Flankiert wurden die Schilderungen des Nuntius durch die Berichte des außerordentlichen päpstlichen Gesandten Annibale della Genga (1760–1829)⁴⁸, der 1806/07 zu Sonderkonkordatsverhandlungen mit Bayern und Württemberg in Süddeutschland weilte. Im Oktober 1806 sandte della Genga den kompletten Jahrgang 1805 der von Wessenberg 1804 begründeten und weitgehend selbst redigierten Zeitschrift „Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz“ und weitere Nummern des Jahrgangs 1806, insgesamt 15 Hefte, nach Rom. Der Aufgabe, die einzelnen Beiträge auf ihre Rechtgläubigkeit zu untersuchen, hatte sich der Augsburger Ex-Jesuit Jakob Anton Zallinger zum Thurm⁴⁹ unterzogen⁵⁰. Zallinger hatte mittels „sanfter Zensur“ die „anstößigsten Dinge“ ausgezogen und das den Aufsätzen „innewohnende Gift“ – wie della Genga erläuterte – aufgezeigt⁵¹. Dabei interessierten vorab die Ausführungen über den Aberglauben, das Bruderschafts- und Prozessionswesen, den Rosenkranz und den Heiligenkult. Nun mochte es freilich nicht schwer fallen, im „Archiv der Pastorkonferenzen“ auch pointiert formulierte Thesen zu finden; ganz abgesehen davon, daß sich nicht jeder Autor auf Wessenberg berufen konnte. Doch handelte es sich hierbei eben um eine Seelsorgerzeitschrift, von Wessenberg konzipiert als Forum der Diskussion über die Reformideen und der Meinungsbildung für spätere bischöfliche Verordnungen⁵². Jetzt wurde Wes-

⁴⁸ Über Annibale della Genga, den späteren Papst Leo XII. (1823–1829), siehe: Lill, Rudolf, *Das Zeitalter der Restauration*, in: Greschat, Martin (Hrsg.), *Das Papsttum II* (= *Gestalten der Kirchengeschichte* 12), Stuttgart–Berlin–Köln 1985, 174, 181–183 (Lit.).

⁴⁹ Jakob Anton Zallinger zum Thurm, geboren am 26. Juli 1735 in Bozen, gestorben am 11. Januar 1813 ebd., 1753 Betritt zur Gesellschaft Jesu, 1765 Priesterweihe, 1777–1807 Lehrer des Kirchenrechts am Jesuitenkolleg St. Salvator zu Augsburg, zwischenzeitlich in Rom und als Theologe della Gengas tätig, beteiligte sich mit drei anonymen Flugschriften an der Diskussion um die Emser Punktation (1786) und die Nuntiaturstreitigkeiten und wandte sich darin nachdrücklich gegen die Aufwertung des bischöflichen Amtes. – Über ihn: Maier, *Die Diskussion um Kirche und Reform* 176 f.; Brandl II 275 f. (QQ u. Lit.).

⁵⁰ Della Genga an Casoni, Regensburg, Oktober 1806. ASV Carte Mazio 16.

⁵¹ Ebd. – „Dei primi dodici troverà V[ost]ra. E[m]inenza]. l'Estratto e leggiera censura fattane dal dottissimo Sig[n]ore]. Abate Zallinger, il quale ha soltanto estratte le cose le più urtante ed accennato il loro Veleno“.

⁵² Wessenberg schrieb 1826 vor seinem Ausscheiden aus seiner amtlichen Tätigkeit: „Ich darf es mir zum Ruhm vor Gott, den Niemand schmälern wird, anrechnen, mir aus den Pastoral-Conferenzen eine Art jährlich wiederkehrender Synode gebildet, und nur wenige Anordnungen getroffen zu haben, ohne daß ich nebst dem Gutachten vieler einzelner Seelsorger von erprobter Einsicht und Erfahrung vorzüglich die Stimme der

senberg pauschal für alle Beiträge dieser „*pessimi libercoli*“ verantwortlich gemacht und der Ausstreuung von „*massime ereticati, e perverse*“⁵³ beschuldigt. Die „zum großen Ärgernis des katholischen Volkes und unter Mißachtung der päpstlichen Autorität“⁵⁴ erfolgte Reduzierung der Ablässe, Bruderschaften, Prozessionen und Wallfahrten beklagte auch Januarius Frey⁵⁵, Abt des Benediktinerklosters Rheinau. Nun stand der Generalvikar dem weithin blühenden Bruderschafts-, Prozessions- und Wallfahrtswesen – das aufgeklärtem Denken ohnehin suspekt war – wie jeglicher Art „außerordentlicher Seelsorge“ ohne Zweifel reserviert gegenüber. Das vielfältige religiöse Brauchtum der barocken Volksfrömmigkeit wurde denn auch zurückgedrängt zugunsten einer Hinführung zur Heiligen Schrift und „wahre[r] christliche[r] Andacht, deren Wesen in ungeheucheltem Glauben, und reiner göttlicher Liebe besteht“⁵⁶. Die Gegnerschaft der Religiösen aber riefen diese (nicht zuletzt unter dem Druck der Regierungen erlassenen) Verordnungen hervor, weil sich die – insbesondere in der Schweizer Quart nicht säkularisierten – Klöster dadurch weitgehend um ihren Einfluß und ihr finanziell einträgliches „Geschäft“ gebracht sahen. Die Behauptung des Prälaten indes, daß im Bistum Konstanz „der Rosenkranz gänzlich, die Marienverehrung fast gänzlich verboten“⁵⁷ sei, entsprang wider besseres Wissen böswilliger Absicht. Das laute Rosenkranz-Beten war nur während der Meßfeier untersagt⁵⁸.

Abkehr vom ältesten Brauch der Kirche und Einschränkung des päpstlichen Rechts konstatierte Testaferatta in der bischöflichen Verordnung über die Haustaufe vom 20. April 1806 (vom Nuntius 1814 irrtümlich auf das Jahr

Conferenzen zu Rath gezogen hätte“. Sammlung bischöflicher Hirtenbriefe und Verordnungen Sner. Hoheit des Durchlauchtigsten Fürsten-Primas des Rheinischen Bundes, Bischofs zu Konstanz. Für das Bisthum Konstanz. Erste bis fünfte Fortsetzung. Konstanz 1809–1827, hier 274 (= Sammlung II).

⁵³ *Animadversioni sulla separazione richiesta dalla Svizzera, dalla Diocesi di Costanza* (Abschrift), Luzern, 2. Juli 1814. ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3.

⁵⁴ *Summarii restrictus* ... Ebd. – „*Has inter praecipue haud sine scandalo Catholici populi, et non sine contempta potestatis summa pontificiae agitur de indulgentiis hucusque concessis.*...“.

⁵⁵ Januarius (Taufname: Paul) Frey, geboren am 24. Januar 1749 in Zurzach AG, Studium in Rheinau, hier 1768 Profeß, 1774 Priesterweihe, war vom 27. Oktober 1805 (Bestätigung der Wahl und Weihe) bis zu seinem Tod am 23. Oktober 1831 Abt des Klosters Rheinau. – Über ihn: *Helvetia Sacra*, hrsg. vom Kuratorium der *Helvetia Sacra*, III/1 I–III: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986, hier II 1163 (Lit.).

⁵⁶ Bischöfliche Verordnung vom 17. März 1803 betreffend die Einschränkung und zweckmäßige Einrichtung der Bittgänge, in: Sammlung I 134–137, hier 134.

⁵⁷ *Summarii restrictus* ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – „... Rosario penitus et cultu mariano vix non penitus proscripto“.

⁵⁸ „Allgemeine Gottesdienstordnung für alle Rheinischen Bundeslande des Bisthums Konstanz“ vom 16. März 1809, in: Sammlung II 49–55, hier 50. – „Sowohl während der Frühmesse, als während dem Pfarramt darf künftig nirgend mehr der Rosenkranz laut abgebetet werden, indem dieses Gebet, so gut an sich selbst dessen Bestandtheile sind, für die Meßandacht nicht geeignet ist.“

1805 datiert)⁵⁹. Sie erlaubte die Taufe während der kalten Jahreszeit auf Wunsch und mit Einverständnis der Eltern im Geburtshaus des Neugeborenen. Die Regelung sollte sich auf jene Fälle beschränken, welche einen offenkundigen Nachteil für den Täufling befürchten ließen, „sey es wegen großer Entlegenheit, rauher Witterung, oder kränkelndem Zustand des Kindes“⁶⁰. Der Generalvikar glaubte hiermit einem pastoralen, im übrigen humanen Bedürfnis zu entsprechen und hatte den Erlaß unter Verweis auf eine analoge Praxis in den Bistümern Salzburg und Würzburg, in welchen Bistümern nach Ansicht des Nuntius sich allerdings „kaum noch eine Spur von kirchlicher Disziplin finden lasse“⁶¹, wohlmeinend aufgegriffen. Da sich Testaferatta wenig bemühte, Wessenbergs Anliegen inhaltlich zu verstehen, ihm auch die gedruckt vorliegenden Verordnungen offenbar nur unzureichend bekannt waren, blieben Mißverständnisse nicht aus. Beispielsweise hatte der Generalvikar angeordnet, Mischehen vom Pfarrer der Konfession des Bräutigams einsegnen zu lassen. Damit sollte die unterschiedliche Handhabung in den Schweizer Kantonen einheitlich geregelt werden. Die Regelung beruhte auf der Gesetzgebung, wie sie etwa auch im Königreich Württemberg (seit 1806) und in anderen Staaten Deutschlands Anwendung fand⁶². Testaferatta, vom Schönenwerder Stiftspropst Glutz-Ruchti⁶³ nicht korrekt unterrichtet, hielt bis zuletzt an dieser unvollständigen Auslegung fest⁶⁴. Tatsächlich wies die gleiche Instruktion das Ehepaar an, anschließend auch vor dem Pfarrer der Braut den Ehekonsens zu erklären⁶⁵. Ähnlich verhielt es sich

⁵⁹ Text der Verordnung in: Sammlung I 231–234. – Testaferatta an Casoni, Luzern, 15. März 1806. ASV SS Svizzera 303. – „Derogatio juri pontificio et praxi Ecclesiae“ übertitelte Testaferatta diesen Punkt in: Summarii restrictus ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3.

⁶⁰ Sammlung I 233.

⁶¹ Testaferatta an Casoni, Luzern, 15. März 1806. ASV SS Svizzera 303. – „... ed allcontarsi in questa maniera dall'antichissimo rito della Chiesa, adducendogli per esempio le Diocesi di Visburgo [!], e Salzburg [!], ove, come è ben' noto all'E[minenza]. V[ostra]. appena vi si scorge segno dell'Ecclesiastica Disciplina“. – Angesprochen waren wohl die kirchlichen Reformmaßnahmen des Salzburger Fürsterzbischofs Hieronymus von Colloredo und des Würzburger Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal (1730–1795), die weit über die jeweiligen Bistumsgrenzen hinaus Beachtung und Nachahmung fanden.

⁶² Siehe dazu: Hagen, August, Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855) (= Veröffentlichungen der Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 58), Paderborn 1931, 1–23.

⁶³ Heinrich Joseph Philipp Jakob Glutz-Ruchti, getauft am 19. November 1749 in Olten SO, 1772 Priester und Vikar in Egerkingen SO, 1774 Pfarrer in Wolfwil SO, 1781 Propst des Kollegiatstifts St. Leodegar in Schönenwerd SO, 1781–1782 bischöflich-baslerischer Kommissar für den Kanton Solothurn, 1797 bis zu seinem Tod am 3. Februar 1817 bischöflicher Kommissar für den Konstanz zugehörenden Kantonsteil. – Über ihn: Helvetia Sacra II/2 490 (QQ u. Lit.).

⁶⁴ Nach Ausweis der Nuntiaturakten (Summarii restrictus ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3) hatte Glutz-Ruchti nur den ersten Teil der Verordnung mitgeteilt. – Testaferatta an Pius VII., Rom, 1. Juni 1816. Ebd. Pos 19 Fasc 5.

⁶⁵ Text der Instruktion vom 3. Dezember 1808, in: Denkschrift über das Verfahren

mit einer Anfrage des Dekans des Vierwaldstätterkapitels, Pfarrer Gisler⁶⁶ von Attinghausen (Kanton Uri). Nach Ausweis der Nuntiaturakten hatte Wessenberg diesem geraten, in katholischen Kantonen verstorbene Nichtkatholiken aus christlicher Nächstenliebe unter Läuten der Kirchenglocken und einer Trauerrede auf dem katholischen Friedhof zu bestatten. Testaferrata schloß hierauf auf eine offizielle Verordnung, die vorschreibe, Protestanten nach katholischem Ritus zu beerdigen⁶⁷.

Eigenmächtige Usurpation des dem Papst allein zustehenden Rechts sah Testaferrata in der kraft bischöflicher Gewalt vollzogenen Reduktion der vielen Feiertage auch in den Kantonen der Schweizer Quart. Bei dieser von den örtlichen Regierungen mit Nachdruck geforderten Verordnung, die auf dem Reichsteil der Diözese längst unanfochten in Kraft war, hatte sich Wessenberg auf eine Bulle Clemens' XIV. (1769–1774) vom 22. Juni 1771 und ein päpstliches Breve an den Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800) gestützt⁶⁸. Stein des Anstosses bildete für Testaferrata jedoch nicht die Aufhebung der Feiertage als solche (die Rom auf Anfrage bereitwillig gewährte⁶⁹), obschon sie bei den guten Priestern und bei jenen Ordensleuten, welche dem Heiligen Stuhl direkt unterstünden, großes Aufsehen erregt habe. Der Nuntius stieß sich primär an der Tatsache, daß die Verordnung von einem „semplice Vicario solamente tonsurato, e non dal Vescovo“⁷⁰ erlassen worden war (reichskirchlicher Gepflogenheit folgend, ließ sich Wessenberg erst am 27. September 1812, im Alter von 37 Jahren, durch Dalberg, der sich die Weihe seines Generalvikars vorbehalten hatte, in Fulda zum Priester weihen)⁷¹.

Da in der Schweizer Quart die liturgischen Reformen nicht so weit fortgeschritten waren, auch die „Allgemeine Gottesdienstordnung“⁷² vom

des Römischen Hofes bey der Ernennung des General-Vikars Frhrn. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Constanz und zu dessen Verweser, und die dabey von Sr. Königlichen Hoheit dem Großherzog von Baden genommenen Maßregeln. Mit Beilagen, Carlsruhe 1818, 83 f. – Siehe auch: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 368.

⁶⁶ Franz Martin Gisler (1750–1821), Studien in Altdorf und Mailand, 1779 Pfarrer in Attinghausen, 1805 Sextar, 1812 letzter Dekan des Vierwaldstätterkapitels, 1818 Mitglied der Zentralarmenpflege. – Über ihn: Röllin, Stefan, Pfarrer Karl Joseph Ringold (1737–1815). Ein Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus und der Oekumene im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, Stans 1984, 45.

⁶⁷ Summarii restrictus ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – Testaferrata an Pius VII., Rom, 1. Juni 1816. Ebd. Pos 19 Fasc 5.

⁶⁸ Sammlung I 237–239; Denkschrift 39; Müller, Vorderösterreich 205 f.

⁶⁹ So geschehen im Falle einer Anfrage des Bischofs von Chur. – Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 464.

⁷⁰ Testaferrata an Casoni, Luzern, 6. September 1806. ASV SS Svizzera 303.

⁷¹ Das von Dalberg eigenhändig unterzeichnete und gedruckte Weihezeugnis, Fulda, 27. September 1812, in: StAK WN (= Stadtarchiv Konstanz. Wessenberg-Nachlaß) 2710/1764. – Abgedruckt in: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 276.

⁷² Sammlung II 49–55. – Zur Frage der Rezeption siehe: Keller, Erwin, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Freiburger Diözesan-Archiv 85 (1965) 5–526, hier 406–462.

16. März 1809 nicht eingeführt wurde, liefen diesbezügliche Beschwerden über die „Anderstmachereien Wessenbergs, der immer nur umkehren und ändern will“⁷³, – wie Abt Ignaz Speckle (1754–1824)⁷⁴ urteilte – mehrheitlich aus dem rechtsrheinischen Teil des Bistums ein. So führte Amand Schmadl⁷⁵, seit 1784 Dekan des Landkapitels Endingen im Breisgau und langjähriger dezidierter Gegner der Reformtätigkeit Wessenbergs⁷⁶, bei Testaferrata bewegte Klage über die Verwendung der deutschen Muttersprache in der Liturgie. Durch diese und andere „Neuerungen“ werde einer Angleichung an den Protestantismus Vorschub geleistet. Testaferrata darüber in helle Aufregung versetzt, erstattete umgehend Bericht: Der Konstanzer Generalvikar „betreibe in der Schweiz und in Deutschland die völlige Zerstörung der Glaubenslehre und der kirchlichen Disziplin, weil seine Anschauungen von jenem [Dalberg], der über das Bistum wachen müßte, nicht beanstandet würden. Er, Testaferrata, versuche zwar alles, die täglich sich mehrenden Mißstände wiedergutzumachen; „aber wohlgemerkt, wenn man Wessenberg nicht von seinem Amt entfernt, wird man nächstens den Verlust dieses unglücklichen Konstanzer Bistums beklagen müssen. Um so eher, als das Volk überzeugt ist, alles sei erlaubt und ehrenhaft, was die Konstanzer Kurie gutheißt, bewilligt oder stillschweigend anstrebe“⁷⁷. In seinem Urteil über Wessenberg bestätigt fühlte sich Testaferrata überdies durch den Konstanzer Weihbischof Ernst Maria Grafen von Bissingen (1750–1820)⁷⁸. Dieser habe dem Nuntius anvertraut, der Bischof wie sein Generalvikar seien

⁷³ Engelmann, Ursmar (Hrg.), Das Tagebuch von Ignaz Speckle. Abt von St. Peter im Schwarzwald I–II u. Reg. bd. (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen 12–14), Stuttgart 1966–1968, hier II 401 (Tagebucheintrag vom 22. Juni 1812).

⁷⁴ Ignaz Speckle, 1795–1803 letzter Abt des Benediktinerstifts St. Peter im Schwarzwald, führte einen leidenschaftlichen Kampf gegen Wessenberg, gegen den er drei anonyme Flugschriften veröffentlichte und über dessen Amtsführung er regelmäßig mit der Luzerner Nuntiatur korrespondierte. – Über ihn: Engelmann, Speckle (wie Anm. 73); Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 293 (Lit.) u. ö.

⁷⁵ Amand Schmadl, geboren am 2. September 1748 in Bregenz, 1784 Pfarrer in Riegel und Dekan des Landkapitels Endingen, gestorben wohl 1811. – Über ihn: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 329 (Lit.).

⁷⁶ Keller, Liturgiereform 446.

⁷⁷ Testaferrata an Casoni, Luzern, 4. Juli 1807. ASV SS Svizzera 304. – „... mà ben' mi avvego, che se l'anzidetto Wessenberg [!] non si rimuove dal suo impiego, si dovrà quantoprima piangere sulla perdita di questa infelice Diocesi di Costanza, tantopiù che i popoli sono persuasi esser lecito ed onesto tutto ciò, che o si approva o si permette, o tacitamente si vuole dalla Curia Vescovile“. – Siehe auch: Testaferrata an Dekan Schmadl, Luzern, 1. und 29. Juli 1807 (Abschrift). ASV Nunziatura Lucerna 398. – Testaferrata an Casoni, Luzern, 22. August 1807. ASV SS Svizzera Add. XI.

⁷⁸ Über Ernst Maria Ferdinand Graf von Bissingen-Nippenburg, Domdechant (1779), Generalvikar (1777–1802) und Weihbischof (1801) von Konstanz, 1813 Großpropst von Waizen (Ungarn), und seine Rolle innerhalb des Konstanzer Domkapitels und sein Verhältnis zu Wessenberg siehe: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 75 (QQ u. Lit.), 554 (Reg.).

„moderne Philosophen, welche auf jede Art und Weise die Religion und die kirchliche Disziplin verachteten“⁷⁹.

Indes kann es keinem Zweifel obliegen, daß der weitaus größte Teil des Diözesanklerus treu zum Generalvikar stand und sein Reformprogramm tatkräftig mittrug. Dieser Befund findet nicht zuletzt Bestätigung durch den Nuntius selbst. In den (vor der Abreise für seinen Nachfolger angefertigten) „Notizie confidenziali e segrete sullo Stato della Nunziatura Elvetica nell' Anno 1816“ vermerkte Testaferata: „Der Klerus des rechtsrheinischen Bistums Konstanz vertritt ganz allgemein 'pessimi principj' und hegt eine unglaubliche Aversion gegen den Heiligen Stuhl“⁸⁰. Der Ausnahme würdig befand Testaferata nur Abt Kaspar Oexle von Salem und den bischöflichen Kommissar Franz Karl Felder⁸¹, Pfarrer von Waltershofen bei Isny. Den Klerus der 1815 von Konstanz abgetrennten Schweizer Quart aber bezeichnete der Nuntius „allgemein als schwach (debole) und ebenfalls durchdrungen von den aus Deutschland eingedrungenen ‚falsi principj‘“⁸². Dies habe dazu geführt, daß alle Gewalt nicht etwa dem Papst oder den heiligen Gesetzen, sondern vielmehr der weltlichen Gewalt zuerkannt werde, welcher der Klerus blindlings gehorche. Und obgleich Testaferata über Jahre hin die Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz als von allen gutdenkenden Eidgenossen erfleht geschildert hatte, wußte er nur gerade fünf Priester von der genannten allgemeinen Charakterisierung auszunehmen: Thomas Faßbind⁸³, den Pfarrer von Schwyz, „mit welchem sich der Nuntius

⁷⁹ Testaferata an Casoni, Luzern, 18. Juli 1807. ASV SS Svizzera 304. — „Mi ha eziandio lo stesso Suffraganeo confidato che tanto il suo Vescovo, quanto il di Lui Vicario Generale Wessenberg sono moderni Filosofi, e che cercano in tutte le maniere l'aversione della Religione, e della Disciplina“. — Informanten in gleicher Sache waren Alois Kuttler (1767–1831), Pfarrer in Weizen (vgl. Braun, *Die Causa Wessenberg* 41) und Franz Xaver Bertsche (1771–1919), Kooperator der Stadtpfarrkirche in Meersburg, 1819 Kaplan in Oehningen.

⁸⁰ Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B. — „Il Clero della Diocesi di Costanza in Germania nutrice generalmente pessimi principj, ed una incredibile avversione alla S[ant]a Sede“.

⁸¹ Franz Karl Felder, geboren am 6. Oktober 1766 in Meersburg, 1789 Priesterweihe, 1794–1818 Pfarrer in Waltershofen, 1803 Bischöflicher Deputat des Landkapitels Legau/Isny, 1810–1818 Redakteur der „Literaturzeitung für katholische Religionslehrer“, schloß sich – obwohl Schüler Sailers – gegen Ende seines Lebens eng an die Restaurationsbewegung an und stand mit der Luzerner Nuntiat in reger Korrespondenz (ASV Nunziatura Lucerna 251). — Über ihn: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 473 (Lit.).

⁸² Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

⁸³ Joseph Thomas Faßbind, 1778 Priester, Kaplan in Schwyz (1783) und Seewen SZ (1794), 1798–1800 als Konstitutionsfeind inhaftiert, 1803–1824 Pfarrer in Schwyz, Sextar (1806) und Kämmerer (1812) des Vierwaldstätterkapitels, 1811 Apostolischer Protonotar und (auf Druck des Schwyzer Landammanns Alois Reding) Bischöflicher Kommissar, 1815 als solcher auf Veranlassung Testaferatas vom Apostolischen Generalvikar Göldlin bestätigt, gestorben am 29. Januar 1824. Nach dem Bericht des Nuntius war Faßbind anstelle Franz Bernhard Göldlins von Tiefenau 1815 allein deshalb nicht zum Apostolischen Generalvikar ernannt worden, weil er einem kleinen und demokra-

stets mit Gewinn austausche, indem dieser Mann mit den kirchlichen Vorschriften vollkommen übereinstimme“⁸⁴, Franz Martin Gisler, den letzten Dekan des Vierwaldstätterkapitels, Kaspar Joseph Käslin⁸⁵, Pfarrer von Beckenried (Kanton Nidwalden), Lorenz Brunner⁸⁶, Kaplan von St. Anna im Bruch zu Luzern, und schließlich Franz Xaver Schaufelbühl⁸⁷, den Propst des Kollegiatstifts St. Verena in Zurzach. Dagegen galten ihm als „Soggetti vitandi su tutti i rapporti“⁸⁸ Thaddäus Müller, der Bischöfliche Kommissar in Luzern und enge Vertraute Wessenbergs, Laurenz Bell⁸⁹, Kapellherr der Luzerner St. Peterskirche, Viktor Keller⁹⁰, Dekan des Kollegiatstifts St. Ve-

tisch verfaßten Kanton zugehörte und deshalb von den aristokratisch verfaßten Kantonen zurückgewiesen worden sei (Notizie confidenziali e segrete ... ASV Nunziatura Lucerna 447 B). – Über ihn: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 331 (Lit.).

⁸⁴ Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B. – „... di cui il Nunzio può prevalersi ad ogni incontro, essendo l'uomo giusta le Sanzioni ecclesiastiche“.

⁸⁵ Kaspar Joseph Käslin, Taufe am 19. Oktober 1747 in Beckenried, Studium am Collegium Helveticum in Mailand, 1772 Pfarrhelfer in Beckenried, 1776 Pfarrer ebd., unterstützte mit seinen die Massen mobilisierenden Predigten den Verzweiflungskampf der Nidwalder gegen die heranrückende französische Revolutionsarmee, hierauf Flucht nach Tirol und Landesverweis, 1802 Rückkehr nach Beckenried, dort Pfarrer bis zu seinem Tod am 6. Juli 1830, 1805 Sextar des Vierwaldstätterkapitels, 1815 Bischöflicher Kommissar. – Über ihn: Nidwalden vor hundert Jahren. Eine Erinnerungsschrift an den 9. September 1798, Stans 1898, 79–92; Pfyl, Othmar, Alois Fuchs 1794–1855. Ein Schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus I–IV, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 64 (1971); 71 (1979) 1–219; 73 (1981) 221–364; 74 (1982) 365–585, hier I 146.

⁸⁶ Lorenz Brunner, geboren am 18. April 1776 in Luzern, 1807 unbefrönter Geistlicher am dortigen Priesterseminar, 1808 bis zu seinem Tod am 19. März 1834 Kaplan von St. Anna im Bruch zu Luzern. Testaferrata charakterisierte ihn als „attaccatissimo alla S[ant]a Sede e ai suoi principj“ (Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B). – Über ihn: STALU Staatskalender des Kantons Luzern 1808 und 1834; Ebd. Sterbebuch der Stadt Luzern.

⁸⁷ Nikolaus Franz Xaver Schaufelbühl, geboren am 2. Januar 1758 in Zurzach, 1780 Priesterweihe, 1800 vom helvetischen Direktorium zum Dekan von Zurzach ernannt, 1803 von der aargauischen Regierung gegen den Willen des Kapitels zum Propst gewählt, nach der Abtrennung der Schweizer Quart am 15. Januar 1815 auf Veranlassung des Nuntius Testaferrata vom Apostolischen Generalvikar Göldlin zum Vicarius foraneus für den Kanton Aargau ernannt, gestorben am 6. Januar 1830. – Über ihn: Helvetia Sacra II/2, 623 (Lit.).

⁸⁸ Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

⁸⁹ Franz Anton Laurenz Bell, geboren am 4. Juni 1771 in Luzern, 1784–1790 Studium am dortigen Kollegium, 1794–1796 Vikar in Hergiswil LU, 1. Februar 1796 bis zu seinem Tod am 12. Dezember 1818 Kapellherr zu St. Peter in Luzern. – Über ihn: STALU KK 90; Ebd. SA 5018; Ebd. Sterbebuch der Stadt Luzern.

⁹⁰ Viktor (Taufname: Georg) Keller, geboren am 14. Mai 1760 in Ewattingen (Schwarzwald), 1778 Eintritt in die Benediktinerabtei St. Blasien und Mitarbeit an der Germania Sacra, 1798–1804 Pfarrer von Schluchsee, 1804 Übertritt in den Welpriesterstand und Pfarrer von Wislikofen AG, 1806–1814 Pfarrer von Aarau, 1812 Bischöflicher Kommissar für den Kanton Aargau, trug als solcher wesentlich zu dem 1813 abgeschlossenen Konkordat zwischen der Geistlichen Regierung in Konstanz und dem Kanton Aargau bei, 1814 Stiftsdekan von Zurzach AG, nach der Abtrennung der

rena in Zurzach, Joseph Anton Blattmann⁹¹, Bischöflicher Kommissar und Pfarrer von Bernhardzell (Kanton St. Gallen), Georg Anton Ganginer⁹², Dekan des Kapitels March-Glarus und Stephan Leonz Mäschlin⁹³, Dekan und Pfarrer von Eggenwil (Kanton Aargau). Als ziemlich verdächtig galt schließlich der Altdorfer Pfarrer Joseph Anton Devaya⁹⁴. Dagegen beurteilte er den Klerus der anderen Diözesen wie auch den Regularklerus als zum größten Teil respektabel⁹⁵.

Die latent schwelende Aversion aber schlug in offene Feindschaft um, als Wessenberg 1806 mit dem Stand Luzern eine „Uebereinkunft in geistlichen Dingen“⁹⁶ schloß. Nebst der Regelung der Bedürfnisse der Seelsorge und des Unterhalts der Geistlichen sah das Konkordat auch ein Priesterseminar für die Schweizer Alumnen vor. Dieses sollte in dem kaum noch besetzten Franziskanerkloster Werthenstein (bei Wolhusen) errichtet, die dortigen Brüder dem Franziskanerkonvent in Luzern eingegliedert werden⁹⁷. Um die bischöflichen Rechte zu wahren, hatte Wessenberg den Nuntius nicht in die laufenden Verhandlungen einbezogen. Dagegen waren sowohl die Luzerner Regierung als auch der Bischof von Konstanz an Pius VII. gelangt mit der Bitte um Aufhebung des genannten Klosters – hier päpstliches Recht in einem Zeitpunkt hochhaltend, als in Deutschland Hunderte von Klöstern in

Schweizer Quart Übersiedelung in seine ehemalige Heimat, dort 1816 Pfarrer von Grafenhausen (Schwarzwald), 1820 von Pfaffenweiler, gestorben am 7. Dezember 1827. – Über ihn: *Helvetia Sacra* II/2 627 (Lit.).

⁹¹ Joseph Anton Blattmann, Dr. theol., 1803–1835 Pfarrer von Bernhardzell, 1800–1814 Erziehungsrat, 1807 Bischöflicher Kommissar für den Kanton St. Gallen (mit Ausnahme der Bezirke Gaster und Sargans), trug Wessenbergs Reformwerk eifrig und loyal mit, 1818–1835 Dekan des Kapitels Gossau SG, 1830 Residentialkanoniker, 1833–1835 Geistlicher Rat. – Über ihn: Keller, Liturgiereform (Reg.); Pfyl II 34.

⁹² Georg Anton Ganginer, 1807–1842 Pfarrer von Lachen SZ, 1807 Bischöflicher Kommissar des äußeren Landes Schwyz, 1814 Dekan des Kapitels March–Glarus, 1826 erster schwyzerischer Domherr der Kathedrale Chur. Er stand in engen Beziehungen zu Wessenberg, dessen Reformmaßnahmen er eifrig unterstützte und mittrug. Förderer des Schul-, Berufs- und Krankenwesens. – Über ihn: Pfyl I 155.

⁹³ Stephan Leonz Mäschlin, 1780–1823 Pfarrer in Eggenwil AG, Dekan, 1823 Ehrenkaplan in Villmergen AG. – Über ihn: 150 Jahre Kanton Aargau im Lichte der Zahlen 1803–1953, hrg. vom Regierungsrat des Kantons Aargau, Aarau 1954, 300.

⁹⁴ Joseph Anton Devaya (auch Dewaya), geboren 1769 in Mendrisio TI, 1794–1805 Pfarrer in Spirigen UR, 1805–1836 Pfarrer von Altdorf, 1812–1836 Bischöflicher Kommissar für den Kanton Uri, 1818 Mitglied der Zentralschulkommission. – Über ihn: Herger, Thomas, Das bischöfliche Kommissariat Uri. Ursprung und Inhaber (= 10. Jahrgabe der Kantonsbibliothek Uri), Altdorf 1963, 58–60; Röllin 102.

⁹⁵ *Notizie confidenziali e segrete* ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

⁹⁶ Uebereinkunft in Geistlichen Dingen abgeschlossen zwischen dem Hochwürdigsten Fürst Bischof von Konstanz und der Regierung des Kantons Luzern im Jahre 1806, Luzern 1807. Das von Dalberg am 1. März 1806 ratifizierte Original in: STALU Akten 29/20 C. – Neu abgedruckt in: Weitlauff, Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806. In diesem Heft.

⁹⁷ Siehe dazu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 324–328; Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung 619–628.

staatlichen Besitz überführt wurden⁹⁸. Testaferrata beanstandete nicht nur das „auf mysteriöse, zweideutige und widersprüchliche Art“⁹⁹ zustandekomme Vertragswerk als frevelhafte Preisgabe genuiner Rechte der Kirche an den Staat¹⁰⁰. Er unterstellte Wessenberg, das in Aussicht genommene „Pseudoseminar“ ziele nur auf die „Unterdrückung der Orden“¹⁰¹. Es diene nicht der Vorbereitung von Alumnus (fanculli) auf ihren kirchlichen Dienst, „sondern sei für jene Kleriker bestimmt, die bereits in deutschen Lyzeen und anderswo sich jene Maximen angeeignet hätten, mit denen die angeblichen Philosophen wenn möglich unsere Religion auszurotten suchen“¹⁰². Auf Betreiben Testaferratas (dessen für die Übersetzung des Konkordats zuständiger Theologe Ferdinand Zingg dem Franziskanerkonvent in Luzern angehörte) verweigerte Pius VII. die Erlaubnis, das Kloster Werthenstein zu diözesanen Zwecken zu verwenden¹⁰³. Gleichzeitig wurde Dalberg aufgefordert, die „Übereinkunft“ zu widerrufen und seinen Generalvikar ernsthaft zu warnen, der nicht zurückgeschreckt habe, die Rechte und die Amtsgewalt der Kirche in derart vermessener Weise zu verletzen¹⁰⁴.

Fortan beobachtete Testaferrata Wessenbergs Schritte mit hartnäckiger Aufmerksamkeit, freilich je länger je mehr auch Reaktion auf seine persönlich gekränkte Ehre, da er sich in seiner amtlichen Stellung als direkter Sachwalter des Papstes gehindert sah.

Mit Bestürzung reagierte Testaferrata denn auch auf die nicht öffentlich bekannt gemachte, nur an die bischöflichen Kommissare und Dekane gerichtete

⁹⁸ Schultheiß und Kleiner Rat des Kantons Luzern an Pius VII., Luzern, 27. Oktober 1806. ASV SS Svizzera 303. – Dalberg an Pius VII., Aschaffenburg, 5. Januar 1807. Ebd.

⁹⁹ Testaferrata an Casoni, Luzern, 31. Januar 1807. ASV SS Svizzera 303. – „L'oscura, l'ambigua, la contraddittoria maniera, con cui si è fatta l'estensione delle Convenzioni indica chiaramente il sentimento unanime del Governo, e del Vescovo nell'ever-sione di tutto ...“.

¹⁰⁰ Testaferrata an Pius VII., Rom, 1. Juni 1816. ASS SCAES Svizzera Pos 19 Fasc 5.

¹⁰¹ Testaferrata an Casoni, Luzern, 15. November 1806. ASV SS Svizzera 303. – „Si avverte, che questo progetto deriva dalla Curia Vescovile di Costanza, che per avere una giurisdizione, o per meglio dire, per sopprimere gli Ordini Regolari, insiste per l'erezione di questo *fittizio* Seminario“.

¹⁰² Testaferrata an Casoni, Luzern, 20. Dezember 1806. ASV SS Svizzera 304. – „... affinché cooperi alla soppressione del Convento de' PP. Francescani di Wertenstein (!) per poter, ivi erigere un'Seminario non già de' fanciulli, acciò dalla tenera età apprendano i sani principj per la via Ecclesiastica, mà bensì per quei Sacerdoti, che hanno già ne' Lycei della Germania, ed altrove appreso quelle massime, con cui i pretesi Filosofi cercano sradicare, se fosse possibile, la nostra Religione benchè la soppressione del Monastero surriferto non produrrebbe altro effetto, che la divisione di quei pochi beni, che gli sono rimasti, trà gli inimici degli Ordini Regolari“.

¹⁰³ Breve Pius VII. an Dalberg, Rom, 21. Februar 1807. StAK WN 1822/a. – Breve Pius VII. an Schultheiß und Rat des Kantons Luzern, Rom, 21. Februar 1807. STALU Urkundenschachtel 15/725. – Beide Breven gedruckt in: Denkschrift 120–125.

¹⁰⁴ Breve Pius VII. an Dalberg, Rom, 28. Februar 1807 (Abschrift). ASV SS Svizzera 303 (gedruckt in: Denkschrift 122).

tete Verordnung vom 10. Oktober 1807. Unter Verweis auf einen bischöflichen Erlaß vom 3. Februar 1778 und die bisherige Observanz wurden diese angehalten, Dekrete und Weisungen des Heiligen Stuhls oder der Nuntiatur nicht ohne vorausgehende Einsicht und Genehmigung durch das zuständige bischöfliche Ordinariat in Kraft treten zu lassen. Die Weisung lag im Interesse einer geordneten Seelsorge, wie Wessenberg 1817 gegenüber Kardinalstaatssekretär Consalvi überzeugend darzulegen vermochte¹⁰⁵. Die Verordnung war dem Nuntius durch den Schwyzer Pfarrer Thomas Faßbind mitgeteilt worden¹⁰⁶. Für Testaferatta bedeutete die Einschärfung dieser Regelung einen schweren Affront. Er erblickte in ihr den bisher „stärksten Angriff“ gegen die Autorität des Heiligen Stuhls, den „Gipfel der Unverschämtheit und der Insubordination“. Mit dieser Verordnung, „mit welcher man die höchste Autorität des sichtbaren Hauptes der Kirche mit Füßen trete und die Vertretung des Apostolischen Nuntius erniedrige“¹⁰⁷, erkläre sich die Geistliche Regierung zu Konstanz „öffentlich als über dem sichtbaren Haupt der Kirche stehend“¹⁰⁸. Er schloß sein Schreiben mit dem Aufruf: „Wieviele Male noch verzögern der Heilige Vater und Euer Eminenz [Kardinalstaatssekretär Filippo Casoni (1733–1811)] die rasche Abhilfe, um Wessenberg zu entfernen, welcher kein anderes Ziel verfolgt, als sein Bistum dem Schoß des universalen Hirten zu entziehen, zumal doch täglich weitere diesbezügliche Anstrengungen desselben zu erwarten sind?“¹⁰⁹

Nun fehlte es in Rom keineswegs an Resonanz. Bereits 1805 hatte Consalvi signalisiert, der durch die „massime perverse“ und „falsi principi“ Wessenbergs verursachte desolante Zustand des Bistums Konstanz habe den Papst sehr betrübt. Auch ziehe dieser Mittel der Abhilfe in ernsthafte Erwägung¹¹⁰. In der Folge war am 16. August 1806 ein Breve an Dalberg ergangen, in welchem die „mala gravissima“ des Bistums Konstanz beanstandet wurden¹¹¹.

¹⁰⁵ Ein Exemplar der Verordnung in: ASV SS Svizzera Add. XI. – Vgl. dazu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 330 f.

¹⁰⁶ Faßbind an Testaferatta, Schwyz, 30. November 1807. ASV SS Svizzera Add. XI.

¹⁰⁷ Testaferatta an Casoni, Luzern, 3. Dezember 1807. ASV SS Svizzera Add. XI. – „... col quale si conculca e la suprema Autorità del Capo visibile della Chiesa, e si avvilisce la rappresentanza del Nunzio Apostolico“.

¹⁰⁸ „Il più forte degli affronti recati della Curia Vesc[ovil].e di Costanza, la quale si dichiara Superiore al Papa“, übertitelte Testaferatta die im Nuntiaturarchiv aufbewahrte Abschrift dieses Schreibens. ASV Nunziatura Lucerna 396.

¹⁰⁹ Testaferatta an Casoni, Luzern, 12. Dezember 1807. ASV SS Svizzera Add. XI. – „Quante volte dal S[anto]. P[adre]., e dall'E[minenza]. V[ostre]. non si prendano solleciti ripari per ritenere il Wessenberg, che à null'altro tende se non se à sottrarre la sua Dioecesi dal grembo del Pastore universale, devonsi ogni giorni attendere sforzi ulteriori del medesimo sù tal oggetto“.

¹¹⁰ Consalvi an Testaferatta, Rom, 7. Dezember 1805. ASV Nunziatura Lucerna 389.

¹¹¹ Breve Pius VII. an Dalberg, Rom, 16. August 1806 (Abschrift). ASS SCAES Germania Pos 65 Fasc 38. – Das an den mit der Übergabe des Breves betrauten della

Der Fürstprimas scheint dem in allgemeinen Formeln bleibenden Breve keine Bedeutung zugemessen zu haben, zumal er die von Rom als „Verstöße“ inkriminierten Maßregeln Wessensbergs allesamt gebilligt hatte. Und Mitte Juli 1807 nahm eine eigens zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in der Schweiz eingesetzte kuriale Sonderkongregation ihre Arbeit auf¹¹². Sie scheint ohne greifbares Resultat geblieben zu sein. Dies änderte sich, als Mitte Juli 1808 Kardinal Bartolomeo Pacca (1756–1844)¹¹³, der Studienfreund Testaferratas, das Staatssekretariat übernahm. Veranlassung bot die Ausdehnung der bischöflichen Dispens von der Fleischabstinenz auf alle Samstage des Jahres einschließlich der Samstage in der Fastenzeit und der Quatemberfasten auch für die Schweizer Kantone Aargau und Luzern. Mit dem Indult sollte den hohen Preisen für die Fastenspeisen Rechnung getragen werden. Testaferrata tadelte die erlassene Verordnung als Anmaßung von Fakultäten, die dem Nuntius und dem Papst allein vorbehalten seien. Pacca erwirkte unverzüglich ein Breve, das das Fastenpatent für nichtig erklärte und von Dalberg die Entlassung Wessensbergs forderte¹¹⁴. Die Sache hatte mit dem Verweis des Fürstprimas auf die gleiche Praxis in den meisten deutschen Bistümern und der Verteidigung Wessensbergs ihr Bewenden. Denn inzwischen waren der Kirchenstaat von französischen Truppen besetzt und der Papst als Gefangener Napoleons nach Frankreich deportiert worden.

Der Streit um die gewährte Dispens von der Fleischabstinenz aber zeigte präzise den tieferen Grund des Konflikts. Denn tatsächlich interessierte das pastorale Reformwirken weder den Nuntius noch die Römische Kurie. Vielmehr bildete der letztlich allein entscheidende Angriffspunkt eben Wessensbergs reichskirchliche Auffassung vom Amt und der Eigengewalt der im Heiligen Geist gesetzten Bischöfe (Apg. 20,28)¹¹⁵. Wie die meisten Theologen und Bischöfe seiner Zeit stand der Generalvikar in dieser Frage in der Tradition der Alten Kirche und der Reformkonzilien des Mittelalters¹¹⁶. *Sede apostolica impedita* betrachteten Dalberg und Wessenberg die päpstlichen Reservatrechte als selbstverständlich wieder dem Bischof zugefallen. Es han-

Genga gerichtete Begleitschreiben des Kardinalstaatssekretärs Casoni besteht im Wesentlichen aus einer (teilweise wörtlichen) Zusammenfassung der Berichte Testaferratas. – Casoni an della Genga, Rom 16. August 1816. Ebd. – Den Inhalt gibt zusammenfassend: Braun, *Die Causa Wessenberg* 36–38.

¹¹² Casoni an Testaferrata, Rom, 18. Juli 1807. ASV Nunziatura Lucerna 391.

¹¹³ Über Kardinalprostaatssekretär Bartolomeo Pacca, „den besten Kopf der ‚zelanti‘“ (Roger Aubert), siehe: Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1 88, Reg. – Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 128 (Lit.).

¹¹⁴ Breve Pius VII. an Dalberg, Rom, 4. Februar 1809 (Abschrift). StAK WN 1822a/3. – Siehe dazu: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 332 f.

¹¹⁵ Dalberg an Wessenberg, Aschaffenburg, 17. Februar 1811. StAK WN 419/163. – Wessenberg an Testaferrata, Konstanz, 18. März 1811. ASV Nunziatura Lucerna 251.

¹¹⁶ Siehe dazu: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 285–288 (mit Anm. 212); Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenberg 428 f.; ders., *Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration* 125–127.

delte sich dabei um eine Praxis, die auch in anderen Bistümern Deutschlands und – wie es scheint – selbst im Erzbistum Mailand Anwendung fand¹¹⁷.

In Vollmacht Dalbergs als des zuständigen Bischofs (und Metropolitens) erteilte Wessenberg fortan auch Dispensen von Ordensgelübden. Allerdings geschah dies nur in seltenen Fällen (auch stets unter der Voraussetzung, daß sich die ursprünglichen Ausgangsbedingungen zur Ablegung der Gelübde durch die Klosteraufhebung grundlegend geändert hatten), und es handelte sich dabei in der Regel um die Überführung von Regularen in den Weltpriesterstand¹¹⁸. Eine Entbindung von den Gelübden mit der Erlaubnis zu anschließender Heirat scheint nur in einem Fall vorgekommen zu sein, wobei die betreffende Person die höheren Weihen nicht empfangen hatte und die Gelübde *sub conditione* eingegangen waren¹¹⁹. Nachdem Testaferrata 1810 von der Schwyzer Regierung unter der Leitung des reaktionären Landammanns Alois Reding (1765–1818)¹²⁰, der „gegen die Sekte des Zeitgeistes“¹²¹ seit langem Hand in Hand mit der Nuntiatur arbeitete, ein von Konstanz ausgestelltes „*Indultum saecularisationis*“ zugespielt worden war, erhob der Nuntius geharnischten Einspruch. Er verwies auf die ihm übertragenen außerordentlichen Vollmachten (deren Inhalt mitzuteilen er auf Anfrage sich jedoch nicht bereit fand und über deren Reichweite auch Testaferrata keine erschöpfende Klarheit besessen zu haben scheint)¹²² und pochte darauf, daß in der derzeitigen Lage er, der Nuntius, die Stelle des Papstes vertrete. Gleichzeitig verwies er auf das Beispiel anderer deutscher Bischöfe, was allerdings nicht zutraf. Lediglich das Würzburger Kapitularvikariat (der Fürstbischof von Würzburg war 1808 gestorben) war in einer Sache an ihn herangetreten¹²³. In

¹¹⁷ Im Urteil Testaferratas gehörte der Mailänder Kapitularvikar Carlo Sozzi (1810–1818) „tra le Pseudo-Filosofi: ha voluto nelle luttuose circostanze della S[ant]a Sede impedire la Giurisdizione del Nunzio, ed ha vomitato principj erronei ancora contro la Sacra Persona di Sua Santità“. – *Notizie confidenziali e segrete* ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

¹¹⁸ Testaferrata scheint nur von drei Fällen Kenntnis gehabt zu haben. – *Summarii restrictus* ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – Vgl. Weitlauff, *Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration* 126.

¹¹⁹ *Summarii restrictus*. ... ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3.

¹²⁰ Alois Reding, während der Mediationszeit mehrmals Landammann des Standes Schwyz, darf als wohl kompromißlosester Wessenberggegner einer Schweizer Regierung bezeichnet werden. Über die führende Rolle des vorrevolutionären Denken verhaftet gebliebenen Staatsmannes bei der Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz, die er in engem Zusammenschluß mit der Luzerner Nuntiatur mit leidenschaftlichem Eifer anstrebte, siehe: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 337–364.

¹²¹ Reding an Testaferrata, Schwyz, 22. Januar 1813. ASV Nunziatura Lucerna 324.

¹²² Als Testaferrata in Rom über die Reichweite seiner ihm übertragenen außerordentlichen Vollmachten nachfragte, erhielt er mit Schreiben vom 3. März 1810 die Antwort aus dem sich auflösenden Kardinalstaatssekretariat (Mgr. de Gregorio): „Non posso darle lume alcuno; onde si regoli come può colla sua prudenza: Queste sono le uniche autorizzazioni da me ricevuta“. – Testaferrata an Pacca, Luzern, 25. Juni 1814. ASV SS 1814–1815 Rubr 254 Busta 484.

¹²³ Bericht Testaferratas über die Jahre 1809 bis 1813. ASV Nunziatura Lucerna 396.

Übereinstimmung mit Dalberg sprach Wessenberg dem Nuntius hierauf jedes Recht ab, sich in die internen Bistumsangelegenheiten einzumischen, dabei den „tiefsten Schmerz“ darüber ausdrückend, daß die Nuntiatur „die dem Episkopat wesentlich innewohnende Jurisdiktion in Zweifel ziehe“¹²⁴. Dalberg – im Wissen um seine ihm als Metropolit zustehenden Vollmachten – begründete es so: Die Nuntiatoren können sich „Reservate, die sie nie ausübten, gegen die ursprünglichen Rechte des Episkopats nicht anmaßen“¹²⁵. Hatte Testaferrata dem Generalvikar schon lange zum Vorwurf gemacht, er suche „die Kirche zu ihrer ursprünglichen Einfachheit zurückzuführen“¹²⁶, so betrachtete er ihn fortan als „verhärtet im Bösen, getrennt vom Zentrum der Einheit, als offenkundigen Rebellen gegen das sichtbare Haupt der Kirche und in einem solchen Zustand und mit derartigen Prinzipien unwürdig der Kommunikation mit dem Vertreter des Heiligen Stuhls“¹²⁷.

Unterdessen hatte der Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft die Ausgangslage völlig verändert. Der Nuntius suchte nunmehr zielstrebig die Entscheidung. Er nutzte die erste sich bietende Gelegenheit, die förmliche Abtrennung der Schweizer Quart zu betreiben. Äußerlicher Anlaß bot die dazu von 14 Kantonen mit Schreiben vom 16. April 1814 erfolgte Bitte um Abtrennung ihrer Territorien vom Konstanzer Bistumsverband auf jenen Zeitpunkt, in welchem die nach kanonischer Vorschrift notwendigen und erforderlichen Einrichtungen zur Errichtung neuer Bistümer vorhanden seien. Dies war nicht der Fall. Dennoch lag die Abtrennung der Schweizer Quart angesichts des zeitgenössischen Strebens nach Übereinstimmung von Landes- und Bistumsgrenzen auf der Hand. Im übrigen hatte gerade Wessenberg diesem Ansinnen beizeiten Rechnung getragen und in seinem 1815 für die Mitglieder des Wiener Kongresses bestimmten Konkordatsentwurf auch ein eigenständiges Schweizer Bistum vorgesehen¹²⁸. Nur sollte die Abtrennung nach dem Willen Wessenbergs und der meisten Kantone (mit Ausnahme insbesondere der vom Nuntius beratenden Urkantone und Solothurns) mit dem Abschluß eines förmlichen Konkordats verbunden werden.

¹²⁴ Wessenberg an Testaferrata, Konstanz, 18. März 1811. ASV Nunziatura Lucerna 251. – „Ad mentem et speciale mandatum Eminentissimi Praesulis, Cujus in negotiis spiritualibus hujus dioecesis Constantiensis vices mihi commissae sunt, officii mei est, Excellentiae Tuae Ill[ustrissimae] et Rev[erendissimae] mae maximum dolorem manifestare, quod litterae, caeterum venerandissimae sub dato 26. Januarii ad me datae jurisdictionem episcopatus essentialiter inhaerentem in dubium vocent“.

¹²⁵ Dalberg an Wessenberg, Aschaffenburg, 17. Februar 1811. StAK WN 419/163.

¹²⁶ Testaferrata an Casoni, Luzern, 12. Juli 1806. ASV SS Svizzera 303. – „... non ignoro quali, e quanto grandi siano i di Lui [Wessenberg] sforzi per tutto rovesciare, vantando esser ormai tempo ridurre la Chiesa alla sua antica semplicità“.

¹²⁷ Testaferrata an Dalberg, Luzern, 15. Januar 1814. StAK WN 2324/104 I 28. – „... ostinato nel male, separato dal Centro d'Unità, ribelle aperto contro il Capo Visibile della Chiesa, ed indegno d'avere comunicazione, in tale stato e con simili principj, con il Rappresentante della S[anta]. Sede“.

¹²⁸ [Wessenberg, Ignaz Heinrich von], Die Deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung, o.O. Im April 1815, 37.

Die am 2. Juli 1814 nach Rom übersandten Dokumente Testaferatas, namentlich die „Animadversioni sulla separazione richiesta“ und ein Katalog von 28 meistbeanstandeten Übelständen („Summarii restrictus circa Dioecesis Constantiensem“), belegen indes zweifelsfrei folgenden Tatbestand: Der Nuntius betrieb die Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz ausschließlich deshalb, weil Dalberg und Wessenberg „alles versucht“ hätten, „um dort die katholische Religion und die Kirche zu zerstören“¹²⁹. Das von Testaferata eifrig geförderte Trennungsbegehren diente lediglich als Mittel zum Zweck; übrigens hierin höherer Weisung folgend, hatte ihm Pacca doch für den Fall eines vorliegenden Trennungsbegehrens schon zum voraus die sofortige Trennung zugesichert¹³⁰.

Hierauf erfolgte am 7. Oktober 1814 die päpstliche Bulle „Iucundissima Nos“. Mit ihr wurde die Schweizer Quart kraft Apostolischer Vollmacht (nach kanonischem Recht hätte es der Zustimmung des Domkapitels bedurft¹³¹) nach 1200jähriger Zugehörigkeit vom Bistum Konstanz losgelöst. Im Breve „Quod aliquantum“¹³² vom 2. November 1814 wurde Dalberg dieser Sachverhalt mitgeteilt, gleichzeitig ultimativ die Entfernung Wessenbergs vom Amt des Konstanzer Generalvikars gefordert. Und am 1. Januar 1815 trennte Testaferata, der Bulle und Breve bis zum Jahresende zurückgehalten hatte, ohne vorausgehende Benachrichtigung Dalbergs und der Konstanzer Geistlichen Regierung, auch ohne Wissen der Römischen Kurie, die Schweizer Quart voreilig vom Bistum Konstanz ab. Die auch in der Bulle als Voraussetzung geforderten kirchlichen Einrichtungen standen nicht zur Verfügung, ja nicht einmal Verhandlungen darüber waren eingeleitet. Gleichzeitig ernannte er in der Person des Propstes von Beromünster, Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau¹³³ (eines dem Nuntius unbedingt ergebenen

¹²⁹ Notizie confidenziali e segrete . . . 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B. – „Dee avvertirsi, che nel 10. Gennajo [in Wirklichkeit am 1. Januar] 1815 ebbe luogo la separazione della Svizzera dalla Diocesi di Costanza, perchè il Vescovo Amministratore Monsign[ore]. Dalbergh [!] Ex-Duca di Francfort, e il suo Vicario Gen[era]le Ignazio Wesseinberg [!] avevano posto tutto in opera per ivi estinguere la Religione Cattolica, e la Chiesa“.

¹³⁰ Animadversioni sulla separazione richiesta, Luzern, 2. Juli 1814. ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – Vgl. Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 381–385.

¹³¹ Lettera del Capitolo di Costanza al S[anto]. P[adre]. del 1. Febbrajo 1815. ASS SCAES Svizzera Pos 11 Fasc 3. – Das Domkapitel verwies namentlich auf die Dekrete Alexanders III. (1159–1181) und Innozenz IV. (1198–1216) „De his, quae fiunt a prelato sine consensu capituli“. Textnachweis bei Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 403 (Anm. 346).

¹³² Text des Breves vollständig abgedruckt in: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 548–550 (deutsche Übersetzung ebd. 399–401).

¹³³ Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau, geboren am 4. Februar 1762, Studium in Luzern, 1783 Priesterweihe und Vikar in Wolhusen LU, 1784 in Inwil LU, hier 1785–1792 Pfarrer, gleichzeitig Sekretär des Landkapitels Hochdorf, 1790 Chorherr, 1803 Propst des Stifts Beromünster, 1815 Apostolischer Generalvikar für die von Konstanz abgetrennte Schweizer Quart, gestorben am 16. September 1819. – Über ihn: Helvetia Sacra II/2 203 f.; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 366 (Lit.).

Mannes, über dessen „estrema sua debolezza“¹³⁴ er schließlich doch nicht froh zu werden vermochte), einen Apostolischen Generalvikar für die abgetrennten Diözesengebiete. Daß dessen Ernennungsbriefe zu diesem Zeitpunkt gar nicht vorlag, er vielmehr bei der „per viam facti“¹³⁵ vollzogenen Abtrennung die ihm zukommenden Kompetenzen überschritten hatte, verschwieg der Nuntius den überraschten Kantonen. Der historischen Tragweite des Aktes bewußt, der „in die Kirchengeschichte der Schweiz eingehen“¹³⁶ wird, schritt Testaferata in den „Notizie confidenziali e segrete sullo Stato della Nunziatura Elvetica nell'Anno 1816“¹³⁷ zu einer „Geschichtskorrektur“ in eigener Sache. Er datierte die Abtrennung auf den 10. Januar 1815 (auf den Tag, an welchem in Rom – noch in Unkenntnis der Ereignisse – das Ernennungsbriefe für den Apostolischen Generalvikar ausgestellt wurde) um.

Zu den Testaferata übertragenen Verhandlungen über die Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz kam es nicht mehr. Mit der Erhebung zum Kardinal in petto (8. März 1816; öffentliche Bekanntgabe 6. April 1818) erfolgte die Aberufung¹³⁸. Am 1. Juni 1816 beschloß Testaferata seine Amtstätigkeit mit einer an Papst Pius VII. gerichteten ausführlichen Schlußrelation über den Stand der Angelegenheiten seines Nuntiaturdistrikts. Darin teilte er über das Bistum Konstanz mit: „Der Administrator dieses Bistums, der wohlbekannte Praesul Karl Dalberg, und sein ehemaliger¹³⁹ Generalvikar Ignaz Wessenberg haben alles versucht, um den katholischen Glauben in diesem Bistum auszurotten, das sichtbare Haupt der Kirche mit Füßen zu treten und die Kirche selbst zum Verschwinden zu bringen. Diese beiden Neuerer haben die Rechte des Apostolischen Stuhles bei jeder sich bietenden Gelegenheit angetastet. Die Praxis der Kirche bei der Spendung der Sakramente haben sie mutwillig geändert. Die Feiertage der Kirche schafften sie ab. Die heiligen Riten und die kirchlichen Zeremonien veränderten sie. Sie dispensierten von der Abstinenz an den Quatember-Samstagen. An üble (criminosos) Kleriker verschenkten sie Auszeichnungen und Ehren, empfehlenswerte Kleriker unterdrückten und verfolgten sie. Den monastischen Orden sagten sie einen erbitterten Kampf an. Sie zerstörten ihre Institute, vertrieben die Mönche aus den Klöstern in einer großen Säkularisation, dispensierten sie von dem feierlichen Gelübde der Keusch-

¹³⁴ Notizie confidenziali e segrete ... 1816. ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

¹³⁵ Testaferata an Pacca, Luzern, 28. Januar 1815 (Abschrift). ASV Nunziatura Lucerna 397. – Siehe dazu: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz 390–398.

¹³⁶ So der übereinstimmende Wortlaut Paccas und Testaferatas. Pacca an Testaferata, Rom, 2. Februar 1815. ASV Nunziatura Lucerna 394. – Testaferata an Pacca, Luzern, 25. Februar 1815 (Abschrift). Ebd. 397.

¹³⁷ ASV Nunziatura Lucerna 447 B.

¹³⁸ Consalvi an Testaferata, Rom, 9. März 1816. ASV Nunziatura Lucerna 394.

¹³⁹ Dalberg hatte Wessenberg, der als Bevollmächtigter des Fürstprimas auf dem Wiener Kongreß weilte, am 25. Januar 1815 seines Amtes enthoben, hier der ultimativen Forderung des Breves „Quod aliquantum“ vom 2. November 1814 gehorchend.

heit und zwangen sie zur Heirat. Beliebige Erlasse Ihrer Heiligkeit und meiner Nuntiatur haben sie ohne bischöfliche Guttheißung übergangen. Bei gemischten Trauungen zwangen sie den katholischen Teil, die Ehe vom häretischen Amtsinhaber (ministellus) einsegnen zu lassen. Protestanten ließen sie nach katholischem Ritus beerdigen. Vom Heiligen Stuhl verurteilte Pseudopropheten sandten sie in die Schweiz, um in den Seminarien und in den Pfarreien den Indifferentismus zu propagieren. Sie verbreiteten gottlose Schriften. Sie erließen Dekrete und Anweisungen gegen den Papst. Den weltlichen Regierungen verkauften sie Macht, Rechte, Güter und Personen der Kirche. Mit einem Wort: jede heilige Sanktion traten sie mit Füßen und verletzten das Dogma. Ich erröte noch heute, wenn ich daran zurückdenke. Meine wiederholten Ermahnungen, Beschwörungen und Bitten, ja auch die Apostolischen Breven, welche derartige Erlasse der Bischöflichen Kurie verhindern wollten, wurden lächerlich gemacht und mißachtet. ... Ich habe mich diesem unseligen Tun tapfer entgegen gestellt, und das nicht ohne Erfolg in der Schweiz, nicht aber in jenem Teil des Bistums, der in Deutschland liegt, weil dort die Fürsten von Bayern, Baden und Württemberg regieren und weil dort der Klerus jeden Standes fast vollzählig, die Seminarien, die Universitäten, besonders jene von Freiburg im Breisgau, die Lyzeen und die Gymnasien perverse Ansichten fördern. ... Ja er [Dalberg] anerkennt für jenes Gebiet der Bischöflichen Kurie von Konstanz seit dem August 1809 bis heute, auch gegen den Befehl Eurer Heiligkeit, unsere Nuntiatur nicht mehr an und übt dort selbst die höchste geistliche Jurisdiktion aus“¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Testaferrata an Pius VII., Rom, 1. Juni 1816. Vatikan SS SCAES Svizzera Pos 19 Fasc 5.“ – De Dioecesi Constantiensi. Administrator hujus Dioecesis notissimus Praesul Carolus Dalbergius [!], ejusque olim Vicarius Generalis Ignatius Wessembergius [!] omnia tentant ad eradicandam ex illa Dioecesi Religionem Catholicam, prosterendum Caput Ecclesiae Visibile, ac ipsam Ecclesiam extinguendam. Ambo isti Novatores jura Apostolicae Sedis qualibet opportunitate infregerunt: Ecclesiae praxim etiam in administratione Sacramentorum conculcarunt: Dies Festos suppresserunt: Ritus Sacros, Ecclesiaeque Caeremonias variarunt: Dispensarunt ab abstinentia in Sabbatis Quatuor Temporum: Ecclesiasticos criminosos premiis afficiebant, et honoribus, Clericos vero commendabiles deprimebant, et persequabantur. Dirissimum bellum adversus Ordines Regulares indixerunt. Instituta ipsorum infrigendo Coenobitas e Claustis praetensa Saecularisatione extrahebant, eosque ac Moniales a voto solemnii Castitatis dispensabant, urgebantque ad nuptias. Acta quaelibet Sanctitatis Vestrae, ac meae Nuntiaturae absque approbatione Episcopali interdixerunt: in matrimoniis mixtas injunxerunt parti Catholicae nuptialem benedictionem accipere a Ministello haeretico: jusserunt sepelire Protestantes ritu Catholico. Pseudo-Prophetas a Sancta Sede condemnatos in Helvetiam miserunt ad indifferentismum in Seminariis, et Parochiis propagandum: impios diffundeabant libellos: Decreta, ac Sententias ediderunt contra Supremum Pontificem: vendiderunt laicis Regiminibus Ecclesiae Potestatem, jura, bona, ac personas: uno verbo singulas sacratiores Sanctiones prosternebant, ac sanctiora Dogmata vulnerabant: haec solum commemorando etiam nunc contremisco. Assiduae hortationes, obsecrationes, precesque meae, imo et ipsa Brevia Apostolica ad Acta hujusmodi Curiae Episcopalis impedienda irridebantur, contemnebanturque ... Funestis effectibus firmiter obstiti, et non sine effectu in Helvetia, non vero in illa portione Dioecesis, quae jacet in Germania, quia ibi Bavarus, Badensis, et Wirtembergicus Prin-

Die Darstellung spricht für sich selbst. Doch lieferte das Dokument mit den übrigen von Testaferrata (und anderen „Hütern der Orthodoxie“) angefertigten Dossiers ein umfängliches Material. Mit diesem sah sich Wessenberg konfrontiert, als ihm 1817 der Spiegel der Berichterstattung Testaferratas vorgehalten wurde. Gelegenheit dazu bot Wessenbergs Aufenthalt in Rom, wohin er in der Absicht geeilt war, den anlässlich seiner Wahl zum Kapitularvikar und Verweser des Bistums Konstanz (Dalberg war am 10. Februar 1817 in Regensburg gestorben) um seine Person entstandenen Konflikt zu lösen. Nun zeigte sich rasch, wie haltlos und meist nur böswilliger Denunziation und Verleumdung entsprungen die meisten angeblichen „Irrtümer“ waren. Von der ersten umfangreichen Anklageschrift blieben nur gerade sechs Verstöße übrig. Schließlich hätte man sich mit dem Verzicht Wessenbergs auf das Kapitularvikariat und einem allgemeinen Widerruf, wie er für die Erstbesetzung der neuerrichteten Bistümer allen Kandidaten abverlangt wurde, zufriedengegeben¹⁴¹. Daß sich Wessenberg nicht dazu verstehen konnte, lag primär in seiner reichskirchlichen Überzeugung, die eine Preisgabe bischöflicher Rechte und der Rechte des Konstanzer Domkapitels und des Landesherrn nicht gestattete. Damit war das Problem auf den Punkt gebracht. Es sei wiederholt: Kirchenverständnis stand gegen Kirchenverständnis. Tradition gegen Tradition. Da Wessenberg sich der seit dem frühen 19. Jahrhundert abzeichnenden, alsbald immer stärker durchsetzenden einseitig papalistischen Ausrichtung der Kirche nicht unterordnete, wurde er ausgeschieden. Als Mittel dazu erbot sich die 1821 erfolgte Suppression des altehrwürdigen Bistums Konstanz.

cipes imperium exercent, et quia Clerus cujusvis conditionis fere ex integro, Seminaria, Universitates, praesertim Friburgi in Brisgovia, Lycae, Gymnasia enutriunt perversa principia ...; imo pro illis Regionibus Curiae Episcopalis Constantiae a mense Augusto 1809 usque in praesentiarum, contra etiam mandata Sanctitatis Vestrae, non amplius dignoscit Nuntiaturam, ibique ipsa Supremam Spiritualem exercet jurisdictionem“.

¹⁴¹ Siehe dazu: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* 438–474, hier 453–467.

Das Projekt zur Errichtung einer „nationalen“ Schweizer Bistumsorganisation am Beginn des 19. Jahrhunderts

Von Markus Ries

Die kirchliche Einteilung der Schweiz vor der Revolution

Die Abgrenzung der Bistümer, wie sie sich im Hochmittelalter herausgebildet und im Verlaufe der Jahrhunderte kaum verändert hatte, entsprach am Ende der Alten Eidgenossenschaft nicht mehr den herrschenden politischen Gegebenheiten. Einzig der Bischof von Lausanne hatte seinen Sitz innerhalb der XIII Orte und regierte einen Sprengel, welcher ganz auf schweizerischem Territorium lag. Das Bistum Sitten deckte sich nahezu mit dem „zugewandten“ Wallis und dessen Untertanengebiet. In allen anderen Landesteilen dagegen bestand eine enge Verbindung mit dem Ausland: Im Westen reichte die Jurisdiktion des Bischofs von Annecy, im Süden jene des Erzbischofs von Mailand und des Bischofs von Como in schweizerisches Gebiet herein. Der deutschsprachige Landesteil stand unter der Leitung von geistlichen Hirten, welche als Fürstbischöfe des Heiligen Römischen Reiches (nominell oder tatsächlich) über eine eigene Landesherrschaft und über Sitz und Stimme im Regensburger Reichstag verfügten. Ihre Sprengel umfaßten nicht nur schweizerische Gebiete; der Fürstbischof von Basel war zuständig sowohl für die heutigen Kantone Jura, Basel und (zum Teil) Solothurn als auch für das vorderösterreichische Fricktal und das Oberelsaß. Dem Fürstbischof von Chur unterstanden neben Graubünden und dem südöstlichen Teil St. Gallens auch Vorarlberg und Teile des Südtirol. Der für die Eidgenossenschaft bedeutendste Bischofssitz aber war Konstanz, mit ihm war die ganze katholische Innerschweiz (Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Luzern), dazu die heutigen Kantone Appenzell, Thurgau, Schaffhausen, Zürich und Glarus sowie Teile von St. Gallen, Basel-Stadt, Bern, Aargau und Solothurn verbunden.

Politisch wurde die Eidgenossenschaft grundlegend verändert, als nach der 1798 auch hier ausgebrochenen Revolution das Land von französischen Truppen erobert und ihm eine neue Verfassung aufgezwungen wurde. Damit zerbrach die Ordnung des „Ancien Régime“, um einem neuen, zentralistisch organisierten Einheitsstaat Platz zu machen. Eine entscheidende Neuerung bildete die Aufhebung der alten staatlichen Untertanenverhältnisse und die

Einführung der Gleichberechtigung aller Kantone. Die erste nachrevolutionäre Ordnung erwies sich indes als wenig stabil, mehrere schwere Verfassungskämpfe waren die Folge. Im Herbst 1803 bemühte sich Napoleon selbst um eine Beruhigung der Lage; er trat als Vermittler auf und diktierte eine neue, den föderalistischen Traditionen Rechnung tragende Verfassung. Im Bestreben, alle gesellschaftlichen Bereiche den gewandelten Verhältnissen anzupassen, regte die konfessionelle „*itio in partes*“ der Tagsatzung 1804 die Schaffung einer neuen, von auswärtigem Einfluß unabhängigen schweizerischen Bistumsorganisation an. Doch war es nicht möglich, den gesamt eidgenössischen Behörden die Kompetenz in diesem Bereich zu übertragen. Vorab der Kanton St. Gallen als materieller Erbe der säkularisierten gleichnamigen Abtei verfolgte Pläne zur Errichtung eines lediglich das eigene Kantonsgebiet umfassenden Bistums. Seine Vertreter setzten es durch, daß die Hoheit im Bereich der kirchlichen Einteilung vorerst den Kantonen zugewiesen wurde. 1805 kam es erneut zu einem Vorstoß: Der schweizerische Landammann Peter Glutz-Ruchti (1754–1835) versuchte, „die kirchlichen Angelegenheiten und eine zweckmäßige Eintheilung der Diocesen“ als einen „der wichtigsten Berathungs Gegenstände“ zur „Beförderung der Sittlichkeit“ und zur „Verbreitung aller jener Wohltaten, welche die katholische Religion gewähren kann,“¹ erneut auf die Tagesordnung zu bringen. Er wandte sich auch unmittelbar an Papst Pius VII.; dieser erklärte sich bereit, einer Neueinteilung der schweizerischen Sprengel zuzustimmen (9. März 1805). Voraussetzung bildete zum einen die Einhaltung der kanonischen Vorschriften, zum anderen das Einverständnis der betroffenen Bischöfe. Das Vorhaben wurde indes nicht weiter verfolgt; denn wachsende Spannungen zwischen Napoleon und dem Papst machten die Anbahnung ernsthafter Verhandlungen vorerst unmöglich.

Der Wunsch nach Schaffung einer neuen kirchlichen Organisation war ausgesprochen; er bildete ein kantonsübergreifendes Problem, dessen Lösung der politischen wie kulturellen Vereinheitlichung des Staates dienen konnte. Die Neueinteilung der Bistümer war deshalb nicht allein eine rein kirchliche Frage. Sie zählte vielmehr zu jenen (politischen) Problemen, deren Lösung eine zwischenkantonalen oder „nationale“ Zusammenarbeit erforderten, ähnlich wie die notwendigen Anpassungen in den Bereichen Militärwesen, Finanz- und Zollpolitik. Es galt, einvernehmliche Regelungen zu treffen und so das junge Staatswesen zu stabilisieren. Die Kirchenpolitik

¹ Kreisschreiben des Landammanns Peter Glutz-Ruchti an die katholischen und paritätischen Stände, Solothurn, 11. Februar 1805. StATG Kirchendepartement, Bistumsangelegenheiten 49910.

Es werden folgende Abkürzungen verwendet: ASV SS = Archivio Segreto Vaticano, Abt. Segreteria di Stato, Rom; BiASo = Bischöfliches Archiv, Solothurn; SCAES = Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (Abt. Svizzera), Rom; StALU = Staatsarchiv des Kantons Luzern, Luzern; StATG = Staatsarchiv des Kantons Thurgau, Frauenfeld.

nahm auf der Liste dieser „gesamtstaatlichen“ Aufgaben einen der oberen Plätze ein, denn die organisatorische Verschränkung zumal der deutschsprachigen Schweiz mit dem Gebiet des früheren Heiligen Römischen Reichs bestand nach wie vor. Es widersprach dem Bestreben nach Schaffung eines rechtlich einheitlichen und geschlossenen Staatswesens, wenn in vielen Teilen der Schweiz die geistliche Jurisdiktion von Bischöfen weiterbestand, die deutschen Landesherren unterworfen waren und damit „ausländischen Souveränen“ mittelbaren Einfluß gestatteten. Auch aus diesem Grund war die Reorganisation der kirchlichen Sprengel eine „nationale“ und damit politische Aufgabe, was seinen Niederschlag fand im fortan die Diskussion beherrschenden Stichwort von der Gründung eines „Nationalbistums“.

Die Trennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz

Trotz der vorhandenen Beweggründe (Streben nach Unabhängigkeit vom Ausland und Schaffung einer einheitlichen Ordnung im Innern) ging der Anstoß zur Neuumschreibung der Bistümer in der Schweiz nicht von staatlicher, sondern von kirchlicher Seite aus. Hintergrund bildeten unerquickliche Streitigkeiten zwischen dem in Luzern residierenden Apostolischen Nuntius Fabrizio Scerberras Testaferata² und dem letzten Konstanzer Fürstbischof, Karl Theodor von Dalberg³. Dessen Bemühungen um Erhalt und Erneue-

² Fabrizio Scerberras Testaferata (1758–1843), geb. in La Valetta (Malta), 1802 Titularerzbischof von Beirut, 1803–1816 Apostolischer Nuntius in Luzern, 1818 Kardinal, 1818–1843 Bischof von Senigallia. Helvetia Sacra, begr. von Rudolf Henggeler, weitergeführt von Albert Bruckner, I/1: Schweizerische Kardinäle. Das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz. Erzbistümer und Bistümer, Bern 1972, 55; Wicki, Josef, Die Nuntiatur des Fabrizio Scerberras Testaferata in der Schweiz 1803–1816. Mit besonderer Berücksichtigung der fünf Orte der Innerschweiz, in: Geschichtsfreund 138 (1985) 145–172; Bischof, Franz Xaver, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (= Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 315–326.

³ Karl Theodor von Dalberg (1744–1817), 1787 Koadjutor in Mainz und Worms, 1788 Koadjutor in Konstanz, 1800 Bischof von Konstanz, 1802 Erzbischof von Mainz und Bischof von Worms, seit 1805 als Kurerzkanzler Erzbischof von Regensburg, 1806 Fürstprimas des Rheinbundes. Beaulieu–Marconnay, Karl Freiherr von, Karl von Dalberg und seine Zeit. Zur Biographie und Charakteristik des Fürsten Primas I–II, Weimar 1879; Becher, Hubert, Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kolmar im Elsaß [1942]; Färber, Konrad Maria, Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland (= Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 5), Regensburg 1988; Schwaiger, Georg, Carl Theodor von Dalberg. Erzbischof von Regensburg (1805–1817), in: Ders. (Hrg.), Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg I (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 23), Regensburg 1989, 488–494; Bischof, Das Ende 110–190.

rung der 1803 durch die Säkularisation enteigneten Reichskirche hatten beim Nuntius Argwohn erweckt; denn Dalbergs Aktivitäten ließen ihn ein Wiederaufleben reichskirchlich-episkopalistischer Forderungen und damit Gefahren für römisch-primatiale Ansprüche fürchten. In die Auseinandersetzungen hineingezogen wurde auch Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg, Generalvikar und tatkräftiger Reorganisator des religiösen Lebens im Bistum Konstanz⁴, gegen den Testaferatta eine durch die Jahre stärker werdende und am Schluß kaum mehr überbietbare Feindschaft entwickelte⁵. Das unheilbar zerrüttete Verhältnis zog im besonderen auch den schweizerischen Bistumsanteil in Mitleidenschaft. Hier waren Wessenbergs zahlreiche Reformbemühungen im Bereich von Liturgie, Katechese und Priesterbildung auf günstigen Boden gefallen, da in Luzern mit Stadtpfarrer Thaddäus Müller⁶ ein loyal ergebener und ihn nach Kräften unterstützender Bischöflicher Kommissar im Amt war⁷. Binnen weniger Jahre formierte sich erster Wi-

⁴ Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), geb. in Dresden, 1802–1815 Generalvikar des Bistums Konstanz, 1817–1827 Bistumsverweser. Beck, Joseph, Freiherr I. Heinrich v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neuern Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs, Freiburg i. Br. 1862; Müller, Wolfgang, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: Fries, Heinrich-Schwaiger, Georg (Hrg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert I*, München 1975, 189–204; Bischof, Das Ende 251–336; Weitlauff, Manfred, Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860), Generalvikar (1802–1817) und Verweser (1817–1827) des Bistums Konstanz, in: Kuhn, Elmar L.-Moser, Eva-Reinhardt, Rudolf-Sachs, Petra (Hrg.), *Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur I*, Friedrichshafen 1988, 421–432, 462–466; ders., *Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 8 (1989) 111–132; ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Weitlauff, Manfred–Hausberger Karl (Hrg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1990, 585–651.

⁵ Die wenig erfreulichen Hintergründe dieser Entwicklung sind geschildert bei: Bischof, Das Ende 315–336.

⁶ Thaddäus Müller (1763–1826), 1786–1789 Pfarrhelfer in Luzern, 1789–1796 Lehrer am Gymnasium in Luzern, 1796–1815 und 1820–1826 Stadtpfarrer von Luzern, 1798–1815 Bischöflich-konstanzer Kommissar für den Distrikt Luzern. ADB 22 (1885) 675–677; Herzog, Eduard, Thaddäus Müller. Vortrag, gehalten den 11. April 1886 vor der christkatholischen Genossenschaft in Luzern. Nebst einem Anhang, eine Uebersicht über Müllers schiftstellerische Thädigkeit und erläuternde Anmerkungen enthaltend, Bern 1886; Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 609.

⁷ Zu Wessenbergs Reformbestrebungen siehe: Müller, Wolfgang, Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester, in: Schwaiger, Georg (Hrg.), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 11)*, Göttingen 1975; Keller, Erwin, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 85 (1965) 5–526; Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen. – Das Zusammenwirken

derstand gegen die bischöfliche Kurie von Konstanz und ihr Wirken. Deren Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der staatlichen Gewalt, sichtbar dokumentiert durch die am 19. Februar 1806 mit Luzern geschlossene „Übereinkunft in geistlichen Dingen“, stieß bei Testaferata auf entschiedene Ablehnung. Der Grund hierfür lag einerseits darin, daß durch diese Vereinbarung der Regierung Rechte eingeräumt wurden, über die zu disponieren in den Augen der Nuntiatur dem Bischof von Konstanz keinerlei Befugnis zukam. Es erregte Anstoß, daß der Vertrag vor der Unterzeichnung nicht der Römischen Kurie zur Genehmigung unterbreitet worden war. Der Nuntius zeigte sich zudem wenig begeistert von Wessenbergs liturgischen Reformmaßnahmen, insbesondere von der Einschränkung der Bittgänge und der Revision der Formulare für die Sakramentenspendung. Die Folgen dieser Meinungsverschiedenheiten verstärkten sich durch Widerstand gegen die Konstanzer Geistliche Regierung von seiten des Innerschweizer Klerus, in dessen Reihen die neu erlassene Vorschrift zu dauernder Weiterbildung (Pastoral Konferenzen), die Einführung von „Konkursprüfungen“ als Bedingung für die Übernahme einer Pfründe sowie die Anordnung regelmäßiger Predigten und Christenlehren mehrfach Unwillen hervorriefen. Für den Nuntius gab es in dieser Lage einen einzigen möglichen Ausweg: Er schlug der Römischen Kurie vor, Dalberg die Leitung des Bistums zu entziehen und dieses direkt dem Papst zu unterstellen⁸; auch Wessenberg sollte sein Amt als Generalvikar verlieren. Erst die mit dem Zusammenbruch des napoleonischen Reiches 1813 einsetzenden politischen Veränderungen schufen die gewünschten Handlungsmöglichkeiten; denn jetzt gewann Testaferata Unterstützung für sein Vorhaben. Politische Kräfte aus den Urkantonen, welche der nachrevolutionären Staatsordnung und damit der Luzerner Regierung und deren Zusammenarbeit mit Wessenberg gegenüber abgeneigt waren, fanden sich unter Führung des reaktionären Schwyzer Landammanns Alois Reding⁹ Anfang 1813 bereit, beim Papst die sofortige Lösung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz zu verlangen. Vorwand bildete eine von Wessenberg

von Wessenberg und Müller dokumentiert eindrücklich ihr umfangreicher Briefwechsel: Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller 1801–1821. Hrg. von Manfred Weitlauff in Zusammenarbeit mit Markus Ries (= Quellen zur Schweizer Geschichte) [im Druck].

⁸ „Io sono alla faccia del luogo, ho viaggiato per tutta la Diocesi, conosco i soggetti, l'operazioni, e la maniera di pensare del Wesseberg [...], e del suo Clero, onde posso assicurare l'E.V., che se a tempo opportuno non si ottiene la rinunzia del Vescovado di Costanza dal Dalberg, ora che ha quello di Ratisbona, e non si da questo Vescovado in amministrazione ad Nutum dalla S. Sede, e fin'tanto che la Svizzera avrà combinato sull'erezione richiesta de'nuovi Vescovadi, a qualche idoneo Soggetto, questa Diocesi è affatto perduta.“ Testaferata an Kardinalstaatssekretär Consalvi, Luzern, 23. November 1805. Abgedruckt bei: Bischof, Das Ende 546 f., hier 547.

⁹ Alois Reding (1765–1818), 1798 Anführer der Schwyzer Truppen im Kampf gegen die französische Revolutionsarmee, Landammann von Schwyz. Züger, Edwin, Alois Reding und das Ende der Helvetik, Zürich 1977.

1808 erlassene Vorschrift, welche die Verpflichtung zum Seminarbesuch auf Schweizer Alumnus ausdehnte und ihnen die Absolvierung eines zehnmonatigen Kurses entweder in Meersburg oder im (1807 mit staatlicher Hilfe errichteten) Priesterseminar in Luzern auferlegte. Hinzu traten Machenschaften und Verleumdungen gegen den als zu aufgeklärt geltenden Luzerner Seminarregens Johann Anton Dereser¹⁰. Der Nuntius ging mit äußerster Zielstrebigkeit zu Werk: Zunächst ertrotzte er von Fürstbischof Dalberg die Errichtung eines eigenen Generalvikariats für die Schweizer Quart (die dann wegen einer Presseintrige gleichwohl nicht zustande kam). Danach organisierte er ein formelles Bittgesuch, mit welchem die betroffenen Kantonsregierungen (mit Ausnahme jener von Aargau und Zug) den Papst um Trennung von der kirchlichen Verbindung mit Konstanz und um die Errichtung eines neuen, auf die Schweiz beschränkten Bistums ersuchten. Der Nuntius veranlaßte die Römische Kurie, entgegen den Wünschen der meisten Regierungen und zu deren nicht geringen Überraschung, die Trennung noch vor Schaffung einer schweizerischen Nachfolgeordnung zu verfügen. Die dazu erforderlichen Dokumente waren noch nicht vollständig in seinen Händen, da schritt er bereits zum Vollzug. Er gab am 31. Dezember 1814 die Lösung der Schweizer Quart von Konstanz bekannt und unterstellte das Gebiet zur einstweiligen geistlichen Verwaltung Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau, dem Propst des Kollegiatstifts St. Michael in Beromünster¹¹. Dieser wurde beauftragt, als Apostolischer Vikar für die Zeit bis zur Schaffung einer neuen kirchlichen Organisation vertretungsweise die bischöfliche Jurisdiktion auszuüben.

¹⁰ Johann Anton Dereser (1757–1827), 1777–1802 unbeschuhter Karmelit, 1783–1791 Professor an der kurfürstlichen Universität Bonn, 1792–1793 Professor in Straßburg, 1791 Suspension wegen Leistung des französischen Verfassungseides, 1795 Rehabilitierung, 1797–1807 Professor in Heidelberg 1810–1811 Stadtpfarrer in Karlsruhe, 1811–1814 Professor und Seminarregens in Luzern, 1815 Professor und 1819 Domherr in Breslau. Hegel, Eduard, Johann Anton Dereser (1757–1827), in: Fries-Schwaiger, Katholische Theologen I, 162–188. – Zum „Fall Dereser“ siehe: Weitlauff, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen 636–649.

¹¹ Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau (1762–1819), Studium an der Höheren Lehranstalt Luzern, 1783 Priester, 1785–1792 Pfarrer von Wolhusen, 1790 Chorherr des Kollegiatstiftes St. Michael in Beromünster, 1803–1819 Stiftspropst, 1815–1819 Apostolischer Vikar für die ehemalige Schweizer Quart des Bistums Konstanz. Fleischlin, Bernhard, Franz Bernhard Goeldlin von Tiefenau, Apostolischer Generalvikar und Stiftspropst von Beromünster 1762–1819, in: Monatrosen des Schweizerischen Studentenvereins und seiner Ehrenmitglieder 20 (1876) 298–311, 425–452; 21 (1876/77) 11–32, 53–71, 237–256, 265–311; Helvetia Sacra II/2: Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz, Bern 1977, 203f.; Jorio, Marco, Göldlin von Tiefenau, Franz Bernhard (1762–1819), in: Gatz, Erwin (Hrg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 251f.

Vorbereitungen zur Gründung eines neuen schweizerischen Bistums

Die Nuntiaturs und einige Politiker verdankten den Erfolg ihrer Trennungsbemühungen hauptsächlich dem Bestreben, Bistums- und Landesgrenzen zur Deckung zu bringen und damit die Lösung von äußeren Einflüssen und die innere Vereinheitlichung zu fördern. Auf diesen „patriotischen“ Aspekt verweist der im staatlichen Separationsgesuch an den Papst genannte Wunsch, es möchten die Schweizer „ab Episcopo, aut Episcopis indigenis in ipsorum medio residentibus“ regiert werden¹². Pius VII. erklärte sich erneut dazu bereit, politische und kirchliche Grenzen in Übereinstimmung zu bringen¹³. Über die Anzahl der neu zu begründenden Bistümer äußerte er sich vorerst nicht. Dies änderte sich sehr rasch, als offenbar wurde, daß die Kantonsregierungen mit der Schaffung einer neuen Bistumsorganisation auch das Verhältnis von Kirche und Staat zu ihren Gunsten zu verändern trachteten. Ersten Ausdruck fand dieses Bestreben in einem Schreiben, mit welchem die Regierungen am 24. Mai 1815 dem Papst für die erfolgte Trennung vom Bistum Konstanz dankten. Bei dieser Gelegenheit sprachen sie den Wunsch aus, es mögen die (nicht näher bezeichneten) staatlichen Rechte in kirchlichen Dingen „in fundenda nova Sede episcopali“ keinerlei Beeinträchtigung erfahren¹⁴. Dies dürfte die Römische Kurie hellhörig gemacht haben: Das päpstliche Antwortbreve „*Novae eximiae*“ vom 29. Juli 1815¹⁵ berührte auch die kirchliche Neuordnung in der Schweiz; in offenem Gegensatz zum

¹² Uri (im Namen von Schwyz, Ob- und Nidwalden, Zürich, Glarus, Solothurn, Schaffhausen, Appenzell-Innerrhoden, St. Gallen und Thurgau) an Pius VII., Altdorf, 16. April 1814. Gedruckt: Kothing, Martin, Die Bistumsverhandlungen der schweizerisch-konstanzer Diözesenstände von 1803–1862 mit vorzüglicher Berücksichtigung der Urkantone urkundlich dargestellt, Schwyz 1863, 58–60; Lampert, Ulrich, Kirche und Staat in der Schweiz III, Freiburg/Leipzig 1939, 5. – Nachträglich trat Luzern dem Gesuch bei.

¹³ „*Profecto quantum ex hactenus allatis cognovimus, Nobis e re Christiana visum est, vestros Episcopatus Helvetiorum Pagorum terminis circumscribere aut finire.*“ Pius VII. an die Regierungen der Kantone Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Zug, Glarus, Solothurn, Schaffhausen, Appenzell, St. Gallen und Thurgau, Rom, 7. Oktober 1814. Gedruckt: Kothing 63–65; Lampert III 7f.

¹⁴ „*Serenatis ita Helvetiorum mentibus Sanctitas Vestra gloriosissime regnans omnem fiduciam confirmavit, fore ut propriae Helvetiorum libertates et jura in rebus ecclesiasticis, res nobis pretiosa, a piis fortibusque patribus nostris, qui in ecclesiam et rempublicam tantopere meruerunt, acquisita in fundenda nova Sede episcopali non immutentur.*“ Luzern (im Namen von Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Solothurn, Schaffhausen, Appenzell Innerrhoden, St. Gallen und Thurgau) an Pius VII., Luzern, 24. Mai 1815. Gedruckt: Kothing 82–84; Lampert III 11f. – Im Entwurf dieses Schreibens, an dem sich die Regierungen der Kantone Aargau und Zürich nicht beteiligten, war von der beabsichtigten Gründung eines „Nationalbistums“ die Rede gewesen. Diese Wendung wurde auf Wunsch der Thurgauer Regierung ersetzt durch das neutralere „*sedes episcopalis*“. Landammann und Rat des Kantons Thurgau an Schultheiß und Rat von Luzern, Frauenfeld, 8. März 1813. StALU 29/4 A.

¹⁵ Gedruckt: Kothing 86–88; Lampert III 12–14.

Dankschreiben der Kantone war nun aber ausdrücklich die Rede von der Begründung mehrerer Bistümer¹⁶.

Diese geringfügig erscheinende Akzentverschiebung hing zweifellos mit der geforderten Beibehaltung überkommener Rechte und Privilegien in Kirchensachen zusammen. Mit ihrem Hinweis hatte die staatliche Seite zu erkennen gegeben, daß für sie die Errichtung eines neuen Bistums auch der Festigung der staatskirchlichen Position dienen sollte. Dieser Aspekt hatte seine eigene Vorgeschichte. Auch in der Schweiz gab es eine seit dem 18. Jahrhundert stärker werdende Strömung, deren Anhänger den Einfluß der Kirche im Bereich der „res mixtae“ einzuschränken suchten und stattdessen eine Ausdehnung der Staatshoheit erstreben. Die Römische Kurie hatte sich stets bemüht, lediglich jene „Freiheiten, Herrlichkeiten und Gerechtigkeiten“ sowie „lobliche Harkommen [!] und Gewohnheiten“ als legitim zuzulassen, die – im wesentlichen auf die Blüte schweizerischer Reisläuferei zur Zeit der Renaissance zurückgehend – päpstlich sanktioniert waren¹⁷. Die staatlichen Bestrebungen zum Ausbau der Kirchenhoheit hatten zur Zeit der Aufklärung an Gewicht gewonnen. 1768 faßte der Luzerner Sekelmeister Joseph Anton Felix Balthasar (1737–1810) in seiner Schrift „De Helvetiorum iuribus circa Sacra“ dezidiert staatskirchliche Positionen zu einem Programm zusammen¹⁸. Gleich im Jahr darauf wurde dieses Buch indiziert, denn laut Verurteilungsdekret enthielt es „falsche, tollkühne, skandalöse Lehren und Behauptungen, welche Recht, Immunität und Freiheit der Kirche zerstören“¹⁹. Unter ausdrücklichem Hinweis auf diesen Vorfall verwarf die päpstliche Antwort auf das Dankschreiben der Kantone alle staats-

¹⁶ „Novum eximiae virtutis impensique studii erga Nos et Apostolicam Sedem sui testimonium nobis dederunt pagi Uriorum, Suitii, Subsylvaniae et Solodori, qui singulares Nobis gratias egerunt, quod ipsos a Constantiensi dioecesi disjunctos Filio Francisco Bernadro Göldlin, Praepostio Beronensi, apostolici vicarii munere a Nobis insignito, administrandos commiserimus, provisorie tamen atque ad nostrum Sedisque apostolicae beneplacitum, donec aut novi episcopatus istic erigantur, aut aliis dioecibus in Helvatia jam constitutis iidem pagi adjudicentur.“ Weiter unten: „[...] nunc respondemus, in tractando scilicet Helvetiorum episcopatum negotio, retinendas omnino leges esse ab ecclesia constitutas quasque semper apostolica Sedes in novis episcopatum erectionibus servari praecepit“. Ebd.

¹⁷ Vgl. Schwegler, Theodor, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart, Stans 1943, 128–134.

¹⁸ [Balthasar, Joseph Anton Felix,] De Helvetiorum Juribus circa Sacra, das ist: Kurzer historischer Entwurf der Freyheiten, und der Gerichtsbarkeit der Eidgenossen, in so genannten geistlichen Dingen, Zürich 1768. – In dieser Schrift, die zu den bedeutendsten der katholischen Aufklärung in der Schweiz zählt, bestritt Balthasar die Zuständigkeit geistlicher Gerichte in Zivilsachen und das privilegium Fori des Klerus. Im weiteren postulierte er die Unterwerfung aller Pfründen unter staatliche Oberaufsicht sowie die prinzipielle Möglichkeit, Geistliche mit staatlichen Steuern zu belegen.

¹⁹ Das Dekret der Indexkongregation (datiert: Feria IV Die I Februarii 1796) ist abgedruckt bei: [Vock, Alois,] Zur Geschichte des Schweizerischen Nationalbisthums, in: Schweizerisches Museum 1 (1816) 425–480, hier 465 f.

kirchenrechtlichen Ansprüche, die nicht von Rom formell anerkannt worden seien. Darüber hinaus gab Pius VII. der Hoffnung Ausdruck, es würden jene der Kirche und der Religion widersprechenden Dinge in Weisheit und Frömmigkeit endlich beseitigt, welche in einigen Kantonen noch bestehen und die entweder er selbst oder der Nuntius ausdrücklich verworfen habe²⁰. Diese Anspielung galt den Rechten und Kompetenzen in kirchlichen Dingen, welche die Luzerner Regierung beanspruchte auf Grund der genannten „Übereinkunft in Geistlichen Dingen“ von 1806. Obwohl nämlich der Luzerner Nuntius diese Vereinbarung scharf bekämpft und erwirkt hatte, daß der Papst den Fürstbischof zur Annullierung drängte, war die staatliche Seite zum Vollzug geschritten. Für Testaferata war dieses Verhalten mit ein Grund gewesen, um die vorzeitige Lösung der Schweizer Quart aus dem bisherigen Bistumsverband zu inszenieren. Nun galt es, ein Weiterbestehen der getadelten „Mißbräuche“ zu verhindern, was aber der Luzerner Regierung nicht verborgen blieb. Sie erkannte, daß vereintes Handeln aller ehemals konstanzerischen Bistumskantone erforderlich sein würde, um die „im Geist der Vorväter“²¹ bestehenden staatskirchlichen Verhältnisse für die Zukunft zu retten. Unmittelbar nach der Trennung trug Luzern deshalb den Wunsch vor, aus der gesamten ehemaligen Schweizer Quart des Bistums Konstanz eine einzige Nachfolgeeinrichtung zu bilden. Dieses Bestreben griff einerseits die schon 1804 und 1805 zutage getretenen politischen Absichten erneut auf, zum anderen aber zielte es auf Stärkung und Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes. Wenn immer fortan von der geplanten Gründung eines „Nationalbistums“ die Rede war, so bezeichnete dieser Begriff einerseits einen kirchlichen Sprengel, dessen Sitz und dessen ganzes Jurisdiktionsgebiet innerhalb der Schweiz lag und der von einem „einheimischen“ Bischof regiert wurde. Zugleich aber war damit eine Einrichtung gemeint, welche die Durchsetzung einer einheitlichen kirchlichen Ordnung und Disziplin unter Aufsicht schweizerischer Regierungen ermöglichte. Dem neuen Bistum brauchte nach der damaligen Vorstellung keineswegs das ganze eidgenössische Staatsgebiet anzugehören, doch war eine möglichst große Ausdehnung zur Sicherstellung kirchlicher Eigenständigkeit durchaus angestrebt.

Das Ringen um den Zusammenhalt der Kantone

Bei der Vorbereitung der Trennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz hatte Nuntius Testaferata unter anderem politische Gegensätzlichkeiten und Mißtrauen ausgenützt, die zwischen den ländlichen, noch immer der früheren Staatsordnung verpflichteten Urkantonen (Uri, Schwyz,

²⁰ Vgl. Anm. 15.

²¹ Luzerner Staatsrats-Protokoll vom 16. Oktober 1815. StALU 29/4 B.

Unterwalden) und den Ständen mit erstarkenden aufgeklärt-liberalen Strömungen (Luzern und Aargau) einen Gegensatz schufen. Es hätte sich aufgedrängt, die vorherrschenden Rivalitäten auch für die Eindämmung der staatskirchlichen Bestrebungen zu nutzen. Dies geschah nicht. In der Frage der Gründung eines oder mehrerer neuer Bistümer blieb der Nuntius vorerst gänzlich passiv. Er begnügte sich damit, Gödlins Zwischenverwaltung zu beaufsichtigen und ihm bei Gelegenheit mit restriktiven Instruktionen den Weg zu weisen. Die Kantone auf der anderen Seite verspürten sehr wohl ein Bedürfnis, rasch zur Errichtung des geplanten schweizerischen Bistums zu schreiten. Begünstigt wurden sie hierin durch die Tatsache, daß finanzielle Mittel zur Dotation eines solchen Sprengels schon so gut wie bereitstanden: Das frühere Hochstift Konstanz hatte auf dem Boden der Schweiz Hoheitsrechte und Einkünfte im Wert von rund 1,29 Millionen Gulden besessen. Nach der Säkularisation durch den Reichsdeputations-Hauptschluß (25. Februar 1803) hatten sowohl die Eidgenossenschaft als auch das Kurfürstentum Baden als „Erbe“ des Fürstbischofs von Konstanz diese Güter für sich beansprucht. Anfang 1804 gelang es, zwischen den Forderungen beider Staaten einen Ausgleich zu finden: Der nach Deckung hochstiftisch-konstanzer Passiven in der Schweiz übrig bleibende Rest des Vermögens wurde aufgeteilt; an Baden fielen 440 000 fl, während die Kantone der Schweizer Quart des Bistums Konstanz 300 000 fl erhielten²². Letztere waren „für die Bedürfnisse und Ansprüche des unter dem constanzischen Bisthum gestandenen Kirchensprengels in der Schweiz“ bestimmt²³, wenngleich vorerst aus diesem „Diözesanfonds“ noch Beiträge an die Pensionen für die Konstanzer Domkapitulare (bis 1820) sowie für Dalberg (auf Lebenszeit) zu entrichten waren.

Diese materielle Voraussetzung wie auch das Bestreben, die alten staatskirchlichen Verhältnisse beizubehalten und sich des Apostolischen Vikars (und damit der Quasi-Jurisdiktion des Nuntius) zu entledigen, ließen eine Zusammenarbeit der Konstanzer Bistumskantone als dringend wünschbar erscheinen. Gelegenheit zur Einleitung eines gemeinsamen Vorgehens bot sich, als im August 1815 mit dem „Bundesvertrag“ eine neue schweizerische Verfassung in Kraft trat²⁴. Nun schien der Zeitpunkt günstig, um die innen-

²² Zum Zustandekommen dieses Vertrages siehe: Isele, Eugen, Die Säkularisation des Bistums Konstanz und die Reorganisation des Bistums Basel dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung und Rechtsnatur des Diözesanfonds (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 3), Freiburg 1933, 115–207 433–470; Bischof, Das Ende 236–250. Die „Uebereinkunft zwischen der schweizerischen Eidgenossenschaft und dem Kurfürstentum Baden, durch welche die von der Säkularisation des Bisthums Constanx herrührenden gegenseitigen Verhältnisse reguliert werden“ vom 6. Februar 1804 ist abgedruckt bei: Isele 462–466.

²³ Ebd. 464.

²⁴ Der lediglich 15 Artikel umfassende Bundesvertrag organisierte die Schweiz als Staatenbund von 22 souveränen Kantonen und gab ihm die – heute noch verwendete – Bezeichnung „Schweizerische Eidgenossenschaft“. Indem die gesamte staatliche Ver-

politische Vereinheitlichung des jungen Staatswesens an die Hand zu nehmen. Die Luzerner Regierung verwirklichte einen früher ins Auge gefaßten Plan und lud die übrigen Regierungen der ehemaligen Konstanzer Bistumskantone dazu ein, im Januar des kommenden Jahres Delegierte zu einer in Luzern stattfindenden Bistumskonferenz zu entsenden²⁵. Ziel dieser Zusammenkunft sollte es sein, die Einzelheiten der künftigen Bistumsorganisation (Residenz, Umfang, Domkapitel, Priesterseminar) abzusprechen, gleichzeitig aber auch die rechtlichen Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt gemeinsam festzulegen. Die Konferenz, an welcher sämtliche 14 betroffenen Kantone durch Regierungsvertreter präsent waren²⁶, tagte vom 10. bis zum 18. Januar 1816²⁷. Es zeigte sich, daß zum weiteren Vorgehen sehr unterschiedliche Auffassungen bestanden: Einzelne Kantone wünschten angesichts des „gegenwärtigen, indisponiblen Zustande[s] des Konstanzer Diözesan-Fonds“²⁸ oder wegen der noch nicht abgeschlossenen Organisation der Kirche in Deutschland den Aufschub der Bistumsverhandlungen. Solothurn, dessen Kantonsgebiet bis 1814 auf die drei Bistümer Konstanz, Basel und Lausanne aufgeteilt war, hatte zu einem

waltung wiederum von kantonaler Eigenständigkeit geprägt war, stellte die Ordnung in vielen Teilen die vor 1798 bestehenden Verhältnisse des Ancien Régime wieder her. Dementsprechend wird die 1814 angebrochene Epoche als „Restauration“ bezeichnet. Vgl. Biaudet, Jean-Charles, Der modernen Schweiz entgegen, in: Handbuch der Schweizer Geschichte II, Zürich ²1980, 871–986, bes. 892–894.

²⁵ Das Einladungsschreiben charakterisiert den unbefriedigenden Zustand und erklärt: „[...] und so finden wir auch den Augenblick gekommen, wo der Zusammentritt in eine katholische Konferenz nicht länger verschoben bleiben sollte.“ Luzern an die Konstanzer Bistumskantone, Luzern, 29. November 1815. StALU 29/3 A.

²⁶ Luzern, Uri, Schwyz, Ob- und Nidwalden, Glarus, Zug, Solothurn, Schaffhausen, Appenzell Innerrhoden, St. Gallen, Aargau und Thurgau; dazu kam das reformierte Zürich für seine 1803 erworbenen (katholischen) Dörfer Rheinau und Dietikon. Schaffhausen, durch Angliederung des Bezirks Stein und des Dorfes Ramsen 1803 ebenfalls katholische Kantonseinwohner aufweisend, ließ sich durch Zürich vertreten. Kirchenrechtlich hätte ferner auch der rechts der Aare gelegene Teil des Kantons Bern zum Bistum Konstanz gehört; da hier aber keine Katholiken lebten, galt Bern nicht als Konstanzer Diözesankanton.

²⁷ Siehe dazu: Protokoll über die Verhandlungen der Katholischen Konferenz zu Luzern im Jänner MDCCCXVI. StALU 29/4 B. Vgl.: [Vock, Alois,] Zur Geschichte des Schweizerischen Nationalbistums. Eine urkundliche Darstellung, in: Schweizerisches Museum 1 (1816) 425–480, hier 470–477; Snell, Ludwig, Dokumentierte pragmatische Erzählung der neuern kirchlichen Veränderungen so wie der progressiven Usurpationen der Römischen Kurie in der katholischen Schweiz bis 1830, Sursee 1833, 58–60; Kothing 89–102; Fleiner, Fritz, Staat und Bischofswahl im Bistum Basel, Leipzig 1897, 17–19; Lätt, Adolf, Ratsherr Urs Joseph Lüthy 1765–1837. Vierzig Jahre solothurnische Geschichte, Olten 1926, 305–307; Isele 223 f.; Bühler, Josef, Der Kanton Zug und das Bistum Basel, Zürich 1946, 24–26; Kind, Christian, Kirchliche Politik von Zürich und Bern in der Restaurationszeit 1813–1818, Zürich 1953; Maritz, Heinz, Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation (= Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung 36), St. Ottilien 1977, 16 f.

²⁸ Konferenzprotokoll S. 17.

Anschluß an das Bistum Basel bereits Schritte unternommen. Der Luzerner Amtsschultheiß Vinzenz Rüttimann, zugleich Konferenzvorsitzender, drang jedoch im Hinblick auf die ungeklärten rechtlichen Verhältnisse darauf, zur Schaffung einer neuen Organisation wenigstens die Grundsätze zu vereinbaren²⁹. Er erreichte die Einsetzung einer fünfköpfigen Kommission, deren Aufgabe es war, einen Bericht „über den Umfang, die Erfordernisse und Einrichtungen eines den Verhältnissen der betreffenden Stände angemessenen, neu zu errichtenden National-Bisthums abzufassen“³⁰.

Nach wenigen Tagen lagen der Konferenz „Kommissional-Bericht und Gutachten“³¹ fertig ausgearbeitet vor. Da mehrere Varianten nicht zur Verfügung standen, übernahm der Ausschuß als Vorschlag für die neue Bistumsorganisation jene Skizze, welche der Instruktion der Luzerner Konferenzgesandtschaft zugrunde lag. Es wurde die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, „daß die Wiedervereinigung jener löblichen Stände, die unter dem Bisthum Konstanz gestanden sind, das Unternehmen der neuen Bisthums-Einrichtungen erleichtern und begünstigen würde“³². Deshalb sollte aus der ehemaligen Schweizer Quart des Bistums Konstanz als „nationale“ Nachfolgeorganisation ein einziges Bistum mit Sitz in Luzern begründet werden. Neben finanziellen Erwägungen hatten hauptsächlich staatskirchliche Rechtsansprüche zur Übernahme des luzernischen Antrags geführt. Entsprechend waren auch die Bestimmungen des Reorganisationsprojektes gehalten: In Rücksicht auf den „Verband, der zwischen Kirche und Staat bestehen soll“³³, war vorgesehen, den beteiligten Kantonsregierungen das Recht zu übertragen, aus der Mitte des Domkapitels den Bischof zu wählen. Zudem verlangte die Kommission die Beibehaltung jener Rechtsverhältnisse, „die frü-

²⁹ In Anspielung auf eine Unterredung mit Testaferrata (am 8. November 1815) hielt er fest, „daß seine Exzellenz der Herr Nunzius erklärt habe, weder die päpstliche Nunziatur, noch der römische Hof selbst kenne jenes uralte Verhältniß, worauf man sich berufe. Es folge daraus, daß die Scheidelinie noch nicht gezogen, und daß somit ein wirkliches Provisorium, nicht blos in der Person, sondern in der Sache stattfinde, dessen Unleidliches die Regierung in täglichen, schwierigen Berührungen fühle, und welches die Stellung des Herrn General-Vikarius selbst höchst unangenehm, peinlich und sogar unwirksam mache.“ Konferenzprotokoll S. 21.

³⁰ Ebd. S. 22.

³¹ Ebd. S. 23–32. Kothing 92–101.

³² Konferenzprotokoll S. 24. Bemerkenswert ist die dafür gegebene Begründung: „Nähere Betrachtungen über die, daraus sich ergebenden, religiösen, politischen und ökonomischen Vortheile erhöhten die Wichtigkeit dieses Beysammenbleibens: wo hingegen, bey Trennungen in mehrere kleine Bisthümer, die Besorgniß entstehen müßte, daß abweichende geistliche Institutionen widersprechende bischöfliche Verfügungen, hier strengere dort nachsichtigere Aufstellung kirchlicher Anordnungen, Verwirrung in den religiösen Begriffen, Schwächung des Glaubens, Lähmung der moralischen Kraft bewirken dürften. Der Zusammenhang einer politischen Verbindung wäre gehoben und im gleichen Verhältniß könnten sich die Reifungen und Kollisionen durch wechselseitige Eingriffe vermehren, die im enger'n Kreise durch Personal- oder Lokal-Verhältnisse einen größeren Spielraum erhalten und dadurch selbst veranlaßt würden“. Ebd.

³³ Ebd. S. 26.

herhin unter den Bischöfen von Konstanz bestanden haben“, denn: „Es ist kein Grund vorhanden, Abänderungen zu verlangen und Neuerungen zu suchen, deren Wirkungen immer unbekannt sind, und es ist kein Grund zu Besorgnissen vorhanden, daß die katholische Schweiz in den bisher bestandenen Verhältnissen beeinträchtigt werden könne, deren Wirkungen sich bewährt zeigen“³⁴. Die streng an Instruktionen gebundenen Konferenzteilnehmer waren nicht befugt, sich zu den Vorschlägen verbindlich zu äußern. Sie nahmen diese „ad audiendum et referendum“ und versprachen, sie ihren Regierungen zur Stellungnahme vorzulegen.

Nuntius Testaferatta blieb der Rechtsanspruch, welcher mit der Verwirklichung eines solchen „Nationalbistums“ verbunden war, keineswegs verborgen. Er unterließ es, auf das ausgearbeitete Projekt einzugehen, da er es für indiskutabel hielt³⁵. Allerdings bemühte er sich auch nicht darum, eine Alternative vorzulegen. Sein einziges Augenmerk galt dem Bistum Basel, welches wie Konstanz und Chur ehemals Bestandteil des Heiligen Römischen Reiches war und dringend der Reorganisation bedurfte. Das Basler Hochstift, 1792 und 1797 durch Frankreich annektiert, kam 1814 als „Generalgouvernement“ unter gemeinsame alliierte Verwaltung und wurde durch den Wiener Kongreß Bern und Basel einverleibt (formelle Übergabe an die beiden Kantone am 21. und 28. Dezember 1815). Dem geistlichen Sprengel ging faktisch 1790 das Oberelsaß, nach der Angliederung an Frankreich auch das Hochstift verloren – eine empfindliche Beschneidung, die durch das napoleonische Konkordat von 1801 auch kanonisch sanktioniert wurde. Mit Breve vom 17. September 1814 machte Pius VII. diese Verfügung zwar rückgängig, doch vermochte der Fürstbischof von Basel lediglich die ehemals hochstiftischen Gebiete wieder an sich zu ziehen – der in Frankreich gelegene Anteil blieb verloren. Das Restbistum Basel beschränkte sich damit auf das (1802 aargauisch gewordene) Fricktal, Basel, das frühere Hochstift und Teile des Kantons Solothurn. Der Regierung des letzteren gelang es, ihre bisher unter lausannischer und konstanzer Jurisdiktion stehenden Pfarreien der Administration des Fürstbischofs von Basel unterstellen zu lassen. Damit aber war eine definitive kirchliche Organisation für diesen Kanton nicht geschaffen, denn der zuständige Ordinarius, Fürstbischof Franz Xaver de Neveu (1794–1828), residierte seit der Säkularisation (in Erwartung einer Neudotierung seines Bistums) außerhalb des Sprengels in Offenburg³⁶. Weil

³⁴ Ebd. S. 30f.

³⁵ „Temo però assai dell'erezzione del Vescovato in Lucerna per le ragioni addotte nell'ultimo mio Dispaccio, e per l'incredibile Immoralità che regna ni membri del Governo e nella Città, che assolutamente esclude la presenza di un' Superiore Ecclesiastico“. Testaferatta an Kardinalstaatssekretär Consalvi, Luzern, 27. Januar 1816. ASV SS Rubr. 254 1816 1.

³⁶ Vgl. Jorio, Marco, Der Untergang des Fürstbistums Basel (1792–1815). Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neveu gegen die Säkularisation, in: Schweizerische Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1981) 1–230 und 76 (1982) 115–172.

eine neue Umschreibung des Bistums Basel anstand, sah die Solothurner Regierung eine Chance, Bedeutung und Ansehen ihrer Hauptstadt zu fördern. Sie bemühte sich darum, daß bei einer Reorganisation dieses Sprengels der Sitz des Bischofs nach Solothurn transferiert würde. Es gelang, den Nuntius für diesen Plan zu gewinnen. Gleichwohl war dem Bestreben vorerst kein Erfolg beschieden, da sich die Berner Regierung diesem widersetzte. Nachdem ihr nämlich der Wiener Kongreß den Hauptteil des säkularisierten Hochstifts Basel (den heutige Kanton Jura sowie den Berner Südjura) zugesprochen hatte, begann auch sie an der Wiederherstellung des Bistums Anteil zu nehmen. Ziel der bernischen Politik war es, den Sitz des Bischofs wiederum im ehemals hochstiftischen Pruntrut zu errichten und damit den seit der Reformation und der Vertreibung des Bischofs aus der Stadt Basel bestehenden Zustand neu zu beleben. Unversöhnlich standen sich die Wünsche von Solothurn und Bern gegenüber. Fürstbischof de Neveu mochte nicht von sich aus entscheiden, denn er wollte als geistlicher Hirte weder auf sein früheres Hochstift noch auf seinen solothurnischen Bistumsanteil verzichten. Nuntius Testaferata bemühte sich mit großem Eifer um einen Ausgleich der Standpunkte, weil in ein rasch neuumschriebenes Bistum Basel sich auch jene Teile der betroffenen Kantone (Solothurn, Bern, Aargau und Basel) hätten einbeziehen lassen, die früher zu Konstanz gehört hatten. Damit aber wäre die Verwirklichung der luzernischen Nationalbistumspläne verhindert worden. Der Nuntius schlug vor, das Bistum neu „Episcopatus Saloduro-Basileensis“ zu nennen und den Sitz nach Solothurn zu verlegen. Mit diesem Vorstoß indes verbaute er selbst jede Aussicht auf einen Fortschritt, denn einer Änderung des Bistumsnamens widersetzte sich Fürstbischof de Neveu mit Entschiedenheit³⁷.

Gemeinsamkeiten deutscher und eidgenössischer Staatskirchenpolitik

Die 1815 und 1816 von Luzern unternommenen Anstrengungen, die Reorganisation der kirchlichen Einteilung durch Zusammenarbeit aller Kantone vorzubereiten, waren deutlich von den Eigenheiten schweizerischer Politik geprägt. Dennoch hat der Versuch der Schaffung einer neuen Verbindung von Kirche und Staat nicht als singuläre Erscheinung zu gelten. Entsprechende Bestrebungen gab es auch für die Bistümer der früheren Reichskirche, welche nach der 1802/03 erfolgten Säkularisation ebenfalls neu zu ordnen

³⁷ Vgl. Fleiner 19–23; Isele 211–216; Wigger, Franz, Solothurns mühsamer Weg zur Bischofsstadt aus der Sicht der bischöflichen Korrespondenz, in: Jurablätter 40 (1978) 118–132, hier 119–121; Maritz 17–19; Ehrenzeller, Bernhard, Die Diözesankonferenz des Bistums Basel (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 22), Freiburg 1985, 33–35.

waren. Der Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Februar 1803 sah hinsichtlich der kirchlichen Einteilung eine Reorganisation unter Beteiligung des Reiches vor; er hielt in § 62 fest: „Die erz- und bischöflichen Diözesen verbleiben in ihrem dermaligen Zustande, bis eine andere Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen sein wird, wovon dann auch die Einrichtung der künftigen Domkapitel abhängt“³⁸. Karl Theodor von Dalberg, als Erzbischof von Mainz zugleich Kurerkkanzler des Reiches, bemühte sich um Schaffung einer tragfähigen Neuordnung: Unmittelbar nach der Säkularisation betrieb er den Abschluß eines Reichskonkordates, über welches 1803 und 1804 in Wien zwischen Vertretern der Römischen Kurie und des Kaisers erste Gespräche geführt wurden³⁹. Dieser Versuch blieb erfolglos, ebenso Dalbergs Bemühungen der Jahre 1807 und 1810, als er – nun als Fürstprimas des Rheinbundes – in Paris Verhandlungen anzubahnen suchte. Aus dieser Zeit, da Dalberg unter anderem für die Schaffung einer einheitlichen Kirchenorganisation für Deutschland unter der Leitung eines Primas eintrat, stammt der zu Unrecht erhobene und später während Jahrzehnten repetierte Vorwurf, es sei ihm um die Schaffung einer „romfreien“ deutschen Nationalkirche zu tun gewesen. Das Gegenteil traf zu: Ziel war die Begründung eines neuen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, welches an die Tradition des Reiches anknüpfen sollte. Auf diese Weise gedachte der Fürstprimas sowohl gegen Übergriffe von seiten des Staates als auch gegen Beeinträchtigungen von seiten der Römischen Kurie die Freiheit der Kirche zu wahren.

Von Dalberg „mit Vollmacht des Primas zum Besten der deutschen Kirche“⁴⁰ als Unterhändler an den Wiener Kongreß entsandt, griff Ignaz Heinrich von Wessenberg die gleichen Pläne 1814/1815 erneut auf⁴¹. Daß Wessenberg mit seinem Vorhaben sich sowohl gegen einen übersteigerten römischen Zentralismus wie auch gegen staatskirchliche Einschnürung zur Wehr zu setzen suchte, spricht für die Redlichkeit seines Handelns⁴². Zum

³⁸ Zeumer, Karl (Bearb.), Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit Teil 2, Tübingen ²1913 (Neudruck Aalen 1987), 524.

³⁹ Zu Dalbergs Bemühungen um eine kirchliche Neuordnung in Deutschland siehe: Schwaiger, Georg, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958) 186–204; Hausberger, Karl, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien I. Hist. Abt. 23), St. Ottilien 1983, 45–87, 121–136; Bischof, Das Ende 128–137.

⁴⁰ Dalberg an Wessenberg, Regensburg, 21. Juni 1814. Zit. nach: Bischof, Das Ende 268.

⁴¹ Seine Bemühungen um die Reorganisation der deutschen Kirche hat Wessenberg selbst aufgezeichnet: Aland, Kurt (Hrg.), Ignaz Heinrich von Wessenberg, Autobiographische Aufzeichnungen (= Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. Herausgegeben von Kurt Aland und Wolfgang Müller I/1), Freiburg/Basel/Wien 1968, 155–167. Siehe dazu: Bischof, Das Ende 267–272.

⁴² Das Bestreben, der Kirche gegen beide Seiten Eigenständigkeit zu verschaffen, ist belegt durch Wessenbergs rückblickende Beurteilung: „Wie durften die Deutschen von Unterhandlungen mit dem römischen Hof Erspröchliches erwarten, wenn nicht eine

Ziel gelangte er indes nicht; hauptsächlich scheiterte er am Widerstand der Gesandten Bayerns und Württembergs, deren 1806 zu Königen erhobene Landesfürsten die Frage der katholischen Kirchenorganisation längst als Partikularangelegenheit ihrer Staaten betrachteten und zur Durchsetzung ihrer Ansprüche den Abschluß von Sonderkonkordaten in die Wege geleitet hatten. Die Regelung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland wurde dem Bundestag von Frankfurt übertragen. Dort jedoch kam wiederum kein einheitliches Vorgehen zustande: Da nun auch Preußen, Österreich und Hannover eigene Wege beschritten, blieben für eine Zusammenarbeit nurmehr die südwestdeutschen Staaten Württemberg, Baden, Hessen–Darmstadt, Kurhessen, Nassau und die Freie Stadt Frankfurt. Vertreter von deren Regierungen begannen 1818, in Frankfurt Verhandlungen zu führen mit dem Ziel, die kirchlichen Verhältnisse gemeinsam neu zu ordnen. Es gelang, untereinander und mit der Römischen Kurie zu einer Übereinstimmung zu kommen, und 1821 wurde für die betroffenen Gebiete die „Oberrheinische Kirchenprovinz“ errichtet⁴³. An die Schaffung einer einheitlichen Nachfolgeordnung für die ehemalige Reichskirche war längst nicht mehr zu denken. Die Vorgänge in Deutschland und in der Schweiz verliefen somit durchaus parallel: An beiden Orten gelang es nicht, eine übergreifende Lösung zu finden. Ein deutsches Bundeskonkordat kam genauso wenig zustande wie die Gründung eines schweizerischen „Nationalbistums“; hier wie dort verhinderten föderalistische Bestrebungen eine breite Zusammenarbeit.

Die Entwicklung in der Schweiz

Der Begriff „Nationalbistum“, zunächst 1804 lediglich zur Kennzeichnung der erstrebten rein inländischen Kirchenorganisation verwendet, schloß seit 1815 auch die als schweizerische Eigenheit betrachtete „nationale“ Staatskirchenhoheit mit ein. Die Römische Kurie war nicht bereit, den Ausbau des staatlichen Kirchenregiments zuzulassen; sie bestand darauf, daß nur ausdrücklich vom Papst sanktionierte Rechte und Privilegien legitimerweise in Anspruch genommen werden dürften. In päpstlichen Breven war deshalb fortan konsequent von der Errichtung mehrerer Bistümer die Rede. Bald zeigte es sich, daß diese kuriale Politik durchaus gute Chancen besaß: 1816

gemeinsame Verabredung u[nd] ein aufrichtiges Einverständniß in Betreff der Grundsätze, welche aufgestellt und behauptet werden sollten, vorangingen? Sollte einerseits im deutschen Bunde die Katholische Kirche allein gegen was immer für Angriffe einer Schutzwehr entbehren? Und könnten anderseits die einzelnen deutschen Souveräne hoffen, wenn sie vereinzelt dem römischen Hof gegenüberstünden, Eingriffen oder Anmaßungen von dessen Seite wirksamen Widerstand entgegenzusetzen zu können?“ Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte I/1 162f.

⁴³ Vgl. Reinhardt, Rudolf, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: Theologische Quartalschrift 158 (1978) 36–50; Hausberger, Karl, Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ZKG 92 (1981) 269–289.

boten die Kantonsregierungen alles andere denn ein Bild (kirchen-)politischer Geschlossenheit. Sehr zum Leidwesen der Luzerner Regierung ergaben die Stellungnahmen zum Kommissionsprojekt vom Januar 1816 „keineswegs reichhaltige Bemerkungen und Äußerungen“⁴⁴. Die Regierung des Kantons Aargau, hierin wesentlich beeinflusst durch den mit Wessenberg eng befreundeten Aarauer Stadtpfarrer und späteren Basler Domdekan Alois Vock (1785–1857), nahm die Umfrage zum Luzerner Konferenzergebnis und die Bemühungen um die Reorganisation des Bistums Basel zum Anlaß, einen eigenen Bistumsplan vorzulegen⁴⁵. Die Absicht zur Gründung eines Nationalbistums (ausdrücklich dargestellt als Mittel zur politischen Vereinheitlichung der Schweiz⁴⁶) war hier noch ausgeprägter als zuvor: Der neue Sprengel sollte neben der ganzen Schweizer Quart des Bistums Konstanz auch alle Restgebiete des Bistums Basel umfassen und – um einseitige Abhängigkeit auszuschließen – seinen Sitz nicht in einer Kantonshauptstadt haben⁴⁷. Wiederum wurde die Beibehaltung der bisherigen Rechtsverhältnisse zwischen Kirche und Staat gefordert, ebenso – und hier zeigt sich die Verwandtschaft von Nationalbistumsplänen in der Schweiz und gesamtdeutschen Reorganisationsprojekten besonders deutlich – die Fortführung der alten Verbindung mit der *Germania Sacra*⁴⁸. Weitere Bestimmungen zielten auf die erwünschte Eigenständigkeit des neu zu schaffenden Bistums: Der vom Domkapitel gewählte Bischof bedarf der Bestätigung durch die Kantonsregierungen, bevor seine Wahl vom Papst konfirmiert wird. Entgegen bisheriger Übung obliegt es einem (noch zu benennenden) Metropolit, den hierfür notwendigen Informativprozeß zu führen.

Obwohl dieses neue Projekt in den übrigen betroffenen Kantonen auf ein wenig günstiges Echo stieß, nahm die Luzerner Regierung die Idee auf und bemühte sich, fortan auch die Kantone des Bistums Basel in die Gespräche

⁴⁴ Schultheiß und Rat von Luzern an Landammann und Rat von St. Gallen, Luzern, 30. August 1816. StALU 29/4 C.

⁴⁵ Zu Alois Vocks Einfluß auf die aargauische Bistumspolitik siehe: Egloff, Sigmund, Domdekan Alois Vock 1785–1857. Ein Beitrag zur aargauischen Kirchenpolitik während der Restaurations- und Regenerationszeit, in: *Argovia* 55 (1943) 161–309, hier 248–304.

⁴⁶ Dies ergibt sich mit seltener Klarheit aus der Einleitung zu diesem Bistumsprojekt: „Die kirchliche Verfassung steht mit der Selbständigkeit einer Nation in so genauer Verbindung, daß sie zu einer der wichtigsten National-Angelegenheiten wird. Und überdies muß jedes Band, das die verschiedenen Teile der Eidgenossenschaft näher aneinander knüpft, jedem derselben willkommen sein.“ Zit. bei Halder, Nold, *Geschichte des Kantons Aargau* 1, Aarau 1953, 294 f. und Stadler, Peter, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Frauenfeld/Stuttgart 1984, 61.

⁴⁷ Zu diesem Bistumsprojekt siehe: Kothing 105–116; Fleiner 20–22; Isele 219–222; Egloff 50 f.; Maritz 20 f.; Ehrenzeller 35.

⁴⁸ „Die Diözesanstände behalten sich vor, das Metropolitanverhältniß des Bisthums Basel oder Windisch erst dann zu bestimmen, wenn die Organisation der deutschen Kirche vollendet sein wird“. Aargauer Bistumsprojekt Tit. II, in: Kothing 106.

zur Errichtung eines neuen Sprengels einzubeziehen. Sie suchte durch Einberufung einer zweiten Bistumskonferenz die bestehenden Vorbehalte auszuräumen und ihrem Reorganisationsplan zum Durchbruch zu verhelfen. Bewegung kam in das Geschäft, als Ende 1816 in Luzern die Nuntiatur mit Carlo Zen (1772–1825) neu besetzt wurde. Einige Ratsherren benützten ihre Antrittsbesuche dazu, um das Bistumsprojekt zur Sprache zu bringen. Zen nahm nicht Stellung, er bemerkte vielmehr, die Nuntiatur habe noch keinerlei offizielle Kenntnis von den Einzelheiten des Planes. Die Luzerner Regierung ging darauf ein, legte das Projekt vertraulich vor und suchte den Nuntius zu einer verbindlichen Meinungsäußerung zu drängen. Zen jedoch, in dieser Sache ohne jede Instruktion, zog eine mündliche Unterredung vor. Sie fand statt am 9. Januar 1817 zwischen ihm und den Luzerner Staatsräten Johann Jakob Widmer und Franz Bernhard Meyer von Schauensee. Der Nuntius rügte an erster Stelle die Bezeichnung „Nationalbistum“, denn – so führte er aus – es existierten noch weitere Bistümer in der Schweiz. Ferner erschien ihm die vorgeschlagene Festschreibung der gegenseitigen Rechtsverhältnisse „inadmissible, parceque la proposition est trop générale, trop vage, trop incertaine (inconnue, indéfini, illimité)“⁴⁹. Es half nichts, daß die Regierung in einer „contrenote“ erklärte, der neue Sprengel hätte für die einzelnen Kantone wegen der Übereinstimmung von politischen und kirchlichen Grenzen durchaus den Charakter eines Nationalbistums⁵⁰ – Zen lehnte den Ausdruck erneut ab⁵¹. Da er auch standhaft die Rechtmäßigkeit der beanspruchten staatskirchlichen Kompetenzen bestritt, blieb kein Zweifel: Im Falle des „Nationalbistums“ ging es dem Nuntius nicht um den Namen, sondern klar um die Sache.

Entsprechend den Vorarbeiten fanden sich zur zweiten Bistumskonferenz (16. bis 23. Mai 1817) Vertreter aus nicht weniger als 15 Kantonen in Luzern ein⁵². Wiederum erging ein Auftrag zur Ausarbeitung eines Gutachtens an eine eigens eingesetzte Kommission. Diese revidierte das Bistumsprojekt vom Januar 1816 anhand der Instruktionen der einzelnen Gesandtschaften und der Stellungnahme Zens. In allen wesentlichen Teilen wurde der alte Plan ohne Veränderung aufrecht erhalten. Unter anderem auf Drängen der Urkantone war man indes bereit, bei der Bezeichnung des neu zu begrün-

⁴⁹ So Zen in seinem „*précis des observations*“ (Luzern, 14. Januar 1827. StALU 29/4 C), in welchem er nach anfänglichem Widerstand seine Einwände schriftlich festhielt. Die Zusammenstellung übersandte er an Meyer von Schauensee, vermißte es in Rücksicht auf fehlende Instruktionen jedoch, seine Unterschrift beizusetzen.

⁵⁰ Er sei gewählt „en opposition avec l'ancien Evêque étranger“. Der Staatsrat von Luzern an Zen, Luzern, 7. Februar 1817. StALU 29/4 C.

⁵¹ Zen an den Staatsrat von Luzern, Luzern, 26. Februar 1817. StALU 29/4 C.

⁵² Neben den Kantonen der ehemaligen Schweizer Quart des Bistums Konstanz waren dies (als Basler Bistumskantone) Bern und Basel. Appenzell Innerrhoden und Glarus ließen sich wegen drückender wirtschaftlicher Schwierigkeiten (Hungersnot) entschuldigen. Zu dieser zweiten Bistumskonferenz siehe: Snell 67–69; Lätt 308 f.; Isele 224–229; Bühler 27–33; Kind 87–89.

denden Bistums den römischen Wünschen stattzugeben und auf den Namen „Nationalbistum“ zu verzichten⁵³. Dies war kaum mehr als eine „kosmetische“ Änderung, denn die damit eigentlich zusammenhängenden Punkte (Größe des Bistums, Staatskirchenrecht) erfuhren keine Veränderung. Wiederum ergab die Konferenz ein äußerst dürftiges Resultat: Die Gesandten gingen auf das Gutachten nicht ein; sie nahmen es lediglich entgegen, um es ihren Regierungen zu unterbreiten.

Zur weiteren Beratung versammelten sich Vertreter der Kantonsregierungen am 4. August 1817 in Bern am Rande der ordentlichen eidgenössischen Tagsatzung. Die Aussichten für eine Verwirklichung des hauptsächlich von Luzern und Aargau getragenen Nationalbistums-Plans standen äußerst schlecht: Bern und Solothurn wünschten den Anschluß an ein im kleineren Umfange reorganisiertes Bistum Basel, in St. Gallen hatte der Große Rat kurz zuvor (am 21. Juni 1817) beschlossen, dem Papst die Errichtung eines Kantonalbistums zu beantragen⁵⁴. Die Urkantone schließlich wünschten sich eine Regelung, welche die staatlichen Mitwirkungsrechte bei der Bistumsverwaltung nicht nach Größe oder Finanzkraft der einzelnen Kantone, sondern nach Standesstimmen verteilte. Vinzenz Rüttimanns Vorschlag, zur Festlegung des weiteren Vorgehens eine Kommission einzusetzen, verfiel diesmal nicht. Ohne jedes Resultat ging die Konferenz auseinander – das Vorhaben der Errichtung eines schweizerischen Nationalbistums war gescheitert. Dieser Mißerfolg, in durchaus vorhersehbarer Weise mitverursacht von den gänzlich unvereinbaren politischen Maximen der einzelnen Kantonsregierungen⁵⁵, ersparte den Beteiligten eine harte Auseinandersetzung mit der Römischen Kurie. Hier wurde das Veto gegen den Plan erst am 28. August 1817 – mehr als drei Wochen nach der in Bern erfolgten Ablehnung – in

⁵³ „Die Kommission vereinigte sich diesfalls in der Ansicht, daß, wenn dieser Ausdruck, der hier nur ein einheimisches Bisthum im Gegensatze mit dem auswärtigen, bischöflichen Stuhle von Konstanz bezeichnen sollte, nur den geringsten Anstoß finde, derselbe in der Redaktion eines Organisations-Planes füglich wegbleiben könne, weil der Name für das zu bildende oder zu erweiternde Bisthum sich von selbst ergeben werde, sobald einmal dessen bischöflicher Sitz bestimmt seyn wird; während des Laufes der Unterhandlung aber möge die unvorgreifliche Benennung „Einheimisches Bisthum für die von der Diözese Konstanz getrennten Schweizerischen Gebiethstheile“ dem hierüber waltenden Begriffe genügen.“ Bericht der zur Vorberathung der Bisthums–Angelegenheiten niedergesetzten Kommission, Luzern, 22. Mai 1817. StALU 29/4 D.

⁵⁴ Vgl. Gschwend, Fridolin, Die Errichtung des Bistums St. Gallen, Stans 1909, 92–96.

⁵⁵ Unterschiede (und Mißgunst) waren schon seit Jahren klar zutage getreten. Im Zusammenhang mit der Bearbeitung eines Entwurfes zur „Übereinkunft“ von 1806 zwischen Konstanz und Luzern hatte Thaddäus Müller bemerkt: „Was [im Text] abgeändert oder ausgelassen wurde, wollte, wie ich Ihnen schon schrieb, einen immediaten oder zu mächtigen, wie sie nennen, bischöf[lichen]. Einfluß abwenden, weil man von alten Übungen und Rechten nichts vergeben wolle, und weil man etwa einem künftigen Schweizerbischof eines andern Cantons, den man mehr fürchte als einen Ausländischen, nicht zu viele Macht einräumen wolle und könne.“ Müller an Wessenberg, Luzern, 29. November 1805. BiASo Luzern/Konkordat.

einer Sitzung der „Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche“ ausgesprochen. Einmal mehr bildete die Bezeichnung „Nationalbistum“ den ersten Stein des Anstoßes. Sie wurde entschieden verworfen mit der Begründung, eine solche Namensgebung lasse spätere Bestrebungen nach einer weiteren Ausdehnung des Bistums bis hin zur Einbeziehung des gesamten Schweizer Territoriums befürchten. Damit würden die übrigen in diesem Land bestehenden kirchlichen Sprengel gefährdet⁵⁶. In einer Stellungnahme zuhanden der Kongregation verwies der frühere Auditor der Luzerner Nuntiatur, Giuseppe Cherubini, auf weitere drohende Nachteile: Die Ausdehnung des Bistums auf die ganze „Nazione Elvetica“, so meinte er, mache den Bischof abhängig von den hier herrschenden „Pseudofilosofi“. Er würde wegen der Größe des Bistums zum Befehlsempfänger staatlicher Stellen und wäre so kaum etwas anderes als ein „Ministellus Protestantium“⁵⁷. Die Bezeichnung des neuen Sprengels als „Nationalbistum“ wurde noch einmal verworfen, auch wenn damit – wie behauptet – lediglich die Leitung durch einen einheimischen Bischof hervorgehoben werden sollte⁵⁸.

Für zwei Jahre dominierten nun – sehr zur Freude der Nuntiatur – Projekte für mehrere Kleinbistümer das Feld. Im Herbst 1817 verbanden sich Bern und Luzern zu einem gemeinsamen Vorgehen, im Frühjahr darauf fanden Solothurn, Aargau und Thurgau zu einer Bistumsübereinkunft zusammen. St. Gallen blieb seinen ursprünglichen Plänen treu, während in Schwyz allen Ernstes die Schaffung eines „Bistums Waldstätten“ unter dem jeweiligen Abt von Einsiedeln betrieben wurde⁵⁹. Die beiden erstgenannten Projekte, welche das Bistum Basel zu reorganisieren suchten, scheiterten daran, daß Fürstbischof de Neveu nach wie vor weder Bern noch Solothurn aufzugeben bereit war. Am weitesten gedieh der luzernisch-bernische Plan, über welchen im Sommer 1818 während Monaten durch eine eigene Delega-

⁵⁶ Vgl. die 50 Seiten umfassende Vorlage „Erezione di un nuovo Vescovato nella Svizzera“ mit dem Vermerk: „Per la sessione di Giovedì 28. Agosto 1817“. SCAES 6/29. – Die genannte Befürchtung ist schon in der Fragestellung zuhanden der Sitzungsteilnehmer ausgedrückt: „Se possa ammettersi il Titolo di Vescovato Nazionale, o Indigena, che si vorrebbe dare alla nuova Sede Episcopale da erigersi nella Svizzera, essendovi tutto il motivo di temere, che sotto questo titolo vi si nasconda il disegno di ridurre tutta la Svizzera Cattolica ad un solo Vescovato?“ Ebd. S. 2.

⁵⁷ Ebd. S. 35. – Cherubinis „Sentimento“ umfaßte in der genannten Vorlage S. 29–50.

⁵⁸ „L'altro titolo, che si pretende di sostituire al Vescovo Nazionale, cioè Vescovo Indigena, è sinonimo del termine Nazionale: dunque deve per le stesse ragioni rigettarsi“. Ebd. S. 35. – Cherubinis Ausführungen gingen so weit in Einzelheiten, daß er sich bereits über die Person des neuen Bischofs Gedanken machte: „Deve escludersi in perpetuo dal Vescovato da erigersi il Parroco di Lucerna Taddeo Muller, perchè essendo degli stessi sentimenti del fu Monsig. Dalberg, e suo Vicario Vessemberg, ha recato infiniti mali alla Chiesa, è stato ancora acerrimo sostegno di coloro, che dalla Curia Vesco-vile di Costanza s'inviarono in Svizzera a disseminare Dogmi anti cattolici.“ Ebd. S. 48.

⁵⁹ Vgl. Auf der Maur, Josef, Das Einsiedler Bistumsprojekt vom Jahre 1818, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 60 (1967) 1–259.

tion der Regierungen direkt in Rom verhandelt wurde. Neue Bewegung kam in die Frage der Schweizer Bistumsorganisation, als am 16. September 1819 der Apostolische Vikar der ehemaligen Schweizer Quart des Bistums Konstanz, Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau, im Alter von erst 57 Jahren verstarb. Der Papst ernannte (ad personam!) den Fürstbischof von Chur, Karl Rudolf von Buol-Schauenstein (1794–1833) zum Apostolischen Administrator der betreffenden Gebiete⁶⁰. Die Kantonsregierungen, verärgert über die gänzlich ohne ihre Mitwirkung zustande gekommene Verfügung, erkannten, daß eine rasche Neuregelung der Bistumsverhältnisse unumgänglich sei. Am 3. März 1820 schlossen in Langenthal Vertreter der Regierungen von Solothurn, Luzern, Bern und Aargau den Vertrag „für die Organisation des Bisthums Basel“⁶¹. Durch ihn versuchten sie, gleichsam eine Art von „Nationalbistum im kleinen Maßstab“ zu schaffen. Der Vertrag sah vor, das Gebiet der vier Kantone zum reorganisierten Bistum Basel zu verbinden; gleichzeitig ermöglichte er (zumindest theoretisch) allen ehemaligen Konstanzer Bistumskantonen den Beitritt. Der unveränderte Anspruch auf überkommene Rechte und Freiheiten wurde nicht mehr offen ausgesprochen, sondern in einem geheimen Zusatzartikel festgelegt⁶². Erst nach langwierigen und mühevollen Verhandlungen hauptsächlich über das Recht der Bischofswahl, über die Art der Besetzung der Domkanonikate und über die Führung des Informativprozesses kam es am 12. März 1827 zum Abschluß eines Konkordates zwischen den vier Kantonen und Rom. Als ihm der aargauische Große Rat die Sanktion versagte, waren neue Gespräche notwendig; am 26. März 1828 unterschrieben Vertreter der Regierungen und der Luzerner Internuntius einen neuen Vertrag. Durch dieses, heute noch gültige Konkordat begründeten die Kantone Solothurn, Luzern, Bern und Zug mit dem Heiligen Stuhl das neue Bistum Basel mit Sitz in Solothurn. Der Papst setzte durch die Bulle „Inter praecipua“ vom 7. Mai 1828 die Regelung kanonisch in Kraft⁶³.

Auch in anderen Kantonen bemühte man sich um Schaffung einer neuen kirchlichen Ordnung. 1823 schloß die Schwyzer Regierung ihren Kanton definitiv dem Bistum Chur an, ein Jahr später wurde für den Kanton St. Gallen

⁶⁰ Vgl. Gall, Robert, Die Rechtsstellung des Bischofs von Chur als Administrator ehemals Konstanzer Bistumsteile in der Schweiz, Freiburg i. Br. 1954.

⁶¹ Auszugsweise gedruckt: Fleiner 247–251.

⁶² „Die Diöcesan-Stände behalten sich ihre bisherigen Rechte, Herkommen, Freyheiten und wohlhergebrachten Uebungen in kirchlichen Sachen aufs feyerlichste vor und gewährleisten sich dieselben gegenseitig.“ Zusatz-Artikel § 3. Ebd. 250. – Als historische Darstellung der Verhandlungen zur Reorganisation des Bistums Basel, auf deren Vorstudien der vorliegende Aufsatz basiert, siehe demnächst: Ries, Markus, Die Neuumschreibung des Bistums Basel (1815–1828).

⁶³ Diese Bulle wurde bisher mindestens elfmal nachgedruckt. Sie ist kritisch ediert und kommentiert bei: Fischli, Ernst, Zu einer neuen Edition der päpstlichen Bulle „Inter praecipua...“, in: Basler Juristische Mitteilungen 14 (1967) 163–186 (Text nebst deutscher Übersetzung: 166–178); hier sind S. 164–166 die früheren Textausgaben aufgelistet.

ein eigener Sprengel begründet. Dieser blieb in Personalunion mit dem Bistum Chur verbunden – eine unglückliche Regelung, die nur während zehn Jahren Bestand hatte und 1847 durch Schaffung eines eigenständigen Bistums St. Gallen abgelöst wurde⁶⁴. Für einige Kantone der ehemaligen Schweizer Quart des Bistums Konstanz fand sich keine befriedigende Lösung, sie gehören bis heute kirchenrechtlich keinem Sprengel an. Die betroffenen Gebiete werden provisorisch administriert von benachbarten Bischöfen, nämlich (aufgrund päpstlicher Verfügung) Appenzell durch den Bischof von St. Gallen und (gewohnheitsrechtlich) Zürich, Glarus, Unterwalden und Teile von Uri durch den Bischof von Chur⁶⁵. Das Bistum Basel wurde im Laufe der Zeit erweitert; in der Organisation dieses Sprengels wurde das unter dem Stichwort „Nationalbistum“ aufgestellte Programm am stärksten verwirklicht. Nachdem bis 1829 Aargau, Thurgau und Basel sich dem Konkordat angeschlossen hatten, traten später auch Bern für den evangelischen Kantonsteil (1864), Schaffhausen und Basel-Stadt (1978) dem Bistum Basel bei⁶⁶. Auch hinsichtlich der Wahrung althergebrachter Rechte blieben Elemente aus den ersten Reorganisationsplänen erhalten: Über den Tag des Konkordatschlusses hinaus versammelten sich Vertreter der Regierungen aller beteiligten Kantone regelmäßig zu „Diözesankonferenzen“, um die ohne Unterbrechung beanspruchten staatskirchlichen Rechte gemeinsam wahrzunehmen. Insbesondere gehört dazu die Prüfung von Kandidaten bei einer Neubesetzung des Bischofsstuhls, welche in ungebrochener Tradition durch freie Wahl des Domkapitels erfolgt. Als einzige Bistümer der westlichen Kirche vermochten Basel und St. Gallen diese während Jahrhunderten bewährte Weise der Bischofsbestellung beizubehalten⁶⁷. Für beide ist zudem konkordatär vereinbart, daß der Bischof dem Diözesanklerus zu entnehmen ist. Die Regierungen der Basler Bistumskantone beanspruchen das Recht, auf einer sechs Namen umfassenden, jeweils durch das Domkapitel vor dem Wahlakt einzureichenden Liste, einen oder mehrere Kandidaten zu streichen. Diese Gewohnheit gründet in einem päpstlichen Erlaß, welcher die Dom-

⁶⁴ Gschwend 251–445.

⁶⁵ Dieser Sachverhalt ist beschrieben bei: Gall 63–78. Für die Praxis ist die Rechtslage nicht von Bedeutung, doch scheint es gegen Galls Auffassung kaum ernsthafte Argumente zu geben, wie folgende Aussage zeigt: „Es wird die Ansicht vertreten, die Administration sei 1819 dem Churer Bischof nur ad personam übertragen worden, aber wie dem auch sei: die administrierten Kantone bilden heute feste Bestandteile der Diözese Chur.“ *Helvetia Sacra* I/1 456f.

⁶⁶ Vgl. Ehrenzeller 65–68. – 1981 wurde der neugebildete Kanton Jura, dessen Gebiet (als damaliger Teil des Kantons Bern) seit der Neuumschreibung dem Bistum angehört hatte, als 10. Diözesanstand in den Verband aufgenommen.

⁶⁷ Bis 1948 galt dieses Verfahren auch für das Bistum Chur; seither ist hier das Domkapitel auf einen päpstlichen Dreivorschlag beschränkt. Im Falle des Bistums Basel wurde erst 1967 die Tradition angetastet und eine Neuerung eingeführt: Im Gegensatz zur bisherigen Übung verkündet nun der Dompropst den Gläubigen den Namen des Bischofs nicht mehr unmittelbar nach der kanonischen Wahl, sondern erst nach deren Konfirmation durch den Papst. Vgl. Maritz 82–84.

herren ermahnt, keinen den Regierungen minder genehmen Geistlichen in die Wahl zu ziehen⁶⁸. Darüber hinaus behauptete die staatliche Seite, welche das neue Bistum Basel als eigentliche interkantonale Stiftung betrachtete, weitere Kompetenzen wie Plazet für kirchliche Erlasse, Aufsicht über das Priesterseminar oder Kontrolle des bischöflichen Finanzwesens. Blieben auch all diese Bereiche als nicht konsensfähig aus den Verhandlungen um die Bistumsreorganisation ausgeklammert – zur Verzichtleistung waren die Regierungen in keinem Augenblick bereit⁶⁹. Dies führte zunächst zu einer übersteigerten Inanspruchnahme von Aufsichtsrechten bis hin zur Einmischung in rein innerkirchliche Angelegenheiten⁷⁰. In der zweiten Jahrhunderthälfte kam es zu schwerwiegenden Spannungen; in gefährlicher Überlagerung staatlicher und konfessioneller Konflikte mit Auseinandersetzungen um die Schaffung eines zentralistisch-uniformen Kirchregiments entstand daraus der „Kulturkampf“⁷¹. Er gefährdete das 1828 neu umschriebene Bistum Basel in seinem Fortbestand. Seit Überwindung dieser unerfreulichen Streitigkeiten durch gemeinsame Anstrengung gedieh die enge Verknüpfung von staatskirchlichen und kirchlichen Instanzen zur fruchtbaren Kooperation, der „Ortskirche“ ein eigenes, im demokratisch-gesellschaftlichen Umfeld gewachsenes Profil verleihend.

⁶⁸ Grundlage bildet das Exhortationsbreve Leos XII. an das Basler Domkapitel „Quod ad rem sacram“ vom 15. September 1828 (gedruckt: Lampert III 96–98). Der entscheidende Passus lautet: „Vestrarum proinde erit partium, eos adsistere, quos ante solemnem electionis actum noveritis nedum praefinitis qualitatibus praefulgere, sed gubernio etiam minus gratos non esse“. Ebd. 97. – Während der Verhandlungen hatten es die Vertreter der Römischen Kurie stets zurückgewiesen, das Erfordernis der staatlichen Genehmigung eines Bischofs in die Reorganisationsbulle aufzunehmen. Aus diesem Grunde fand die Bestimmung auch im Konkordat, welches formell als Vereinbarung über den Inhalt der Bulle galt, keine Berücksichtigung. Beide Seiten verständigten sich auf den Erlaß des genannten Exhortationsbrevés durch den Papst. Da ein solches Breve indes einen rein innerkirchlichen Akt darstellt und gewöhnlich allein kirchlichen Gesetzen unterworfen ist, entstand in der Folge mancherlei Unklarheit über Anwendung und Interpretation im gemischten Bereich, was über Jahrzehnte hin auch Kanonisten und Juristen beschäftigte. Die wesentlichen Standpunkte finden sich dargestellt bei Maritz 115–121 und Ehrenzeller 93–96.

⁶⁹ Unmittelbar nach Abschluß des Konkordates zur Reorganisierung des Bistums Basel erneuerten Vertreter der Regierungen am 28. März 1828 – hinter dem Rücken des päpstlichen Gesandten – die Vereinbarung von 1820 und schlossen eine rein staatliche „Übereinkunft zwischen den hohen Ständen Lucern, Bern, Solothurn und Zug für die Organisation des Bistums Basel“ (Text: Ehrenzeller 239–244). Der Geheimartikel aus dem Jahr 1820 über die gegenseitige Gewährleistung der hergebrachten Rechte wurde darin als § 39 wörtlich übernommen.

⁷⁰ Domman, Hans, Die Kirchenpolitik im ersten Jahrzehnt des neuen Bistums Basel (1828–1838). Nach Briefen des Bischofs J. Anton Salzmann, des Schultheissen Jos. Karl Amrhyn und anderer, Luzern 1929.

⁷¹ Stadler 277–431 502–547 581–615; zum gesellschaftsgeschichtlichen Kontext dieser Auseinandersetzung: Altermatt, Urs, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 224–236.

Bei der Begründung der neuen Schweizer Bistumsorganisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfuhr das Programm der Schaffung eines „Nationalbistums“ eine deutliche Absage, um damit der Umsetzung von staatskirchlichen Ansprüchen zuvorzukommen. Eine übergreifende Neuordnung der Schweizer Kirche kam ebensowenig zustande wie der Abschluß eines gemeinsamen Konkordates für alle deutschen Staaten⁷². Einigen Kantonsregierungen gelang es gleichwohl, ihre Ziele weitgehend durchzusetzen. Da seit der Schaffung der neuen kirchlichen Einteilung in der Schweiz keine Staatsumwälzung stattfand, sind (im Gegensatz zu Deutschland, Österreich und Frankreich) die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts getroffenen Vereinbarungen nach wie vor in Kraft. Das Verantwortungsbewußtsein und die Umsicht, mit welcher die beteiligten Instanzen von ihren Rechten Gebrauch machen, wird darüber entscheiden, wie lange die als förderlich empfundene breite Verteilung von Kompetenzen in der Zukunft Bestand haben wird.

⁷² Die Reorganisation der Bistümer im Gebiet des früheren Heiligen Römischen Reiches verlief – jeweils beeinflusst von der regionalen politischen Entwicklung – höchst unterschiedlich. Dies läßt sich anhand des Bischofswahlrechtes besonders deutlich aufzeigen. Zur Übersicht siehe: Gatz, Erwin, Domkapitel und Bischofswahlen in den deutschsprachigen Ländern seit dem 19. Jahrhundert, in: Portmann-Tinguely, Albert (Hrg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Herbert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge 12), Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, 397–409; Hartmann, Gerhard, Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität (= Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte 5), Graz/Wien/Köln 1990, 37–117.

Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums

Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen
Geschichtsbildes bei Johann Adam Möhler

Von Martin Gritz

„Es bildet alles ein Ganzes“, schrieb J. A. Möhler (1796–1836) in seiner Rezension der eben erschienenen ersten Lieferung der „Kirchengeschichte“ von Theodor Katerkamp (1764–1834) in der „Theologischen Quartalschrift“ (Bd. 5, Jg. 1823). Möhler rühmte an Katerkamps „Verarbeitung“: „Tiefe Blicke in den Zusammenhang der Begebenheiten findet der Leser überall; die vielen einzelnen Tatsachen, Charakterschilderungen, die treffliche Erzählung geben dem Ganzen Leben“. Als Kritik meldete Möhler an: „Rez. hätte gewünscht, daß das Dogmengeschichtliche eine reichlichere Ausstattung erhalten hätte. Die christlichen Altertümer lernt man auch nicht richtig kennen; Feste, Liturgie usw. Doch hat vielleicht der H. Verf. die Ansicht, daß dafür eigene Vorlesungen bestimmt werden müssen, womit Rez. nicht so ganz einverstanden sein könnte. Denn es bildet alles ein Ganzes“ (ebd., 486 f.). Noch in einem weiteren Punkt äußerte sich Möhler in dieser Rezension kritisch. Katerkamp „sieht an und behandelt die Hierarchie als den Mittelpunkt, um den sich alles bewegt; gleichsam als das leitende Prinzip der Geschichte.“ Er scheine zu sagen: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.“ Möhler fährt fort: „Das Resultat des Ganzen in einigen Bemerkungen über die Hierarchie zusammenfassen, heißt diese als Hauptsache darstellen, das Äußere mit dem Inneren, das Wesentliche mit dem Außerwesentlichen verwechseln und diesem in Bezug auf Wichtigkeit vor jenem den Vorzug geben.“ Dem stellte Möhler entgegen: „Allein nach der höheren, echt christlichen Ansicht, die besonders im Katholizismus hervortritt, ist der Geist Gottes das immerwährend in der Kirche waltende, sie ihrem Zwecke entgegenführende Prinzip; alles andere ist Organ dieses Geistes, Mittel usw.; und wer eines von diesen zum Mittelpunkt der Geschichte wählt, erfaßt sie äußerlich“ (ebd., 496 ff.).

In beiden Richtungen hat Möhler seine konzeptuellen Reflexionen darüber, wie Kirchengeschichte zu sehen und darzustellen sei, sowohl in seinen Rezensionen wie in seinen eigenen Vorlesungen fortgesetzt. Möhlers Interesse an Fragen der „Einleitung“ (in die KG) war seinen Hörern und Schülern offensichtlich bewußt; seine „Einleitung in die KG“ gehörte zu den „Reli-

quien“, um deren Publikation man nach Möhlers frühem Tod sofort besorgt war. Die Veröffentlichungen aus Anlaß der Säkularfeier von Möhlers Tod zeigen jedoch, daß das Interesse an Möhlers geistesgeschichtlicher Einordnung vorherrschte. Möhlers Wille zu einem christlichen Geschichtsbild, das Geschichte nicht nur reflektieren, sondern darstellen will, scheint bislang nicht ein vergleichbares Interesse geweckt zu haben.¹ Die folgenden Anmerkungen erheben nicht den Anspruch, Möhlers Geschichtsbild zu rekonstruieren; sie wollen lediglich zeigen, daß und wie Möhler daran gearbeitet hat.²

Abkürzungen für häufiger gebrauchte Möhler-Quellen:

GS „J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze.“ Herausgegeben von Joh. Jos. Ign. Döllinger, 2 Bände. Regensburg 1839/1840

KG „Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler.“ Herausgegeben von Pius Bonifac. Gams, 3 Bände. Regensburg 1867/1868

Geiselmann: „Geist des Christentums und des Katholizismus.“ Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von Joseph Rupert Geiselmann. Mainz 1940

NSchr I: „Johann Adam Möhler: Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966)“. Herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Band I: „Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente“. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger. Paderborn 1989

¹ In dem von Hermann Tüchle († 1986) besorgten Gedenkband „Die eine Kirche“, Paderborn 1939, ist nur der Beitrag von Karl Bihlmeyer „Möhler und die Kirchengeschichte“ (87–108) dem Kirchenhistoriker gewidmet. Vgl. dazu J. Köhler: „Johann Adam Möhler“, in: „Gestalten der Kirchengeschichte“, hg. von Martin Greschat, Band 9/I, Stuttgart 1985, 146 f. Inzwischen scheint das Interesse am historischen Denken Möhlers zu wachsen. Vgl. dazu die Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zum 150. Todestag von J. A. Möhler mit den Beiträgen von Manfred Weitlauff: „Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ (in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 [1988], 155–180), Peter Stockmeier: „Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung“ (ebd., 181–194) und Gerhard L. Müller: „Die Suche nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft“ (ebd., 195–206). Vgl. ferner Walter Kasper: „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“, in: Internationale katholische Zeitschrift 17 (1988), 434–443. Schließlich hat Rudolf Reinhardt, der Herausgeber von „Johann Adam Möhler: Nachgelassene Schriften“, mit der Veröffentlichung der stenographischen Kopien von Möhler-Manuskripten durch Stephan Lösch (1881–1966) neue Grundlagen für die Erforschung des „ganzen“ Möhler (NSchr I, 10) bereitgestellt.

² Geschichtsbild als Begriff der Umgangssprache bedeutet die gruppenspezifische Darstellung, Deutung und Wertung der (eigenen) Vergangenheit. In der Geschichtswissenschaft hat z. B. Friedrich Meinecke (1862–1954) auf den Zusammenhang von Geschichtsbild und politischem Willen aufmerksam gemacht (Werke VII, München 1968, 15 u. a.). Vgl. ferner „Geschichte“ als moderner Leitbegriff in „Geschichtliche Grundbegriffe“. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band II, Stuttgart 1975, 691 ff. Geschichtsbilder sind jedoch auch „stofflich“ gefüllt und gerade in dieser Gestalt wirksam.

1.

Möhler hat bei der „Einteilung der Kirchengeschichte der Zeit nach“ das Gliederungsprinzip gewechselt.

Dieser Sachverhalt ist erst bekannt, seit Josef Rupert Geiselmann (1890–1970) einige Abschnitte aus Möhlers „Einleitung in die KG“ nach Hörer-Nachschriften aus der Konviktsbibliothek des Tübinger Wilhelmsstiftes in einer Sammlung „Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Katholizismus und der Romantik“ (1940) herausgegeben, eingeleitet und erklärt hat.³ Karl Bihlmeyer (1874–1942) wußte von diesem Vorhaben Geiselmanns, konnte aber in seinem schon 1939 erschienenen Aufsatz „Möhler und die Kirchengeschichte“ die angekündigten Möhler-Texte noch nicht verwerten.⁴ In allen Bihlmeyer bekannten Fassungen von Möhlers „Einleitung in die KG“ unterschied dieser die Zeiträume „Altertum, Mittelalter, Neuzeit“, begründete diese Einteilung und skizzierte diese drei Zeiträume auch inhaltlich. Bihlmeyer lehnte diese Einteilung nicht rundweg ab, rügte aber: „Bei dem dritten Zeitraum ist das Einteilungsprinzip von dem Zusammenstoß des christlich mittelalterlichen Bildungsstrebens mit dem durch Humanismus und Renaissance wiedererwachten antiken Geiste hergenommen, also mehr von einem außerkirchlichen Kulturfaktor als von der Kirche selbst.“ Ausdrücklich vermerkte Bihlmeyer in diesem Zusammenhang noch, daß ihm die Gründe für diese in der Kirchengeschichtsschreibung „einschneidende Neuerung“ unbekannt seien.⁵ Bihlmeyers Frage nach den Gründen, weshalb Möhler ein außerhalb der Kirchengeschichte für die Einteilung der Weltgeschichte entwickeltes Schema erstmals für die Periodisierung der Kirchengeschichte benutzt hat, gewinnt noch an Bedeutung, nachdem nun bekannt ist, daß Möhler zu Beginn seiner Lehrtätigkeit als Kirchenhistoriker es durchaus unternommen hat, die Zeiträume der Kirchengeschichte „von der Kirche selbst“ her einzuteilen.⁶

Möhler hat anfangs – laut der von Geiselmann veröffentlichten Nachschrift von dessen kirchengeschichtlichen Vorlesungen 1826/27 – die

³ Geiselmann benutzte zwei Nachschriften von Möhlers Vorlesungen 1826/27 (466), um Möhlers „Idee der Geschichte und Kirchengeschichte“ vorzustellen (Geiselmann, 389–396) und fügte im Anmerkungsteil weitere Auszüge der Vorlesungen von 1829/30 und 1834/35 hinzu, soweit sie ihn „geschichtsphilosophisch“ interessierten (ebd., 483–491).

⁴ Bihlmeyer, a.a.O., (s. Anm. 1), 94, Anm. 5.

⁵ Bihlmeyer, ebd., 98. B. berief sich auf die Fassungen in GS II (1840), 276–281 und in Möhlers KGI (1867), 15–19 (ebd., 97), d. h. er zitierte nur die Passagen über die chronologische Einteilung der Kirchengeschichte.

⁶ In den NSchr I ist jetzt innerhalb des Manuskriptes „Pragmatische Blicke“ eine 1823/24 verfaßte (R. Rieger, ebd., 35) Frühform einer solchen Periodisierung veröffentlicht, in der die „Perioden“ der Kirchengeschichte als „Culturstufen des religiösen Glaubens“ oder „Entwicklungszustände in religiöser Beziehung“ beschrieben werden (ebd., 48).

Perioden der Kirchengeschichte als „Modifikationen“ der „Einheit des christlichen Lebens“ unterschieden. Er konzipierte zunächst die Geschichte der Kirche als Geschichte dieser „Einheit“. Dabei unterschied er folgende Zeitalter: 1. Das Zeitalter der „Entwicklung und Entfaltung der Einheit des christlichen Lebens“ (bis ins 6. Jahrhundert). 2. Das Zeitalter der „ruhenden und stehenden Einheit“ (6. bis 16. Jahrhundert). 3. Das Zeitalter der „steten Sollzitation zur Auflösung der Einheit“ (von der Reformation bis auf „unsere Zeit“). Daran schloß sich die Ansage eines künftigen 4. Zeitraumes, von dem Möhler die „Wiedergewinnung“, die „Rückkehr zur Einheit“ erwartete (Geiselman, 394–396). Wie Geiselman nachwies, hat Möhler in seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte“ (1825) sich über den Gang der Geschichte der Kirche dadurch klar zu werden versucht, „daß er ihre Anfänge, den Ansatz der Bewegung feststellt“. Unter dem Einfluß Hegels habe Möhler in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen Kirchengeschichte als ein Bild der „Dialektik der Einheit“ konzipiert. Für Geiselman liegen die Gründe dafür, warum Möhler bei diesem „Begriff von Geschichte und Kirchengeschichte“ nicht geblieben ist, in der „inneren Entwicklung“ Möhlers.⁷ Doch scheint es für den Wechsel des Gliederungsprinzips bei der Periodisierung der Kirchengeschichte auch „handwerkliche“ (historiographische) Gründe gegeben zu haben.

Deutliche Hinweise dafür zeigen sich schon in der Skizze über die „Organisierung des Stoffes“, wie sie Möhler im Anschluß an die Charakterisierung der Perioden der Kirchengeschichte in seinen Vorlesungen 1826 vornahm. Für die Geschichte der Ausbreitung des Christentums spielte der Bezug zur „Einheit des christlichen Lebens“ keine erkennbare Rolle. Da ist von „Beförderungsmitteln“ und von „Hindernissen“ die Rede. Von der „Einheit“, die einen verborgenen, inneren Grund habe, heißt es dann: „Indem sie aber aus sich selbst heraustritt, geschieht es auf folgende Weise: Als Einheit der Lehre, der Sitten, und des geselligen äußeren Vereins oder der Verfassung.“ Gewisse „Institute des Kultus und der Disziplin“ gehörten für Möhler in diesen Zusammenhang, weil durch sie „die geistige Gemeinschaft mit Christus und der Gläubigen unter sich teils genährt und vermittelt, teils dargestellt wird“. Trotz dieser allenfalls partiellen Anbindung an den Grundgedanken der „Einheit“ blieb immer noch Stoff übrig, von dem Möhler nur noch sagen konnte, er sei „hinzuzuzählen“: das sittlich religiöse Leben in der Kirchengemeinschaft der einzelnen Perioden. Möhler schloß diese Stoffaufzählung mit der konzeptuellen Erklärung, daß darin „alles“ beschlossen sei, „was die

⁷ Geiselman hat die (Geiselman, XXIII) angekündigte „ausführliche“ Darstellung der „inneren Entwicklung“ Möhlers und deren geistesgeschichtliche Einordnung in umfangreichen Untersuchungen selbst vorgenommen. Schon 1942 erschien: „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule“. Es folgte 1954: „Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel“.

Kirchengeschichte an Stoff liefert“ (Geiselman, 396). Schon diese erste Stoffeinteilung läßt erkennen, daß es Möhler Mühe machte, den gesamten kirchengeschichtlichen Stoff in ein Bild von der Geschichte der Einheit des christlichen Lebens zu zwingen. Auch das mag dazu beigetragen haben, daß Möhler schon bald das Gliederungsprinzip für die Periodisierung der Kirchengeschichte wechselte.⁸

Erstmals im Wintersemester 1827/28 (Nachschrift Kaspar Fuchs) änderte Möhler die Bezeichnung der „Zeiträume“ der Kirchengeschichte. „Perioden der Geschichte entstehen“, so argumentierte Möhler, „wenn der Gegenstand, dessen Geschichte beschrieben wird, in andere äußere Verhältnisse tritt, während er seinem substantiellen Gehalt nach stets derselbe bleibt“. Die Zeiträume charakterisierte er nun inhaltlich von den sich wandelnden „äußeren Bedingungen“ her: 1. „Die Entwicklung der christlichen Kirche in der griechischen Welt bis zum Ende des 6. Jahrhunderts.“ 2. „Die christliche Kirche in der germanischen Welt bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.“ 3. „Das Christentum in einer Verschmelzung des germanischen Geistes mit der griechisch-hellenistischen Kultur vom 16. Jahrhundert bis auf uns.“⁹ Was daran war neu? Den Kirchenhistoriker Möhler interessierte nur anfänglich Kirchengeschichte als Geschichte einer Idee. Mindestens ab 1827 beschäftigte ihn zunehmend Kirchengeschichte als Geschichte der Gestaltung, die Kirche/Christentum in unterschiedlichen Zeiten und unterschiedlichen Räumen gefunden haben. Dabei sah Möhler die Relation von Kirche/Christentum mit Welt/Kultur/Bildung „pragmatisch“.¹⁰

Hatte Möhler in den frühen Fassungen seiner „Einleitung in die KG“ die „Idee der christlichen Kirchengeschichte“ für eine unerläßliche Voraussetzung gehalten, eine „wahrhafte Geschichte schreiben“ zu können, so behandelte Möhler in den letzten Fassungen derartige Gedankengänge nun als eine „besondere Eigenschaft dessen, der Kirchengeschichte mit Erfolg studieren will“ (vgl. Geiselman, 393, mit GSII, 281 ff.). Für die Konzeption eines

⁸ Möhler wollte „Typen und Rubriken bilden“, in die sich „alle möglichen Entwicklungen im Verlaufe der christlichen Geschichte“ einreihen lassen, wobei bei der Darstellung der Perioden die Stoffe unterschiedlich betont werden könnten (vgl. GSII, 275 f., und KGI, 15).

⁹ Die Nachschrift von Kaspar Fuchs der Vorlesungen Möhlers über Kirchengeschichte in Tübingen 1827–1828 befindet sich jetzt in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmstiftes (Hs Gh 3280). Ich danke Herrn Prof. Dr. Rudolf Reinhardt herzlich für die freundliche Hilfe beim Nachweis dieses Datums.

¹⁰ Pragmatische Geschichte bedeutete schon in den Vorlesungen Möhlers 1826, zunächst mit dem Verstand „einen endlichen Grund an einen anderen zu knüpfen“. Doch wollte sich Möhler mit einer „bloß pragmatischen Geschichte“ nicht begnügen (Geiselman, 391 f.), sondern lehrte darüber hinaus eine „religiöse Auffassung der Geschichte“; insofern Gott „auch durch Mittelursachen“ wirke, sei die religiöse Auffassung der Geschichte in der „höchsten Bedeutung“ des Pragmatismus inbegriffen (GSII, 269). Vgl. Stockmeier, a.a.O. (s. Anm. 1), 183 f. Ferner Gerh. L. Müller, a.a.O. (s. Anm. 1), 202. Damit anerkannte Möhler die Erforschung und Darstellung ursächlicher Zusammenhänge als Aufgabe des Kirchenhistorikers.

Gesamtbildes der Kirchengeschichte behielten bei Möhler „zeit-“ und „kultur“-geschichtliche Bezüge fortan eine konstitutive Bedeutung. „Christliche Kirchengeschichte“ weitete sich zum christlichen Geschichtsbild.¹¹

2.

Möhlers Geschichtsbild wuchs und formte sich im Umgang mit (historischen) Stoffen.

Die „Kirchengeschichte von Johann Adam Möhler“ wurde erst drei Jahrzehnte nach seinem Tod von Pius Bonifac. Gams (1816–1892) herausgegeben. Sie erschien 1867/68 in drei Bänden; 1870 folgte ein Register. Gams berief sich für dieses Unterfangen darauf, daß es Möhler nach dem Tode Katerkamps (1834) abgelehnt habe, dessen „Kirchengeschichte“ fortzusetzen. Möhler erklärte damals, er sei willens, „seine eigene Kirchengeschichte herauszugeben“. Zudem habe Möhler von Herbst 1823 an bis zu seinem Weggang nach München (1835) „jedes Jahr die ganze Kirchengeschichte bis zur Gegenwart“ vorgetragen. Auch in München habe Möhler in zwei Jahren (Herbst 1835 bis 1837) die Kirchengeschichte vorgetragen, sei aus Krankheitsgründen damit aber nur bis zum Ende des Mittelalters gekommen. Möhlers Manuskripte für seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen hatten sich für Gams jedoch nicht mehr finden lassen.¹² Gams gewann seinen Text durch „Vergleichung“ zahlreicher Vorlesungsnachschriften und durch „Vervollständigung“. Trotzdem versicherte Gams: „Es ist die von ihm [Möhler] vorgetragene Geschichte und sein geistiges Eigentum“.¹³ Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Gams diese Versicherung vor allem auf das Gesamtbild von Möhlers Kirchengeschichte bezogen wissen wollte. Um des Gesamtbildes willen hat Gams auch schon

¹¹ In Möhlers KG findet sich zwar nicht der Begriff „Geschichtsbild“, wohl aber (I, 20) der Begriff „Bild der christlichen Kirche“.

¹² Die Darstellung von Gams in Möhlers KG (I, Vorrede) paßt ins Bild der förmlichen Leidensgeschichte von Möhlers Manuskripten. Umfassend dargestellt jetzt durch R. Reinhardt in NSchr I, 12–16, und in den Einleitungen zu den veröffentlichten Einzelstücken durch Reinhold Rieger. Welche Art von Bearbeitung Gams den ihm vorliegenden Vorlesungsnachschriften und der „Ausarbeitung“ von Domkapitular Fr. Wiedemann (die sich ebenfalls auf Hörernachschriften gestützt hatte) angedeihen ließ, ist nicht nachzuweisen; unter den Stenogrammen, die Lösch von Möhler-Manuskripten anfertigte und die nun in den NSchr veröffentlicht werden, befindet sich nicht das Manuskript von Möhlers KG (ebd, 22).

¹³ Diese dehnbare Formel (KG I, vi) läßt darauf schließen, daß Möhlers KG am ehesten als Rekonstruktion bezeichnet werden kann. Z. B. hatte sich Lösch 1915 brieflich bei Johannes Friedrich erkundigt, ob die Literatur-Angaben in der von Gams herausgegebenen KG Möhlers (bis 1833 oder bis 1838) „alle von Möhler stammen“. Prof. Friedrich antwortete eigenhändig: „... sind nicht von Möhler“. Der Briefwechsel ist veröffentlicht von R. Reinhardt (in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 [1986], 327f.).

veröffentlichte Einzeluntersuchungen Möhlers in dessen Kirchengeschichte aufgenommen und auf diese Weise das Gesamtbild „vervollständigen“ wollen. Aus den Rezensionen Möhlers wissen wir, daß für diesen Zustand-übersichten oder „Blicke“ (in das „Leben“ eines bestimmten Zeitabschnittes) zu den unabdingbaren Aufgaben der Geschichtsschreibung gehörten.¹⁴ Insofern handelte Gams wohl wirklich im Sinne Möhlers, wenn er bei der Vermittlung von Möhlers Gesamtbild auf „Vervollständigung“ bedacht war.

Nun war Gams zwar bemüht, auf kirchengeschichtliche Untersuchungen Möhlers immer wieder zu verweisen. Eigentliche Möhler-Texte hat er aber nur an wenigen Stellen übernommen. Sie beziehen sich auf den Streit um das richtige Bild vom christlichen Mittelalter. Am ausführlichsten hat sich Möhler mit diesem Streit auseinandergesetzt in seinen „Betrachtungen über den Zustand der Kirche im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts – in bezug auf die behauptete Notwendigkeit einer die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation“ (1831). Döllinger hat diesen Aufsatz in die GS zwar aufgenommen – jedoch unter Fortlassung des aufschlußreichen Untertitels. Gerade dieser Untertitel aber zeigt, in welchem Zusammenhange sich Möhler ein eigenes Bild vom Mittelalter zu machen begann. Er konnte der Begründung der Notwendigkeit der Reformation aus den (finsternen) Zuständen der Kirche im Mittelalter auch aus historischen Gründen nicht zustimmen, weil er in seinen Untersuchungen das Mittelalter anders zu sehen begann. Gams hat diese Untersuchung Möhlers nicht in dessen KG aufgenommen.¹⁵ Aber der Angriff auf die These von der Notwendigkeit der Reformation wurde von Gams in der Einleitung zum Dritten Zeitraum (vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit) in Möhlers KG (III, 3) übernommen.

Die erste der von Gams in Möhlers KG einverleibten Einzeluntersuchungen stammt aus den Jahren 1827/1828. Es handelt sich um einen Auszug aus Möhlers Untersuchung über „Anselm, Erzbischof von Canterbury“. Auch da ist der – aufschlußreiche – Untertitel weggelassen. Dieser lautete: „Ein Beitrag zur Erkenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im 11. und 12. Jahrhundert“. In weiteren Untertiteln hatte Möhler als Erkenntnisinteresse neben der Persönlichkeit Anselms auch die Scholastik angemeldet. Gams genügte es, das Ergebnis von Möhlers Anselm-Untersuchung aufzunehmen, denn es konstituierte das

¹⁴ Möhler verlangte den Epochen vorauszuschickende „allgemeine Betrachtungen“ (z. B. in einer Besprechung der „Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ I von J. N. Locherer (ThQ 7 [1825], 105). Ähnlich ThQ 22 (1829), 149 f.

¹⁵ In den Fußnoten KG III, 2, und III, 6, wird als Fundort „Anm. Möhler's“ angegeben. Wer war dann der Verfasser dieser Einleitung in den Dritten Zeitraum in Möhlers KG? – Köhler (a.a.O. [s. Anm. 1], 148) sieht auch das Entstehen der „Symbolik“ im Zusammenhang mit der Kritik an der These von der Notwendigkeit der Reformation.

neue Bild vom christlichen Mittelalter: Mit Gregor VII. beginne das „volle freudige Streben nach Wiedergeburt“, und der Investiturstreit sei die Geschichte des „Kampfes für die Kirchenfreiheit“ als „Freiheit von dem Despotismus des Staates“.¹⁶

Die zweite in Möhlers KG von Gams übernommene Möhler-Untersuchung betrifft „Das Zurücktreten des Orients und das Vortreten des germanischen Okzidents in der Geschichte“ und leitet den „Zweiten Zeitraum“ der Kirchengeschichte ein, der mit der „Bekehrung der Deutschen zum Christentum“ beginnt.¹⁷ Den Kerngedanken dieser Untersuchung hatte Möhler 1833 in einer Besprechung von Jac. Rutenstocks „Institutiones historiae ecclesiasticae“ zur Begründung seiner eigenen Periodisierung der Kirchengeschichte im folgenden Satz zusammengefaßt: „Jetzt hatte die griechisch-orientalische Bildung damaliger Art alles für die Entwicklung des Christentums getan, was ihr möglich gewesen, und der Genius desselben wendete sich nach einer anderen Seite, um daselbst neue Bildungen zu versuchen; er schwebte über den Germanen und führte sie alle mit dem gesamten europäischen Norden dem Christentum zu, während dasselbe im Oriente in sichtbaren Verfall geriet.“¹⁸

Schließlich reihte Gams als Kapitel über „Die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften“ eine 1834 erschienene Rezension Möhlers ein, in der Möhler die „Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland, bis zum Anfange der Reformation“ (3 Bde, Magdeburg 1827–1832) von G. J. Erhard kritisch besprochen hatte. Erhard habe teils aus „Unkunde“ der Wissenschaft im Mittelalter, teils aus „Vorliebe“ für die Zeit der Erneuerung der klassischen Studien die „vorausgegangene Epoche [der Scholastik] nicht in ihrer Wahrheit aufgefaßt“.¹⁹ Der Vorwurf der „Unkunde“ verlangte danach, dokumentiert zu werden. Möhler bewies und demonstrierte seine Belesenheit. Der Nachweis einer umfas-

¹⁶ In nur wenigen Seiten (Möhlers KG II, 313–316) wird sozusagen nur das Ergebnis der umfangreichen Studie (GSI, 32–176) übernommen; zuerst erschienen in drei Folgen in der ThQ 9 (1827) und 10 (1828), nachgewiesen bei Stephan Lösch: „Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819–1831)“, 1938, 99–102. Mit diesen Untersuchungen nahm Möhler frühe Pläne wieder auf, vertiefte sich jedoch nicht in die Zeiten des Verfalls des Papsttums (vgl. dazu Stockmeier, a.a.O. [s. Anm. 1], 183 f.).

¹⁷ Dieser Beitrag ist erst in den Historisch-politischen Blättern 10 (1842), 564–575 veröffentlicht.

¹⁸ ThQ 15 (1833), 707 f. In dieser Rezension hat Möhler selbst erstmals die Begründung seiner Periodisierung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit veröffentlicht (ebd., 706–709). Weder in den GS noch in Möhlers KG ist darauf verwiesen.

¹⁹ Möhlers KG III, 16. Gams hatte diese Rezension (in: Gießener Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie I [1834] 173–184) in die KG Möhlers „eingereiht“ mit der Begründung, daß „sich in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen über das Zeitalter und die Bestrebungen der Humanisten nichts vorfindet“ (ebd., 11, Anm. 1). Gams (ebd., 24, Anm. 1) betonte eigens, daß diese Schrift Erhards „noch heute [1868] als die bedeutendste, wenn auch ungenügende, in diesem Fach“ gelte.

senden Kenntnis des Mittelalters in dieser Rezension aus dem Jahre 1834 diente der These, die Möhler schon 1831 aufgestellt hatte. Sie lautete: „Darum teilen wir die Ansicht der Katholiken, daß aller Fehler des fünfzehnten Jahrhunderts ungeachtet durch treue Pflege und Entwicklung des vorhandenen Guten, durch gesetzmäßiges Fortschreiten, d. h. durch ein, nach den Gesetzen der Stetigkeit eingerichtetes Weiterbauen auf den bestehenden Grundlagen, durch eine solche Betrachtung und Verbesserung alles Einzelnen, ohne seine Verbindung mit dem großen Ganzen unberücksichtigt zu lassen, eine neue bessere Zeit würde herbeigeführt sein, wie sie uns durch die revolutionäre Bewegung, welche hierauf erfolgte, nicht geworden ist.“²⁰

Auch hier ist zu betonen, daß das Bild vom Bruch der Reformation mit Kirche/Christentum des Mittelalters sich für Möhler aus dem Umgang mit historischen Stoffen ergab. Stoff war in diesem Fall die theologische Tradition des Mittelalters. Sie „zeigte“ ihm, daß die Ursache für diesen Bruch in der Reformation lag und nicht in den Zuständen der mittelalterlichen Kirche und der Theologie dieser Jahrhunderte. „Ansicht“ war für Möhler immer auch das Ergebnis materialorientierter „Betrachtung“. In dieser Linie liegt wohl auch, daß Möhler Patrologie ausgedehnt wissen wollte durch das Mittelalter und bis in die Gegenwart.²¹

3.

Möhlers Geschichtsbild entstand weitgehend durch die wissenschaftliche Kontrolle der Auffassungen und Anschauungen anderer.

In aller Ausführlichkeit entfaltete Möhler diese Seite seines Konzeptes 1833 im Zusammenhang mit der Rezension einer Edition von Quellen zur Geschichte der Griechischen Kirche im 11. und 12. Jahrhundert.²² Möhler interessierte sich für diese Publikation im Zusammenhang mit dem „Widerstreit der Meinungen“, wie die „Kirche im Mittelalter“ zu beurteilen sei: „Die Ansicht von der mittelalterlichen lateinischen Kirche als der Jugendperiode des späteren europäischen kirchlichen Lebens ist nämlich nur die katholische Betrachtungsweise.“ In einer fast derben Begrifflichkeit fährt

²⁰ Gams hat dieses „Bild“ Möhlers (GSII, 29) nicht wörtlich in Möhlers KG übernommen, es ist dort aber sinngemäß weitergeführt (KG III, 9f.).

²¹ Vgl. dazu R. Riegers Einleitung zur Edition von Möhlers Manuskript „Christliche Literaturgeschichte“ in NSchr I, 190–193.

²² Die Rezension in der ThQ 15 (1833), 147–173 gilt den „*Annae Comnenae supplementa historiam eccles. Graecorum Saec. XI et XII spectantia*“, ed. Th. L. Fr. Tafel, Tübingen 1832. Die Kaisertochter Anna Komnene († nach 1148) verfaßte nach ihrer Verbannung in ein Kloster die Geschichte ihres Vaters, die „*Alexias*“, die bis heute eine bedeutende Geschichtsquelle darstellt (LThKI [21957], 570). Möhler betrachtete diese kirchengeschichtlichen Ergänzungen als Zuwachs an Wissen und als Horizontenerweiterung. – Solche konzeptuellen Exkurse finden sich fast durchweg in Möhlers Rezensionen.

Möhler fort, daß sich „seit dem 16. Jahrhundert“ die „Ansicht“ erhoben habe, daß in der Kirche des (lateinischen) Mittelalters „nicht ein legitimes Kind der früheren erzeugt worden, sondern ein Wechselbalg zu verab-scheuen sei, dessen ganze Geschichte seine unsaubere Herkunft bewei-se“. Dieser Legitimitätsstreit sei zu kontrollieren gewesen. „Durch diesen Wider-streit der Ansichten mußte man sich in die Quellen der Geschichte der euro-päischen Vorzeit nicht sowohl hinarbeiten als hineinwühlen.“ Über die Fruchtbarkeit dieses Vorgehens erklärte Möhler: „Was dadurch für die Wis-senschaft gewonnen wurde, liegt auf der Hand.“ Man sollte Möhlers Selbst-bewußtsein nicht nur aus dem Ansehen erklären, das Möhler mit dem Erscheinen seiner „Symbolik“ (1832) gewonnen hatte. Er war sich des einge-schlagenen Weges, Ansichten anderer wissenschaftlich zu kontrollieren, sicher und ließ sich durch neue Materialien (wie sie ihm z. B. in der rezen-sierten Edition zugänglich wurden) impulsiv zu einer Ausweitung seines Konzeptes inspirieren. Mit diesen Quellen würde sich nicht nur die Ähnlich-keit des sogenannten „Eindringlings“ mit Vater und Mutter, sondern sogar die mit den „Geschwistern und Halbgeschwistern“ (in der Orthodoxie) zeigen lassen. Wie sicher sich Möhler des Erfolges dieser seiner Methode war, zeigt die abschließende Bemerkung: „An jedermann erging die Einla-dung, sich von der Blutsverwandtschaft und echten Abstammung des Ange-feindeten zu überzeugen“ (ThQ 15 [1833], 147–149).

Bei diesem Vorgehen entwickelte Möhler auch eine Reihe methodologi-scher Einsichten. Quellen lesen, so gab Möhler zu bedenken, verlange ein hohes Maß an Selbstkontrolle. Gerade der Katholik müsse es ablehnen, eine „vor aller Geschichte gehabte Ansicht“ in die Geschichte „hineinzutragen“.²³ Es sei von Fall zu Fall zu prüfen, ob „Beweisstellen“ auch wirklich das „ent-halten und beweisen, was sie enthalten und beweisen sollen“ oder ob sie nicht doch das enthalten, was sie nach Behauptungen „jüngster Zeit“ angeblich gar nicht hergeben.²⁴

Was Möhler hier sehr früh als methodologische Maxime für den Umgang mit „Beweisstellen“ anmeldete, leitete ihn auch bei der Kontrolle von Epo-chen-Bildern. Hier meldete er einen Grundsatz an, der für Möhler in gleicher Weise Tür zum Verstehen wie Gebot der Gerechtigkeit war. Um einer zeit-lichen Periode gerecht zu werden, müsse von deren Darsteller „die gründ-lichste Kenntnis auch der vorausgegangenen Kultur verlangt“ werden, da ja

²³ Gegen Katerkamp in ThQ 5 (1823), 503.

²⁴ Im zweiten Teil dieser Aussage (ThQ 7 [1825], 665 f.) geht Möhler noch über den hier rezensierten Locher hinaus. In eine ähnliche Richtung weist sein Vorwurf gegen Ferdinand Christian Baur (1792–1860) bei der Verteidigung seiner „Symbolik“ gegen die Kritik durch seinen „Kollegen“ in der Ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen: „Hier ist überhaupt die Sitte Herrn Baur's, die symbolischen Bücher seiner Kirche nicht aus ihrer Zeit und aus ihnen selbst zu erklären, sehr sichtbar“ (Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und den Protestanten, ²1835, 30; unver-ändert z. B. auch in der Auflage von 1893, 24).

jedes „Zeitmoment“ aus den früheren Momenten „hervorgegangen“ sei.²⁵ Es sei der Standpunkt eines „Zensors, nicht eines Geschichtsforschers oder Geschichtsschreibers“, die Dinge der Vergangenheit „nach absoluten Normen“ zu beurteilen (vorausgesetzt, daß diese Normen „nicht selbst bloß die Abstraktion einer einseitigen Ordnung der Dinge sind, in der man eben lebt und in welcher man sich gefällt“). Der Historiker müsse Ereignisse und Entwicklungen zunächst in ihrem geschichtlich gegebenen Zusammenhange „schauen“.²⁶ Dazu gehöre dann auch, daß man z. B. bei der Beurteilung der „Stufe geistiger Bildung“ am Ende des Mittelalters auf dem „Vergleich“ mit der am Anfang des Mittelalters aufbauen müsse (also nicht wie ein „Zensor“, der die eigene Zeit für das Maß aller Dinge halte).²⁷

In diesen Zusammenhang gehört wohl auch Möhlers fast kulturoptimistische Vision, daß für viele Gebildete seines Jahrhunderts der Weg zur Kirche über die Wissenschaft führen werde. Tief beeindruckt von der inneren Entwicklung des Philosophen Louis-Eugène-Marie Bautain (1796–1867), der kürzlich in Straßburg dem geistlichen Stand beigetreten war, rezensierte Möhler dessen Abhandlung „De l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle“ (1833) in der ThQ (16 [1834] 137–152) und reflektierte: „Wir befinden uns in religiöser Beziehung in einer Durchgangsperiode.“ Unter den Gebildeten sei „der Glaube an das Christentum“ fast überall sehr geschwächt, oft völlig untergegangen. Aber es gebe Parallelen zur Zeit des Überganges vom Heidentum ins Christentum. Damals hätten sich die „besseren und kräftigeren Geister“ von den philosophischen Systemen unbefriedigt gezeigt und daher dem Christentum angeschlossen. „So wiederholt es sich denn auch nun wieder, daß vielen Einzelnen eine Art von Heidentum, in welches sie durch den allgemein verbreiteten Unglauben verwickelt werden, die Bedingung zu stets innigerer und lebendigerer Umfassung des Christentums wird, und wir wollen uns der frommen Hoffnung hingeben, daß dergleichen einzelne Erscheinungen nur die Vorboten einer allgemeinen Regeneration seien“ (a.a.O., 139f.).²⁸ Möhlers Hoffnungen stützen sich zu diesem

²⁵ Gegen G.J. Erhard (s. Anm. 19) in Möhlers KG III, 12. In dieser Rezension befindet sich Möhler an der Front gegen die „Bildungshistoriker“; ich habe dies in meiner Tübinger Dissertation (masch. 1955) „Die Stellungnahme der katholischen Kirchenhistoriker Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert zu Renaissance und Humanismus“ dargestellt.

²⁶ Möhler untersuchte, wie schon erwähnt, Anselm von Canterbury (GS I, 74f.), um sich eine eigene „Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im elften und zwölften Jahrhundert“ (ThQ 9 [1827] und 10 [1828]) zu verschaffen; auch hier zeigt sich m. E. ein Grund für den Wechsel Möhlers in der Bestimmung der Zeiträume der Kirchengeschichte.

²⁷ GS II, 5. Möhlers Postulat eines historischen Verstehens ergänzt die immer wieder zitierte Forderung Möhlers, daß es einen „empfänglichen Sinn“ brauche, um das Wirken des christlichen Geistes zu „verstehen“ (Einleitung in die KG [GS II, 282]).

²⁸ Hier schwingt sicherlich auch die – religiös bedingte – Sicht der Weltgeschichte mit, die Möhler veranlaßte, die „ganze historische Masse“ in zwei Perioden einzuteilen: die Zeit vor Christus und die Zeit nach Christus. Nach dem Plan Gottes sei die erste die

Zeitpunkt auf Entwicklungen in der Kirche Frankreichs. Ein Jahr zuvor noch hatte Möhler in einer Rezension des kirchlichen Handbuchs von Ruttenstock (ThQ 15 [1833] 700–714) sich eher kultur-pessimistisch geäußert. Er schrieb vom dritten Zeitraum der Kirchengeschichte: „... von Luther an ist die Periode des Verfalls des Christentums auch im Abendlande, nach deren noch lange nicht geschlossenem Ablaufe es sich vielleicht eben daselbst von Neuem erzeugt, oder, wir wissen noch nicht recht wo, eine Stätte anderwärts bereitet“ (a.a.O., 708). Für Möhlers Geschichtsbild ist daraus zu folgern, daß es Ansätze zur Prognose enthielt. Dabei benutzte Möhler Kategorien, die er im Gang der Geschichte beobachtet hatte: persönliche Bekehrungen, Erneuerungen, Wechsel des Schauplatzes für den „Genius“ (des Christentums).²⁹

4.

Innerhalb seiner „Einleitung in die KG“ hat Möhler den Begriff „Christentum“ laufend verwendet, aber nicht definiert.

Das ist um so bemerkenswerter, als Möhler in allen uns bekannten Fassungen dieses Traktates an den Anfang terminologische Untersuchungen (über Grundbegriffe wie Geschichte, christliche Geschichte, Kirchengeschichte) gestellt hat. So bleibt nur der Weg, die Zusammenhänge darzustellen, in denen Möhler – in der „Einleitung für die KG“ – den Begriff Christentum verwendet hat.³⁰ Die folgenden Beobachtungen gehen dabei von der durch Döllinger veröffentlichten Fassung aus (GSII, 261–290), obwohl oder weil Gams über die von ihm in Möhlers KG aufgenommene Fassung bemerkt hat, daß man beim Vergleich dieser beiden Fassungen „dort

„Vorbereitung“ auf die zweite Periode der Menschheitsgeschichte. Möhler wandte diese Sicht auch auf die eigene Gegenwart an. Die Zeit vor Christus habe „Sehnsucht nach Christo“ wecken und für ihn „empfänglich“ machen sollen. „Wo nun dieses geschehen und Christus wirklich aufgenommen ist, dort ist die alte Zeit vorüber. Wo es aber bis auf den heutigen Tag noch nicht geschehen ist, da dauert die alte Zeit noch fort, und wenn es in der Mitte des Christentums noch nicht geschehen ist, so dauert in diesen bestimmten Individuen ganz und gar diese alte Zeit auch noch fort; sie stehen noch weit hinter der christlichen Periode zurück und müssen erst dafür empfänglich gemacht werden“ („Einleitung in die KG“ nach GSII, 207f.; vgl. auch Möhlers KGI, 5f.). Doch gehören diese Ausführungen Möhlers eher zu seinem „Weltbild“ als zu einem Geschichtsbild. Das Apologetik-Manuskript Möhlers zeigt wenigstens in diese Richtung (vgl. den Begriff „religiöse Weltanschauung“ in NSchr I, 120).

²⁹ Vgl. dazu W. Kasper, a.a.O. (s. Anm. 1), 442: „Historische Forschung und systematische, gegenwartsbezogene Reflexion bildeten bei ihm wie bei allen Tübingern eine spannungsvolle innere Einheit“. Möhler selbst habe von „prophetischen Gedanken um die Zukunft“ gesprochen.

³⁰ Gegenüber den umfassenden geistesgeschichtlichen Untersuchungen von Geiselman (s. Anm. 7) handelt es sich also um eine spezielle Einzelfrage.

und hier zwar denselben leitenden Grundgedanken dieser Einleitung, in der Durchführung dagegen bedeutenden Differenzen begegnen“ werde.³¹

Möhler definierte Kirchengeschichte als „die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um sie wieder mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen“. Die Reihe dieser Entfaltungen nannte Möhler „Entwicklungsgeschichte“. Er unterschied dabei stofflich zwischen der „Verbreitungsgeschichte des Christentums“ und der „inneren Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst“. In diese beiden „Hälften“ zerfalle die Entwicklungsgeschichte der Kirche (GSII, 272). Im Konzept für die Darstellung der „inneren Geschichte der Kirche selbst“ verwendete Möhler den Begriff „Christentum“ nicht. Dagegen beherrscht der Begriff Christentum die „Verbreitungsgeschichte“. Theologisch wird Christentum in diesem Zusammenhange nicht isoliert gebraucht, sondern in Verbindung mit Kirche. Die christliche Kirche sei „Träger und Organ“ des Christentums. Das Christentum „und“ die christliche Kirche erstrebten die Akzeptanz der „von ihr [der Kirche als Träger und Organ des Christentums] angebotenen und verkündigten Erlösung“ (ebd.). Dieses Kirche und Christentum verbindende „und“ wird jedoch nicht näher beschrieben. Die Faktoren der „Verbreitungsgeschichte des Christentums“ seien: einerseits Hindernisse und Hemmungen (und sich daraus ergebende Verfolgungen), auf der anderen Seite Empfänglichkeit jeder Art und in den verschiedensten Graden (ebd.).³² Die „Verbreitungsgeschichte des Christentums“ ist bei Möhler ein andauerndes Thema der Kirchengeschichte. „Von der Erscheinung des Herrn an durch alle Jahrhunderte bis auf den jetzigen Augenblick dauert diese Ausdehnung des Christentums, wenngleich nicht zu allen Zeiten und an jeglichem Orte und mit gleich schneller und erfolgreicher Bewegung nach außen fort“ (ebd.).

Auch für die Charakterisierung der Zeiträume hat Möhler den Begriff Christentum in entscheidender Weise verwendet. Für den Kirchenhistoriker Möhler zeigte sich durch die Zeitalter der Kirchengeschichte hindurch der Zusammenhang der Verbreitung des Christentums mit den im Lauf der Zeit sich wandelnden Räumen (Schauplätzen). Raum und Zeit stellten die Aufgaben; sie übten auch Einfluß aus: „Anders wird das Christentum mit einem Kinde, anders mit einem reifen Manne verfahren, um sich ihm anzueignen, anders mit einem Barbaren und anders mit einem Gebildeten, wie die Griechen und Römer es waren.“ In diesem Prozeß der „Aneignung“ übe der Raum der Ausbreitung auch Einfluß aus auf die „Erscheinung“ des Christentums dieses Raumes. „Das Auftreten des Christentums im Umfange der griechisch-römischen Bildung gab seiner Geschichte ein eigentümliches Gepräge.“ Möhler sah in diesem Zusammenspiel der Ursachen etwas Konsti-

³¹ Vgl. Anm. 13.

³² Gams in Möhlers KGI, 15, fügte hinzu: wissenschaftliche Verteidigungs- und Widerlegungsschriften. (Vielleicht, weil die Fassung in GSII, 276, von einer Einteilung in sechs [sic!] Rubriken sprach.)

tutives: „Wäre das Christentum zuerst in Indien aufgetreten, so würde die ganze Art von Bildung eine ganz andere erste Erscheinung desselben hervorgerufen haben“ (GSII, 278 f.).

Eine konstituierende Bedeutung hat der Begriff Christentum auch für das Bild vom zweiten Raum der Kirchengeschichte. Es ändere sich der „Schauplatz“. „Andere nördlicher gelegene europäische Länder werden nun vom Christentum befruchtet.“ Alles gehe nun von den Germanen aus, „die in das Christentum eintraten, die südlichen europäischen Länder eroberten und neue Reiche hier gründeten“. Spezifisch für diesen Zeitraum sei, daß in der Regel die „Einführung des Christentums“ mit der „Errichtung der neuen Reiche“ zusammenfalle. „Hier war demnach das Christentum gleich anfänglich mit tätig, der Einfluß und die gegenseitige Beziehung zwischen Staat und Kirche werden demnach ganz anders als früher.“ Bei den Griechen und Römern sei „wie der Geist so der Boden gebildet und hochkultiviert“ gewesen, in den nördlichen Ländern dagegen habe die Kirche bei der Kultivierung des Landes, „auch in dieser Beziehung vorausgehend, mit ihren eigentümlichen Instituten Anleitung geben“ müssen. In der Wissenschaft habe man „von vorne anzufangen“ gehabt. Es habe sich in der Fortführung dieser Anfänge eine „ganz eigentümliche, der Form nach von der früheren wesentlich verschiedene Wissenschaft gebildet“. Und „auch die Sekten haben eine andere Gestalt“. So entstehe in der Zeit von Bonifatius bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts „eine große geschichtliche Einheit“. Deren „Ganzes“ bezeichne er als das „germanische Zeitalter der christlichen Kirche“ (GSII, 279 f.).³³

In Möhlers Komposition stellte die „Verbreitungsgeschichte des Christentums“ die eine Hälfte der Kirchengeschichte dar. Die andere Hälfte, die „innere Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst“, teilte Möhler ein in eine Geschichte der Bewahrung und Erklärung der von Christus mitgeteilten Wahrheit, eine Geschichte des Kultus und eine Geschichte der Hierarchie. Es ist oft gesagt worden, daß Möhler hier (GSII, 273–276) Grundlagen für eine Historische Theologie hinterlassen habe, und Bihlmeyer hat in dieser Grundlegung förmlich die Klammer sehen wollen für Möhlers Gesamtwerk.³⁴ Dar-

³³ In der Charakterisierung des dritten Zeitraumes scheint Möhlers Terminologie noch tastend. Das neue Zeitalter beginne mit dem „großen Bruch in der Kirche selbst durch die sogenannte Reformation“. Er nenne dieses Zeitalter „das römisch-griechisch-germanische“, weil „eben das alt-griechisch-römische und der Kampf mit der alten germanischen Art einen sehr großen Beitrag zu all diesen großen kirchlichen Gegebenheiten lieferte“ (GSII, 281). Dagegen lapidar in der schon erwähnten Rezension von Ruttenstocks Kirchengeschichte: „Von Luther an ist die Periode des Verfalls des Christentums auch im Abendlande“ (ThQ 15 [1833], 798).

³⁴ Bihlmeyer, a.a.O. (s. Anm. 1), 89: Möhler habe Kirchengeschichte betrachtet „im höchsten Sinne einer umfassenden historischen Theologie, die der systematischen Theologie selbständig gegenübersteht und die Aufgabe hat, ihr das geschichtswissenschaftliche Fundament, dessen sie bedarf, zu erarbeiten und zu sichern“. W. Kasper in seinem Aufsatz „Kirchengeschichte als historische Theologie“ (RQ 80 [1985], 174–188)

über darf jedoch nicht vergessen werden, daß solche Grundlegung einer Historischen Theologie (falls er sie im Sinne hatte) für Möhler nur eine der beiden Hälften der Kirchengeschichte betraf. Möhler ist (leider) nicht dazu gekommen, die Zusammenhänge zwischen einer „Verbreitungsgeschichte des Christentums“ und der „inneren Geschichte der Kirche selbst“ konzeptuell zu erläutern. Unbestreitbar ist, daß Möhler zwar Hälften unterscheiden, sie jedoch nicht trennen wollte, sondern immer ein Ganzes vor Augen hatte. Was war für Möhler das Ganze?

5.

War für Möhler das Ganze ein christliches Geschichtsbild, in dessen Mitte die Geschichte des Christentums stand?

„Unter der christlichen Geschichte wird die Geschichte eben jener Stämme und Staaten verstanden, welche jemals in das Christentum eingegangen sind, und zwar nach allen Beziehungen hin, d. h. in bezug auf Wissenschaft, Kunst, Glaube, kurz nach allen Seiten hin, was nur immer von solchen christlichen Völkern gewirkt worden oder was unter ihnen vorgegangen ist.“ Und wie verhält sich dazu Kirchengeschichte? Sie ist „ein Teil dieser allgemeinen christlichen Geschichte“ (Möhlers KGI, 8). Damit schloß nach Gams der einleitende Abschnitt über den christlichen Begriff der Geschichte. Der anschließende Abschnitt über den „Begriff der Kirchengeschichte“ beginnt unvermittelt mit der Definition der Kirchengeschichte. Das läßt den Eindruck entstehen, Möhler habe bei seiner letzten kirchengeschichtlichen Vorlesung in München (vgl. KGI, 28, Anm. 1) der Beziehung zwischen Kirchengeschichte (als Teil) und einer „allgemeinen christlichen Geschichte“ (als dem Ganzen) nicht mehr die gleiche Aufmerksamkeit wie in seiner Tübinger Zeit geschenkt.³⁵

Nach der von Döllinger verbreiteten Fassung von Möhlers „Einleitung in die KG“ gehörte jedoch der Begriff der christlichen Geschichte als integrierender Bestandteil zum Begriff der Kirchengeschichte. „Christliche Geschichte“ sei „die Einführung des Geistes Christi in das gesamte Leben der

gebraucht den Begriff für eine vom „theologischen Verständnis der Geschichte“ konstituierte Interpretation des objektiven geschichtlichen Geschehens, die ihre Voraussetzungen beim Namen nennt (178 ff.).

³⁵ J. Köhler (a. a. O. [s. Anm. 1], 155) erinnert daran, daß Möhler „in München historische Theologie vortragen wollte“. Er las „Geschichte der Literatur der christlichen Kirche“ (NSchr I, 190), seine biblischen Vorlesungen habe Möhler im Zusammenhang mit der Dogmengeschichte gesehen. Diese Breite könnte im Sinne Bihlmeyers (s. Anm. 34) verstanden werden. Andererseits berief sich Gams für die in Möhlers KG veröffentlichte Fassung der „Einleitung in die KG“ ausdrücklich auf dessen kirchengeschichtliche Vorlesungen, die er „im letzten Semester seines Lebens“ (1837/38) gehalten habe (KGI, 28, Anm. 1). Das hieße, daß Möhler bis zuletzt an seinem kirchengeschichtlichen Konzept festgehalten hat.

durch ihn bestimmten Menschheit, oder auch die Entfaltung des christlichen Geistes und seine Entwicklung in Familien, Völkern und Staaten, in Kunst und Wissenschaft, um alle diese Organe zur Verherrlichung Gottes umzugestalten“ (GSII, 271). In diesem Prozeß komme der Kirche die zentrale Rolle zu. Sie sei es, „von welcher alle diese Bewegungen nach allen Seiten hin ausgehen, gleichsam ein Feuerherd, von welchem ewig Funken aussprühen, um nach allen Seiten hin ein höheres göttliches Leben zur Verherrlichung Gottes zu entzünden“. Gegenstand der Kirchengeschichte sei, „was sich unmittelbar auf diese Veranstaltung Gottes, die wir Kirche nennen, bezieht, die Veränderungen, Schicksale und Begebenheiten, die diese unmittelbar betreffen“. Kirche bezeichnete Möhler hier als „Gemeinschaft“, als die von Christus gestiftete „Gemeinde“, „in welche das von ihm zu erlösende Menschengeschlecht eintritt“. Und: „Die Geschichte dieser Gemeinschaft nun ganz unmittelbar ist es, was die christliche Kirchengeschichte behandelt“ (GSII, 271). Alle diese Texte lassen eigentlich keine andere Deutung zu, als daß Möhler Kirchengeschichte nur im Zusammenhang mit einer „allgemeinen christlichen Geschichte“ sehen konnte. Sein Geschichtsbild galt der allgemeinen christlichen Geschichte, in deren Mitte er Kirche und Christentum sah.³⁶

Im Rahmen von Möhlers christlichem Geschichtsbild bedeutete die „Geschichte des Christentums“ das Bindeglied zur (allgemeinen) Zeitgeschichte. In seinem kirchengeschichtlichen Konzept war Christentum die Bezeichnung für die Zeit-Gestalt der Kirche. Daß das Christentum als objektive Erscheinung von Kirche³⁷ geschichtlich bedingt sei, hatten Möhler seine stofflichen Studien gezeigt. Sie hatten Möhler „gezeigt“, daß es Christentum anders im Orient (des christlichen Altertums), anders im Europa des Mittelalters gegeben hat. In diesem Sinne hat Möhler von 1827 an die Zeiträume der Kirchengeschichte skizziert. Es war vor allem die Verbreitungsgeschichte des Christentums, es waren geistes- und für das Mittelalter auch kulturgeschicht-

³⁶ So entwickelte Möhler innerhalb seiner Reflexionen über den „christlichen Begriff der Geschichte“: „Christus ... ist der Anhaltspunkt und der Endpunkt und eben darum auch der Mittelpunkt der Geschichte“ (GSII, 266). Vgl. G.J. Müller, a.a.O. (s. Anm. 1), 204 ff. S. auch Anm. 28.

³⁷ Für diese Begriffsbestimmung spricht, daß in Möhlers Apologetik-Manuskript als Aufgabe der Apologetik genannt wird, „das Wesen des Christenthums aus dessen Ideen darzustellen, und sowohl als System von Ideen, als auch dasselbe in seiner objektiven Erscheinung als Kirche ...“ (NSchr I, 110). Allerdings ist in der Frage der Autorschaft zu berücksichtigen, „daß der Text der ‚Apologetik‘ auf Johann Sebastian Drey zurück(geht)“ (ebd, 86; vgl. dazu Abraham Peter Kustermann: „Der Name des Autors ist Drey. Eine unvermeidliche Vorbemerkung zum Apologetik-Manuskript J. A. Möhlers“, in: *Catholica* 43 [1989], 54–76). – Unter Hinweis auf Möhler definierte W. Kasper „Katholizismus“ als „konkrete geschichtliche Manifestation der katholischen Kirche unter den jeweiligen kulturell-sozialen Bedingungen“. Katholizismus sei „die geschichtliche Seite der Kirche“ („Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen“, in U. v. Hehl/K. Repgen (Hg.): „Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung“, Mainz 1988, 81).

liche Prozesse, die Möhlers christliches Geschichtsbild füllten. Dabei wuchs im Umgang mit historischen Stoffen seine Liebe zum Mittelalter: als Zeitalter der Geschichte des Christentums, als Zeitalter einer allgemeinen christlichen Geschichte. Davon zeugen vor allem seine mittelalterlichen Einzelstudien, auch wenn die Ausführung seines Konzeptes Skizze geblieben ist.³⁸

Ob das Bild einer Geschichte des Christentums als Reihe wechselnder Zeit-Gestalten der Kirche ähnliche Aufnahme und Verbreitung fand wie Möhlers Bild vom Mittelalter, scheint zweifelhaft. Offensichtlich mußte Möhler bei seiner Konzeption von einer „Geschichte des Christentums“ Mißdeutungen erklärend vorbeugen: „Diese Geschichte würde dem Wesen nach freilich überall dieselbe gewesen sein, aber da das Geschichtliche nicht eigentlich die Substanz, das Beharrliche, sondern nur das Akzidentelle betrifft, so sieht man begreiflich ein, daß eben dieses Akzidentelle“, so argumentierte Möhler für das erste Zeitalter der Kirchengeschichte, „durch die bestimmte Erscheinung der griechisch-römischen Bildung bedingt war“ (GSII, 279). Mit dem gleichen Ansatz schuf sich Möhler übrigens die Möglichkeit, die „innere Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst“ als Geschichte der Lehre, Geschichte des Kultus, Geschichte der Verfassung/der Hierarchie zu konzipieren. In Möhlers Kirchengeschichte gab es nicht nur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, sondern dazugehörte auch die fundamentale Überzeugung, daß sich die Unversehrtheit der „Substanz“ zeigen lasse. Auch das gehörte zu Möhlers Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes.³⁹

Schlußbemerkung

„Als Apolitiker theoretisch Politik schaffend“, so hat Stephan Lösch, der mit seiner Veröffentlichung (1928) der von ihm zusammengetragenen „Aktenstücke und Briefe“ die Möhler-Forschung auf eine neue Grundlage stellte, Möhlers Ausstrahlung beschrieben.⁴⁰ Möhler vermittelte, „was theologisch-dogmengeschichtlich in ihm lebte“. ⁴¹ Ähnlich, aber umfassender beschrieb

³⁸ Nicht zufällig steht Möhlers hymnenartiges Bekenntnis zur Kirche im Mittelalter in seiner Anselm-Studie (1827/28): „Anstatt sie zu tadeln, ... erkenne ich dankbar an; anstatt zu schmähen, ... preise ich sie; anstatt zu jammern, ... sehe ich ein ...“ (GS I, 33 f.). Daß Möhlers Positionen aus dem Umgang mit kirchengeschichtlichen Stoffen entstehen, also Arbeitsergebnisse sind, kann als erwiesen gelten; vgl. auch W. Kasper, a.a.O. (s. Anm. 1), 436.

³⁹ So betonte Möhler in einer frühen Fassung seiner „Einleitung in die KG“, daß die „Gesetze der Vernunft“ die „religiöse Anschauung der Geschichte“ schlechthin „verlangen“ (Geiselmann, 392). Vgl. auch G. L. Müller, a.a.O. (s. Anm. 1), 206.

⁴⁰ „Johann Adam Möhler I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe“, hg. und eingeleitet von Stephan Lösch, München 1928, XIV.

⁴¹ Ebd., XV. Die in dem Begriff „theologisch-dogmengeschichtlich“ liegende Spezifizierung ist möglicherweise noch geprägt durch Möhlers Wirkung als „Symboliker“.

z. B. Heinrich von Srbik den Grund von Möhlers Wirksamkeit. Möhler habe „im Katholizismus die Vollendung des organisch und ohne Unterbrechung sich entfaltenden Christentums gesehen“.⁴² W. Kasper schreibt zusammenfassend, Möhler habe „dem Katholizismus wieder neues Identitätsbewußtsein zu vermitteln“ gewußt.⁴³ Beruhte Möhlers Wirksamkeit auf seinem Programm einer Historischen Theologie?⁴⁴ Oder inspirierte Möhler durch seine freiwillig/unfreiwillige Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes? In der theologischen Auffassung, daß eine „Geschichte des Christentums“ nur zu haben sei „in der Form der Kirchengeschichte“⁴⁵, blieb Möhler (theologisch) Schüler von Johann Seb. Drey. Stofflich aber blieb für Möhler – anders als z. B. bei Döllinger⁴⁶ – Kirchengeschichte Geschichte des Christentums und damit nicht nur Teil, sondern Mitte eines christlichen Geschichtsbildes.⁴⁷

⁴² Diese Einordnung (Heinrich Ritter von Srbik, „Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart“, Band I, München / Salzburg 1950, 195 f.) geht in eine ähnliche Richtung wie die von W. Funk, der hervorhebt, daß sich vom Geiste Möhlers das „Absolutheitsbewußtsein des modernen Katholizismus“ genährt habe (EKL II [1958], 1428).

⁴³ W. Kasper, a.a.O. (s. Anm. 1), 441.

⁴⁴ Bihlmeyer, a.a.O. (s. Anm. 1), 87, hatte als „Mittelpunkt“ von Möhlers Werk und Wirken genannt: „die Kirchengeschichte bzw. die historische Theologie“. Dieses „bzw.“ ist eine Fragestellung geblieben.

⁴⁵ Diese von Drey hergeleitete theologische These Geiselmanns lautete: „Eine Geschichte des Christentums gibt es aber nur in der Form der Kirchengeschichte“. Geiselmann nannte dies die „organische Ansicht von Christentum und Kirche“ (in: „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung“ [s. Anm. 7], 146).

⁴⁶ Vgl. das „Vorwort“ zu J. J. I. Döllinger: „Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“, 1860; ²1868. Döllinger übernimmt die theologische (christozentrische) Grundlegung der Kirchengeschichte, vertritt dann aber, daß die gesamte Kirchengeschichte sich aus der „apostolischen Urkirche“ wie aus einem „Samenkorn“ entwickelt habe. „Geschichte des Christentums“ wird deckungsgleich mit diesem „Entfaltungsprozeß“. Vielleicht war diese Sicht der Kirchengeschichte mit ein Grund dafür, warum Döllinger Möhlers Manuskript der KG nicht veröffentlichte (vgl. dazu Reinhardt in NSch I, 20).

⁴⁷ Für einen Zusammenhang von Möhlers „Symbolik“ mit der Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes spricht, daß Möhler das Fach Symbolik „als eine im Grunde auch (dogmen-)historische Disziplin“ verstand (Lösch: „Möhler I“ [s. Anm. 40], 186). Doch würde die Einbeziehung von Möhlers „Symbolik“ den Rahmen dieses Artikels überschreiten.

Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte

Von Reinhold Rieger

1. Im „Klerusblatt“, der Zeitschrift für den Klerus in Bayern und der Pfalz vom Juni 1988, war in einem Bericht über eine Festveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München zum 150. Jahrestag von Möhlers Tod zu lesen, Möhler sei dort als „ein früher Anwalt des Ökumenismus“ charakterisiert worden. Seine ökumenische Betrachtungsweise des konfessionellen Gegensatzes sei bahnbrechend gewesen.¹ Im gleichen Blatt vom Mai 1988 wird berichtet, der Bischof von Würzburg, Professor Dr. Paul-Werner Scheele, habe in einer Matinee der Würzburger Domschule zum 150. Todestag Möhlers den „Theologen der Ökumene“ gewürdigt.² Möhler habe eine Intensivierung der Gemeinschaft aller Christen angezielt und damit den ökumenischen Vorstellungen des II. Vatikanischen Konzils den Weg bereitet. „Möhlers Idee von der Einheit der Kirche gehe in Richtung einer ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘. Damit beinhalte sie eine umfassende ökumenische Verantwortung.“ Es sei Möhler nicht um Vereinheitlichung zu tun, sondern um ‚Einheit in Vielgestalt‘, die Spannungen ertrage und in den Gegensätzen ihre Kraft zeige. Die „Main-Post“ brachte am 19. April 1988 über dieselbe Veranstaltung in Würzburg einen Artikel, in dem sie Möhler als „Vorreiter ökumenischer Bestrebungen“ rühmte und Bischof Scheele, diesem „leidenschaftlichen Ökumeniker“, eine besondere „geistige Affinität“ zu diesem Theologen bescheinigte. Möhler stehe, so habe Scheele ausgeführt, „in seinem Ruf nach einem solidarischen Miteinander aller Christen außerhalb jeden Verdachts einer restriktiven Theologie etwa im Sinn gegenreformatorischer Bestrebungen“ des 16. Jahrhunderts. Im Gegenteil, Möhler habe ganz wesentlich zur Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils beigetragen.

In einer Arbeit von 1969 sagt Scheele über Möhler: „Er hat wie wenige den Ökumenismus unserer Tage vorbereitet durch sein persönliches Engagement, durch die Erarbeitung wichtiger Elemente einer ökumenischen Theo-

¹ 156. – Die auf der Akademie gehaltenen Vorträge, die inzwischen im Druck vorliegen (in: Münchener Theologische Zeitschrift 39, 1988, Heft 3), bieten allerdings keinen Anhaltspunkt für diese Akzentuierung durch das „Klerusblatt“.

² 118.

logie und durch seine Hinweise für die Praxis des Ökumenismus.³ Weiter meint Scheele: „In dem lebenslangen Einsatz für die christliche Einheit hat Möhler Erkenntnisse gewonnen, auf die das heutige Bemühen um eine ökumenische Theologie nicht verzichten kann.“⁴ Mit dieser Beurteilung Möhlers steht Scheele nicht allein. So sieht Heinrich Petri in einem Aufsatz von 1988⁵ eine „Bedeutung Möhlers für das heutige ökumenische Gespräch“ darin, daß er sich bemüht habe, die „Komplexität der Phänomene und der geschichtlichen Vorgänge“ angemessen zu verstehen, die Kritik an den anderen Konfessionen zu legitimieren und im „Partikulären das Ganze zu sehen und zu bewahren“.⁶ Harald Wagner nennt Möhlers Symbolik „Klassiker und Grundschrift katholischer Kontroverstheologie bzw. Ökumenik bis in die Gegenwart hinein“. Mit diesem Werk habe Möhler „der kontroverstheologischen Arbeit bzw. der ökumenischen Orientierung auf katholischer Seite entscheidende Anstöße gegeben“.⁷ Walter Kasper schreibt in einer Darstellung Möhlers anlässlich seines 150. Todesjahres 1988: „Im Verhältnis zum Protestantismus verabschiedete die Symbolik die bisherige Polemik und Kontroverstheologie. Damit war ein wichtiger Schritt zur heutigen ökumenischen Theologie getan.“ Möhler seien „ökumenische Impulse“ zu verdanken.⁸

Möhler wird jedoch nicht erst in der Gegenwart als Ökumeniker gesehen. Lorenz Kardinal Jaeger nannte Möhler 1957 bei der Einweihung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn den Theologen der Wiedervereinigung: „Dem Theologen der kirchlichen Einheit lag nichts so sehr am Herzen wie die Wiedervereinigung der getrennten Christen.“⁹ Deshalb werde das neugegründete Institut in seinem Geiste arbeiten. Dessen erster Direktor Eduard Stakemeier kennzeichnet Möhlers Symbolik als „Konfessionskunde im Dienst der Wiedervereinigung“.¹⁰ Er stellt Möhler unter Bezugnahme auf Josef Rupert Geiselman und Stephan Lösch als den „berufenen Unionstheologen“ und als ausgezeichneten Theologen der kirchlichen Einheit dar.¹¹ Mit

³ Paul-Werner Scheele, Johann Adam Möhler (Wegbereiter heutiger Theologie). Graz/Wien/Köln 1969, 55.

⁴ Ebd. 58.

⁵ Katholizität in der Sicht Johann Adam Möhlers und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog, in: *Catholica* 42, 1988, 92–107.

⁶ A.a.O. 105/107.

⁷ Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Heinrich Fries/Georg Kretschmar, *Klassiker der Theologie II*. München 1983, 111–126. 124/125.

⁸ Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 17, 1988, 433–443. 438/437.

⁹ Johann Adam Möhler, Ansprache bei der Einweihung des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn vom 19. Januar 1957, in: ders., *Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zur kirchlichen Einheit*. Paderborn 1972, 66.

¹⁰ Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers. Paderborn 1957, 36.

¹¹ Ebd. 70.

den Namen der Möhler-Forscher Lösch und Geiselman ist eine Quelle benannt, aus der sich der Topos von Möhler als dem Wegbereiter der Ökumene speist. Stakemeier lehnte sich an Stephan Lösch an, der in der Einleitung zu seiner Quellensammlung über Möhler schreibt: „Ein solcher Theologe wäre der berufene Unionstheologe gewesen, wenn es galt, die Naturbeschaffenheit des Bodens zu untersuchen, in den die Unionskonferenzen von 1840 bis 1875 oder die zu Mechelen und Lausanne eine Saat der Zukunft legen wollten.“ Möhler sei der „intuitive Unionist, der geborene Diplomat und vornehme Ausmittler des Standpunktes der Mitte“ gewesen.¹²

Joseph Rupert Geiselman schrieb 1940 ein Buch mit dem Titel „Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen“, das er als „Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen“ verstanden wissen wollte. Darin beruft er sich auf Johann Adam Möhler, dessen „Herzensanliegen“ die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen gewesen sei.¹³ Diesem Anliegen diene die Symbolik des Theologen, die berufen zu sein scheine, „in dem in Gang gekommenen Gespräch zwischen den Konfessionen eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen“. ¹⁴ Jede Art von Unionstheologie, die sich „auf die letzten Grundlagen der Einheit“ der Kirche besinne, könne an Möhler nicht vorbeigehen. Obwohl für Möhler das Trennende der Konfessionen im Zentrum des Interesses stehe, sei sein Ziel gerade die Wiedervereinigung des Getrennten.

Auch der französische Dominikaner Yves Marie-Joseph Congar hat die Bedeutung Möhlers für den Ökumenismus des 20. Jahrhunderts unterstrichen. In seinem Beitrag zur Zeitschrift *Irénikon* von 1938 sagt er: „L'oeuvre positive de Moehler, et singulièrement son oeuvre ecclésiologique, L'Unité dans l'Église, a en elle-même et indépendamment de toute référence à une autre dogmatique, une grande valeur oecuménique. Pourquoi? Par la grande largeur et la valeur assimilatrice des principes qu'il met en oeuvre; par la richesse, la profondeur et la fécondité des points de vue qu'il intègre à sa vision.“¹⁵ Deshalb gelte: „L'oecuménisme moderne s'efforce d'en appliquer le programme et, soit en la citant expressément, soit en l'ignorant quant à sa teneur textuelle, reprend la formule de Moehler et en fait sa devise. Il faut, pense-t-on, procéder à une confrontation irénique des positions et se respecter assez mutuellement pour aller jusqu'à l'essentiel.“¹⁶

Von Lösch und Geiselman einerseits und Congar andererseits führt in der Beurteilung Möhlers als eines Ökumenikers eine Linie über Stakemeier und

¹² Johann Adam Möhler, Band 1. Gesammelte Aktenstücke und Briefe. München 1928, XIII/XV.

¹³ Wien 1940, 90.

¹⁴ Ebd. 7.

¹⁵ La signification oecuménique de l'oeuvre de Moehler, *Irénikon* 15, 1938, 113–130. 121.

¹⁶ Ebd. 199f.

Jaeger zu Scheele und anderen katholischen Theologen der Gegenwart.¹⁷ Was bei Lösch noch im Irrealis vorsichtig formuliert war („wäre ... gewesen“), wurde bei den Späteren in den Realis transformiert und unter dem Eindruck der ökumenischen Bewegung vor allem im Zuge des II. Vatikanischen Konzils verstärkt. Der Wandel im Verständnis der Interkonfessionalität, der sich am Übergang vom Begriff der Wiedervereinigung zu dem der Ökumene zeigt, blieb dadurch verdeckt, daß es immer die gleiche Autorität war, auf die man sich berief, nämlich Johann Adam Möhler.

2. In der Ausgabe bisher unveröffentlichter nachgelassener Schriften Möhlers, die wir bearbeiteten, findet sich ein Text, der die Frage entstehen läßt, ob die skizzierte Beurteilung Möhlers als eines Wegbereiters der Ökumene zutreffend ist und wenn ja, in welchem Sinn sie dies ist. Dieser Text heißt „Pragmatische Blicke“. Er stammt aus dem Jahre 1824 und ist teilweise eine Vorstudie zu Möhlers erstem Buch „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ von 1825. Der erste Teil dieses Entwurfs behandelt den „Zusammenhang des bloßen Berufens auf die Bibel mit dem Geist der Häresie“, und an ihm kann die Entwicklung zur späteren „Einheit“, vermittelt über die von Geiselman rekonstruierte „Urform“ der „Einheit“, festgestellt werden. Während sich die „Einheit“ auf die Zeit der drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte beschränkt, haben die „Pragmatischen Blicke“ auch spätere Epochen, etwa die Reformationszeit, zum Gegenstand. Es hat den Anschein, als ob das, was Möhler hier sagen wollte, für ihn epochenunabhängig gelten sollte. In den „Pragmatischen Blicken“ konstruiert Möhler einen idealtypischen Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie und behandelt die Kirchen der Reformation als Beispiele für die letztere. Dieser Gegensatz ist durch voneinander kontradiktorisch widersprechende Prinzipien bestimmt, deren negatives Verhältnis keine Vermittlung erlaubt.

Das Prinzip des Katholizismus, so Möhler, ist die Einheit, das der Häresie die Spaltung. Einheit bedeutet Gemeinschaftlichkeit, Kirchlichkeit, Teilhabe am Heiligen Geist, dem Geist der Einheit. Spaltung beruht auf Egoismus, Individualismus, Unkirchlichkeit, Buchstabengläubigkeit, Subjektivismus. Möhler spricht vom „Einheitsprinzip“ des Katholizismus und vom „Trennungsprinzip“ der Häresie.¹⁸ „Wenn das Leben in der großen Einheit das

¹⁷ Eine signifikante Gegenposition dazu findet sich nur bei protestantischen Theologen, die sich an die frühe protestantische Kritik an Möhler anschließen. Vgl. besonders Hans Geißer, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler* (Kirche und Konfession 18). Göttingen 1971; ders., *Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog*, in: *ThQ* 168, 1988, 83–97.

¹⁸ Johann Adam Möhler, *Nachgelassene Schriften*. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966) herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Band I: *Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente*, übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger. Paderborn 1989, 43.

echt evangelische christliche ist, also das katholische Prinzip aus Gott floß, so hat es eine objektive Grundlage; es ruht auch *außer* dem Menschen. Es ist eine göttliche Idee; da hingegen das häretische Prinzip, das egoistische nur in den Individuen lebt, es *ist* also überhaupt nirgends, hat kein *wahres Sein*, es *wird* nur mit und durch die Individuen, vergeht also mit diesen und kömmt nur mit solchen wieder zum Vorschein. Aber weil es überhaupt kein *Sein* hat, kann das häretische Prinzip auch nie mit sich übereinstimmen, daher auch die Erscheinung, daß alle späteren Häresien die früheren für nichtig erklärten. Es ist eine reine Negation wie das Böse, das nirgends existiert, nichts Positives, das darum weil es nicht gesetzt ist, kein objektives Prinzip hat, im ewigen Kampfe mit sich ist und an immerwährender Auflösung seiner selbst arbeitet.¹⁹ Das katholische Prinzip ist das allein objektive, das häretische Prinzip bloß subjektiv, aus dem Ich eines einzelnen abgeleitet. Weil es aber viele einzelne gibt, entstehen unendlich viele häretische Systeme, die sich gegenseitig widersprechen und zur Auflösung bringen. Die Häresie ist so nichtig, daß sie sich selbst vernichtet. Sie ist das Vergängliche, das Negative schlechthin, während der Katholizismus das Ewige, Positive ist. Weil die Häresie nur im Subjekt, im Individuum verankert ist, beginnt sie mit diesem immer wieder eine neue, eigene, vermeintlich selbständige Entwicklung: „Indem der Häretiker aus dem unterbrochenen Strom des kirchlichen Lebens hervortritt und eine *eigene, neue* (sogenannte) *selbständige* Entwicklung beginnt, ist damit die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher *eigenen*, immer *neuen* Entwicklung gegeben und darum auch das Eingeständnis der Möglichkeit des Widerspruchs mit der eben begonnenen Entwicklung und somit (denn wer will dem Neuen eine Grenze ziehen sich immer zu erneuern?) eine Aufhebung seiner selbst; eine jede Häresie steht darum im Widerspruch mit sich selbst, (sie setzt nichts, sie ist nur immer minus), indem sie sich nämlich setzte, setzt sie zugleich ihren eigenen Widerspruch Contradictio (in der neueren Zeit ausdrücklich Protestanten genannt). Sie ist darum ein non ens, hat gar keinen eigentlichen Sinn. Und der Katholizismus ist insofern die ewige Bejahung, die Position, die Wahrheit. Er glaubt nämlich nicht sich, sondern das immer Dagewesene ergreift nur auch ihn, setzt sich auch in ihm fest, spricht sich auch in ihm aus mit einem Worte, das von Christus ausgeflossene Leben, den Aposteln übergeben, floß auch nur in ihm, er partizipiert an dem Seyenden, es ist vor ihm dagewesen und wird nach ihm sein, das heißt die Gegenwart ist *eins* mit der Vergangenheit und der Zukunft (die Einheit also nicht bloß Einssein mit dem Jetzigen). Der Haeretiker aber will prädisieren, finden als sei es ein Dagewesenes, das heißt die Unmöglichkeit seines Bestehens, ein Widerspruch mit dem Reiche Gottes, welches von Christus an gar nicht aufhören konnte, und darum auch mit sich selbst = ein

¹⁹ Ebd. 50.

Nichtsein.²⁰ Hier benennt Möhler ausdrücklich den Protestantismus als eine Häresie.

Den auf diese Weise konstruierten Gegensatz von Katholizismus und Häresie erläutert Möhler am Verhältnis zur Bibel. Die Häresie betrachte die Bibel als Quelle und Legitimationsinstanz des Glaubens; sie verkenne, daß der Buchstabe ohne den Geist tot bleibe: „Bevor der Buchstabe war, war der Geist. Das Christentum lebte zuvor im *Gemüth* des Herrn und seiner Apostel und dann ging es in den Buchstaben über; wer also den lebendigen Geist besitzt, wird den Buchstaben verstehen: derselbe Geist, der die Apostel besaß, ist es, der ewig die Kirche besitzen wird; wer also diese hat, wird sich in jener Form erkennen; der Geist begegnet sich hier selbst wieder.“²¹ Wer den christlichen Geist nicht schon durch die Tradition der Kirche vermittelt bekam, kann auch den Buchstaben der Schrift nicht wieder zum Sinn beleben, er ist in der Gefahr, Beliebiges, geistlich Totes aus der Bibel abzuleiten. Nur die Kirche, die den Geist schon besitzt, ja von ihm besessen wird, nicht der einzelne, könne die Bibel dem Heiligen Geist gemäß auslegen. „Nur der Geist erzeugt den Geist, und das Leben das Leben, nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige. Die Haeresie trennt sich von aller Analogie; man würde keine menschlichen Produkte verstehen, wenn sich nicht in denselben der menschliche Geist ausspräche; so versteht man auch die Bibel nicht, die Äußerung des christlichen Geistes, wer diesen nicht besitzt; der christliche Geist ist aber von dem bloß menschlichen verschieden; wo soll nun der notwendig christliche Geist erhalten werden als in der Kirche, wo er immer webte und lebte und lebendig machte und sich immer selbst wieder erzeugte? Wer also außer diesem Geist, wie er immer in der Kirche war, sich der Bibel nähert, bringt bloß seinen *menschlichen* dahin und darum auch Menschliches aus ihr zurück, sein Geist und der biblische erkennen sich nicht, darum meint er, er müsse in Äußerem und in Begriffen holen, was in ihr sein sollte, wendet sich vor allem dahin, um das zum Verständnis zu bringen und glaubt sie verstanden zu haben, wenn er Wort mit Wort und Form mit Form verglichen, so daß es begreiflich nur Worte und Form wieder erzeugt, wenn man Gleiches in Gleiches reduziert, da er sie

²⁰ Ebd. 52. Vgl. Johann Sebastian Drey, Über den Satz von der Alleinseligmachenden Kirche (1822), in: Joseph Rupert Geiselman, Hrsg., Der Geist des Christentums und des Katholizismus. Mainz 1940, 333–357. 353: „Es bleibt daher unwidersprechlich, der Charakter des Sektengeistes war und ist immer bloß negativ, der Charakter des Katholizismus allein ist positiv.“ Vgl. Alois Gügler, Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur (1810), ebd. 51–85. 60: „Die Protestanten haben sich nicht allein von der gemeinsamen Wurzel abgelöst, sie haben nicht etwa das Eine Prinzip verlassen, um ein ähnliches an seine Stelle zu setzen; nein, sie haben jenes Prinzip, nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinem Begriff sogar, völlig in sich zerstört, und ihr ganzes Wesen ist einzig wie die geradeste Umstellung des Prinzips selbst zu begreifen.“

²¹ Ebd. 36.

doch nur versteht, wenn der Geist dem Geist begegnet.²² Die wissenschaftliche Exegese, die nicht vom Geist geleitet ist, wäre demnach häretisch, weil sie den Text allein aufgrund seiner Sprachgestalt zu verstehen meint. Die Bibel für sich kann also nicht Maßstab des Christlichen sein. „Wie konnte man also = 16 Jahrhundert wähnen, die Bibel allein zu verstehen, wenn man nicht den christlichen Geist vorher aus der alten Kirche mitgenommen? [...] Also wenn das Christentum bloß aus der Bibel im einzelnen erzeugt werden könnte, würde der volle Egoismus, nie eine Gemeinschaftlichkeit entstehen, wie also die Häresie Egoismus ist, ging sie in allen ihren Erscheinungen auf den Grundsatz zurück, die Bibel zur einzigen kirchlichen Grundlage zu machen.“²³

Ein weiterer Aspekt der Gegenüberstellung von Katholizismus und Häresie bildet, damit zusammenhängend, das Problem der Wahrheit und der Freiheit. Für den Katholiken sei die Wahrheit etwas Gegebenes, Objektives, Überkommenes, und seine Freiheit bestehe darin, dieses Objektive anzunehmen. Der Häretiker dagegen glaube die Freiheit auch zu irren festhalten zu müssen, er stelle sich auf einen gegenüber der katholischen Wahrheit neutralen Standpunkt und verfehle sie gerade so notwendig, weil sie sich nicht durch voraussetzungslose Forschung erschließen lasse. „Der Haeretiker betrachtete das Christentum bloß als Gedanken mit dem Verstand = sc. als eine (und es war ihm eine solche) unbekannte Größe, [und muthet dem Katholiken zu,] das Christentum auch nicht zu kennen: allein das war er ehe er Katholik geworden, als Katholik konnte er aber nicht als Nichtkatholik untersuchen. Der Katholik ging also immer von einem Resultat schon aus, das der andere erst wollte: denn jener betrachtete die Sache als Christ, dieser als Nichtchrist. Als Christ war er mithin überzeugt, wahrhaft frei zu untersuchen, das heißt nicht mehr zwischen Wahrheit und Irrtum wählen zu dürfen, welche niedere Untersuchungsfreiheit er als eine Nichtfreiheit, die er glücklicherweise überstiegen, betrachtet; als Katholik kommt ihm nur noch zu, über den Irrtum zu entscheiden und ihn zu beurteilen (also über den Irrtum erhaben und vom Heiligen Geiste erleuchtet ist es ihm leicht). Indem also der Haeretiker den genannten Begriff von Untersuchungsfreiheit hatte, mußte er eigentlich sagen: nicht er habe Freiheit, sondern sei erst im Begriffe frei zu werden, und sein ganzes Leben hindurch erst im Begriffe, weil er ja immer das Wahre erst sucht, und da doch nur die Wahrheit, das heißt ihr Besitz, nicht das Suchen frei macht, es mußte ihm aber das auch gleich sein mit, er sei im Begriffe unfrei zu werden, weil er ja doch ebenso gut vom Irrtum ergriffen werden konnte und er alsdann gewiß unfrei war. Er befindet sich also immer erst auf dem Indifferenzpunkt.“²⁴ Für den Katholiken gibt es nach Möhler keine Suche nach der Wahrheit, sondern nur ihren Besitz. Die

²² Ebd. 37–38.

²³ Ebd. 39.

²⁴ Ebd. 41–42.

Wahrheitsfrage kann somit im Katholizismus nicht mehr gestellt werden, sie ist schon immer beantwortet. Diese Frage zu stellen, hieße schon, sich vom Katholizismus zu trennen, sich über ihn zu stellen auf einen Standpunkt, von dem aus er beurteilt werden könnte. Ein solcher Standpunkt wäre häretisch, weil er die Einheit mit dem Katholizismus verlassen hat. Gleichzeitig ist jeder Versuch, den Katholizismus von außen zu beurteilen von vorneherein zwecklos, weil er eben nicht den Geist der Wahrheit besitzt und voraussetzt, ohne den jede Beurteilung am Wesentlichen vorbeingehe. Mit dieser Ausschaltung der Wahrheitsfrage ist der Katholizismus immun gegen jede Kritik, die ihn nicht gleichzeitig bejaht. Kritik wäre nur denkbar als inneres Geltendmachen der Wahrheit, d. h. als nach außen gerichtete Abwehrbewegung. Nur wenn etwas aus dem Bereich der ewigen Wahrheit herausfällt, kann es beurteilt und verurteilt werden. Für Möhler ist es der Katholizismus, in dem die ewige göttliche Wahrheit ihren Ort hat. Denn das Prinzip des Katholizismus ist eben diese eine Wahrheit. Möhler legitimiert seine Ablehnung der Wahrheitsfrage mit Hilfe der Kategorien Stoff und Form. Den Stoff finde der Katholik im vom Heiligen Geist bestimmten Leben der Kirche, die Form, der Begriff sei dem Leben gegenüber sekundär und müsse von ihm bestimmt werden. Wer die Wahrheitsfrage stellt, glaube durch bloße Spekulation, aus dem reinen Begriff die Wahrheit finden zu können und verkenne, daß der Begriff ohne Leben leer bliebe. Möhler überträgt Reflexionen der allgemeinen Erkenntnistheorie auf die religiöse Erkenntnis, indem er Stoff, Leben und Wahrheit gleichsetzt. Dabei verwechselt er Erkenntnisvorgang und Erkenntnisgegenstand, wenn er die Wahrheit, die erst in der Erkenntnis entsteht, für den Gegenstand der Erkenntnis hält. Wenn das in der Religion so ist, dann ist tatsächlich die Wahrheitsfrage sinnlos, weil das Erkennen immer schon in der Wahrheit ist. Das Wahre ist immer das, was der Katholik schon besitzt, das Falsche ist alles das, was nicht katholisch ist. Möhler bildet geradezu eine Synonymenreihe aus den Begriffen Wahrheit, Leben, Geist, Kirche, Katholizität, der er eine andere Synonymenreihe negativ entgegensetzt: das Falsche, der bloße Begriff, der Buchstabe, das Suchen, das Häretische.

Möhler unterstellt den anderen Konfessionen, etwa dem Protestantismus, er versuche das Christentum bloß wissenschaftlich zu erforschen und sei deshalb eine Häresie, weil er seinem Gegenstand nicht gerecht werde. Dabei hat Möhler aber zwei Ebenen ineinandergeschoben, nämlich die Ebene der Religion (in heutiger Terminologie) und die der Wissenschaft. Nur wenn man wie Möhler annimmt, die Wissenschaft erhebe als abstrakt vergegenständlichende, wertneutrale Betrachtungsweise gleichzeitig religiös-weltanschaulichen Anspruch, wird sie zur Ideologie oder in Möhlers Sprache zur Häresie. Die Theologie der Reformatoren und des Protestantismus mit einer solchen Wissenschaft zu identifizieren, ist nicht gerechtfertigt. Als Religion ist auch der Protestantismus im „Besitz“ von Wahrheit wie der Katholizismus, während die theologische Wissenschaft als historische Disziplin auf der „Suche“ nach Wahrheit ist. Allerdings ist das eine nicht vom anderen zu trennen, es

besteht innerhalb der Theologie durchaus eine legitime Wechselwirkung. Sonst wäre die Wahrheitssuche nicht als theologische Aufgabe zu rechtfertigen. Wechselwirkung ist aber noch nicht Identität.

Für Möhler kann es dementsprechend keine rein wissenschaftliche Erforschung der historischen Grundlagen der Kirche geben. Eine solche wäre abstrakt und verfehlte ihren Gegenstand. Diese Abstraktheit wirft Möhler der Häresie vor und unterstellt sie dem Protestantismus. Der Katholizismus ist hingegen immer schon konkret, weil er mit seinem Gegenstand identisch ist. „Die katholische Kirche hält ihren Bekennern das geschichtlich Gegebene vor, um es in ihr Inneres zu verwandeln. Sie glaubt nicht durch Irren erst zur Wahrheit kommen zu lernen. Das überläßt sie den Häretikern und hält es, wie es denn auch so ist, für einen Umweg. Der Protestant gelangt, wenn er den geschichtlichen Jesus erst erforschen zu müssen glaubt, doch am Ende erst dort an, von wo der Katholik ausgegangen ist, wenn es jenem gut geht. Das geschichtlich Erhaltene, durch äußere Zeugnisse Empfangene muß durch das innere Zeugnis erst Leben erhalten, das ist das Wahre. Von diesem Standpunkt aus kann die Kirche ausgehen; ein anderes Erforschen läßt sie dem Einzelnen.“²⁵ Das abstrakte wissenschaftlich-historische Forschen ist und bleibt eine Tat des einzelnen, es steht nicht im lebendigen Strom der kirchlichen Tradition.

Wie geht Möhler in den „Pragmatischen Blicken“ vor? Er konstruiert den Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie mit Hilfe von Gegensatzpaaren, wie Geist und Buchstabe, Leben und Begriff, Einheit und Trennung, Position und Negation, Objektivität und Subjektivität, Gemeinschaft und Egoismus, Sein und Nichts usw. Er charakterisiert die Gegensätze nicht historisch-induktiv, sondern idealtypisch-deduktiv. Aber er nimmt sich das Recht, den von ihm postulierten Typen historische Größen zuzuordnen. Für Möhler ist der Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie ein statischer, kontradiktorischer, kein dialektischer, der sich in einer höheren Einheit durch Vermittlung aufheben könnte. Gleichzeitig werden die entgegengesetzten Typen massiv gewertet: der Katholizismus ist das Gute, die Häresie das Böse. Beispiele für Häresien, die Möhler anführt, sind die Gnostiker, die Montanisten, die Novatianer, die Donatisten, aber der Protestantismus scheint das Hauptziel des Angriffs zu sein. Das zeigen die Themen, die Möhler anspricht: der Stellenwert der Bibel, die Unsichtbarkeit der Kirche, die historische Evangelienforschung (Leben Jesu), die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Christen. Die „Pragmatischen Blicke“ erscheinen so als massive antiprotestantische Polemik.

Wenn das hier vorfindliche kraß antiökumenische Modell des Verhältnisses zwischen den Konfessionen sich bei Möhler durchgehalten hätte, dann müßte man fragen, ob es sinnvoll ist, ihn einen Wegbereiter der Ökumene zu nennen. Aber bei den „Pragmatischen Blicken“ handelt es sich um eine von

²⁵ Ebd. 48.

Möhler selbst in dieser Form nicht veröffentlichte Skizze aus seiner frühen Zeit. Sie dürfen also nicht überbewertet werden. Von hier aus gesehen bliebe zu hoffen, daß die spätere Theologie Möhlers für eine Grundlegung der Ökumene besser geeignet ist.

3. Die gerade besprochene Skizze Möhlers fand teilweise Verwendung in seinem ersten Buch „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ von 1825. Schon die Formulierung des Titels macht deutlich, daß für Möhler die Einheit das Prinzip der katholischen Kirche ist. Jede Trennung von ihr, jeder Pluralismus der Kirchen und Konfessionen ist somit aus katholischer Sicht zu verurteilen. Einheit ist für den Katholizismus ein hoher Wert, sie ist der Kirche nicht bloß äußerlich und bleibt nicht formal, sondern sie ist ein Materialprinzip, d. h. sie bestimmt die Glaubensinhalte der Kirche. Denn diese Einheit ist Wirkung des Heiligen Geistes, ja sie ist der Heilige Geist. Möhlers Schrift hat dementsprechend einen spiritualistischen Ansatz.

Die vom Heiligen Geist bewirkte und in ihm bestehende Einheit ist das Lebensprinzip der Kirche, das die Gemeinschaft mit ihr bestimmt und in der Tradition sich fortpflanzt. Jede Absonderung oder fehlendes Bedürfnis nach Einheit zeigt das Wirken eines falschen Geistes an. Eine, wie Möhler sie nennt, „egoistische Entwicklung“,²⁶ eine Abspaltung von der Gemeinschaft wird als falsch erwiesen durch den Nachweis ihrer Neuheit: es wird gezeigt, daß sie nicht mehr in der das Leben der Kirche tragenden Tradition steht, sondern etwas Eigenes, Neues, Einzelnes ist, das nicht im Gemeinschaftlichen wurzelt.

Das Prinzip der Einheit in der Kirche steht dem Prinzip der Häresie gegenüber. Die Häresie ist ein System von Begriffen, das durch bloßes Denken von Einzelnen ohne Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinschaft zustandekommt. Weil das einigende Prinzip fehlt und weil die Verbindung mit dem Leben abgeschnitten ist, unterliegt die Häresie permanent dem Irrtum, was sich an der Pluralität von Ideen und Meinungen, an dem individualistischen Umgang mit der Glaubenslehre zeigt. Der oberste Grundsatz der Häresie, die sich von der lebendigen Tradition der Kirche getrennt hat, ist die „Untersuchungsfreiheit“, die rein spekulative Bestimmung der christlichen Lehre, in der Meinung, diese sei verlorengegangen und müsse wieder neu gesucht werden. Während die katholische Kirche davon ausgeht, „daß die wahre Lehre in ihr immer vorhanden sei und nie untergehen könne“²⁷ und der Katholizismus deshalb in historischer Weise nach dieser unvergänglichen Lehre fragt, hat sich die Häresie von dem Traditionszusammenhang gelöst und fragt eigenmächtig nach der Wahrheit: „Damit war zugleich der Satz aufgestellt, daß man unabhängig von aller Kirchengemeinschaft, also separati-

²⁶ Einheit, hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten 1956, 33.

²⁷ Einheit 60.

stisch und egoistisch das Christentum und Christus am sichersten ergreifen könne. Die Erhaltung der christlichen Kirche mußte als Menschenwerk aufgefaßt werden, eben weil sie sich, die Menschen, berufen glaubten, sie erst wiederzufinden und als vor ihnen nicht daseiend betrachteten.²⁸ Im Katholizismus hingegen ist die Überlieferung der wahren Lehre ein Werk des Heiligen Geistes und nicht den Menschen als einzelnen außerhalb der geistgewirkten Gemeinschaft anheimgestellt. Für die Häresie hat dieses Prinzip zur Folge, daß eine Gemeinschaft auch ohne denselben Glauben möglich wird, denn der die Gemeinschaft stiftende Heilige Geist werde als ein anderer als der Geist der Wahrheit betrachtet. Das häretische Prinzip führt zur einseitigen Berufung auf die Heilige Schrift, die ohne den Traditionszusammenhang ausgelegt wird: „Auf die Heilige Schrift wird sich ausschließlich berufen und ihr Buchstabe als Grundlage der Häresie betrachtet; d. h. [...] die Heilige Schrift wird von der Kirche, für die sie gegeben ist, getrennt und mit einem außer ihr sich befindenden Geiste erklärt.“²⁹ Eine weitere Folge des häretischen Prinzips ist der Rückgriff auf das Urchristentum als der maßgebenden Epoche der Kirche. Dem liege der Irrtum zugrunde, als könne das Christentum in seiner wahren Form verlorengegangen sein und als sei es etwas bloß Begriffliches, nichts Lebendiges, das einer Entwicklung fähig wäre. Überhaupt würden in der Häresie Begriff und Leben getrennt, so daß entweder die häretische Lehre ohne Stoff, inhaltsleer, bloße Spekulation, also die Vernunft ohne Glaube sei, oder die Häresie einen separatistischen Mystizismus bildete, der ein unverständiger Glaube ohne Vernunft sei. Der katholischen Gemeinschaft steht die egoistische Absonderung der Häresie gegenüber. Während in der einen Kirche wahre Erkenntnis möglich ist, befindet sich die separatistische Häresie eo ipso im Irrtum. Denn sie ist von dem Einheit und Wahrheit bedingenden Geist der Kirche getrennt. Das Wesen der Häresie ist, kurz gesagt, das Böse: „Die Häresie also als ihrem Wesen nach trennend und ihren Prinzipien nach unfähig, Einheit zu begründen, fällt darum schlechthin außerhalb des Reiches Gottes; dort aber liegt das Böse.“³⁰ Die Häresie ist als das Böse eine bloße Negation, sie hat keinen positiven Gehalt, sie ist nichtig: „Diesem ihrem [der Häresie] Charakter gemäß, nach welchem sie sich als eine bloße Verneinung ausspricht, und durch ihre aufgestellten Prinzipien schlechthin nichts Christliches findet, da das Christliche immer nur vom göttlichen Geiste gegeben, also in der Kirche ist, sondern in dem, was sie durch selbe erreicht, sich immer außerhalb des Christentums befindet, mithin im weiten Reich des Nichtigen, läßt sich auch aus ihr nicht bestimmen, was denn eigentlich ihr Inhalt sein solle.“³¹ Zum Inhalt kommt sie zufällig, bestimmt durch die jeweilige geschichtliche Situation. Sie hat

²⁸ Einheit 60.

²⁹ Einheit 62.

³⁰ Einheit 104.

³¹ Einheit 107–108.

demnach keinen eigenen Gehalt, sie gilt nur als Negation des Katholischen. „Daher sagen die Kirchenväter, auch hier die Analogie des Bösen verfolgend, die Häresie hänge sich nur immer an die katholische Wahrheit an und könne ohne diese nicht gedacht werden; daher, ihre Entwicklungen seien unendlich in sich selbst verschieden, sich selbst entgegengesetzt, voll von Widersprüchen, Disharmonien und Verwirrung; und in der Tat findet man, daß ihre eigenen Produktionen in der steten Bemühung begriffen sind, sich selbst aufzulösen, und die einzelnen Arten der Häresie, obschon alle von denselben Prinzipien ausgehen, auf die widersprechendsten Resultate gekommen sind; in der Tat findet sich keine Selbständigkeit, keine innere Lebenseinheit, keine Identität und Stetigkeit des Bewußtseins der Häresie; alles ist fließend. Sie ist nur ein unendlich Vieles, nicht eine Einheit, und jedes eine unter dem Vielen, jede einzelne Häresie trägt schon wieder die Keime der Auflösung in sich: sie will nämlich ein gemeinsames Leben auf den Grund des Egoismus bauen, was nicht angehen will: indem sie selbst durch Absonderung entstand, kann keine Gemeinheit aus ihr hervorgehen, es müßte denn eine Ursache eine ihr entgegengesetzte Wirkung erzeugen können.“³² Die Häresie ist also fundamental selbstwidersprüchlich, weil ihr der Geist der Einheit abgeht. Die Häresie bildet einen Widerspruch zum Katholizismus, keinen diesen belebenden und aufbauenden Gegensatz. Im Unterschied zum Widerspruch sind Gegensätze innerhalb der katholischen Einheit notwendig, weil das Individuelle in der Einheit nicht untergehen darf. Während das katholische Prinzip die Einheit in durch Gegensätze bestimmter Vielheit ist, ist das Prinzip der Häresie die durch Widersprüche entstandene Vielheit ohne Einheit. Wahre Gegensätze befinden sich in der Einheit, beleben diese und bauen ihren Organismus auf. Ein Gegensatz besteht nur zugleich und in Bezug zu einem anderen innerhalb einer höheren Einheit, er fällt nicht isoliert aus dieser heraus.³³ „Erzeugten sich aber in dem, was allein leben wollte, Gegensätze als Lebensbedingung, so werden es wohl keine eigentlichen Gegensätze sein können, sondern Widersprüche, weil jene die Einheit voraussetzen; aber eben darum kann es kein eigentliches Gemeinleben sein, da in Widersprüchen kein wahres Leben möglich ist.“³⁴ Denn der Widerspruch entsteht durch das Böse, die Negation, durch bewußte Ablehnung des allgemein anerkannten Gemeinsamen und immer Geltenden. Er ist die Wirkung des Egoismus, nicht die Entfaltung der Individualität. Die Einheit kann nur gefunden werden durch Umbildung der Widersprüche in Gegensätze, d. h. der Egoismus des Einzelnen muß dem Streben nach Gemeinschaft weichen.

Obwohl Möhler in seinem Buch nur die Zeit der drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte thematisiert, hatte er auch den Protestantismus im Blick, wie eine in die Druckfassung nicht aufgenommene Anmerkung zeigt,

³² Einheit 108–109.

³³ Einheit 154.

³⁴ Einheit 154.

wo es heißt: „der Protestantismus erschien als die vollendete und durchgeführte Häresie“.³⁵

Die Prinzipien, mit denen Möhler in den „Pragmatischen Blicken“ Katholizismus und Häresie voneinander abgrenzte, haben also noch in der „Einheit“ Geltung. Aber diese Schrift war ein Jugendwerk Möhlers, das er selbst später kritisch betrachtete und zu dem er sich nicht mehr voll bekannte.

Wie sieht nun das Bild in der „Symbolik“ aus, Möhlers Hauptwerk in der Frage nach dem Verhältnis der Konfessionen? Hat sich seine Methode, haben sich seine Prinzipien geändert? Diesen Eindruck vermitteln Vorrede und Einleitung zur „Symbolik“, wo das Programm entwickelt wird. Man dürfe sich nicht mit „allgemeinen, unsichern, dunklen, halt- und zusammenhangslosen Vorstellungen über die große Frage“ nach der Pluralität der christlichen Konfessionen, „von welcher das kirchliche Leben Europas seit drei Jahrhunderten nicht nur fortwährend bewegt wird, sondern zum Teil so tief und mächtig erschüttert wurde“,³⁶ zufrieden geben, sondern man müsse die Gegensätze der kirchlichen Parteien so scharf und tief wie möglich herausarbeiten, um sich über die eigene Position Rechenschaft ablegen zu können. Zweck des Konfessionsvergleichs ist es also, seinen eigenen Standort inmitten der konfessionellen Vielfalt zu bestimmen und zu klären: „Wie ist es möglich, einen wahren und tiefgegründeten Seelenfrieden zu genießen, wenn man mitten unter großen kirchlichen Gesellschaften, welche alle die religiöse Wahrheit rein und unverkümmert zu besitzen behaupten, beinahe gedankenlos dasteht, ohne irgend genügend unterrichtet zu sein? [...] Ein jeder ist sich hienach selbst schuldig, sich zum klarsten Bewußtsein der dogmatischen Eigentümlichkeiten, der inneren Kraft und Stärke, oder der Unmacht und Unhaltbarkeit der religiösen Gemeinschaft zu erheben, als deren Mitglied er sich weiß, einem Bewußtsein, das durch die genaueste und schärfste Kenntnis des Gegensatzes bedingt ist.“³⁷ Dieser Selbstprüfung und Selbstvergewisserung soll die Symbolik als vergleichende Konfessionskunde dienen. Obwohl die Symbolik durchaus die als wahr erkannte Lehre gerade durch den Kontrast mit falschen Lehren verteidigen soll, ist sie doch gehalten, dies „recht liebevoll, schonend und milde“ zu tun, „mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne Übertreibung“.³⁸ Aber nicht nur apologetisch-verteidigend solle die Symbolik verfahren, sondern sie müsse den Gegensatz der Konfessionen wissenschaftlich behandeln, um den anderen gerecht werden zu können und sie nicht von vorneherein abzuqualifizieren.³⁹

³⁵ Einheit 461.

³⁶ Symbolik, hrsg., eingel. und komm. von Joseph Rupert Geiselmann. Köln/Olten 1958, 3.

³⁷ Symbolik 4.

³⁸ Symbolik 6. Vgl. einen Brief Möhlers von 1822, in: Möhler, Aktenstücke 1, 72–73.

³⁹ Symbolik 7.

Obwohl Möhler mit seiner Symbolik dem Frieden zwischen den Konfessionen dienen will, glaubt er nicht an eine Vereinigung in absehbarer Zeit. Denn solange noch eine derartige Gleichgültigkeit und Indifferenz auf dem religiösen Gebiete herrsche, wie in seiner Gegenwart, könne an eine Einheit im Glauben nicht gedacht werden. „Es könnten daher nur Vereinigungen im Unglauben erzielt werden, d. h. solche, in welchen man sich gegenseitig das Recht einräumte, zu meinen, was man will, und wobei man sich darum auch gegenseitig, wenigstens stillschweigend, eingestünde, daß man nur noch von menschlichen Meinungen wisse, und es dahingestellt sein lasse, ob sich Gott im Christentum wirklich geoffenbart habe oder nicht, denn mit dem Glauben an Christus als einen wahren Gesandten vom Vater der Liebe, will es sich durchaus nicht vertragen, daß die von ihm Bekehrten nicht genau sollen bezeichnen können, worin die durch ihn dargebotenen Aufschlüsse über die göttlichen Dinge bestehen, und was hinwiederum seinem Worte und seinen Veranstaltungen widerspreche.“⁴⁰ Für Möhler jedenfalls ist eine Vereinigung der Konfessionen nicht aktuell: „Alles scheint mir hienach einer Glaubensvereinigung entgegen, nicht dies und jenes nur; somit mußte mir auch eine wirkliche Aufhebung der Verschiedenheit christlicher Konfessionen wirklich ferneliegen.“⁴¹ Dennoch will Möhler mit seiner Symbolik zum Frieden zwischen den Konfessionen beitragen, indem er die Unterschiede möglichst klar zutage fördert. Denn nur durch eine „recht scharfe Bezeichnung der Gegensätze“ könne deutlich werden, daß diese dem ernstesten Streben nach Wahrheit entspringen. Außerdem bliebe nur so die Achtung vor dem Gegner erhalten: „Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtsein einwohnt, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen, und es dennoch tun, müssen sich verachten.“⁴² Ein weiterer Grund dafür, die konfessionellen Gegensätze nicht herunterzuspielen und zu vertuschen, sei es, daß Unkenntnis falsche Vorwürfe fördere. Es geht also für Möhler bei der Frage nach dem Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus um innere Interessen des Christentums.

Möhler definiert nun die Symbolik „als die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen durch die kirchlichen Revolutionen des 16. Jahrhunderts nebeneinander gestellten christlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (symbolischen

⁴⁰ Symbolik 8–9. Hier kann man sich allerdings fragen, ob Möhler nicht die längst von der Theologie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gemachte Unterscheidung zwischen Glaubenstreue und Toleranz ignoriert, wenn er es bedauert, daß man sich das Recht einräumt, „zu meinen, was man will“ und dies als „Vereinigung im Unglauben“ abtut. Denn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus schließt eben nicht notwendig die Duldung Andersgläubiger aus.

⁴¹ Symbolik 9.

⁴² Symbolik 9.

Büchern)“.⁴³ Aus dieser Definition ergebe sich, „daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolgt; sie will nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich-kirchlichen Gemeinschaften nur allseitig und gründlich bekannt machen.“⁴⁴ Die Symbolik als vergleichende Konfessionskunde solle demnach primär nicht kämpferisch sein, sie darf nicht einseitig ein Lehrsystem von vorneherein als das absolut wahre, die anderen als die völlig falschen betrachten. Sie muß vielmehr objektiv und unvoreingenommen die Lehrsysteme und ihre Differenzen darstellen, ohne schon gleich Wertungen und Beurteilungen vorzunehmen. Aber Möhler räumt ein: „Allerdings wird sich auf eine indirekte Weise die Darstellung teils verteidigend, teils angreifend verhalten; denn schon die persönliche Überzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine solche gewonnen hat, wird sich unwillkürlich aussprechen, und sich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widersprechend vernehmen lassen.“⁴⁵ Man könne also nicht ausschließen, daß sich bei der Darstellung die Position des Darstellenden bemerkbar macht, so daß zumindest indirekt und implizit die Darstellung auch schon mit Wertung verbunden ist. Dies sei aber auch in anderen Wissenschaften, wie in der Geschichtswissenschaft, der Fall: „Dadurch wird jedoch der bloß darstellende, erzählende und entwickelnde Charakter der Symbolik ebensowenig verleugnet, als durch den geschichtlichen Vortrag, in welchem der Historiker seine persönliche Ansicht über die von ihm vorgeführten Personen und erzählten Tatsachen nicht verbirgt.“⁴⁶ Gerade in der Symbolik sei die Wertung unvermeidlich, weil die Sätze des Lehrsystems, das dargestellt wird, in ihrem organischen Zusammenhang betrachtet und auf das Prinzip zurückgeführt werden müssen, das sie bestimmt. Dabei müsse sich das Verhältnis dieser Grundideen „zu dem Evangelium und den Prinzipien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Übereinstimmung der einen sowie der Widerspruch der anderen mit allseitig anerkannten Wahrheiten ergeben.“ Ob aber nicht gerade der konfessionelle Streit auch diese „allseitig anerkannten Wahrheiten“, die dem Evangelium und der christlichen Vernunft entnommen sind, betrifft, fragt sich Möhler nicht, er setzt ihre Geltung einfach voraus. Möhler macht sich keine Gedanken darüber, daß das Evangelium und die christliche Vernunft nicht einfach objektiv gegeben sind, sondern daß sie selbst der geschichtlichen Bestimmung und Interpretation unterliegen. Er setzt einfach ihre katholische Fassung, wie er sie versteht, voraus. Mit der Unvoreingenommenheit ist es also nicht weit her, und Möhler bleibt sich selbst treu, wenn er auch in der „Symbolik“ nicht mit „Untersuchungsfreiheit“ verfährt, sondern vom Besitz der Wahrheit ausgeht.

⁴³ Symbolik 17.

⁴⁴ Symbolik 17.

⁴⁵ Symbolik 17.

⁴⁶ Symbolik 17.

Diese *petitio principii* in Möhlers Symbolik bestimmt die Art und Weise, wie er mit den anderen Konfessionen umgeht und wie er sie darstellt. Schon in der Einleitung zur Symbolik behauptet Möhler, die protestantischen Dogmen würden im Unterschied zu den katholischen auf einzelne Theologen als ihre Urheber zurückgeführt. Deshalb seien die protestantischen Dogmen nur subjektiv, während die katholischen Dogmen objektive Geltung hätten, weil die katholischen Theologen die Dogmen, die sie behandeln, immer schon als gegeben vorfänden.⁴⁷ Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen, der Deutung durch einzelne Theologen, und dem Gemeinsamen, dem Dogma, sei nur in der katholischen Kirche möglich, die in sich als lebendiger Organismus eine Vielfalt vereinige und ein im Individuellen sich verwirklichendes Allgemeines sei. Dagegen könnten die Protestanten nicht zwischen Individuellem und Allgemeinem unterscheiden, weil „ihr ganzes ursprüngliches System nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles“ sei. Die Reformatoren vermischten die Deutung der Dogmen mit diesen selbst, indem sie ihre eigene Rolle beim Aufbau des Lehrsystems überbewerteten: „Es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich jedermann zu spiegeln habe, kurz: es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst.“⁴⁸ Diese massive Wertung scheint im Widerspruch zu stehen zu der im Vorwort und ebenfalls in der Einleitung geäußerten Absicht, den Frieden zwischen den Konfessionen zu fördern und vorrangig die Glaubensgegensätze wissenschaftlich-darstellend, nicht polemisch-wertend behandeln zu wollen. Allerdings mag Möhler der Überzeugung gewesen sein, daß er den Protestantismus in seiner wahren Gestalt und nach seinem ursprünglichen Prinzip dargestellt habe und die Stellungnahme weder zu vermeiden noch von vorneherein unwissenschaftlich sei. Aber hier handelt es sich nicht nur um implizite unvermeidliche Wertungen, sondern um tiefgreifende Unterstellungen und Vorwürfe, wie sich noch deutlicher in der Durch-

⁴⁷ Dabei übersieht Möhler, daß auch die Dogmen der katholischen Kirche durch einzelne Theologen formuliert wurden und nicht einfach vom Himmel gefallen sind. Andererseits gelten die Dogmen in der evangelischen Kirche nicht, weil sie von einzelnen Theologen, etwa Luther, stammen, sondern weil sie für wahr gehalten werden. Möhler unterscheidet nicht zwischen der Genesis der Dogmen und ihrer Geltung.

⁴⁸ Symbolik 26–27. Vgl. Drey, a.a.O. 353: „Immer war das, worin sie [die Sekten] sich von dieser [der katholischen Kirche] trennten, des Sektenerhebers subjektive Meinung, und persönliche Ansicht, immer also war es menschliche Meinung, welche sie der Lehre und den Institutionen der Kirche Christi entgegensetzten. Der Charakter des Sektengeistes ist also Trennung statt Einigung; Trennung von der Kirche Christi und insoweit auch von Christus; ist Hinaufhebung menschlicher Meinung über die der Kirche anvertraute Lehre Christi und insoweit Erhebung über Christus.“ Ders., *Apologetik* III. Mainz 1847, 329: „Der Protestantismus erscheint daher als ein außer allem Zusammenhang mit der christlichen Urkirche und ihrer historischen Entwicklung stehender Versuch, eine Kirche rein nach eigenem Ermessen und subjektiven Ansichten zu gründen.“

führung der Symbolik zeigt. Die oben zitierte Charakterisierung Luthers führt Möhler so weiter: „In konsequenter Entwicklung betrachtet sich nämlich in immer weitem Kreisen [des Protestantismus] ein jeder als den Repräsentanten der wenigstens vom Irrtum erlösten Menschheit, als einen Christus im kleinen; damit nun aber diese Erscheinung nicht gar zu seltsam sich herausnähme, denn nicht leicht stimmt einer mit dem andern überein, so erfand man die versöhnende Auskunft, einem jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu sein [...]; da ein jeder sich selbst erlöste, gab es keinen gemeinsamen Erlöser mehr.“⁴⁹ Der Protestantismus wird als eine Religion der Selbsterlösung und Selbstvergöttlichung des Menschen dargestellt. Damit steht er in diametralem Gegensatz zum Katholizismus und der von diesem festgehaltenen christlichen Glaubenswahrheit. Daß dies eine Karikatur ist, ja eine Verdrehung, wird heute kaum jemand bestreiten. Die Anklänge an die von den „Pragmatischen Blicken“ her bekannte Charakterisierung der Häresie sind unverkennbar. Das Prinzip des Protestantismus ist für Möhler nach wie vor der Egoismus, die Vereinzelung.

Mit diesen Voraussetzungen begibt sich Möhler an die Darstellung der Lehrunterschiede, die das katholische vom protestantischen System trennen. Schon im ersten Paragraphen, der die protestantische Dogmatik behandelt, wird Luthers Lehre von vornherein als Verirrung bezeichnet. Möhler räumt ein, Luther habe sich nicht den Behauptungen angenähert, die die Lehre vom Sündenfall als Torheit erscheinen lassen, aber er sei trotzdem in andere Verirrungen verfallen, „die, in ihren Folgen betrachtet, die eben bezeichneten wenigsten aufwiegen“.⁵⁰ Möhlers Symbolik beginnt also gleich mit einer Wertung, noch bevor sie eigentlich gesagt hat, welcher Inhalt so bewertet werden müsse und warum. Von einer, wie Möhler in der Einleitung angekündigt hatte, primär wissenschaftlich-darstellenden Vorgehensweise kann also keine Rede sein, im Gegenteil, die von Möhler nur als indirekte und eher implizite Wertung beabsichtigte Polemik und Apologetik drängen sich bei der Durchführung immer wieder in den Vordergrund. Die Darstellung selbst ist nicht objektiv und rein deskriptiv, sondern geschieht immer unter der Voraussetzung der Wahrheit der katholischen Lehre, so daß die protestantische Lehrmeinung von vornherein als falsch und irrig erscheinen muß. Dadurch unterscheidet sich Möhlers Symbolik von einem historischen Werk, obwohl auch dort, wie er zurecht sagt, Wertmaßstäbe unvermeidlich sind und die Darstellung beeinflussen. Aber in der Geschichtswissenschaft müßte die Wertung in einem ganz anderen Verhältnis zur Darstellung stehen, als es bei der Symbolik Möhlers der Fall ist.

Die durchgehend wertende Sprache Möhlers ist unübersehbar: So spricht er davon, die Reformatoren seien „häufig in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen“ verfallen, sie behaupteten „ohne Scheu“ etwas, sie

⁴⁹ Symbolik 27.

⁵⁰ Symbolik 64.

verträten eine „unselige Lehre“, begingen „ungeheure Verirrungen“, ihre Lehre sei rettungslos widersprüchlich, ihre Auffassung von der Erbsünde z. B. sei „beinahe nach allen Beziehungen hin, man verzeihe den Ausdruck, ohne Sinn und Verstand“, sie „verschlimmerten die Sache noch mehr“, weil sie „in diesem Lehrstück zu den verderblichsten Übertreibungen fortgeschleudert wurden“ und den Beschlüssen von Trient „überaus vorurteilsvoll“, „unbesonnen und leidenschaftlich“ begegneten, sie verträten ihre Lehre „voll Anmaßung“, die durch die Persönlichkeit etwa Luthers bedingt sei, der sich „in einer höchst seltsamen Geistesstimmung befunden haben und von den dunkelsten, verworrensten und unheimlichsten Gefühlen bewegt worden sein [müsse], als die ersten Gedankenkeime für seine neue Lehre von der Erbsünde in ihm erwachten“.⁵¹ Obwohl manchmal bei den Reformatoren „wahrer christlicher Eifer“ herrsche und eine löbliche Gesinnung, so hätten sie doch dem „Drange dunkler Gefühle ohne klares Bewußtsein nachgegeben“, sie seien „Selbsttäuschungen“ erlegen, hätten auch die katholische Lehre teilweise absichtlich entstellt.⁵² Dies alles habe zur Folge, daß in vielen Fällen „die katholische Kirche gegen die neue Ansicht ihre uralte Lehre unmöglich austauschen [konnte], ja beide nicht einmal in sich nebeneinander dulden durfte“.⁵³ Möhler spricht vom „schlechthin Unverträglichen beider Gegensätze“ der protestantischen und katholischen Lehre etwa über die Rechtfertigung.⁵⁴

In vielen zentralen Fragen des christlichen Glaubens besteht demnach für Möhler ein solch tiefer Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, daß eine Vermittlung zwischen beiden unmöglich ist, ja es scheint sogar ein echter Dialog ausgeschlossen zu sein, weil von vorneherein die alleinige Wahrheit der katholischen Lehre für den Katholiken feststeht und die anderen Theologien nur als Irrtümer, bloß negativ behandelt werden. Der einzige Weg, der in dieser Lage übrig bleibt, ist der Versuch, die anderen, die sich im Irrtum befinden, davon zu überzeugen und sie zur einen Wahrheit zurückzuführen.

Die Ambivalenz zwischen irenischer Absicht und polemischer Durchführung der Symbolik hat einen Grund in dem ungeklärten Nebeneinander von zwei Betrachtungsweisen der Konfessionen. Möhler gibt nämlich einerseits zu, daß die katholische Kirche Fehler gemacht habe, so daß die reformatorischen Bestrebungen verständlich werden, und er räumt ein, daß auch im Protestantismus nicht alle Wahrheit verlorengegangen sei. Das ist die eher historische Betrachtungsweise. Aber andererseits mißt er die Konfessionen an konstruierten, einander widersprechenden Prinzipien, so daß sie in einen starren Gegensatz geraten. Das ist die andere, eher systematische Betrachtungsweise. Für die erste ist der Katholizismus eine historische Erscheinung,

⁵¹ Symbolik 66.75.80.82.87.89.107.110.

⁵² Symbolik 112.115.150.

⁵³ Symbolik 142.

⁵⁴ Symbolik 142.

die veränderlich ist und fehlerhaft sein kann. Der Protestantismus tritt ihm gegenüber durchaus auch als historisches Korrektiv, so daß eine Vermittlung zwischen beiden Größen möglich ist. Für die zweite Betrachtungsweise hingegen ist der Katholizismus die ewige, eine, wahre Kirche, die unveränderlich ist, unfehlbar und alle Gegensätze, die nicht mit ihr im Widerspruch stehen, in sich vereint. Der Protestantismus aber ist eine Häresie und steht zum Katholizismus im Widerspruch, so daß keine Vermittlung mit ihm möglich ist. Er ist bloße Negation und als solche von vorneherein im Irrtum. Die erste Betrachtungsweise könnte die Grundlage für ein ökumenisches Denken abgeben, weil hier den beiden Konfessionen das Recht eingeräumt wird, aufeinanderzuzugehen und voneinander zu lernen. Allerdings wird bei Möhler der Protestantismus hier als innerkatholischer Gegensatz bewertet, wenn er mit dem Katholizismus Einheit finden soll und wenn der Katholizismus nicht selbst zugunsten einer beiden übergeordneten Einheit sich auflösen soll. Denn wenn der Katholizismus die Einheit aller Gegensätze ist und der Protestantismus einen Gegensatz darstellt, ist dieser schon in den ersten als legitimes Moment integriert.⁵⁵

Die zweite Betrachtungsweise, die bei Möhler von den „Pragmatischen Blicken“ an dominiert, eröffnet keine ökumenische Perspektive. Sie begründet ein integralistisches Modell: der Protestantismus muß sich auflösen, wenn er zur Einheit mit der katholischen Kirche kommen will.

Diese Inkonsistenz in der Bewertung des Protestantismus bei Möhler findet sich vor allem in der „Symbolik“, weil hier die notwendige historische Methode es nicht erlaubt, den Protestantismus nur idealtypisch zu sehen und die Augen vor dem, was nicht zu dem Begriff paßt, zu verschließen. Bei den „Pragmatischen Blicken“ und der „Einheit“ war die Inkonsistenz noch nicht so auffallend, weil es dort um die primär systematische Entwicklung von Prinzipien ging. In der „Symbolik“ hat Möhler aber nicht auf diese Prinzipien verzichtet, im Gegenteil leiten sie nach wie vor die Untersuchung. Deshalb entsteht eine Unstimmigkeit, die sich vor allem zwischen der programmatischen Absichtsbekundung und der Durchführung zeigt. Aber auch in der Durchführung der „Symbolik“ selbst hat Möhler die Diskrepanz nicht ausgeglichen. Von einer Dialektik, wie Geiselman sie wahrgenommen haben will, kann in der „Symbolik“ keine Rede sein. Denn einerseits wird das Verhältnis der Konfessionen zueinander primär gerade nicht dialektisch

⁵⁵ Symbolik 410f. Vgl. Drey, der von der historischen Notwendigkeit des Gegensatzes der Konfessionen spricht (in: *Geist des Christentums*, 134) und der geneigt ist, „in Glauben und Demut den Geist der Vorsehung zu verehren, der die Trennung der Kirche in Parteien ebenso in seinen Plan aufnahm, wie die Trennung der Völker in Ansehung des religiösen Glaubens überhaupt. Im Gegensatz der Kräfte und Elemente bestehet das Leben und die Welt, durch den Gegensatz religiöser Meinungen scheint sonach auch das Reich Gottes und die Kirche zu bestehen, wenigsten so lang und insoweit beide im Irdischen angeschaut werden; die vollkommene Einheit in Anschauung und Wirklichkeit ist nur in Gott“ (ebd. 355). So viel wie Drey kann Möhler nicht mehr zugestehen, für ihn muß die Einheit auch schon im Irdischen und Sichtbaren bestehen.

bestimmt, sondern kontradiktorisch, weil sie einander widersprechenden Prinzipien folgen. Andererseits ist das Schwanken zwischen historischer und systematischer Methode, das sich bei Geiselman nur spiegelt, das er aber nicht bemerkt, erst recht keine Dialektik, sondern eine Inkonsistenz.

Wie schon in den „Pragmatischen Blicken“ gefordert, geht Möhler auch in der „Symbolik“ letztlich vom Besitz der Wahrheit in der einen Kirche aus und kann deshalb die Wahrheitsfrage nicht stellen. Allerdings dürfte er dann seiner Untersuchung nicht den Anschein eines neutralen, darstellenden Vergleichs der Lehrunterschiede geben, sondern müßte von Anfang an klarmachen, daß die Wahrheitsfrage schon entschieden ist und es nur noch um die Darstellung der wahren und die Widerlegung der falschen Lehre geht. Johann Adam Möhler – ein Wegbereiter der Ökumene? Ja, wenn man nur die eine Hälfte seiner Methodik berücksichtigt, oder wenn man unter Ökumene den Integralismus versteht. Nein, wenn Ökumene das offene Gespräch zwischen den Konfessionen will, ohne von den anderen die Selbstauflösung zu verlangen.

Pseudepigraphie und literarische Anleihen in der Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts

Ein Plädoyer für den kritischen Umgang mit Texten

Von Abraham Peter Kustermann

Eine wirksame, wenngleich zuweilen unbewußte Prämisse bei der Beschäftigung mit Texten des 19. Jahrhunderts, besonders des frühen, zielt in Form des Buchtitels als suggestive These ein „Lesebuch“ solcher Texte ganz unterschiedlicher Herkunft und Couleur: *Soviel Anfang war nie*¹. Obwohl darin gerade kein einziger fachtheologischer Text zu finden ist, wirkt sich die gleiche Prämisse auch auf unsere Lektüre vieler theologischer Texte der Zeit aus; gewiß nicht auf alle, auf die bestimmter Autoren dafür um so mehr. Im Kontext der katholischen Theologie waren es vorzugsweise die Tübinger Theologen, denen Leistung und Ehre des Neuschöpfungstums, der inspirierenden Initialzündung, der Wegweisung in das theologische Denken der Zukunft zuerkannt wurden. Ihnen und anderen gelegentlich sogar in solcher Übersteigerung, daß eine als wissenschaftsgeschichtliches Gleichnis aufgekommene Binsenwahrheit – auch sie als Buchtitel verwendet – darüber schon einmal aus dem Bewußtsein geraten konnte: daß nämlich auch sie ihre Arbeit letztlich nur *Auf den Schultern von Riesen*² stehend tun konnten und darauf Stand gewonnen hatten.

Das an sich triviale Bewußtsein dessen konnte sich nicht zuletzt darum zeitweilig leicht verflüchtigen, weil die (gedruckten) Texte der Tübinger am Übergang von der lateinischen zur deutschen Theologiesprache³ mit ihrem oft gewürdigten literarischen Schwung, der je nach Kopf, Zeit und Gelegenheit zwischen literarischer Meisterschaft und erudierter Gedicgenheit changiert, oft auch die völlige Kompetenz *in jeder Hinsicht* bzgl. des gerade

¹ *Soviel Anfang war nie. Deutscher Geist im 19. Jahrhundert. Ein Lesebuch.* Hrsg. von Hermann Glaser. München/Wien 1981.

² Robert K. Merton: *Auf den Schultern von Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit.* Frankfurt a. M. 1980.

³ Siehe dazu zuletzt Eberhard Tiefensee: *Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreyss (1777–1853)* (Erfurter Theologische Studien 56). Leipzig 1988, 15.

behandelten Gegenstands insinuiieren. Die bemerkenswertesten ihrer literarischen Produktionen stellen sich dem ersten Blick wirklich als *geniale Würfe* dar, die die Nachfrage nach Konzept, Hilfsmittel, Revision und Redaktion erst gar nicht aufkommen lassen.

Aber am Ende war es gerade die schiere Perfektion, die ihren wissenschaftlichen Arbeitsstil am meisten verdächtig machte. Nur auf dem Boden eines im 20. Jahrhundert anachronistisch gewordenen Genie-Kults ließ sich das Fragwürdige der Arbeitstechnik der Zeit, soweit sie auch die ihre war, noch etwas naiv kaschieren⁴. Mit dem wachsenden Interesse an den Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts mußten die problematischen Gesichtspunkte daran zwangsläufig mehr ins Licht treten. Einmal punktuell entdeckt und unbefangen zur Kenntnis genommen, mußte sich auch das Untersuchungsinteresse daran ausweiten: quantitativ und qualitativ. Waren sie in den von ihnen genannten und ausgebreiteten Quellen wirklich so zu Hause wie der Anschein will oder gab es da auch einfachere Zugänge? Auf welche ungenannten Vorarbeiten stützten sie sich zuweilen? Ersetzte die Vor-Arbeit anderer, vor allem bei dem teils erklecklichen Umfang ihrer Schriftstellerei, auch einmal die Mühe der eigenen? Und wie weit reichten dann gegebenenfalls die daraus resultierenden Abhängigkeiten? Wie prägte gegebenenfalls die Anverwandlung eines mitlaufenden fremden Gedankens den eigenen um? Vor allem aber: Bedarf die oft apostrophierte ‚historisch-kritische‘ Attitüde und Arbeitsmethode der Tübinger dann nicht ihrerseits nochmals der *methodischen Kritik* (nicht nur die immer überholbaren Ergebnisse ihrer Arbeit); und sind dann im Blick auf ihren unbestrittenen Willen zum ‚Selbstdenkertum‘ neben den autogenetischen nicht zwangsläufig auch die exogenetischen Motive neu zu würdigen?

Wir können in diesem Beitrag die vorhandenen Fragen und Antworten lediglich punktuell und also nur höchst-mangelhaft weiterführen. Die Gelegenheit, einige neue Beobachtungen zu Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Sebastian Drey (1777–1853) beizusteuern (II und III), gibt Anlaß, die bisherigen womöglich etwas abzurunden (I) und schließlich noch einen ganz kurzen Blick über den Tübinger Zaun hinaus zu werfen. Das komplexe und leider viel zu wenig beachtete und beackerte Feld der literarischen Abhängigkeiten (und der daraus folgenden Probleme) in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts wäre an sich größerer kritischer Anstrengungen wert. Denn ohne Zweifel gab es dort neben „viel Anfang“ auch viel stillschweigende Beerbung, viel verdeckte Übernahme und Anknüpfung,

⁴ So versuchte etwa Josef Rupert Geiselman (in der Einführung zum textkritischen Kommentar seiner kritischen Ausgabe von Johann Adam Möhler: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Köln u. Olten 1957, 537–541) den „unleugbaren Mängeln“ des Arbeitsstils Möhlers (fehlerhafte Zitationen, ungenaue oder ungenügende Angabe seiner Quellen usw.) mit dem Hinweis auf den „Schaffenssturm des jungen Genies“ Plausibilität zu verschaffen.

manche hand- und druckschriftliche ‚Raubkopie‘ bis hin zum Plagiat. Abkünftigkeit begründet immer auch irgendeine Form von Abhängigkeit. Die Arbeit an Texten kommt deshalb nicht daran vorbei, in der gegebenen oder behaupteten Beziehung zwischen Text und Autor Art und Grad der Authentizität kritisch zu untersuchen, d.h. historisch-kritisch zu unterscheiden zwischen unmittelbarer Authentizität und nur mittelbarer (bei der – wiederum kritisch zu klassifizierende – Anteile anderer den Text qualifiziert mitkonstituieren), oder im Extremfall auch die fehlende Authentizität festzustellen (wenn ein Text nachgewiesenermaßen nur unter dem Namen eines bestimmten Autors ‚läuft‘, ohne ihn wirklich zum Urheber zu haben).

I.

Am Anfang der öffentlichen Äußerungen zum Thema stand 1967 die Beobachtung von *Peter Stockmeier*: Johann Sebastian Drey schrieb in seiner Ellwanger ‚Beichtschrift‘ von 1815 „die Väterzeugnisse für ein öffentliches Sündenbekenntnis schlicht aus den Kontroversen Bellarmins ab“⁵. Die Exzerpte Dreys – weit mehr als er dann in seiner Programmschrift verarbeitete – finden sich am Ende des III. Bands seiner ‚Theologischen Tagebücher‘⁶. Leider ist es trotz umfangreicher Recherchen (im Zusammenhang mit der Vorbereitung einer Edition der Drey’schen ‚Tagebücher‘) noch nicht gelungen, die von Drey benützte der zahlreichen Bellarmin-Ausgaben nachzuweisen. – Für Drey bleibt in dieser Hinsicht noch vieles zu entdecken und aufzuarbeiten. Speziell seine Tagebücher sind so etwas wie ein Paradebeispiel für die Arbeitsweise der Zeit und eine höchst anschauliche Auskunft für seine eigene individuelle; allerdings auch ein Paradebeispiel dafür, welches Malheur die unkritische Benützung derartiger Texte verursacht: Ein nicht unerheblicher Teil dessen, was immer wieder aus einer Auswahl-Edition aus Dreys ‚Tagebüchern‘ zitiert wird, steht zwar dort, ist aber mitnichten Dreysches Eigentum, sondern beispielsweise Exzerpt Dreys aus Rezensionen, Aufsätzen oder Büchern anderer⁷. Dreys ‚Tagebücher‘ geben diese Verhält-

⁵ Peter Stockmeier: Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen (Tübinger Theologische Reihe 1). München/Freiburg i.B. 1967, 131–154, 135.

⁶ Zur einschlägigen hand- und druckschriftlichen Bibliographie Dreys siehe zuletzt Abraham Peter Kustermann: Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36). Tübingen 1988, 380–382 (zit.: Kustermann, Apologetik).

⁷ Dazu Kustermann, Apologetik 84–88 (mit Detailkritik an der Auswahl-Edition bei Josef Rupert Geiselmann: Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften Katholischer Theologie im Zeitalter des Deutschen Idealismus und der

nisse übrigens selbst klar zu erkennen; ähnlich das weitere Handschriftenmaterial Dreys wie seine erhaltenen drei Dogmatik-Handschriften („Praelectiones dogmaticae“) und das Manuskript seiner Vorlesung von 1812/13 über Dogmengeschichte („Geschichte des katholischen Dogmensystems“). Bei der Benützung dieser Texte ist schlicht die kritische Sorgfalt zu beachten, die sie selbst augenscheinlich fordern. Leider ist dies nicht immer geschehen. – Ein Beispiel dafür, wie sich gelegentlich auch hinter publizierten und gedruckten Texten Dreys, die für sich keinerlei ‚Argwohn‘ erwecken, eine verdeckte Quelle auftut, findet sich unten.

Die Beobachtungen Stockmeiers bereits vor Augen und eigene bzw. die einer kleinen Forschergruppe zur Arbeitsweise Franz Anton Staudenmaiers (1800–1856) exemplarisch dokumentierend, drängte sich *Bernhard Casper* bereits die Frage auf, „inwieweit auch die anderen Tübinger sich dieser Methode bedient haben“⁸. Im Blick auf Staudenmaier sieht er im wesentlichen zwei Motive für die problematisierte Arbeitsweise: das theologische Bestreben, „unter systematischen Gesichtspunkten möglichst alle Zeugnisse der Tradition zu sammeln und weiterzuvermitteln“, auch wenn der Autor „praktisch über kein historisch-kritisches Handwerkszeug verfügt“⁹; und daneben das ideengeschichtlich bekannte Motiv der „romantische[n] Sammelwut“¹⁰. Wesentlich und über den untersuchten ‚Fall‘ (Staudenmaier) hinaus verallgemeinerbar scheint uns die Folgerung, daß das Wissen um die konkrete Arbeitsweise der historischen Autoren „als hermeneutische Einsicht für das Verständnis der Texte selbst nicht unwesentlich“ ist; weniger verblümt: „Es muß deshalb vor einem unkritischen Gebrauch der Texte gewarnt werden“¹¹.

Den Nachweis Caspers, daß ganze „Zitatenkolonnen“ bei Staudenmaier aus dem *Opus de theologicis dogmatibus* des Dionysius Petavius (1583–1652) stammen¹², erweiterte *Rudolf Reinhardt* um den der Abhängigkeit weiterer Tübinger von Petavius, namentlich Dreys und Möhlers¹³. – Andere, wie Johann Ev. Kuhn (1806–1887) und Carl Joseph Hefele (1809–1893), konnten in diesem Zusammenhang damals nur am Rand genannt werden. Mittlerweile ist uns speziell die Arbeitsweise Kuhns etwas besser bekannt,

Romantik [Deutsche Klassiker der Katholischen Theologie aus neuerer Zeit 5]. Mainz 1940, 101–192).

⁸ Bernhard Casper: Erkenntnisse aus der kritischen Beschäftigung mit den frühen Aufsätzen und Rezensionen F. A. Staudenmaiers (1828–1834). In: ThQ 150 (1970) 262–268, 263.

⁹ Ebd. 263 u. 265. „Es zeigt sich hier das ganze Dilemma einer an sich historisch arbeiten wollenden Theologie, die jedoch über keine ausreichenden Hilfsmittel verfügt“ (ebd. 265).

¹⁰ Ebd. 263.

¹¹ Ebd. 265 f.

¹² Ebd. 262.

¹³ Rudolf Reinhardt: Dionysius Petavius (1583–1652) in der Tübinger Schule. Ein Bericht aus dem Nachlaß von Stefan Lösch. In: ThQ 151 (1971) 160–162.

und zwar aus der von Rudolf Reinhardt edierten Autobiographie Franz Xaver Linsenmanns (1835–1898)¹⁴. Linsenmann berichtet dort aus seiner Studentenzeit etwas malitiös, aber in der Hauptsache wohl zutreffend: „Allerdings erweckte er [Kuhn] auch den Schein, als ob er alle die zahlreichen und weitläufigen Stellen aus den Kirchenvätern, die seine Stärke bildeten, unmittelbar und gleichsam zuerst selbst gefunden. Wir wußten nicht, daß es einen Petavius und andere große Vorgänger gab“¹⁵. Was damit für die Vorlesungen Kuhns angedeutet ist, scheint sich bei näherem Hinsehen auch für seine schriftlichen Arbeiten nachweisen zu lassen: In seinem Traditionsbeweis für die Trinität hält er sich neben den Quellensammlungen von Honoré de Tournely (1658–1729) und Gottfried Lumper (1747–1800) nachweislich an das genannte Werk des Petavius¹⁶.

Über Einzelheiten hinaus verdichtet Linsenmann übrigens seine diesbezüglichen biographischen Erinnerungen als Student *und* seine pädagogischen Einsichten als akademischer Lehrer in dem sentiösen Resümee: „Ich habe die Erfahrung gemacht, daß es für einen Lehrer sehr förderlich ist, wenn er die Meinung erweckt, daß das von ihm Vorgetragene durchaus eigenes Gewächs, aus eigener Forschung oder eigener geistiger Findigkeit entsprungen sei. Man soll nicht merken, woher der Professor seine Behauptungen genommen hat. Das verstanden nun unsere Lehrer in Tübingen wohl [...]“¹⁷ – nicht ohne es kritisch auf Kollegen im Lehramt, z. B. den Neutestamentler und Moralthologen Moritz Aberle (1817–1875), oder ohne Schönung selbstkritisch auch auf sich zu beziehen¹⁸.

Am überraschendsten, wenngleich nicht neu, dürfte der Hinweis auf die problematische Arbeitsweise des Historikers Carl Joseph Hefele sein. Seine „Arbeiten basieren fast ausschließlich auf gedruckten Quellen und der Sekundärliteratur“, deren Benützung zusätzlich oft „durch eine gewisse Oberflächlichkeit und Kritiklosigkeit“ charakterisiert ist¹⁹. Hefeles Arbeitsmotiv – „ein intensiver Zug der Zweckhaftigkeit und der Abwehr“²⁰ – färbt

¹⁴ Rudolf Reinhardt (Hrsg.): Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Bd. 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer. Sigmaringen 1987.

¹⁵ Ebd. 127.

¹⁶ Frdl. Mitteilung von Herrn Prof. Dr. Philipp Schäfer, Passau, aus dem Zusammenhang einer diesem Thema gewidmeten Arbeit (2. 10. 1989) mit dem Hinweis, daß die von Kuhn benützten Quellen und Väterausgaben noch wenig erkundet sind.

¹⁷ Lebenserinnerungen (wie Anm. 14) 125.

¹⁸ Ebd. 202 selbstironisch in Erinnerung an einen kurzfristig zu übernehmenden Lehrauftrag für Patrologie im Wintersemester 1867/68: „Im übrigen aber brauche ich nicht zu verraten, mit welchen Hilfsmitteln ich mir mein Urteil über den schriftstellerischen Charakter, den theologischen Standpunkt und die maßgebenden Lehren der Kirchenväter erleichtert habe.“

¹⁹ Rudolf Reinhardt: Karl Joseph von Hefele (1809–1893). In: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. Bd. 2. München 1975, 163–211, 194.

²⁰ Ebd. 195.

unübersehbar auf seine Arbeitsmethode ab. Dies läßt sich nicht nur im Grundsätzlichen nachweisen, sondern, wie wiederum *Rudolf Reinhardt* aufgezeigt hat, en miniature, wenn man sich der Arbeitsweise Hefeles mit der gebotenen Aufmerksamkeit zuwendet²¹. Im gegebenen Fall geht es um die unkritische Ausschreibung der *Vetus et nova ecclesiae disciplina* (1688) des Oratorianers Louis de Thomassin d'Eynac (1619–1695).

Das gleiche Werk und der gleiche Autor begegnet in Tübingen schließlich nochmals in einem besonders eklatanten und gewissermaßen banalen Fall von Ausschreiberei: in der Antrittsvorlesung Johann Adam Möhlers am 11. Juni 1829, die *Joachim Köhler* vor Jahren in dieser Zeitschrift mit einigem Aufwand im Detail untersucht und mit schlagenden Argumenten „entschleiert“ hat²². Banal war die Ausschreiberei Thomassins in diesem Fall wegen des Zeitdrucks, unter dem Möhler für die Vorbereitung seiner Antrittsvorlesung nichts anderes übrig blieb, „als rasch bewährte Autoren auszuschreiben“²³. Über die reine Banalität hinaus ist die spezielle Art des selektiven Ausschreibens aber auch signifikant dafür, daß und wie Möhler bei dieser Gelegenheit „weniger interessiert war, Geschichte zu rekonstruieren; vielmehr wollte er mit Hilfe des historischen Beispiels seine Vorstellungen legitimieren“²⁴.

II.

Unsere Übersicht über die bisherige Kritik, die keine Vollständigkeit beansprucht, endet nicht zufällig mit Johann Adam Möhler. Im Mittelpunkt der weiteren Überlegungen stehen nämlich Texte von seiner Hand. Die Möglichkeit dazu bietet die editorisch vorzügliche Herausgabe des 1. Bands „Nachgelassener Schriften“ Möhlers, die in der Stenographie Stephan Löschs (1881–1966) die Zerstörung der Autographen überlebt hatten, aber erst jetzt – im Druck – allgemein zugänglich geworden sind²⁵.

²¹ Rudolf Reinhardt: Das Archidiakonat auf dem Konzil von Trient. In: ZRSG. K 92 (1975) 84–100, bes. 91–94 u. 98–100.

²² Joachim Köhler: War Johann Adam Möhler (1796–1838) ein Plagiator? Beobachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen „Tübinger historisch-kritischen Schule“ des 19. Jahrhunderts. In: ZKG 86 (1975) 186–207. – Zur inhaltlichen Kommentierung und zum Text siehe ders.: Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam Möhler (1796–1838). Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung „De seminariorum theologicorum origine et progressu“ aus dem Jahre 1829. In: Rudolf Reinhardt (Hrsg.): Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16). Tübingen 1977, 167–196.

²³ Rudolf Reinhardt; zit. bei Köhler, Priesterbild (wie Anm. 22) 186.

²⁴ Ebd.

²⁵ Johann Adam Möhler: Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966). Hrsg. von Rudolf Reinhardt. Bd. I: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger (Konfessionskundliche und Kontrovertheologische Studien 52). Paderborn

Die unerläßlichen Voraussetzungen für die oben geforderten kritischen Unterscheidungen bei der Lektüre und Benützung dieser Texte findet man in der Einführung des Herausgebers *Rudolf Reinhardt* in die Gesamtedition sowie in den historisch-editorischen Einleitungen des Bearbeiters *Reinhold Rieger* in die einzelnen Textstücke. Der Edition, der ein weiterer Band folgen wird, liegen durchweg Handschriften Möhlers zugrunde. Insofern bieten diese Texte ziemlich direkte und unverstellte Einblicke in die Werkstatt ihres Verfassers, Einblicke also auch bevorzugt in seine Arbeitsweise und seine Hilfsmittel. Wer sich darüber im Einzelfall oder auch im Blick auf Möhler überhaupt kundig machen will, wird in diesem Band Aufschluß finden wie nirgends sonst. Weil die Möglichkeit nun wie nie zuvor besteht, wäre also dringend zu wünschen, daß die Forschung die ‚neuen‘ Texte Möhlers nicht nur einfach *tale quale* zur Kenntnis nimmt, sondern mit ihnen auch ihre *offenliegenden Konstitutionsmerkmale*, insofern sie – um Bernhard Casper zu wiederholen – „als hermeneutische Einsicht für das Verständnis der Texte selbst nicht unwesentlich“ sind.

Allein schon damit wäre viel erreicht – wenn auch noch nicht alles. Für eines der edierten Textstücke läßt sich nämlich zeigen, daß sein ‚Sitz im Leben‘ nicht über textimmanente, kritisch zu ermittelnde Konnotationen, sondern nur über *texttranszendente* weitergespannte Untersuchungen erschließbar und es in diesem Fall schlichtweg der ‚Sitz im Leben‘ ist, der über die Frage der Authentizität entscheidet.

Es handelt sich dabei um das mit „Apologetik“ überschriebene Vorlesungs-Manuskript Möhlers – mit 93 Druckseiten der zweitlängste Text der „Nachgelassenen Schriften“²⁶ – dessen Autograph bezeugtermaßen von Möhlers Hand geschrieben war, obwohl als der wirkliche Autor Johann Sebastian Drey zu gelten hat²⁷. Eine reine Binnenanalyse des Texts, und sei sie auch nach allen kritischen Regeln der Kunst veranstaltet, wird dafür im Text selbst kaum Anhaltspunkte finden. Im Gegenteil würde jeder ‚unbefangene‘ Versuch seiner Würdigung fraglos davon ausgehen, daß Möhler im Sommersemester 1826 an der Tübinger Fakultät belegtermaßen ein Kolleg über „Apologetik“ las und die plausibelste Grundlage dafür ein Vorlesungs-Manuskript ist. Die Frage nach dessen Authentizität oder Urheberchaft scheint damit erledigt, ohne sich überhaupt zu stellen. Daß sie sich nach der Lektüre des Möhler’schen Textes dennoch stellte und – wenn man so will –

1989 [zit.: Möhler, Nachgelassene Schriften I]. – In der „Einführung zur Gesamtedition“ von Rudolf Reinhardt finden sich S. 14 (Anm. 11), 20 (betr. Ignaz Döllinger), 24 u. 26 teils resümierende, teils neue Hinweise zum hier behandelten Thema.

²⁶ Möhler, Nachgelassene Schriften I 97–189. Siehe auch die Einleitung dazu (von Reinhold Rieger) ebd. 86–88.

²⁷ Die folgende Darlegung faßt ohne Wiederholung der Einzelnachweise die Ergebnisse unserer andernorts ausführlich begründeten Beweisführung zusammen: Abraham Peter Kustermann: Der Name des Autors ist Drey. Eine unvermeidliche Vorbemerkung zum Apologetik-Manuskript Johann Adam Möhlers. In: *Cath(M)* 43 (1989) 54–76. Dort ist auch die gelehrte Diskussion seit 1894 um dieses Manuskript Möhlers skizziert.

zu Ungunsten Möhlers ausfiel, hängt damit zusammen, daß kurze Zeit vor der Übertragung der „Apologetik“ Möhlers aus der stenographischen Kopie studentische Mit- und Nachschriften der Apologetik-Vorlesung Johann Sebastian Dreys aus den Jahren 1824, 1828(?), 1831–1833/35 und 1834 bekannt geworden waren²⁸, die *vor* und *nach* Möhlers Vorlesung von 1826 formal und inhaltlich in substantieller Selbigkeit mit ihr übereinstimmen. Stünde Möhlers Name nicht darüber oder wäre etwa seine Handschrift für den Autograph nicht bezeugt, ließe sich sein Manuskript unauffällig in die uns bekannten studentischen Mit- und Nachschriften der Apologetik-Vorlesung Dreys einreihen. Möhler hatte 1826 evidentermaßen also nicht nur *über* dasselbe (Apologetik) gelesen wie zuvor und danach (der dafür zuständige) Drey, sondern auch das *dasselbe* wie Drey. Diese unabweisbare Tatsache verlangt natürlich eine Erklärung. War der Möhler der Apologetik-Vorlesung des Sommersemesters 1826 schlicht ein Plagiator? Aber wie hätte das denn gehen können – unter den Augen Dreys und vor den Ohren einer kritischen Öffentlichkeit im Hörsaal?

Eine plausible Erklärung ist – ohne jeden Schatten eines Verdachts gegen Möhler – möglich, wenn man sich den pragmatischen Usus der damaligen Tübinger Fakultät im Fall von Krankheitsvertretungen u. ä. vor Augen führt. Johann Sebastian Drey, der in Tübingen von 1817 bis zu seiner Emeritierung 1846 das Fach Apologetik lehrte (von 1828 bis 1836 durch eigens beauftragte „Hilfslehrer“ [Supplenten]), mußte die turnusmäßige Vorlesung im Sommersemester 1826 krankheitshalber absetzen. So ergab sich zum erstenmal die Notwendigkeit einer Semestralvertretung für jenes Fach, das in seiner konkreten Verfassung, Methodik und Inhaltlichkeit wie kein anderes das Dreys war. Die Blicke der Fakultät richteten sich dafür auf ihren jüngsten und rangniedersten Lehrer: den Privatdozenten Möhler. Nach damaliger akademischer Gepflogenheit, die in einem Privatdozenten auch eine ‚Springkraft‘ für alles mögliche sah, und in Anbetracht seines anhängigen Antrags auf Beförderung zum Extraordinarius konnte sich Möhler der Erwartung kaum entziehen, obwohl in den Akten zur nämlichen Zeit glaubhaft die Rede ist von seinem ohnehin zu hohen Stundendeputat, von einem drückenden Lehrpensum, von Überlastung mit Vorlesungen derart, daß die Grenze seiner physischen Belastbarkeit bereits erreicht sei. Welche Logik spricht dann dafür, daß Möhler unter den geschilderten Umständen die Fähigkeit gehabt haben sollte, binnen kürzester Zeit, oder genauer: aus dem Stand heraus, eine zweistündige Vorlesung zu bestreiten über eine Materie, mit der er als Dozent nie zuvor befaßt war? Die Lösung des Rätsels liegt in diesem Fall nicht in einem *opus super posse* Möhlers bzgl. der Leistbarkeit oder in seiner überfliegenden Genialität bzgl. des *intellectualiter posse*, sondern einfach darin: Damals nahm der für Tübingen später vielfach belegte Usus seinen

²⁸ Im einzelnen beschrieben bei Kustermann, Apologetik 90–101; der Aufriß zweier davon ebd. 388–395.

Anfang, daß der zuständige Ordinarius dem ihn Vertretenden sein „Heft“ (= Vorlesungs-Manuskript) in die Hand gab, nach dem der Vertreter dann im buchstäblichen Sinn die Vorlesung ‚las‘. In diese Lage kamen damals übrigens nicht nur Privatdozenten oder Hilfslehrer, sondern, wenn Not am Mann war, sogar die Professoren selbst; mehr als einmal beispielsweise auch Drey. So hat der Schluß also nichts Anrühiges an sich, daß Möhler die Apologetik 1826 *tatsächlich* auf die gleiche Weise vertreten hat wie alle späteren Hilfslehrer Dreys (1828 bis 1836) dann auch: Drey stellte Möhler sein Vorlesungs-Manuskript zur Verfügung; Möhler nahm davon in aller Eile eine Kopie (die Tatsache von Möhlers Handschrift bleibt also unangezweifelt) und hielt – gleichsam in persona Dreys – die ihm ‚Knall auf Fall‘ übertragene Vorlesung ohne weiteres Zutun nach dieser Vorlage.

Übertragen auf den in den „Nachgelassenen Schriften“ edierten Text heißt das: Die „Apologetik“ Möhlers ist in Wahrheit die Apologetik Dreys. Wäre der ursächliche Autor des Textes statt der Provenienz der Handschrift zu nennen, müßte ihm Dreys Name voranstehen. Wer trotzdem qualifizierte Anteile Möhler'scher Individualität darin nachzuweisen sucht, wird sehr subtil vorgehen müssen. Denn bei diesem Text liegt einer der eingangs erwähnten Extremfälle vor: *fehlende Authentizität* in Bezug auf den nominalen Autor; nach den üblichen Klassifikationen der Literarkritik: Pseudepigraphie.

Man stelle sich in diesem Fall wenigstens fiktiv eine anders verlaufene Editions- und Forschungssituation vor: Möhlers „Apologetik“ wäre schon vor Zeiten, als man mit seinem Namen gern alles um ihn herum in den Schatten zu stellen gesonnen war, und lange vor der heutigen Kenntnis der Vorlesung Dreys ediert worden. Mit Sicherheit würde Möhlers Name in keiner Geschichte der Apologetik/Fundamentaltheologie unter deren glänzendsten Sternen und Bahnbrechern im 19. Jahrhundert fehlen. Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit gälte (nicht zuletzt aufgrund der unlogischen Prämisse „post hoc ergo propter hoc“) Dreys dreibändiges Hauptwerk²⁹ und insoweit seine apologetische/fundamentaltheologische Pionierleistung in der opinio communis theologica seitdem als von Möhler beeinflusst, wenn nicht gar abhängig (es begann erst ab 1838 zu erscheinen und es kehren in ihm natürlich viele Einzelheiten aus den zeitlich um das Möhler'sche Manuskript gruppierten Nach- und Mitschriften der Drey'schen Vorlesung wieder); mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit fände der Versuch einer Revision der herrschenden Meinung heute, gestützt auf den Nachweis der tatsächlichen Verhältnisse, nur eine schwache Resonanz... Die Theologiegeschichte wäre in diesem Punkt auf den Kopf gestellt, und es ist leider zu fürchten, sie fühlte sich ganz wohl dabei.

²⁹ Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung des Christenthums in seiner Erscheinung. 3 Bde. Mainz 1838–1847 (2. Aufl. Mainz 1844–1847).

Die Möglichkeit von Kritiken wie die eben skizzierte gewährt zugegebenermaßen oft der Zufall. Insofern steht das individuelle kritische Bemühen immer wieder vor nichtkalkulierbaren Unwägbarkeiten, an denen es seine subjektive und – zumindest temporär – objektive Grenze findet. Trotzdem kann ein ‚Fall‘ für andere, deren jeder wieder ein spezieller ist, sensibel machen. In den „Nachgelassenen Schriften“ Möhlers gibt es dafür genügend weitere Anhaltspunkte. Nur für einen einzigen weiteren Text seien hier zwei Fragen zumindest noch angedeutet:

Die Ausarbeitung einer „Geschichte der Einführung der christlichen Religion in Süddeutschland“³⁰ für den Druck scheint wohl deshalb liegen geblieben zu sein, weil Möhler vieles dazu nur aus der Sekundärliteratur kannte, „deren bei weitem größter Teil gleichfalls kein Quellenstudium hatte“³¹. Naheliegenderweise darf man für den gemeinten „Teil“ auf die dem ganzen Fragment laufend – wie die Edition bestens belegt – zugrundegelegten einschlägigen Werke von Sigismund Calles (1695–1767), Gottfried Hansiz (1683–1766) und Louis-Sébastien Lenain de Tillemont (1637–1698) schließen. Eine genauere Feinanalyse der Korrespondenz von Möhler'schem Text und zugrundegelegten ‚Quellen‘ könnte wahrscheinlich präzise Aufschlüsse über die frühe Arbeitsweise Möhlers geben, die noch die Zeit umspannt, in der er an seiner „Einheit“³² arbeitete.

Andererseits drängt sich die Frage förmlich auf, ob und welche Brücke es gegebenenfalls von diesem Text Möhlers zu dem dasselbe Sujet traktierenden Buch seines Schülers und Lehrstuhlnachfolgers Carl Joseph Hefele³³ gibt. Seit damaliger Zeit wiederholt kontrovers diskutiert³⁴, könnte sich die Antwort darauf auf der Grundlage der gedruckten Skizze Möhlers jetzt vielleicht nach der einen oder anderen Seite hin einigermassen plausibilisieren lassen.

III.

Die Gepflogenheiten des frühen 19. Jahrhunderts ließen es ohne weiteres zu, fremde Texte dem eigenen ohne Kennzeichnung anzuverwandeln oder einzuverleiben. Bei der Mehrheit der Autoren unterblieb einfach die Angabe der verwerteten Literatur. Das Urheberrecht, d. h. der Schutz des geistigen Eigentums zum Beispiel an Texten, wie wir es heute als selbstverständlich empfinden und durch förmliche Zitation mit genauem Beleg bei Strafe moralischer und/oder juristischer Sanktion zu wahren gehalten sind, ist in Recht

³⁰ Möhler, Nachgelassene Schriften I 67–85.

³¹ Möhler; ebd. 62 zit. in der editorischen Einleitung (Reinhold Rieger).

³² Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1825.

³³ Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg. Tübingen 1837.

³⁴ Möhler, Nachgelassene Schriften I 64 (Reinhold Rieger).

und Gewohnheit jüngerer Datums. Was immer die Gründe für die Hin-
nahme der literarischen Räuberei bis hin zum vollendeten Plagiat als Kava-
liersdelikt gewesen sein mochten³⁵ – die *Möglichkeit*, hinter oder unter
einem bestimmten Text einen ganz anderen zu entdecken, hinter einem
bestimmten Gedanken einen anderen Vater als den gerade gelesenen Autor
usw., besteht bei Texten jener Zeit eigentlich immer und prinzipiell (was ja
nicht heißt, sie alle gleichermaßen unter diesen Verdacht zu stellen). Im kon-
kreten, d. h. im Einzelfall ist darüber natürlich nur sehr schwer zu ent-
scheiden. „Man müßte im Grunde die gesamte Literatur der Zeit kennen“,
um die in Frage stehenden Texte daraufhin durchsichtig machen zu
können³⁶. In der Regel kommt man dort am einfachsten voran, wo zu einem
gedruckten Text noch eine handschriftliche Überlieferung des Autors in
irgendeiner Form existiert. Dort findet man am ehesten selbstverräterische
Indikatoren, die jedoch auch nicht immer und nicht immer sofort in die
Augen springen. Ein solcher ‚Fall‘ ist für den zweiten Band der „Apologetik“
Johann Sebastian Dreys³⁷ zu belegen.

Drey bietet dort – systematisch verwoben in seine apologetische / funda-
mentaltheologische Argumentation, die hier außer Betracht bleiben kann –
nach der positiven Seite „eine knappe Religionsgeschichte alten Stils“³⁸. Es ist
auffällig und auch wieder nicht, daß Drey für seine ‚Religionsgeschichte‘ des
Judentums darin überhaupt keine, für die des Heidentums (alle Religionen
außer Juden- und Christentum) außer historischen Autoren bzw. Quellen
wie Caesar, Tacitus, Bonifatius, Paulus Diaconus („Paul Warnefried“),
Justinus Martyr, Plinius d. Ä., Xenophon, Herodot, Hesiod und Livius
gerade elf Stellen aus älterer und neuerer Literatur anführt, die sich wiederum
auf sieben Autoren reduzieren lassen³⁹. Auffällig, weil man Drey beim besten
Willen nicht jene hohe religionsgeschichtliche Kompetenz zusprechen kann,
die einen so weitgehenden Verzicht auf die Beiziehung von Literatur plau-
sibel machen könnte; weniger auffällig, wenn man die wenigen Belege auch
als Indiz dafür nehmen will, auf welch schmaler Basis (quantitativ und qua-
litativ) solche Fragen damals verhandelt wurden.

³⁵ Die bei Casper, Erkenntnisse (wie Anm. 8) 266 genannten, dürften nicht abschlie-
ßend gemeint sein.

³⁶ Ebd. 265.

³⁷ Wie Anm. 29; Bd. 2: Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu
ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus. Mainz 1843 (Reprint Frankfurt
a. M. 1967) (zit.: Drey, Apol II).

³⁸ Anton Anwander: Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutsch-
land während der Aufklärung und Romantik (Salzburger Abhandlungen und Texte aus
Wissenschaft und Kunst 4). Salzburg o. J. [1932], 135 Anm. 102.

³⁹ Im einzelnen: Wilhelm Martin Leberecht de Wette (Apol II 82), Franz Karl
Movers (94, 118, 125), Joseph Frhr. v. Hammer-Purgstall (102), Johann Friedrich
Kleuker (102, 155), Friedrich Brenner (103), Anquetil du Perron (102, 109) und Hein-
rich August Schott (155).

Nun existiert in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstifts in der Tat so etwas wie eine literarische Vorform des Manuskripts von Teilen des zweiten Bandes der „Apologetik“ Dreys⁴⁰ in Form einer Vorlesungsskizze von 1841. Sie liegt der Buchveröffentlichung nur zwei Jahre voraus und korrespondiert passagenweise mit dem späteren Druck. In dieser Skizze finden sich Hinweise auf weitere Literatur und Quellen, die im zweiten Band der „Apologetik“ nicht mehr aufscheinen, obwohl sie mit Sicherheit von Drey dafür ebenso gut herangezogen worden sind wie für seine Vorlesung. Es handelt sich immerhin um neun weitere Autoren bzw. Werke, die sich sämtlich auch in der Bibliothek Dreys nachweisen lassen⁴¹. Die Korrespondenz von Handschrift und Druck läßt sogar ungefähr eingrenzen, für welche (gedruckten) Partien welche Literatur maßgeblich war bzw. von Drey beigezogen worden ist. Vielleicht sind auf anderem Weg auch noch weitere Entdeckungen dazu zu machen. Denn, daß mit der von ihm genannten und bislang weiter eruierten bereits die ganze von Drey für seine Darstellung des „Heidentum“ benützte Literatur nachgewiesen ist, ist wenig wahrscheinlich.

Diese Skepsis nährt sich nicht zuletzt aus der frappierenden Entdeckung, daß Drey in dem dem „Heidentum“ vorausgehenden Kapitel über die „Urreligion“⁴² den Anschein erweckt, als arbeite er ausschließlich mit der Bibel in der Hand, besonders dem Buch Genesis, während er im Hintergrund mit einem ganz anderen ficht, das er, ohne es ein einzigesmal zu nennen, konzeptionell und in Einzelheiten für seine Darstellung geradezu ausschachtet. Hierauf macht im ersten Moment nicht einmal seine oben genannte Skizze aufmerksam. In ihr liest sich die immer wiederkehrende Notiz „Kapp.“ nach Drey'scher Manier zunächst ganz unauffällig wie eine Querverweisung auf bestimmte „Kapitel“, sei es der Vorlesung, eines anderen Manuskripts oder eines anderen Stücks. Erst bei langem Zusehen entpuppt sich diese Notizenfolge als durchgängiger Hinweis auf das Buch von *Christian Kapp*: „Über

⁴⁰ „Skizze meiner Vorträge über die Apologetik“. 1839–1845 (Bibliothekstitel). Siehe dazu Kustermann, Apologetik 89f.

⁴¹ Dazu im einzelnen Kustermann, Apologetik 350. – Unter diesen Werken befindet sich bereits die lexikalisch angelegte „Real-Encyclopädie der classischen Alterthumskunde [...]“ von August Pauly (Stuttgart 1837 ff. bzw. 1840 ff.). – Zu der nach Dreys Tod (1853) erstellten Liste seines Büchernachlasses siehe ebenfalls Kustermann, Apologetik 101f. Dazu sei hier weitergehend bemerkt: Untersuchungen wie die vorliegende könnten durch Verknüpfung mit entsprechenden bibliothekarischen Forschungen an Evidenz erheblich gewinnen. Überhaupt ist für den theologischen Bereich eine viel größere Aufmerksamkeit für registrierte oder rekonstruierbare Bibliotheksbestände der älteren Theologen zu wünschen. In diesem weithin ungenutzten Arsenal schlummert ein erhebliches Potential für eine methodisch und positiv abgesicherte Gelehrtengeschichte.

⁴² Drey, Apol II 3–53.

den Ursprung der Menschen und Völker, nach der mosaischen Genesis“⁴³. Vergleicht man nun Kapps Darstellung „nach der mosaischen Genesis“ mit der Dreys, sieht man rasch und bis in Einzelheiten von Begrifflichkeit, Gedankenführung und Gliederung hinein, wer hier der Vater des Gedankens war: nicht Drey, sondern Kapp. Von einer förmlichen Abschrift läßt sich bei der Komprimierung der 170 Paragraphen Kapps zu 14 bei Drey nicht sprechen. Doch viel mehr als eine *Ausschrift* davon liegt bei Drey nicht vor. Warum Drey bei dieser Sachlage die Nennung des ausgeschriebenen Werks und seines Autors so beflissen unterschlug, ist schwer zu sagen. Neben die allgemeine Rechtfertigung aus der damaligen Praxis, die sich Drey in diesem Ausmaß – weitere Überraschungen vorbehalten – aber sonst nicht zu eigen macht, trat hier möglicherweise auch ein gewisser Opportunismus: Vielleicht sah man sich durch die Attacke Schellings legitimiert, sich an dem geschürigelten Autor auch so schadlos halten zu dürfen; vielleicht wollte man durch Unterdrückung eines diffamierten Namens einfach den Anschein schlechter Gesellschaft vermeiden. Sei das Motiv gewesen, was es mochte, an den Tatsachen ändert es nichts.

*

Am Schluß läßt sich eigentlich nur das bereits zitierte Plädoyer von Bernhard Casper in generalisierender Form wiederholen: Vor einem unkritischen Gebrauch von theologischen Texten des 19. Jahrhunderts ist zu warnen. Was hier an Beispielen aus dem Kreis der Tübinger Theologen zu resümieren und darzustellen war, hat andernorts bzw. bei anderen Autoren sicher viele und vielfältige Parallelen. Exemplarisch seien drei nach Charakter, Zielen, Lebenswerk und -umständen ganz verschiedene Gestalten genannt, bzgl. derer aus der Literatur seit Jahren entsprechende Hinweise bekannt sind: Johann Bapt. Alzog (1808–1878)⁴⁴, Joseph Hergenröther (1824–1890)⁴⁵ und

⁴³ Nürnberg 1829. – Kapps Buch, in der Dedikation „An von Göthe, von Schelling, und Hegel“ gerichtet, zog von seiten Schellings den wütenden Vorwurf des Plagiats auf sich (es seien darin seine Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie nachgeschrieben). Siehe dazu und zu Kapps Entgegnung: Sendschreiben an den Herrn Präsidenten und General-Conservator Herrn Geheimen Hofrath etc. von Schelling zu München, von Professor Christian Kapp zu Erlangen [...]. o. O. 1830. Vor allem durch diesen unerquicklichen Gelehrtenzank kam das Buch Kapps zu einer etwas prekären Bekanntheit.

⁴⁴ Peter Stockmeier: Johann Baptist Alzog (1808–1878). In: Katholische Theologen Deutschlands (wie Anm. 19), Bd. 3, 44–59. – Stockmeier bemerkt dort (56) zu Alzogs „Universalgeschichte der christlichen Kirche vom katholischen Standpunkte“ (Mainz 1841), daß sie „weniger auf eigenen Studien beruht, sondern sich an Vorarbeiten anlehnt; insofern eignet ihr ein stark kompilatorischer Charakter.“

⁴⁵ Manfred Weitlauff: Joseph Hergenröther (1824–1890). In: ebd. Bd. 2, 471–550. – Dort (535) die Beobachtung: „Hergenröther übernimmt bedenkenlos und ohne es anzuzeigen, fast ganze Paragraphen wortwörtlich aus anderen Werken, auch protestantischen, deren Heranziehung man ehemals Johann Baptist Schwab und Döllinger so sehr verübelt hatte.“

Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)⁴⁶. Trotzdem ist es wenig wahrscheinlich, daß sich die viele(n) Arbeit(er/innen) an theologischen Texten des 19. Jahrhunderts dem Problem der literarischen Abhängigkeiten (und insoweit den Fragen der literarischen und intellektuellen Originalität) demnächst mit höherer Aufmerksamkeit und größerer Intensität, kurz: mit mehr Verve zuwenden wird. Recherchen dieser Art gelten als wenig attraktiv; vor allem haben sie wenig Kredit. Wahrscheinlich sieht man in ihnen vornehmlich Kritikaster am Werk, denen nichts mehr im Sinn und am Herzen liegt, als ‚die Großen‘ mittels einiger banaler Fündlein möglichst klein zu machen. Und was wäre schließlich der sachliche (zumeist gemeint: systematische) Ertrag? Entwertet es den „Faust“, wenn man Goethe bei einem verdeckten Zitat ertappt? Adelt es nicht den Bauern, wenn der Kaiser seinen Gedanken zur Geltung bringt?

Doch um all das geht es ja nicht. Die gemeinte Kritik (als Intention und Methode) ist nicht an der Maskierung von Personen oder Demontage von Werken interessiert. Sie ist überhaupt nicht destruktiv. Sie ist konstruktiv im Interesse der Feststellung von tatsächlicher Originalität. Lediglich wo (präsumierte) Originalität fraglich wird, setzt sie ihr Präpariermesser an. Im assertorischen Festhalten an der bloßen Präsumtion sieht sie bereits den Anfang des Ikonoklasmus. Deshalb liegt ihr daran, bestehende, belegbare Originalität nachzuweisen, indem sie alles *andere* davon unterscheidet. Diese negative Funktion begründet sich nicht aus einer negativen Attitüde, sondern aus der Methode. Solche Kritik verschafft der Originalität dieser Denker, soviel nur möglich, Dauer und Geltung durch Nachweis ihres ‚Zeitwerts‘ und Begründung ihrer Geltung.

Eigentlich versucht sie nur, die Linie messerscharf nachzufahren, die die Schultern der Riesen von den Füßen derer trennt, die darauf stehen – mögen auch einmal die Schultern die von Zwergen und die Daraufstehenden die Riesen sein. Wo Riesen Rechte haben, muß auch Zwergen Gerechtigkeit geschehen. Oder: wenn wirklich „nie soviel Anfang“ war, ist *er* es wert, gezeigt zu werden.

⁴⁶ Eugen Paul: Matthias Joseph Scheeben (1835–1888). In: ebd. Bd. 2, 386–408. – Dort (388) der Hinweis auf die Klage Scheebens über seine erzwungene Vielschreiberei um des puren Gelderwerbs willen. – Diesen Umstand gab schon zuvor Bernhard Casper im Rahmen des Ansatzes zu einer Literatursoziologie der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts zu bedenken: Bernhard Casper: Gesichtspunkte für eine historische Darstellung der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. In: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs [FS Heinrich Fries]. Hrsg. von Max Seckler u. a. Graz / Wien / Köln 1972, 569–580, 579f.

Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler

Von Herman H. Schwedt

Kein Prozeß vor der römischen Index-Kongregation¹ mit anschließender päpstlicher Verurteilung eines Autors hat sowohl die Organe des Hl. Stuhles als auch die Vertreter des deutschen Katholizismus so engagiert wie das Verfahren gegen die Schule des Wiener Philosophen und Theologen Anton Günther in den Jahren ab 1852. In Österreich, in Schlesien, im Rheinland und in anderen Teilen Deutschlands brachte die Verurteilung Günthers und seiner Anhänger dem Papst nicht viele Vorteile, aber sie bewirkte Verärgerung, Enttäuschung und Unverständnis auf Seiten der Betroffenen und insgesamt großen Schaden für das Ansehen des Hl. Stuhles. Die gegen die Güntherianer gerichteten Maßnahmen haben wesentlich zur Entstehung der Alt-katholischen Kirche nach 1870 beigetragen.

Prozesse und Verfahren gerade vor der Indexkongregation und der römischen Inquisitionsbehörde führten in den Jahren etwa zwischen 1850 und 1870 leicht zu dem Erklärungsmuster, hier unterdrückten die Vertreter der „römischen“ Theologie das, was man gleichzeitig die „deutsche“ Theologie nannte,² oder hier überfahre eine Zentralgewalt den Willen all derer, die an der Peripherie oder in den Teilkirchen lebten. Zu wenig beachtete man bisher die Konflikte mehrerer Parteien und Fraktionen innerhalb des Katholizismus sowohl in Deutschland als auch in Rom, auch innerhalb der Kurie, die sich in solchen Prozessen wie dem Verfahren gegen Günther herauskristallisierten und die wiederum beweisen, daß die von den Zeitgenossen gelobte oder gefürchtete Geschlossenheit und Kompaktheit des Katholizismus und auch der Kurie ins Reich der Legenden gehört.

In dem Verfahren der römischen Indexkongregation (ab 1852) ging es um die Werke von Anton Günther und seiner Schule.³ Dieser damals in Deutsch-

¹ Vgl. Reusch, Franz Heinrich: Der Index der verbotenen Bücher. Bd. 1–2. Bonn 1883–1885, Neudruck Aalen 1967; Hilgers, Joseph: Der Index der verbotenen Bücher. Freiburg/Brs. 1904; Schwedt, Herman H.: Der römische Index der verbotenen Bücher, in: Hist. Jahrb. 107 (1987), S. 296–314; Schwedt, Herman H.: Päpstliche Kommunikationskontrolle durch den römischen ‚Index der verbotenen Bücher‘, in: Communicatio Socialis 20 (1987), S. 327–338.

² Vgl. Conzemius, Victor: Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?, in: Hist. Jahrb. 108 (1988), S. 406–429.

³ Vgl. Reikerstorfer, Johann: Anton Günther (1783–1863) und seine Schule, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Emerich Coreth u. a. Bd. 1–3. Graz/Wien/Köln 1987–1990, hier Bd. 1,

land bekannte Theologe stammte aus Nordböhmen, kam über die Wiener kirchliche Romantik (Hofbauer-Kreis) in das Noviziat der Jesuiten in Galizien, brach dieses ab, wurde in Wien Weltpriester (1820) und lebte danach als Privatlehrer meist in der Kaiserstadt. Sein Erstwerk „Vorschule zur spekulativen Theologie“ (1828f. in 2 Bänden) wurde ein großer Erfolg, mehrere Bücher und Titel folgten. Darunter befand sich einer, herausgegeben zusammen mit dem bekannten Wiener Domprediger Johann Emanuel Veith,⁴ dessen Name 1857 darum in Verbindung mit dem Günthers auf dem römischen „Index“ erschien.

In philosophischer und theologischer Hinsicht orientiert sich Günther an Descartes und an einem betonten Dualismus (Materie-Geist, Leib-Seele, usw.). Mit letzterem will Günther dem zeitgenössischen „Monismus“ entgegengetreten, vor allem der sog. Hegelschen Linken. Die für traditionelle katholische Schulen ungewöhnliche Trinitäts- und Schöpfungslehre macht Günther zu einem Vertreter der katholischen „idealistischen“ Theologie, ein Terminus freilich, der aus der Historiographie der protestantischen Theologie geborgt ist. Günther war kein Professor und schrieb keine Traktate und Lehrbücher, sondern benutzte einen Brief- oder Dialogstil späromantischer Prägung mit verstecktem Witz und mit Ironie. Dies trug ihm den Vorwurf der Respektlosigkeit oder Diffamierung ein, und die deutschen güntherianischen Professoren haben mehr noch als die österreichischen Schüler diesen Stil angesichts der Gegner bald aufgegeben. Günther und seine Anhänger zählten in kirchenpolitischer Hinsicht zu den sog. österreichischen Frühliberalen und traten 1848 für eine konstitutionelle, freilich nicht revolutionäre Lösung der politischen Fragen ein.

Als ehemaliger Privatlehrer des späteren Salzburger und Prager Fürsterzbischofs und Kardinals Friedrich v. Schwarzenberg⁵ erhielt Günther in diesem einen wichtigen Beschützer. Auch andere Bischöfe protegierten den Wiener Denker und seine Schüler, darunter auch der Breslauer Fürstbischof Kardinal Melchior v. Diepenbrock.⁶ Schüler und Freunde Günthers lehrten an verschiedenen Universitäten und Hochschulen (z. B. Prag, Bamberg, Tübingen, Trier, Paderborn), wobei die Schüler Günthers in Breslau und Bonn besonders aktiv wurden bei den Auseinandersetzungen nach 1857 und bei der Gründung der Altkatholischen Kirche nach 1870: Peter Knoodt in

S. 266–284; Schwedt, Herman H.: A. Günther, in: Wörterbuch des Christentums. Hrsg. v. Volker Drehsen u. a. Gütersloh/Zürich 1988, S. 450f.

⁴ Zu J. E. Veith (1787–1876) vgl. Wenzel, Paul: Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Essen 1961, S. 51–56; Winter, Eduard und Maria: Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Günther-Prozess in unveröffentlichten Briefen und Akten. Wien 1972.

⁵ Vgl. Wolfsgruber, Cölestine: Friedrich Kardinal Schwarzenberg. Bd. 1–2. Wien 1916; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. v. Erwin Gatz. Berlin 1983, S. 686–692 (E. Gatz).

⁶ Vgl. Die Bischöfe (wie vorige Anm.), S. 126–130 (B. Stasiewski).

Bonn, später altkath. Generalvikar, Johann Baptist Baltzer in Breslau, und Hubert Reinkens, ebenfalls in Breslau, erster altkatholischer Bischof.⁷

Die bedeutendsten Gegner fand Günther in den beiden Erzbischöfen von Köln und von Wien, den Kardinälen Johannes v. Geissel und Othmar v. Rauscher.⁸ An Einfluß und Erfolg übertrafen diese fast noch die Gruppe der Jesuiten und „Neuscholastiker“, Theologen und Philosophen, deren Programm lautete: weg von der modernen Philosophie (Descartes, Kant, Hegel, usw.) und zurück zur Tradition der mittelalterlichen Scholastik. Wichtige Gegner Günthers aus dieser Gruppe waren Professor Jakob Clemens in Bonn und der Jesuit Joseph Kleutgens in Rom.⁹

Einige spätere Anhänger Günthers im Rheinland und in Schlesien hatten zur Schule des Bonner Theologen Georg Hermes¹⁰ gehört, dessen Bücher 1835 von Papst Gregor XVI. verurteilt wurden. Man erhob gegen Günther und seine Schule den unbegründeten Vorwurf, päpstlich verurteilte Lehren des Hermes neu zu beleben.

In diesem Zusammenhang attackierte man im Rheinland die Güntherianer als verkappte Hermesianer. Der Angriff ging von Ultramontanen aus, die den päpstlichen Zentralismus und Jurisdiktionsprimat förderten. An die Stelle der Professoren im Trierer Priesterseminar wünschte man Jesuiten oder einige Germaniker, ehem. Alumnus aus dem von Jesuiten geleiteten römischen Collegium Germanicum, die in den Seminarien eine „bessere“ Ausbildung vermitteln könnten. Dr. Elbert Wilhelm Westhoff, Präses des Kölner Priesterseminars, und Dr. Karl Wenger, Pfarrer bei Koblenz, beide Germaniker, trugen solche Wünsche seit 1850 in Rom vor, stets mit viel

⁷ Zu F. P. Knoodt (1811–1889) vgl. Franzen, August: Die kath.-teol. Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein. Köln/Wien 1974, S. 74–78 (u. ö.). Zu J. B. Baltzer (1803–1871) vgl. Friedberg, Emil: Johannes Baptista Baltzer. Leipzig 1873; Franz, Adolph: Johannes Baptista Baltzer. Breslau 1873; Melzer, Ernst: Johannes Baptista Baltzers Leben, Wirken und wissenschaftliche Bedeutung. Bonn 1877 (alle drei Werke mit Quellen). Zu J. H. Reinkens (1821–1896) vgl. Reinkens, Joseph Hubert: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Hrsg. v. Hermann Josef Sieben. Bd. 1–3. Köln/Wien 1979; Bacht, Heinrich: Die Tragödie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens. Köln/Wien 1985 (dort auch zu Baltzer u. Knoodt).

⁸ Vgl. Pfülf, Otto: Cardinal v. Geissel. Bd. 1–2. Freiburg 1896; Die Bischöfe (wie Anm. 5): zu Geissel, S. 239–244 (E. Hegel); zu Rauscher, S. 596–601 (E. Gatz).

⁹ Vgl. Deufel, Konrad: Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens. München/Paderborn/Wien 1976; Walter, Peter: Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: Christl. Philosophie (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 131–194, bes. S. 134–139 (zu Clemens) u. S. 145–175 (zu Kleutgens).

¹⁰ Vgl. Schwedt, Herman H.: G. Hermes, in: Wörterbuch (wie Anm. 3), S. 478 f. (Lit.).

Kritik an Günther und Hermes verbunden.¹¹ Sie stießen sich vor allem an den Philosophieprofessoren Jakob Merten in Trier und Peter Knoodt in Bonn, beide Anhänger Günthers.¹² Westhoff informierte, möglicherweise mit Wissen, aber ohne erkennbaren Auftrag Geissels den Münchener Nuntius Carlo Sacconi und bewog diesen zu einem fatalen Rapport vom 2. März 1852, der noch im gleichen Monat bei der Indexkongregation ein Verfahren gegen Günther und Güntherianer in Gang brachte.

Die Indexkongregation hatte bei Untersuchungen von Büchern gemäß der Konstitution Benedikts XIV. „*Sollicita ac provida*“ (1753) zu verfahren. Danach begutachtete ein Fachmann die Werke der Autoren, die sich unter Umständen verteidigen konnten, vertreten etwa durch Bevollmächtigte; einer der Fachberater (Konsultoren) der Kongregation sollte die Verteidigung von amtswegen übernehmen. Nach dem beratenden Votum der Konsultoren faßten die Mitglieder (Kardinäle) der Kongregation des Index einen Beschluß, etwa: das Buch kommt auf den Index der verbotenen Bücher. Der Kongregations-Beschluß bedurfte der Bestätigung durch den Papst.¹³

Die laufenden Geschäfte der Indexkongregation führte – unter der Aufsicht eines Kardinals (Präfekt) – der Sekretär der Kongregation, ein Dominikaner. Der Präfekt, Kardinal Giacomo Luigi Brignole, zählte zur Gruppe um den reaktionären Kardinal Luigi Lambruschini und der Jesuitenfreunde, während der Sekretär, Angelo Vincenzo Modena, als ligurischer Landsmann Brignoles eigens 1850 von dieser Gruppe auf den Posten bei der Indexkongregation berufen, sich allmählich stärker für die „Liberalen“ und gegen die Jesuiten engagierte. Nach Brignoles Tod (1853) stand Modena ganz auf der Linie des „liberalen“ Nachfolgers, Kardinal D’Andrea.¹⁴ Schon diese drei Namen zeugen von divergierenden Richtungen und Strömungen an der Kurie, in deren Turbulenzen nun der Fall Günther geriet.

¹¹ Zu Elbert Wilhelm Westhoff (1801–1871) vgl. Trippen, Norbert: Das Seminar unter dem Einfluß von Neuscholastik und Ultramontanismus (1842–1875), in: Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Norbert Trippen. Siegburg 1988, S. 84–116, bes. S. 89–103; zu Karl Kaspar Wenger (1808–1869) vgl. [Thomas, Alois:] Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800. Trier 1941, S. 369.

¹² Zum Bericht v. 2. März 1852 und allgemein zum Verfahren vgl. das Kapitel „Hermesianismus und Güntherprozeß in Rom (1852–1857)“: Schwedt, Herman H.: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. Rom/Freiburg/Wien 1980, S. 359–372. Vgl. den Abschnitt „*Altri interventi romani: Günther e Ubaghs*“, in: Martina, Giacomo: Pio IX (1851–1866). Roma 1986, S. 611–616.

¹³ Vgl. Paarhammer, Hans: ‚*Sollicita ac provida*‘. Neuordnung von Lehrbeanstaltung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann. Hrsg. v. André Gabriels u. Heinrich J. F. Reinhardt. Essen 1985, S. 343–361 (Lit.).

¹⁴ Zu den erwähnten Kardinälen vgl. Weber, Christoph: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Stuttgart 1978, Bd. 2 (Reg.). Zu Girolamo D’Andrea (1812–1868) vgl. jetzt den einschlägigen Artikel von G[iuseppe] Monsagrati, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 32 (1986), S. 539–545. Zu Modena (1796–1870) vgl. Année Dominicaine 1 (1912), S. 302–305.

Modena beauftragte den in Rom lebenden deutschen Jesuiten Kleutgen, die anstößigen Stellen aus Günthers Werk ins Lateinische zu übersetzen. Kleutgen sollte kein Gutachten schreiben, sondern nur die zensurwürdigen Stellen suchen und übersetzen. Tatsächlich übersetzte und resümierte er aus Günthers Werk auch alles, was den die deutsche Sprache nicht lesenden Konsultoren und Kardinälen nach Ansicht Kleutgens bedeutsam sein sollte. Kleutgens Arbeit „Excerpta ex Operibus Antonii Günther“ ließ Modena Anfang 1853 intern für die Konsultoren drucken.¹⁵

Eingreifen des Papstes

Etwa zu der Zeit, als Kleutgen seine Exzerpt-Tätigkeit begann, unternahm Bischof Arnoldi von Trier im Monat April 1852 seine erste Romreise „ad limina“. Die beiden Ankläger Westhoff und Wenger lieferten dem Papst über die Nuntiatur Gesprächsstoff für die Audienz Arnoldis. Der Tiroler Servitenmönch Albuin Patscheider, damals Beichtvater am päpstlichen Hof, resümierte für den Papst mit eiligen Anmerkungen die von Westhoff inkriminierte „Metaphysik“ des Trierer Güntherianers Merten, so daß Pius IX. den verdutzten Bischof mit Einzelheiten über die verheerenden metaphysischen Irrtümer am Trierer Seminar überraschen konnte.¹⁶

Untertänig fragte der Bischof nicht einmal nach, um welche Irrtümer in dem Buch es sich handele und wer diese ordnungsgemäß festgestellt hatte, ohne den zuständigen Bischof auch nur zu konsultieren. Arnoldi ordnete sogleich an, daß Mertens „Metaphysik“ nicht mehr gelesen, und daß ein inzwischen überholtes Handbuch des Spaniers Jaime Balmes in Trier eingeführt wurde. Der Fall verursachte nicht nur Kopfschütteln, sondern machte die Güntherianer mißtrauisch. Sie witterten hinter diesem Vorfall ein Indiz für schlimmere Dinge, die man in Rom vorbereitete, und animierten die befreundeten Bischöfe zu einer Intervention beim Papst.

Die Güntherianer horchten im Sommer 1852 ein zweites Mal auf, als der Hl. Stuhl im Mai 1852 deutsche Bischöfe und Professoren um eine Liste der Irrtümer der Zeit bat, die schließlich zum „Syllabus“ von 1864 führte. Engagierte Günther-Gegner wie Westhoff, Clemens und Professor Heinrich Denzinger in Würzburg erstellten für den Hl. Stuhl geheime Syllabus-Gutachten und brachten darin für Günther belastende Partien ein, um dessen Prozeß in Rom negativ zu beeinflussen.¹⁷

¹⁵ Der Druck mit dem Untertitel „Series I“ umfaßte 134 Seiten, Kopie in der Sammlung des Verf. (aus dem Nachlaß Rudolph v. Smetana, Generalarchiv der Redemptoristen, Rom). Diese Sammlung enthält zahlreiche weitere unedierte Stücke, auf die im Folgenden Bezug genommen wird.

¹⁶ Zu Wilhelm Arnoldi (1798–1864) vgl. Die Bischöfe (wie Anm. 5), S. 13–15 (A. Thomas). Zu A. Patscheider (1804–1881) vgl. Österr. Biogr. Lexikon 3 (1978), S. 344.

¹⁷ Zu Heinrich Joseph Denzinger (1819–1883) vgl. Ganzer, Klaus: Die Theologi-

Obschon die Güntherianer wegen der römischen Geheimpolitik nur nicht verifizierbare Gerüchte über diese Aktion vernahmen, drängten sie ihre Protektoren, die Kardinäle Diepenbrock und Schwarzenberg, zu einem Schreiben an den Papst (13. Aug. 1852), das sich für Günther einsetzte und die Verdienste seines Werkes und seiner Lehre hervorhob. Der Papst antwortete beiden Kardinälen mit je einem Breve (2. Sept. 1852) und beruhigte sie: nichts werde bezüglich Günther geschehen, bevor nicht der Hl. Stuhl beide Bischöfe vorher ausführlich informiere; was immer man in Günthers Werk „einer Bemerkung wert“ (d. h. anstößig) finde, das teile man vorher den beiden Kirchenfürsten mit.

Zwei Tage später (4. Sept. 1852) erklärte der Papst in einer Audienz dem Prager Priester Eduard Tersch, aus Günthers Lehre entstehe überhaupt keine Gefahr für die Kirche, und man brauche keine Befürchtung zu haben, daß Günther auf den Index komme: „prorsus nil est timendum“.¹⁸

Das Gegenteil von dem, was der Papst sagte, entsprach den Tatsachen. Aber es scheint, daß die Güntherianer und die ihnen freundschaftlich verbundenen Bischöfe allzu naiv den mündlichen und verbrieften Worten und Zusagen des Papstes Vertrauen schenkten. Es gibt freilich keinen Beweis dafür, daß der Papst die beiden damals einzigen deutschen Kardinäle bewußt habe täuschen wollen, als er Zusagen machte, an die er sich nicht hielt.

Die von Pius IX. wortreich beschwichtigten deutschen Kirchenmänner und Theologen schreckten erneut im April 1853 auf, als Günthers Verurteilung in Rom sozusagen „perfekt“ war.

Die Vor-Verurteilung in Rom (April 1853)

Gegner Günthers in Deutschland wie Denzinger oder Erzbischof Reisach machten im Frühjahr 1853 konkrete Vorschläge für die vom Hl. Stuhl auszusprechende Verurteilung. Sie sagten, die „einfache“ Verurteilung des Autors durch ein „normales“ Index-Dekret, also das übliche Bücherverbot (Indizierung), reiche im Falle Günthers nicht aus; hier brauche man eine feierliche Verurteilung durch ein päpstliches Dokument (Enzyklika, Breve, o. ä.), in

sche Fakultät der Universität Würzburg im theologischen und kirchenpolitischen Spannungsfeld der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift. Hrsg. v. Peter Baumgart. Neustadt an der Aisch 1982, S. 317–373, bes. 320–332 (Lit.); Weitlauff, Manfred: Der Fall des Würburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872), in: Historische Kritik in der Theologie. Hrsg. v. Georg Schwaiger. Göttingen 1980, S. 245–284, bes. S. 247–269. Zur römischen Anfrage wegen des „Syllabus“ 1852 vgl. Schwedt, Herman H.: Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger. Quellen zu den Konflikten um Johann B. Hirscher und zur Vorbereitung des „Syllabus“ (1845–1854), in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag Ignaz von Döllingers. Hrsg. v. Georg Denzler und Ernst Grasmück. München 1990 (demnächst).

¹⁸ Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 51 (Niederschrift über die Papst-Audienz v. 4. Sept. 1852); ebd. S. 47 f. zum Breve Pius' IX. v. 2. Sept. 1852.

dem außer dem Namen des Autors und den Titeln seiner verurteilten Werke auch die in diesen enthaltenen anstößigen Lehren und Sätze ausdrücklich benannt seien. Eine dritte Art der Verurteilung, also die milde oder besonders milde, kam für die Gegner Günthers gar nicht in Frage. Hierbei handelte es sich um die Indizierung eines Werkes (Buches) mit dem Zusatz „bis zur Verbesserung“ (*donec corrigatur*), wonach das Bücherverbot nur zeitlich begrenzt galt, und zwar bis zur Ausmerzung der anstößigen Stellen, etwa in einer Neuauflage. „Besonders“ mild verfuhr der Hl. Stuhl, wenn er, etwa wegen der zu verbessernden Neuauflage, ein Verbots-Dekret gar nicht veröffentlichte.

Erzbischof Reisach und Nuntius Sacconi in München erklärten im März 1853, man solle Günther feierlich verurteilen durch ein päpstliches Dokument (Breve) mit Aufzählung der einzelnen Irrtümer, weil die einfache Indizierung nicht genüge. Die beiden Erzbischöfe machten sich damit einen entsprechenden Vorstoß der beiden Theologieprofessoren Denzinger und Joseph Hergenröther aus Würzburg zu eigen. Diese befaßten sich seit Mitte 1852 mit dem römischen „Syllabus“-Projekt und mit Günther, was sich literarisch im „Enchiridion Symbolorum“ (1854) niederschlug, dem berühmten Handbuch „Denzinger“. Den Vorschlag Sacconis, Reisachs und der Würzburger Professoren las Pater Modena Anfang April 1853 auf der Sitzung der Index-Konsultoren vor.¹⁹

Die Index-Konsultoren befaßten sich auf dieser Sitzung mit französisch- und italienisch-sprachigen Büchern, die mit Dekret der Kardinäle vom 26. April 1853 auf den „Index“ kamen, und mit Günther. Die Konsultoren diskutierten anhand der erwähnten „Excerpta“ Kleutgens, weil ein schriftliches Gutachten eines Konsultors nicht vorlag, und fanden Gefallen an dem Vorschlag aus Bayern, die Irrtümer Günthers durch ein päpstliches Breve zu verurteilen. *Alle* Konsultoren votierten hierfür, bei *einer* Gegenstimme, wonach man weitere Untersuchungen anstellen solle. Die deutschen Konsultoren Patscheider und Kleutgen sollten die Irrtümer Günthers auflisten und jeweils mit Beleg-Zitaten aus Günthers Werken versehen, so wünschte der Konsult. Den irisch-römischen Benediktiner und Index-Konsultor Bernard Smith benannten die Konsultoren zum amtlichen Verteidiger Günthers.²⁰

¹⁹ Zu J. Hergenröther vgl. Greipl, Egon Johannes: Ein deutscher Kurienkardinal im 19. Jahrhundert. Briefe Joseph Hergenröthers (1824–1890) an Bischof Franz Leopold Frh. v. Leonrod von Eichstätt (1827–1905) aus den Jahren 1879–1890, in: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 63 (1983), S. 169–266; zu Denzingers „Enchiridion“ vgl. Weitlauff, Manfred: Zur Entstehung des ‚Denzinger‘. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: Hist. Jahrbuch 96 (1976), S. 312–371 mit Vorschlägen zur Verurteilung durch Einzelsätze, um „den Güntherianismus zu zertreten“ (Denzinger, 21. Febr. 1853, S. 342). Zu Karl Aug. v. Reisach u. Carlo Sacconi vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), Reg.

²⁰ Zu Bernard Smith OSB (1812–1892) vgl. die bisher maßgebende Biographie (Skizze), ohne Titel, in: The Catholic Historical Review 40 (1954), S. 94–96; vgl. Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 364; Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 293, 303 (Lit.).

Die zu erarbeitende Liste der Irrtümer aus Günthers Werken sollte also dem Index-Konsult vorgelegt werden, was auch Gelegenheit zu einer genaueren Interpretation der Lehre des Wieners bot.

Auf ihrer Sitzung vom 26. April 1853 machten sich dann die Kardinäle der Indexkongregation das Votum der Konsultoren, das nur beratenden Charakter besaß, ohne Einschränkung zu eigen und beschlossen die Erstellung einer Liste mit den zu verurteilenden Irrtümern Günthers; ein päpstliches Breve könnte diese dann später veröffentlichen.

Die internationale Presse, etwa die berühmte Zeitung „L'Univers“ von Louis Veuillot in Paris, verbreitete bald eine entsprechende Nachricht, wenn auch mit einiger Ungenauigkeit im Detail. Die in Deutschland maßgebliche Version lautete (3. Mai 1853) in der katholischen Kölner Zeitung „Deutsche Volkshalle“: durch ein Dekret der Inquisitionskongregation, also nicht der Index-Kongregation (!), „sind Anton Günthers verschiedene Werke (*Opere varie di Antonio Günther*) auf den Index gesetzt, d. h. verboten worden“.²¹

In dieser Form war die Pressemeldung vorschnell und falsch; denn formell hatte die Indexkongregation nicht die Verurteilung (Verbot) der Werke Günthers beschlossen. Aber in der Pressemeldung spiegelten sich die Stimmung bei der Indexkongregation und die dortigen Chancen Günthers wider. Die beiden Beschlüsse der Konsultoren und der Kardinäle der Kongregation stellten eine Art Probelauf dar, und diese Test-Abstimmung ergab keine Mehrheit für Günthers Freispruch von der Anklage. Im Gegenteil schien sich eine Indizierung herauszukristallisieren, möglicherweise sogar eine feierliche Verurteilung durch ein Breve. Die Presse verbreitete eine Vor-Verurteilung und reflektierte damit die Tendenz und das Kräfteverhältnis bei der Indexkongregation. Es stand nicht günstig für Günther, aber noch hatten seine Gegner den Prozeß nicht gewonnen.

Die Verteidigung Günthers in Rom

Angesichts der für Günther risikoreichen Sitzung der Kardinäle der Indexkongregation vom 26. April 1853 machten sich etwa ab Anfang des gleichen Monats in Rom einige wohlwollende Beobachter Gedanken zu der Frage, wie man den angeklagten Autor verteidigen könne. Es entstanden verschiedene Vorschläge und Anregungen, die sich idealtypisch auf zwei Verteidigungsmodelle reduzieren lassen und denen jeweils eine verschiedene Einschätzung der Lage entsprach.

Das erste Modell sah vor, Günther solle selber die Frage direkt mit dem Papst besprechen und vorbei an den kurialen Instanzen lösen. Dafür mußte Günther nach Rom kommen. Dieses Modell orientierte sich an der Vorstel-

²¹ Knoodt, Peter: Anton Günther. Eine Biographie. Wien 1881, Bd. 2, S. 164; Wolfgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), S. 389.

lung, daß bestimmte „jesuitische“ Intriganten am römischen Hofe einen Autor in Verruf brachten, zu dessen Verteidigung man nur bei Hofe direkt und auf oberster Ebene operieren könne; in der Bürokratie und bei der Kurie habe die neue Jesuiten-Partei schon zu viel Einfluß, als daß man dort Günther noch wirksam hätte verteidigen können.

Ein zweites Modell dachte an eine Verteidigung Günthers genau auf dieser niedrigeren Ebene der Verwaltung, also innerhalb des Verfahrens bei der Kongregation. Dort könne man durch offene Debatte mit Pro und Contra die Intrigen eliminieren und dem Autor zu seinem Recht verhelfen. Der Autor konnte sich nach diesem Modell in Rom zur Verteidigung vertreten lassen und brauchte nicht selber zu erscheinen.

Das erste Verteidigungs-Modell stammte von einigen liberalisierenden Klerikern in Rom, die einen stärker werdenden Einfluß der Jesuiten befürchteten. Hierzu gehörte der neue Benediktinerabt von St. Paul in Rom, Simplicio Pappalettere, und der Prälat aus dem päpstlichen Vorzimmer, Fürst Gustav v. Hohenlohe, der spätere Kardinal.²² Diese Kreise signalisierten Günther, der römische Index-Prozeß sei ein von der Jesuiten-Partei instrumentalisiertes Manöver, und Günther müsse mit dem Papst die Angelegenheit direkt bereinigen. Dafür mußte Günther als Vorleistung eine Blanko-Unterwerfung unter jede etwaige römische Entscheidung vorweisen und selber nach Rom reisen.

Pappalettere stand mit Günther in Briefkontakt und übergab dem Papst im Frühjahr 1853 ein Schreiben Günthers vom 23. Nov. 1852, in dem dieser seine Anhänglichkeit an Papst und Kirche schildert. Pappalettere drang darauf, Günther solle nach Rom kommen, um sich zu verteidigen. Günther übersandte unverzüglich ein devotes Unterwerfungsschreiben an den Papst, das jede römische Entscheidung vorab anzunehmen erklärt.²³

Aber Günther wollte nicht nach Rom fahren, er fühlte sich zu alt. Damit entfiel das „höfische“ Verhandlungsmodell. Es stammte bezeichnenderweise von Hohenlohe und Pappalettere, die der Zwiesprache mit dem beeinflussbaren, emotional-sanguinischen Papst für die Verteidigung Günthers mehr Chancen gaben als dem langwierigen, von tausend gefährlichen Details begleiteten Marsch durch die Instanzen des Prozesses vor der Index-Kongregation.

²² Zu G. v. Hohenlohe (1823–1896) vgl. Wolf, Hubert: Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe (1823–1896), als Mitinitiator der ‚Zirkulardepesche‘ v. 9. April 1869?, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 101 (1990) 382–386; Weber, Christoph: Hohenlohe, in: Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastique (demnächst); zu S. Pappalettere (1815–1883) vgl. Weber, Christoph: Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhls zu den Dreibundmächten. Tübingen 1973, S. 101 f. (Lit.); Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 612–614 u. Reg.

²³ Vgl. Günthers Schreiben v. 31. Mai 1853 an Pius IX., in: Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 69–72.

Dieses zweite, eher „bürgerliche“ Modell der Verteidigung hat man im Juli 1853 von Seiten der Indexkongregation vorgeschlagen. Günther ging darauf ein.

Als der Sekretär der Indexkongregation, P. Modena, diesen Vorschlag unterbreitete, hatte der Papst soeben einen neuen Präfekten der Indexkongregation ernannt, den bereits erwähnten „liberalen“ Kardinal D'Andrea (3. Juli 1853), der noch für einige Überraschungen sorgen sollte (1861 spektakulärer Rücktritt vom Amt mit späterer Suspension durch den Papst). Modenas Vorschlag ist in einem Antwortschreiben an Kardinal Schwarzenberg enthalten, nachdem dieser sich bei Pius IX. über das bisherige Verfahren beschwert hatte und für Günther eine Verteidigung forderte. Modena teilte mit, daß man ein „mildes“ und entgegenkommendes Verfahren führen werde, und daß der Autor oder seine Vertreter in Rom zu Wort kommen könnten.²⁴

Der Benediktinerabt von St. Stephan in Augsburg, Theodor Gangauf,²⁵ und der Breslauer Theologieprofessor Johann Baptist Baltzer übernahmen die schwierige Aufgabe, Günthers Interessen in Rom zu vertreten. Kardinal Schwarzenberg finanzierte das kostspielige Unternehmen der Verteidigung, das drei Fachtheologen ein Jahr bzw. mehrere Monate lang in Rom festhielt. Am 10. November 1853 trafen Gangauf und Baltzer in Rom ein. Ende April 1854 kehrte Gangauf wieder nach Augsburg zurück, und an seine Stelle kam Ende August 1854 aus Bonn Professor Knoodt nach Rom. Knoodt und Baltzer verließen schließlich Rom am 25. November 1854. Im Jahre 1855 sollte Baltzer noch einmal kurz nach Rom reisen.

Bevor die Verhandlungen mit den Unterhändlern Günthers in Rom begannen, entstanden dort zwei wichtige Gutachten über Günther, beide von deutschen Gegnern der Güntherianer. Das erste stammte von Kleutgen gemäß dem Kongregationsbeschluß vom 26. April 1853 und umfaßte auftragsgemäß die Irrtümerliste Günthers, die dem geplanten Breve beigegeben werden sollte. Diese Liste von irrigen Thesen Günthers zusammen mit den Belegstellen, im Jahre 1976 erstmals veröffentlicht, stellt Günther als Autor von zehn verurteilungswürdigen Lehren dar.²⁶ Patscheider, der ebenfalls eine solche Liste erstellen sollte, arbeitete wegen Überlastung nicht mit und legte kein Papier vor.

Im Sommer 1853 erfuhr Pater Modena, daß der Wiener Theologe und damals in Koblenz residierende Generalvikar der transalpinen (außeritalienischen) Redemptoristen, Pater Rudolph von Smetana, sich vorübergehend in Rom aufhalte. Dieser war gegen „die“ Jesuiten eingestellt, was in Rom wohl

²⁴ Vgl. Modenas Schreiben an Schwarzenberg v. 23. Juli 1853, in: Winter, *Dompre diger* (wie Anm. 4), S. 74 f.

²⁵ Zu Abt Th. Gangauf (1809–1875) vgl. Bacht, *Tragödie* (wie Anm. 7), S. 45 u. ö. (Reg.).

²⁶ Vgl. Deufel, *Kirche* (wie Anm. 9), S. 437–487. Zu Details und Textvarianten vgl. H. Schwedt, in: *Röm. Quartalschrift* 72 (1977), S. 264–269 (Rezension).

nicht ganz verborgen blieb. Pater Modena, der den Angriffen der Jesuiten auf Antonio Rosmini im gleichzeitigen Prozeß gegensteuerte, erbat von Smetana ein schriftliches Votum zu Günther in der offensichtlichen Erwartung, hier eine Stimme aus dem „nicht-jesuitischen“ Lager zu vernehmen. Smetanas „Votum circa theologiam speculativam Antonii Günther“ behauptet, daß Günther auf dem System Hermes' aufbaue, dieses fortführe und vollende.²⁷ Smetana reproduzierte also die These der rheinischen Ultramontanen und Neuscholastiker (Geissel, Clemens, Westhoff usw.). Da auch Günther-Gegner wie Kleutgen eine derartige Hermes-Günther-Generalogie nicht behaupteten, führte Smetanas Arbeit zu keinem Erkenntnisfortschritt in Rom.

Den beiden Vertretern Günthers händigte man die lateinische Liste der anstößigen Stellen aus, die Kleutgen 1852 erstellt hatte („Excerpta“). Im Laufe des Jahres 1854 übergaben die Vertreter Günthers sieben Teilgutachten als Entgegnung auf die „Auszüge“ Kleutgens. Diese später (intern) gedruckten Hefte hatten als Verfasser Gangauf („Respona ad votum sub titulo Excerpta ex operibus Antonii Günther. Series I.“ [De Trinitate et Creatione]), Baltzer („II. De incarnatione et redemptione“; „III. Redemptio et satisfactio Christi“; „V. De fine supremo, quem Guntherus in reformanda scholae scientia philosophica expetit, et de methodo philosophiae ejus“) und Knoodt („VI. Principia philosophica“). Der nicht ermittelte Autor für das 4. Heft („IV. De diversitate animae et spiritus“) dürfte wenigstens teilweise Baltzer sein. Baltzer und Knoodt verfaßten gemeinsam „Responsio brevis ad Theses octodecim a Rmo Praeside Commissionis in re Guntheriana institutae traditas“. Die im Laufe des ersten Halbjahres 1855 von der Indexkongregation intern gedruckten „Responsa“ der Vertreter Günthers hatten, verteilt auf sieben Einzelhefte, nach Baltzers Schätzung insgesamt einen Umfang von fast 600 gedruckten Seiten.²⁸

Die Indexkongregation bildete eine Vierer-Kommission mit den beiden Vertretern Günthers und den beiden Konsultoren Patscheider und Smith als Mitgliedern. Dort brachten die beiden Vertreter Günthers ihre „Verteidigung“ vor. Weil sich Patscheider als Generaloberer des Servitenordens häufig auf Visitationsreisen befand, konnte die erste Sitzung der Kommission erst fünf Monate nach Ankunft von Gangauf und Baltzer in Rom stattfinden (3. April 1854), als die Rückreise Gangaufs im gleichen Monat schon fest-

²⁷ Das „Votum“ umfaßt 90 Seiten (interner Druck): Sammlung des Verf. (vgl. Anm. 15). Zu R. v. Smetana (1802–1871) vgl. Weiß, Otto: Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. St. Ottilien 1983, S. 441–451.

²⁸ Der Druck erfolgte im April 1855; vgl. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 253; Baltzer v. 24. März 1855 (Sammlung, wie Anm. 15). Verfasser waren Baltzer, Gangauf und Knoodt, für einen kleinen Teil auch der aus Konstantinopel stammende Armenier und in Wien und Rom lebende Mechitaristenpater Josef Katerdjian/Catergian (1820–1882); vgl. Österr. Biogr. Lex. 3 (1965), S. 261 f.

stand. Die Kommission trat im April mehrmals und zwischen 28. Juni und 11. Juli noch dreimal zusammen. Danach konnte man sie wegen der erneuten Abwesenheit ihres Vorsitzenden Patscheider ab Sommer 1854 als inexistent betrachten. Auch als Knoodt ab 28. August für drei Monate als offizieller Vertreter Günthers mit Baltzer in Rom weilte, scheint die Kommission nicht zusammengetreten zu sein. Baltzer und Knoodt trafen sich aber noch mit Smith, als sie diesem ihre schriftlichen Antworten übergaben.

Die beiden Konsultoren, besonders Patscheider, betrachteten die Kommission nur als Verifizierungs-Stelle der „Excerpta“. Das im Anhang abgedruckte Geheim-Votum von Smith bestätigt, daß auch dieser Wert darauf legte, von den Vertretern Günthers schriftlich bestätigt zu finden, daß die lateinischen „Excerpta“ (in denen die „Anklage“-Punkte vermutet wurden) dem deutschen Original entsprachen; wo dies nach Ansicht der Vertreter Günthers nicht der Fall war, sollten sie Korrekturen anbringen. Die Vertreter Günthers forderten vergeblich, daß die vorgebrachte Verteidigung debattiert und deren Ergebnis als Votum der Kommission an die Index-Kongregation weitergeleitet werde. Die Vertreter Günthers wußten nicht, daß Smith von der Kongregation zum amtlichen Verteidiger benannt war.

Der Präfekt der Indexkongregation, Kardinal D'Andrea, bedauerte im November 1854, als Baltzer und Knoodt sich bei ihm verabschiedeten, daß die beiden nicht länger in Rom bleiben könnten, um bei der für Frühjahr 1855 zu erwartenden Sitzung des Konsultes der Indexkongregation eventuell Günthers Verteidigung zu übernehmen.²⁹ Die beiden Professoren mußten jedoch zurück zu ihren Lehrstühlen, und im übrigen fand die Sitzung der Konsultoren zum Thema Günther erst zwei Jahre später statt.

Die Interventionen der Bischöfe 1854–1856

Bischof Arnoldi von Trier formulierte in einem Schreiben an Kardinal Schwarzenberg von Prag, wovon auch andere Bischöfe zwischen Salzburg und dem Ermland, zwischen Münster in Westfalen und Breslau überzeugt waren, daß nämlich „die Damnation der philosophisch-theologischen Schriften des Dr. Anton Günther für die katholische Kirche in Deutschland ein großes Unglück“ bedeute.³⁰ Mit dieser verbalen Information, aber ohne eine gemeinsame Bischofs-Intervention in Form eines Papieres zugunsten Günthers, reiste Kardinal Schwarzenberg Ende Oktober 1854 nach Rom. Anlaß war die Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens am 8. Dezember in Rom. Schwarzenberg blieb dort bis zum Mai 1855. Er war nicht nur prominentester Protektor Günthers, sondern als

²⁹ Vgl. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 234 f.; Melzer, Baltzer (wie Anm. 7), S. 133 u. 157.

³⁰ Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 99 (Schreiben Arnoldis v. 5. Sept. 1854).

Mitglied der Index-Kongregation damals auch der einzige aus dieser erlesenen Kardinals-Runde, der je eine deutsche Zeile von Günther gelesen hatte.

Die Offiziellen der Indexkongregation, Kardinal D'Andrea als Präfekt und Pater Modena als Sekretär, signalisierten Schwarzenberg, welch große Chance seine Anwesenheit für die Wahrheitsfindung und für die gerechte Urteilsfällung im Verfahren gegen Günther bedeute. In einer spektakulären Prozedur hatten Kardinal D'Andrea und Pater Modena den berühmten „Freispruch“ von Antonio Rosmini im Juli des Jahres 1854 erlebt. Sie kannten die Hintergründe dieser Entscheidung, die zwar zu einem Teil mit den Voten der Experten und Theologen zusammenhing, zu einem guten Teil jedoch mit der festen Haltung einiger Bischöfe, vor allem Norditaliens, die in einer Verurteilung Rosminis ein Unglück für die Kirche sahen. Die römischen Verantwortlichen bei der Indexkongregation wußten, daß im Falle Günther das Wort der deutschen Bischöfe mitentscheidend sein würde, und haben Schwarzenberg, den alle kannten als exponierten Beschützer Günthers, monatelang in Rom sozusagen festgehalten, damit er als einziges deutsches Mitglied auf den geheimen Kongregationssitzungen das Unglück von Günther abwenden könne.

Schwarzenberg wollte ursprünglich im Januar 1855 wieder nach Prag zurückreisen. Aber Kardinal D'Andrea plante für das Frühjahr 1855 die Sitzungen der Indexkongregation mit den Verhandlungen über Günther. Er überredete darum Schwarzenberg im Januar 1855 dazu, noch in Rom zu bleiben, um an den entscheidenden Sitzungen teilzunehmen und seine gewichtige Stimme einzubringen. Doch die Konsultorengutachten ließen immer länger auf sich warten. Und als sich Mai 1855 nicht einmal annähernd der Termin für eine Index-Sitzung zu Günther absehen ließ, reiste Schwarzenberg aus Rom ab.³¹

Freilich veränderte sich die allgemeine kirchenpolitische Situation immer mehr zuungunsten der „liberalen“ Katholiken und auch Günthers. Die sogenannten Ultramontanen verbuchten immer neue, ja triumphale Erfolge, gerade Ende 1854 und im Laufe des Jahres 1855. Die Verkündigung des Marien-Dogmas vom 8. Dezember 1854 und die Kardinalsernennungen des Jahres 1855 können dies illustrieren.

Die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens, also der Unversehrtheit von der Erbsünde, wollte den philosophisch-theologischen Rationalismus und die liberalen Bestrebungen nach Demokratie verurteilen, von denen die Kirche immer unversehrt bleiben müsse. Diese Lehren bzw. Entwicklungen verurteilte der Papst ausführlich im sogenannten „Syllabus“ (1864). Aber schon die Allokution des Papstes vom 9. Dezember 1854 versteht das Marien-Dogma als Schlag gegen den „Rationalismus innerhalb der Kirche, vertreten durch ausgezeichnete Männer“. Die Güntherianer

³¹ Vgl. Wolfsgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), S. 422 f. Nach Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 248 war Schwarzenberg „Ende Mai aus Rom zurückgekehrt“.

erklärten dies mit Recht als Spitze auch gegen ihre Richtung.³² Die Ära Pius' IX. trat in eine neue und offensivere Phase der Reaktion und strengeren Handhabung der „Lehrpolizei“ (Scheeben), also der Zensur und der Verurteilung. Außer dieser ideologischen Reaktion signalisiert die Dogmatisierung auch eine organisatorische Umstrukturierung und Zentralisierung: Durch die Dogmatisierung steigerte sich die Vormacht des Papstes gegenüber den Bischöfen und die „Untertänigkeit und Anhänglichkeit, die der Episkopat dem Heiligen Stuhle gegenüber bewies“: so formulierte der österreichische Botschaftsbericht aus Rom, in Anspielung wohl auf das fast fertige österreichische Konkordat von 1855.³³ Dieses Produkt des kaiserlichen Neoabsolutismus und des analogen päpstlichen Zentralismus bedeutete für alle Liberalen, auch die Katholiken unter ihnen, eine schwere Niederlage.

Einer der Architekten dieses reaktionären Vertragswerkes, Wiens Erzbischof Rauscher, wichtiger Gegner Günthers, erlangte durch den Konkordatsabschluß enormes Prestige in Rom. Der Papst hat ihn mit dem Kardinalshut belohnt (17. Dez. 1855).

Rauscher weilte ab Ende 1854 bis weit ins Jahr 1855 hinein in Rom zu Konkordatsverhandlungen und konferierte wiederholt über das Verfahren gegen Günther auch mit Kardinal D'Andrea. Rauscher wünschte die Verurteilung der Lehren Günthers durch den Hl. Stuhl, hielt sich aber nach außen hin möglichst bedeckt, um nicht als derjenige zu erscheinen, der seinen Kollegen Schwarzenberg, den prominenten Protektor Günthers, durch die Indizierung dieses Autors bloßstellen wolle.

Gleichzeitig mit Rauscher kreierte der Papst den bisherigen Münchener Erzbischof Reisach zum Kardinal und berief ihn an die römische Kurie. Drei Tage später erhielt Reisach die Ernennung zum Mitglied der Indexkongregation.³⁴ Reisach wurde über zehn Jahre lang der für Günther, seine Anhänger und für andere deutsche Theologen (z. B. Döllinger) gefährlichste Gegner im römischen Kurienmilieu.

Bisher hatte erst ein einziger Bischof gegen Günther an den Hl. Stuhl geschrieben, und zwar Kölns Kardinal Geissel über den Wiener Nuntius Viale. Erzbischof Rauscher von Wien fertigte nun auch ein lateinisches Gutachten an und übergab es dem Nuntius. In Rom galt dieses Papier als Stellungnahme Rauschers; der Papst ließ den lateinischen Text (unter Mithilfe

³² Vgl. Wolfgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), S. 417.

³³ Bericht über die neue „Ära“ der steigenden „Einflußnahme des römischen Hofes auf das Verhalten der ganzen Kirche und aller lokalen Kirchen“ ab 1854, von Legationsrat Graf Gozze, Rom 9. Dez. 1854, in: [Coreth, Anna:] 1854 – Beginn einer neuen Ära, in: Die österreichische Furche v. 11. Dez. 1954; vgl. Engel-Janosi, Friedrich: Österreich und der Vatikan 1846–1918. Bd. I. Graz 1958, S. 77. Zur Einschätzung des Konkordates vgl. Schlichting, Monika: Das österreichische Konkordat vom 18. August 1855 und die Publizistik in Bayern. München 1974; Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 185–209 (kirchl. Zensur als „logische Konsequenz“ des Konkordates: S. 205).

³⁴ Ernennungsschreiben Kardinal Antonellis v. 20. Dez. 1855, Nr. 71726, in: Spogli dei Cardinali, Reisach Bd. 1, Archivio Segreto Vaticano (Ausfertigung).

des schlesischen Franziskaners Ignatius Jeiler) mit der italienischen Überschrift „Osservazioni intorno alle opere di Günther“ drucken (16 Seiten) und der Indexkongregation zustellen.³⁵ Dieses anonyme Gutachten nennt im Text kein einziges Mal den Namen Günthers oder eines seiner Schüler, katalogisiert aber neun angeblich irrige Lehren, als deren Quelle der Anhang „Note“ nur Günthers Schriften angibt. Aus diesen 57 Anmerkungen mit Hinweisen auf güntherische Bücher gibt das ganze Gutachten zu erkennen, gegen wen es gerichtet ist: gegen Günthers Lehren.

Freilich, es fehlt in dem Gutachten jede Andeutung auf eine konkrete Maßnahme, also ob man die Schriften Günthers nun verbieten (indizieren), korrigieren oder freigeben solle.

Kardinal D'Andrea und Pater Modena gaben im Winter 1855/56 wichtige Informationen an die Güntherianer. Sie erinnerten daran, welch große Bedeutung für Günther günstige Zeugnisse von Bischöfen bei dem Ausgang des römischen Verfahrens haben könnten. Professor Baltzer aus Breslau, der über Wien zur Kur nach Italien reiste, berichtete über seine wiederholten langen Gespräche mit D'Andrea und Modena sowie anderen Personen in Rom zwischen November 1855 und Februar 1856 nach Deutschland. Erst plante die Indexkongregation für März 1856, dann für Juni 1856 die Entscheidung in Rom. Gegen den Einfluß Reisachs bedürfe es „eines persönlichen Gegengewichtes“, also der Anwesenheit Schwarzenbergs in Rom, so meldete Baltzer als Ergebnis seiner Gespräche mit den Vertretern der Indexkongregation.³⁶

Der geduldigte Kardinal von Prag wollte auch diese erneute Romreise auf sich nehmen, um Günther und den deutschen Katholizismus vor einem drohenden Unglück zu bewahren. Ein Schreiben Schwarzenbergs an die Indexkongregation von Mitte August 1856 diente dem gleichen Zweck.³⁷ Der Text dieses lateinischen Briefes ist noch unbekannt, aus dem Entwurf eines Begleitschreibens an Kardinal D'Andrea ergibt sich, daß Schwarzenberg sich zugunsten Günthers einsetzte.

Als ein halbes Jahr später die Indexkongregation ihre Entscheidung über Günther fällte, lagen dort direkte Interventionen zugunsten Günthers von Kardinal Schwarzenberg vor, indirekte (über die Nuntien) Stellungnahmen zuungunsten Günthers von Kardinal Geissel und Erzbischof Rauscher. Letz-

³⁵ Der kurieninterne Druck umfaßt 16 Seiten, davon 2 Seiten für die Anmerkungen („Note“) im Anhang: Sammlung des Verf. (wie Anm. 15). Aus den „Note“ erkennt man klar, daß der Verfasser Deutscher war. Zum Aufenthalt in Rom Anfang 1854 bis Mai 1854 von I. Jeiler (1823–1904) vgl. Reinhold, Julius: P. Ignatius Jeiler und die Alkan-tarinerbewegung in Norddeutschland, in: Archivum Franciscanum Historicum 47 (1954), S. 3–44, bes. S. 12 f. Zu Geissels Bericht v. 15. Dez. 1851, der erst elf Monate später an die Indexkongregation kam, als dort das Verfahren bereits lief, vgl. Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 366.

³⁶ Brief Baltzers aus Rom v. 14. Dez. 1855 an Schwarzenberg: Wolfsgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), S. 425; Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 109.

³⁷ Vgl. Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 118 f.

terer forderte weder ein Verbot noch eine Verurteilung der Bücher oder der Lehren Günthers, sondern gab an, nur Entscheidungshilfen liefern zu wollen.

Wenn die Geschichtsschreibung die Zahl der gegen Günther beim Hl. Stuhl intervenierenden Bischöfe und sogar deren Initiative bei der Verfahrenseröffnung hervorhebt, so gehört dies bereits in die Phase der ultramontanen Legendenbildung.³⁸

Es gab nur einen deutschen Bischof, der die Verurteilung Günthers schriftlich beantragt hat: Kardinal Geissel von Köln, der Triumphator der ganzen Affäre.

Die Gefechte der Gutachter

Als sich etwa seit dem neuen Dogma (1854) in Rom die Chancen der „liberalen“ Theologen und damit auch Günthers verringerten und die von D'Andrea und Modena bei den Güntherianern angeregten Zeugnisse der deutschen Bischöfe zugunsten Günthers noch ausblieben, setzte die Leitung der Indexkongregation verstärkt auf ihre Gutachter. Die Konsultoren sollten durch schriftliche Voten Material und Argumente liefern, um die anstehende Frage ohne Schaden entscheiden zu können. Die vorliegende Studie Kleutgens erschien den Verantwortlichen der Kongregation zu einseitig, weitere Konsultoren sollten Gutachten schreiben: „scribat alter“, wie es im Kurienstil bei ungenügender Vorprüfung einer Sachfrage hieß. „Es scheint, daß das ‚scribat alter‘ beliebt geworden ist“, so meldete Baltzer im Februar 1856 aus Rom über den neuesten Stand des Verfahrens gegen Günther.³⁹

Diese Taktik hatte zwei Konsequenzen: das Verfahren dauerte länger und ließ keine konkrete zeitliche Planung mehr zu; außerdem spielte die Personalpolitik eine größere Rolle.

Jede gutachtliche Konsultation stellt in gewisser Hinsicht eine personalpolitische Entscheidung dar und kann eine inhaltliche Option implizieren. Konsultationen bei Indizierungen machen da keine Ausnahme. Im Falle der Kongregation des Index bestand ein fester Kreis von Gutachtern (Konsultoren); je länger die Günther-causa dauerte, um so wichtiger wurden neue Ernennungen von Konsultoren. Von den etwa 50 offiziellen Konsultoren der Indexkongregation der Jahre um 1855 kamen fast vierzig für ein Gutachten zur Günther-Frage nicht in Betracht: sie nahmen nicht mehr an Sitzungen teil (wegen Alter, Krankheit oder Abwesenheit aus Rom), hatten wenig Interesse, Zeit oder Kompetenz für die philosophischen Detailfragen (etwa die Kanonisten).

³⁸ Den Auftakt zu diesem locus classicus lieferte Pius IX. in dem zu erwähnenden Breve vom 15. Juni 1857 an Kard. Geissel.

³⁹ Brief Baltzers an Schwarzenberg aus Rom, 8. Febr. 1856, in: Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 115.

Der Dominikaner Girolamo Gigli lieferte 1856 ein Gutachten von mehr als 500 Seiten Umfang über Günthers Lehre ab. Der Süditaliener Gigli galt als liberaler und aufgeschlossener Theologe und machte sich kurienintern bekannt wegen seines Einsatzes für Rosmini. Er wurde 1859 päpstlicher Hoftheologe (Magister Sacri Palatii), zuständig für die Erteilung des römischen „Imprimatur“, jedoch wegen seiner liberalen Gesinnung 1868 vom Papst ausgeschaltet, nachdem er „freiwillig“ demissionierte wegen Vergabe einer Druckerlaubnis für ein „liberales“ Buch.⁴⁰ Der zweite Auftrag für ein Gutachten ging bezeichnenderweise an Pater Angelo Trullet, einen auf der griechischen Insel Chios geborenen Italiener mit französischen Eltern, Provinzial der Franziskaner-Konventualen in Rom und französischer Botschaftsrat. Trullet, ein etwas bizarrer und extravaganter Freund aller liberalen Theologen, exponierte sich in einigen römischen Affären der fünfziger und sechziger Jahre gegen die Jesuiten. Trullet verteidigte Günther in einem langen Gutachten, dessen erster Teil theologische Fragen (Trinitäts- und Schöpfungslehre) betraf. Kein Konsultor hat wie Trullet mit Verve und Nachdruck die Orthodoxie Günthers betont und damit für seinen Freispruch plädiert. Selbst gegen den Verteidiger Günthers in Rom, P. Smith, ist Trullet mit einem energischen Gegengutachten aufgetreten.⁴¹ Trullets Argumentation, etwa zum Thema Freiheit oder Notwendigkeit der Schöpfung durch Gott, brachte Sprengstoff in die Diskussion nicht nur der Thomisten, sondern auch der Jesuitentheologen, soweit diese eine Freiheit Gottes nach Art eines absolutistischen Monarchen voraussetzten.

Man kennt weder Text noch Inhalt der Stellungnahmen einiger anderer Konsultoren zum Verfahren gegen Günther, etwa von dem schlesischen Historiker und Präfekten des Vatikanarchivs, Augustin Theiner.⁴² Dieser bekannte Jesuitengegner, den der Papst 1870 kaltstellte, hat sich wohl nicht für die feierliche Proskription der Lehren Günthers ausgesprochen. Dagegen stand der wegen seiner auflagenstarken Traktate so erfolgreiche Jesuit Gio-

⁴⁰ Zu G. Gigli (1802–1873) und zur befohlenen „Demission“ 1868 vgl. Panella, Emilio: *Il „Parere“ del P. Girolamo Gigli O. P. sull’ortodossia di Antonio Rosmini*, in: *Memorie Domenicane* 84 (1967), S. 181–194, bes. S. 182. Zum Umfang von Giglis Günther-Gutachten vgl. Sammlung, wie Anm. 15; zum Inhalt mit Kritik an Günther vgl. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 417.

⁴¹ Zu den Gutachten von Trullet (erster Teil 87 S. Umfang im Druck, o. D.; Replik auf Smith v. 28. Nov. 1856, 11 Seiten Druck) vgl. Sammlung wie Anm. 15. Zu A. Trullet (1813–1879), in der Güntherliteratur meist Troullié, Troullet o. ä. genannt, vgl. Sparacio, Domenico: *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori Minori Conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1930*. Assisi 1931, S. 196–199; vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 321.

⁴² Zu A. Theiner (1804–1874) vgl. Schwedt, Herman H.: Augustin Theiner und Pius IX., in: *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen*. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg. Hrsg. v. Erwin Gatz. Roma 1979, Bd. 2, S. 825–868. Theiners Buch über Clemens XIV., der 1773 den Jesuitenorden aufgelöst hatte, machte den Verfasser zum Idol der römischen Jesuitengegner: „Theiner ist der Held des Tages“: Brief Dr. Nickes an Knoodt v. 16. Mai 1855, in: Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 248.

vanni Perrone vom Collegio Romano natürlich auf Seiten seines Ordensbruders Kleutgen, der eine feierliche und distinkte Verurteilung der Lehren Günthers wünschte. Ob zu der antigüntherischen Jesuiten-Gruppe (die mehrheitlich von Nicht-Jesuiten gebildet wurde) auch der Konsultor Augustin Delacroix gehörte, Jesuit und Rektor des römischen Collegium Germanicum, läßt sich derzeit nicht feststellen.⁴³ Offenbar haben die sogenannten „liberalen“ Konsultoren bei der Abstimmung eine wichtige Rolle gespielt, also etwa der angesehene Vulgata-Forscher Carlo Vercellone und Erzbischof Vincenzo Tizzani, Historiker und engagierter Jesuitengegner. Der Konsultor Gavino Secchi-Murro, Mitglied des Servitenordens, distanzierte sich nach 1850 immer mehr von den Intransigenten und votierte gegen die von diesen betriebene vollständige und absolute Verurteilung Günthers.⁴⁴

Einige Personalentscheidungen der Indexkongregation haben offenbar einen Bezug zum Güntherprozeß. Den Abt Simplicio Pappalettere, in Rom stadtbekannt als Protektor Günthers, berief der Papst am 4. August 1855 zum Konsultor der Indexkongregation. Pappalettere ließ sich gleich den Bonner Güntherianer Don Anselmo Nickes, einen jungen Benediktiner in Rom, zum „Assistenten“ genehmigen, der also wie ein persönlicher Sekretär die Geheimakten und Voten der Indexkongregation einsehen durfte und nach Amtseid in die vertraulichen Angelegenheiten Pappaletteres eingeweiht wurde.⁴⁵ Im Monat Februar 1856 gewann D'Andrea den Tiroler Prälat Alois

⁴³ Das größte Talent unter den Jesuiten, Carlo Passaglia, sympathisierte mit Günther bei Gesprächen mit Baltzer und „mußte“ sich in der Augsburger Postzeitung v. 30. August 1854 distanzieren: Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 228 f. Um nicht den liberaler werdenden Passaglia zu D'Andrea an die Indexkongregation zu bringen, ernannte der Papst am 12. September 1854 G. Perrone zum Index-Konsultor (Archivio Vat., Protocollo Segr. di Stato, Bd. 225, Nr. 59771). Knoodt (Art. „Günther“, Allgem. Deutsche Biographie, Bd. 10, 1879, S. 146–167, hier S. 158) formuliert mißverständlich, daß „der der Güntherschen Spekulation nicht abgeneigte Jesuit Passaglia aus der Indexkongregation entfernt und Perrone an seine Stelle hineingebracht“ wurde. Zu dem Flamen Augustin Delacroix (de la Croix) SJ (1791–1873) vgl. Hettinger, Franz: *Aus Welt und Kirche*. Freiburg 1897, Bd. 1, S. 94–101.

⁴⁴ Zu C. Vercellone (1814–1869) vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 335 (Lit.); zu V. Tizzani (1809–1892) vgl. Croce, Giuseppe M.: *Una fonte importante per la storia del pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I: I manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 23 (1985), S. 217–279 (Einleitung); zu G. Secchi-Murro (1794–1868) vgl. Roschini, Gabriele M.: *Galleria Servitana*. Roma 1976, S. 543 f. Vercellone und Tizzani galten als „liberale“ Kleriker; vgl. Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 627 u. 636.

⁴⁵ Zu Pappaletteres (vgl. Anm. 22) Ernennung zum Indexkonsultor und zur Teilnahme an den Sitzungen vgl. [Anonym:] *Dante e la S. Congregazione dell'Indice*, in: *Civiltà Cattolica* 74/III (1923), S. 345–351; Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 269 (5. Dez. 1855 Geheimhaltungseid von Nickes als „Assistent der Kongregation“, d. h. des Konsultors Pappalettere). Zu Joh. Peter (Don Anselmo) Nickes (1825–1866), 1854 Benediktiner in Rom, vgl. Wenzel, Paul: *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons*. Essen 1965, S. 192–213. Am 4. Aug. 1855 (Anonym, s. o., S. 349) wurde auch Settimio M. Vecchiotti (1812–1888) Index-Konsultor, ehem. Internuntius im Haag, selbständiger Kopf und 1870 Infallibilitätsgegner. Vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 701; Ders., *Quellen* (wie Anm. 22), S. 290 f.

Flir als Konsultor, später ernannt zum Rota-Richter in Rom, Rektor des Priesterkollegs Santa Maria dell'Anima. Flir war kein Güntherianer, erkannte aber den durch eine Verurteilung der Lehren des Wiener Theologen entstehenden Schaden. Da er Deutsch las, bedeutete dies für D'Andrea eine wichtige Hilfe auch in der Günther-Sache; Flir bot auch Schwarzenberg seine Dienste an, um Günther zu retten.⁴⁶

Als Ende 1856 das noch zu erwähnende Gutachten von Smith vorlag, ließen sich unterschiedliche Vorstellungen erkennen, wie man das Verfahren abschließen solle. Die Vorschläge reichten von einem „milden“ bis zu einem „harten“ Vorgehen gegenüber Günther. Die Vertreter der ersteren Richtung dachten an den Freispruch Günthers oder an ein Bücherverbot (Indizierung) mit dem mildernden Zusatz „donec corrigatur“, also mit der Aussicht, daß bei einer korrigierten Neuauflage der Bücher Günthers Name wieder vom Index verschwinde. Die „harte“ Gruppe wollte Günthers Lehren feierlich in einem päpstlichen Dokument (Enzyklika oder Breve) namentlich und einzeln bezeichnet verwerfen lassen, wobei also die verurteilten Lehren thematisch oder thesenhaft aufgezählt würden. Diesen Ausgang des Verfahrens gegen Günther verfolgten die deutschen Ultramontanen (Kard. Geissel, die Jesuiten und deren Anhänger). Diese Gruppe unterlag bei der Indexkongregation. Die „milde“ Lösung, erstrebt von den Güntherianern selber, von einigen ihrer deutschen Protektoren und von wohlwollenden Bekannten in Rom, erwies sich als unrealistisch und jedenfalls nicht mehrheitsfähig bei der Kongregation des „Index“. Für einen vollen Freispruch besaß die Gruppe der „Harten“ um Reisach zu viel Einfluß in Rom. Gegen das „mildere“ Bücherverbot „bis zur Verbesserung“ sprach auch das hohe Lebensalter Günthers, der kaum noch jahrzehntelang alle seine Bücher hätte umschreiben können, um römischen Zensurwünschen nachzukommen, die ihrerseits noch viele Jahre der Ausarbeitung bedurften. Der Hl. Stuhl hatte immer allergrößte Schwierigkeiten, seine Korrekturwünsche bei „milden“ Indizierungen mitzuteilen. Bis heute fehlen bekanntlich die römischen Vorschläge, wie man Descartes' Philosophie umdenken oder Giacomo Leopardis Gedichte umdichten solle; beide Autoren kamen posthum auf den „Index“ mit dem Zusatz „donec corrigatur“, und so steht es seither in den „Index“-Ausgaben, auch der letzten vatikanischen Edition von 1948.

Eine dritte Gruppe wünschte dagegen eine „einfache“ Indizierung, also ein Verbot der Werke Günthers durch ein gewöhnliches Dekret der Indexkongregation. Das Dekret bestimmte das Verbot der Lektüre, des Besitzes, der Verbreitung usw. der verurteilten Bücher ohne Angabe irgendeines Grundes. Dem Urteil konnte der Autor sich unterwerfen, was auf dem Dekret und später in den Ausgaben des „Index der verbotenen Bücher“ vermerkt wurde.

⁴⁶ Zu A. Flir (1805–1859), vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 238 f.; Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 118 (Hilfsangebot).

Auch die römischen Freunde Günthers haben offenbar die Vertreter dieses „Mittelfeldes“ unterstützt. Durch ein solches „einfaches“ Indexdekret blieb dem Autor jede ausdrückliche Verurteilung eines von ihm vertretenen Satzes, einer Lehre oder These erspart. Wenn keine „feierliche“ Verurteilung von Lehren durch eine Enzyklika oder ein Breve erfolgte, mäßigten sich auch die Sanktionen und Strafen bei möglichen Verstößen gegen die Verbote.

Selbstverständlich war jede, auch die „einfache“ Verurteilung durch Indexdekret, hart und stand in immer stärkerem Widerspruch zu neuzeitlichem Rechtsempfinden; sie barg unendlich viel Konfliktstoff, wie die Geschichte zeigt. Aber, die Situation schien den Beteiligten 1856 wie folgt: ein „mildes“ Urteil schied als unrealistisch aus. Unter den gegebenen Umständen kam es bestenfalls zu einem „einfachen“ Urteil (Indizierung), ansonsten zu einer „feierlichen“ Verurteilung durch Breve. So sahen es jedenfalls die Günther wohlgesonnenen Konsultoren und Kurialen Ende 1856. Deren Maxime: besser Stockschläge für Günther von der Index-Kongregation als ein Keulenschlag vom Papst, bestimmte mindestens ein halbes Jahr lang die Aktionen von Freund und Feind.

Das im Anhang publizierte Votum des offiziellen Verteidigers Günthers beim Verfahren vor der Index-Kongregation Bernard Smith, entwickelt gerade an den Argumenten der „Harten“ seine Verteidigungskonzeption. Smith machte, hier abgesehen von seinen inhaltlichen Anmerkungen zur Philosophie und Theologie von Günther, folgende konkrete Vorschläge: Günthers Werke verdienen mehr als eine „einfache Verurteilung“, aber ein päpstliches Breve sei zu viel. Es genüge ein Mittelweg („via di mezzo“): einfache Indizierung ohne Gründe (die man normalerweise den Bischöfen nicht bekanntgab) zusammen mit einem Mitteilungs-Rundbrief an die Bischöfe und der Aufforderung, aus den ihnen unterstellten Lehranstalten die Werke Günthers zu entfernen.

Das Votum von Smith unterläuft die Argumente der „Harten“ und tut, als ob seine Vorschläge deren Forderungen entsprächen. In Wirklichkeit schlug Smith nur eine einfache Indizierung vor, die der Hl. Stuhl durch Rundbrief mitteilen solle. Seinen Antrag nannte Smith einen „Mittelweg“ zwischen einfacher und feierlicher Verurteilung und verdeckte damit die Tatsache, daß er eine nur bezüglich der Bekanntmachung modifizierte „einfache“ Verurteilung forderte.

Das Votum von Smith richtete sich gegen die Befürworter einer „feierlichen“ Verurteilung Günthers (z. B. Reisach), die ein „einfaches“ oder mildes Urteil mit dem Argument ablehnten, der „Index“ habe in Deutschland kaum Ansehen, eine Indizierung nehme man nicht mehr ernst. Diese partiell richtige Beobachtung konnte in Rom den falschen Eindruck erwecken, es gäbe damals (1856) an deutschen Seminarien oder theologischen Ausbildungsstätten Vorlesungs- und Schulbücher, die auf dem römischen Index standen, wogegen angeblich nur römische Enzykliken helfen könnten. Das von Smith vorgeschlagene Zirkularschreiben an die Bischöfe sollte dem Argument der Gegner die Spitze nehmen.

Will man das Votum von Smith als Verteidigungsschrift für Günther betrachten, so lassen sich einige Schwächen nicht übersehen. Smith schlug ein Rundschreiben an die Bischöfe vor, wonach diese das Dozieren von Günthers „System“ untersagen sollten. Dies ging über ein Bücherverbot hinaus und schuf neuen Konfliktstoff, solange man das „System“ Günthers nicht klar definierte. Außerdem stimmt im Votum von Smith nicht das Verhältnis zwischen Schwere der Irrtümer und Strenge der Verurteilung. Der zweite (hier nicht mitgeteilte) Abschnitt des Votums hielt einige Lehren Günthers für so gefährlich und zerstörerisch, ja für noch schlimmer als die angeblich durch päpstliches Breve verurteilten Einzelirrtümer des Georg Hermes, daß nur eine Verurteilung in Frage komme. Den Irrtümern, so konnte man gegen Smith argumentieren, die verheerender waren als andere durch feierliches Breve bereits verurteilte Lehren, sollte man ebenfalls ein feierliches Dokument entgegensetzen; das hätte den Relationen mehr entsprochen als ein Indexdekret.

Der Konsultor Trullet hatte durch sein gegen Smith gerichtetes Sondervotum vom 28. November 1856 schon zu erkennen gegeben, daß das Gutachter-Gefecht der schriftlichen und der bei der Konsultorensitzung mündlich vorgetragenen (und teilweise schriftlich nachgereichten) Voten Spannung versprach. Diese Versammlung der Konsultoren der Index-Kongregation fand am 1. Dezember 1856 statt. Den Verlauf der Debatte und die Teilnehmerzahl kennt man nicht, außer daß Abt Pappalettere fehlte.⁴⁷ Die Kardinäle faßten auf ihrer Sitzung vom 8. Januar 1857 einstimmig den Beschluß, der vom Papst sogleich approbiert wurde: Günthers Werke werden verurteilt durch Indexdekret. Die Veröffentlichung der Indizierung wird so lange suspendiert, bis Günther Gelegenheit zu einer schriftlichen Unterwerfung unter das Urteil hatte. Falls Günther sich der Sentenz nicht unterwerfe, sollte ein Rundschreiben an die deutschen Bischöfe die einzelnen verurteilten Lehren Günthers bekanntgeben.

Kleutgen informierte gleich seine Bekannten in Deutschland über die zu erwartende Veröffentlichung des Urteils. Nach Kleutgen verstieß Günther sogar gegen definierte Glaubenslehren und schrieb Dinge, die „das Dogma verletzen“.⁴⁸

Güntherfreundliche Konsultoren gewannen der Niederlage Positives ab. Pappalettere schrieb im Januar 1857 an Günther, die Indexkongregation habe mit dem Beschluß den Autor „fast bespielloos milde und rücksichtsvoll behandelt“.⁴⁹ Ein weiterer Konsultor, Prälat Flir, schrieb: „Die Katastrophe

⁴⁷ Es wird auch das Sitzungs-Datum 3. Dezember 1856 überliefert: Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 314. Pappalettere war damals „consultore assente“: Anonymus (wie Anm. 45), S. 349. Zum Gegengutachten von Trullet s. o. Anm. 41.

⁴⁸ Kleutgens Brief an Christoph Bernhard Schlüter, Rom 10. Januar 1857, in: Deufel, Kirche (wie Anm. 9), S. 245.

⁴⁹ Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 329. Vgl. das beschwichtigende, für die Argumentation von Pappalettere und Smith bezeichnende „Sendschreiben der [deutschen] günterfreundlichen Benediktiner in Rom an die Anhänger jenseits der Alpen

der Günther'schen Angelegenheit ist Euch längst bekannt. Der Papst wurde hier zu weit strengeren Maßregeln von Einzelnen stimuliert; aber bei seiner Herzensgüte und bei seinem unverkennbaren Freisinne wählte er die allermildeste Behandlung, so daß der Modus der Verurteilung hier als eine ungewöhnliche und ehrenvolle Auszeichnung erschien.⁵⁰

Die römischen Güntherfreunde versuchten Anfang 1857, Schlimmeres zu verhindern. Sie befürchteten, Günther und seine Anhänger könnten sich durch die Verurteilung provozieren lassen und in Opposition gehen. Aus Rom kam von dieser Seite darum laufend Beschwichtigung; man spielte das Indexdekret herunter, nannte es „mild“ und drängte darauf, alle Hauptvertreter der Schule sollten sich unterwerfen. Dr. Nickes aus St. Paul in Rom machte sich zum besonders aktiven Sprecher dieser römischen Gruppe. Tatsächlich richteten Günther, Knoodt, Baltzer und andere Anhänger devote Submissions-Episteln an den Papst oder an die Kongregation. Kardinal D'Andrea publizierte darum das Dekret (17. Februar 1857) mit dem in der vierhundertjährigen Indexgeschichte einmaligen Zusatz, Günther habe sich am 10. Februar „aufrichtig, fromm und löblich unterworfen“ (ingenue, religiose ac laudabiliter se subiecit“). Die Unterwerfungen hatten den Güntherianern in Rom eine kleine Verschnaufpause vor ihren Verfolgern gebracht. Als Günthers baldige Unterwerfung in Rom bekannt wurde, meldete Dr. Nickes von dort: „Ich sehe in der Niederlage [Günthers] den glänzendsten Sieg [Günthers]. Christus eroberte sterbend der toten Welt das unvergängliche Leben, geschlagen und besiegt errang er die wunderbarste, nie welkende Siegespalme. Ähnliches meine ich hier erkennen zu dürfen. [...] Besiegt hat er [Günther] den rühmlichsten Sieg errungen; von der Niederlage wendet er sich nun zum Triumphe.“⁵¹

In theologisierender Lyrik verschlüsselte sich hier der Versuch, als Erfolg zu würdigen, daß die Veröffentlichung eines antigüntherischen Breve nun glücklich verhindert sei. Die späteren Aktivitäten von Kardinal Geissel und Westhoff in Rom beweisen, daß Nickes sehr wohl die damalige Lage (Februar/März 1857) erkannte. Seine Folgerung, daß in dieser Situation konkret nichts zu unternehmen sei als „alles erdulden“, hat später Kritik hervorgerufen. An den Prager Kanonikus Greif formulierte er: Beim Prozeß gegen Günther sei „alles geschehen, um die deutsche Spekulation zu retten; erst, als man einsah, daß dies unmöglich [sei], war man darauf bedacht, daß die Verurteilung [Günthers] in der mildesten Form geschehen möchte. Propositionen [= Lehrsätze] durften nicht aufgestellt werden. Sie würden den Meister für alle Zukunft gebrandmarkt haben [...]. Am schwersten aber fiel

mit der Aufforderung zur vollen Unterwerfung“ (Rom, 16. Febr. 1857), in: Winter, Eduard: Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Paderborn 1931, S. 275–277.

⁵⁰ Flir, Alois: Briefe aus Rom. 2. Aufl. Hrsg. v. Ludwig Rapp. Innsbruck 1864, S. 72 (Brief v. 8. März 1857).

⁵¹ Nickes an Knoodt 3. Febr. 1857, in: Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 323 f.

hier der Umstand in die Waagschale: „Wenn Propositionen, so auch ein Breve“. Ein Breve aber hat eine schreckliche Wirkung und gleicht einer Verketzerung. Und, was wohl zu bedenken ist, ein Breve kann von keinem folgenden Papste aufgehoben und ungültig gemacht werden. Es würde den Gegnern in Deutschland sehr wohl gefallen haben, wenn sie ein Breve hätten erwirken können. [...] Es hängt jetzt alles daran, daß die Schüler und Freunde Günther's ruhig fortarbeiten, Alles ertragen, Alles erdulden.“⁵²

Getreu dieser Maxime unterdrückte Günther sofort sein bereits vollständig gedrucktes neues Buch „Lentigos und Peregrins Briefwechsel“: Kardinal Schwarzenberg kaufte die gesamte Auflage auf und ließ sie vernichten.⁵³ Günther schnitt sich sozusagen selber einen Finger ab, um sich nicht den Arm abschlagen zu lassen. Er wollte durch dieses erneute sacrificium intellectus jeden Vorwand nehmen, den der Papst eventuell zur Abfassung eines Verurteilungsbreves benützen könnte.

Geissels Triumph 1857

Im Monat März 1857 fuhr Kölns Kardinal Geissel nach Rom. Es handelte sich um eine längst überfällige Reise, weil protokollarische Details der Kardinalsernennung von 1850 noch ausstanden (Besitznahme der römischen Titelkirche usw.).

Dr. Westhoff, Präses des Kölner Priesterseminars und Initiator des 1852 eröffneten Güntherverfahrens, begleitete Geissel nach Rom. Westhoff verlangte im Auftrag seines Erzbischofs mündlich bei dem Präfekten der Index-Kongregation, Kardinal D'Andrea, eine päpstliche Enzyklika mit Angabe der heterodoxen Lehren Günthers, weil die deutschen Bischöfe mit der einfachen Indizierung Günthers nichts anfangen könnten. D'Andrea erwiderte kategorisch, dies „werde nie und nimmer geschehen; die Bischöfe sollten daher derlei Gedanken und Wünsche ganz aufgeben. Die Indizierung der Güntherschen Schriften müsse genügen, und dabei werde es sein Verbleiben haben“.⁵⁴

Nach diesem Hinauswurf versuchte es Geissel selber bei der Index-Kongregation. Im Zusammenhang mit dem römischen Konsistorium (15. März 1857) ernannte der Papst Geissel zum Titelpriester einer stadtrömischen Kirche (19. März 1857) und traditionellerweise am gleichen Tage zum Mitglied von vier römischen Kardinals-Behörden, darunter auch der Kongrega-

⁵² Nickes an Dr. Laurenz Greif v. 23. Febr. 1857: Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 138.

⁵³ Vgl. Günther, Anton: Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. Hrsg. v. Johann Reikerstorfer. Wien 1978. Als man die Indizierung als das kleinere Übel ansah, als „Aderlaß“, befürchtete Günther schon „meine Enthauptung“, Knoodt, Artikel ‚Günther‘ (wie Anm. 43), S. 158.

⁵⁴ Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 372.

tion des Index. Bei dessen Leitern, Kardinal D'Andrea und Pater Modena, leistete Geissel sogleich den üblichen Geheimhaltungseid.⁵⁵ Geissel konnte sich davon überzeugen, daß Indexkongregation und Kurie zwar dem deutschen Druck Rechnung getragen und Günther mundtot gemacht und in geistige Fesseln geschlagen hatten, daß man dort aber nicht bereit war, ein päpstliches Breve zu liefern, das dem Kölner Kirchenmann sozusagen auch noch das Haupt des Verurteilten auf Tablett legte.

Geissel brauchte für sein Vorhaben den unmittelbaren Zugang zum obersten Souverän und die Entscheidung auf höchster Ebene, beim Papst. Vorbei an Indexkongregation und Verwaltung, direkt bei Pius IX. erreichte Geissel, gut beraten von Kardinal Reisach und unter Mithilfe von Pater Kleutgens, die feierliche Verurteilung Günthers.

Geissel hatte plausible Gründe für seinen Antrag beim Papst (16. April 1857): Rom habe einfach, aber nicht feierlich gegen Günther geurteilt, so daß Geissel nichts gegen die Anhänger unternehmen könne und der soeben begrabene Hermesianismus als Güntherianismus wiederauflebe. Weil Geissel aber mehr wolle, halte man ihn nicht für römisch, sondern ultrarömisch und päpstlicher als den Papst (*nos non tantum romanos esse, sed ultraromanos et papaliores quam Papam ipsum*). Geissel bestellte deshalb ein an ihn adressiertes spezielles Papstschreiben (*per Litteras apostolicas speciales mecum communicetur*) mit Aufzählung der Einzelirrtümer Günthers (*saltem praecipua circa quae Guntherus erravit capita, vel objecta, distincte indicentur*) und mit Auftrag an Geissel, das Dozieren von Günthers Lehren zu unterbinden.

In Bologna residierte als Erzbischof der enge Vertraute Geissels, Kardinal Viale Prelà, bis 1856 Nuntius in Wien und einer der effizientesten Gegner Günthers.⁵⁶ Immer wieder spekulierte man darüber, ob Viale bei der Entstehung des in Bologna vom Papst ausgestellten Breve einen Anteil hatte, – eine bis heute nicht befriedigend beantwortbare Frage. Geissel erreichte, daß der Papst während einer Staats-Reise durch die Romagna das sogenannte Bologneser Breve unterschrieb. Dieses an Kardinal Geissel gerichtete Breve „*Eximiam Tuam*“, datiert aus Bologna (15. Juni 1857), enthält die feierliche Verurteilung einiger Günther zugeschriebener Lehren.

⁵⁵ Schreiben Geissels an den Papst v. 16. April 1857 Hist. Archiv Erzb. Köln CR 10.5,3 mit dem unten zu erwähnenden Antrag auf ein Breve sowie dem Bericht über die Eidesleistung bei der Indexkongregation, nachdem Geissel am 19. März 1857 zum Mitglied der vier Kongregationen des Konzils, der Riten, des Index und der Regularendisziplin ernannt worden war.

⁵⁶ Zu Michele Viale Prelà (1799–1860) vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 527f. Rauscher und Viale „bestimmten“ angeblich 1857 den Papst zu dem Breve gegen Günther: Knoodt, Artikel ‚Günther‘ (wie Anm. 43), S. 159. Geissel, unterstützt von Reisach, „bewirkte“ das Breve, sagt Roger Aubert in: Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. Hubert Jedin. Bd. VI/1. Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 456. Zur Vorarbeit Kleutgens 1857 vgl. Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 367.

Das Bologneser Breve „Eximiam Tuam“⁵⁷ als Äußerung des päpstlichen Lehramtes gehört zu den bedeutsamsten doktrinellem Dokumenten Pius' IX., geschrieben sozusagen mit deutscher Feder, und es zählt zu den größten Erfolgen des Geisselschen Regimes in Köln.

Mit feierlichen Worten erklärt der Papst wahrheitswidrig gleich zu Beginn: „Nachdem wir von mehreren angesehenen deutschen Bischöfen, Unseren Brüdern, erfahren hatten, daß in den Werken Günthers nicht wenig enthalten sei, was nach ihrer Meinung der Reinheit des Glaubens und der katholischen Wahrheit zum Schaden gereiche, haben Wir der Indexkongregation aufgetragen, ihrer Gewohnheit gemäß die Werke Günthers einer genauen und gewissenhaften Untersuchung, Erwägung und Prüfung zu unterwerfen.“⁵⁸ Das Gegenteil entspricht der Wahrheit: nicht von mehreren Bischöfen und nicht von einem, sondern von keinem Bischof hatte der Papst etwas über Günther „erfahren“, als im März 1852 die Prozedur bei der Indexkongregation anhub. Das Schreiben der Münchener Nuntiatur, das das Verfahren auslöste, entstand nur aufgrund eines einzigen Briefes eines einzigen Priesters. Ein einziger deutscher Bischof hat nicht vor, sondern nach Eröffnung des Verfahrens beim Papst auf Verurteilung Günthers schriftlich gedrängt, Kardinal Geissel, wozu man die wohl mündlichen Anträge Kardinal Rauschers hinzurechnen kann. Diesen angeblich „mehreren“ Bischöfen standen mindestens ebensoviele Bischöfe entgegen, die Günther protegierten bzw. sich für ihn einsetzten. Die römischen Eingeweihten wußten, daß der ganze Prozeß auf die Anzeige des Weltpriesters Westhoff zurückging, der mit seinem Freund Pfarrer Wenger kooperierte, nicht auf die Klage eines Bischofs.⁵⁹

⁵⁷ Text: *Acta Sanctae Sedis* 8 (1874), S. 445–448; zahlreiche weitere Drucke. Übersetzungen: *L'Univers*, Paris, Nr. 128 v. 12. Sept. 1857, Titelseite (fast komplette frz. Übers.); „Deutschland“ (ehem. „Deutsche Volkshalle“), Frankfurt, Beilage Nr. 199 v. 3. Sept. 1857 (vollständige deutsche Übers.); daraus schöpft Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 299 (zwei Sätze in Übers.); [Anonym:] Das neueste päpstliche Breve gegen den Güntherianismus, in: *Der Katholik*, N. F. 16 (1857), S. 145–156; 241–247 (einige Sätze in deutscher Übers.); Pesch, Christian: Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft, in: Pesch, Christian: *Theologische Zeitfragen*. Freiburg 1900, S. 1–66, hier S. 52 (lange Passage des Breve in deutscher Übers.); [Anonym:] Studien über den Index, in: *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 4 (1859), S. 509–582, hier S. 573 (kurze Passage von 8 Zeilen in deutscher Übersetzung nicht aus dem Latein, sondern aus der französischen Vorlage: *Études sur l'Index*, in: *Analecta Juris Pontificii*. 4e Série 1859/1860, Sp. 1401–1446, hier Sp. 1444).

⁵⁸ Breve „Eximiam Tuam“: „ubi primum a pluribus [...] Antistitibus accepimus“ usw.; dann: „nulla interposita mora eidem Congregationi commisimus, ut ex more opera eiusdem Güntheri accurate [...] examinaret“. Übersetzung nach Pesch (wie Anm. 57).

⁵⁹ Kleutgen schrieb (10. Januar 1857), daß nicht Bischöfe die Klage gegen Günther einreichten: „Auf geradem und legalem Wege (durch die Nuntiatur) haben Priester (und zwar Weltpriester) die Anzeige [...] an den hl. Stuhl gehen lassen. Bischöfe haben gelegentlich [...] ähnliche [...] Befürchtungen ausgesprochen [...] und die Wichtigkeit der Sache hervorgehoben“: Deufel, Kirche (wie Anm. 9), S. 246.

Das Breve vom 15. Juni 1857 geht dann auf Zweck und Tragweite der vorausgegangenen Indizierung vom 8. Januar 1857 ein. Das Dekret mit Bücherverbot (ohne Angabe verbotener Lehren) mußte durchaus genügen (plane sufficere) zur Beantwortung der ganzen Frage, so sagte das Breve, daß nämlich kein Katholik die in den Güntherschen Büchern enthaltene Lehre für rechtgläubig halten, sie verteidigen oder ihr Vorschub leisten dürfe.

Nach dieser Logik wäre das Breve völlig überflüssig, weil ja das Dekret völlig ausreichte auch zum Verbot der Lehre. Das Breve widersprach der Sache nach den vorher angestellten Überlegungen über den Unterschied von Dekret und feierlichem Breve. Dieser sonderbar klingende Befund scheint mit den Gedankengängen von Kardinal Reisach zusammenzuhängen. Für ihn hatten Dekrete einer römischen Kongregation in Deutschland zu wenig Ansehen; also, so bleibt zu vermuten, wollte er sie aufwerten und in die Nähe der Autorität eines päpstlichen Breve heben. Der Papst folgte offenbar dieser Logik und erklärte: das Index-Dekret (und damit indirekt auch andere Dekrete) „hatte an sich eine solche Tragweite, daß niemand glauben konnte, es stände ihm noch frei, in dem, was Wir bestätigt haben, noch irgendwie anderer Meinung zu sein“.⁶⁰

Aus diesem besonderen Grund eignete sich das gegen Günther gerichtete Breve später als Argumentenarsenal für diejenigen Ultramontanen, die nicht nur päpstliche Enzykliken, sondern auch „die Lehrentscheidung der römischen Kongregationen“ für so verpflichtend hielten, daß diese eine „Unterwerfung des Verstandes“⁶¹ verlangen. Kardinal Reisach hat die Aufwertung der Kongregationsdekrete auch in das von ihm mitgestaltete Breve „Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863 (wegen Döllinger und der Münchener Gelehrtenversammlung) hineingebracht.⁶²

Weil das Indexdekret im Sinne des Breve gerade *nicht* völlig ausreichte, zählt der Papst einige Themen auf und erklärt, bei deren Behandlung verfehle sich Günther. Beispielsweise gebe er bei der Darlegung der Lehre vom einen Wesen Gottes in drei Personen eine Erklärung, die schwer irre. Der Papst teilt freilich nicht mit, worin der Irrtum bestand und wo man ihn finden könne, ob auf allen Seiten des Werkes von Günther, in einem bestimmten Buche, oder in einer bestimmten Zeile. Die sechs Themenkreise, bei deren Erörterung Günther abirre, umfaßten laut Breve auch die Magd-Rolle der Vernunft gegenüber dem Glauben und die anthropologische Frage der Leib-Seele-Lehre.

Insgesamt zählt das Breve an Kardinal Geissel die Lehrkapitel und Themen, bei denen Günther angeblich irrte, schon weit detaillierter auf, als es

⁶⁰ Breve „Eximiam Tuam“, Übersetzung nach Pesch (wie Anm. 57), S. 52.

⁶¹ Pesch, Lehramt (wie Anm. 57), S. 53. Ähnliche Argumentation mit Berufung auf das Güntherbreve bei Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. I, 2. Aufl., hrsg. v. Martin Grabmann. Freiburg 1948, S. 263 (Nr. 569); Heinrich, Johann Baptist: Dogmatische Theologie. Bd. 2, 2. Aufl. Mainz 1882, S. 533.

⁶² Dieser Abschnitt, in: Enchiridion Symbolorum. Hrsg. v. Henricus Denzinger u. Adolfus Schönmetzer. 36. Aufl. Barcinone u. a. 1976, Nr. 2875.

in dem Breve gegen Günther vom 30. März 1857 an Fürstbischof Förster von Breslau geschah. Dieses Breve, entstanden als Antwort auf die Frage nach Aufschlüsselung der römischen Pauschalverurteilung, listete bloß die Stoffgebiete (Traktate) auf, bei deren Diskussion Günther angeblich irrte oder nicht genügend verstanden hatte (*neque satis intellexit*). Trotz dieser detaillierten Auflistung bleiben freilich auch die in dem entscheidenden Breve an Geissel angegebenen Lehrpunkte ganz vage und ungenau und sind jedenfalls „nicht sehr präzise, sondern ziemlich allgemein“.⁶³ Sie sind immerhin das Präziseste, was der Hl. Stuhl 1857 zu den angeblichen Irrtümern Günthers erklärte.

Zu den wichtigen und dogmenhistorisch interessanten Details des Breve „*Eximiam Tuam*“ gehört auch der Rekurs auf das Konzil von Vienne aus dem Jahre 1312 über die Leib-Seele-Lehre mit der 1857 zum ersten Male päpstlich verkündeten Formel, die Seele sei „unmittelbare Form“ des Leibes. Gegen diese nun erstmals als „katholische Doktrin“ mit Anspruch auf Verbindlichkeit vorgetragene Lehrformel von 1857 hatte Günther angeblich *vorher* verstoßen. Selbst in diesem detailliertesten Lehr-Punkt des Breve blieben Unklarheiten, etwa jene, ob die Lehre von der Seele als „unmittelbarer“ Form des Leibes nun definitiv-verbindlich die Konzilslehre (die Seele ist „für sich“ Form des Leibes) ersetze, zwingend interpretiere oder nur unverbindlich umschreibe. Als einer der Güntherianer, der Bamberger Theologieprofessor Georg Karl Mayer, eine ausführliche Anfrage zur Hermeneutik der vom Papst neu formulierten Sentenz an den Hl. Stuhl richtete, antwortete dieser nicht.

Direkt richtete sich das Breve „*Eximiam Tuam*“ gegen Günther, aber indirekt bedeutete es einen Schlag gegen die Indexkongregation und ganz besonders ihren Präfekten, Kardinal D'Andrea. Das Bologneser Breve zeigt, wie der Stern dieses „liberalen“ Kardinals am kurialen Himmel zu sinken begann, lange vor dem Eklat von D'Andrea's „Flucht“ aus Rom und vor seiner Suspension durch den Papst. Darüber hinaus stieß das Breve viele Katholiken vor den Kopf, vor allem die Freunde Günthers wie etwa Kardinal Schwarzenberg, die autoritative Lehrinterventionen in diesem Zusammenhang ohne ausreichende Stützung auf Dogmen für schädlich hielten.

Bei seinen Weihnachtsglückwünschen 1857 für Kardinal Viale Prelà von Bologna resumierte der Kölner Kardinal Geissel auch seine Erfolge des ablaufenden Jahres: das Apostolische Breve an Geissel habe die Lehre Günthers „für immer erdrückt“.⁶⁴

Geissels Siegesgewißheit hatte gute Gründe. Das Breve an den Kölner Kardinal diene als Freibrief für weitere Repressionen gegen die Anhänger Günthers. Sie alle sollten auf den „Index“: „Die Gegner [Günthers] haben

⁶³ Pritz, Josef: *Glauben und Wissen bei Anton Günther*. Wien 1963, S. 58; vgl. Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 367 f.; zum päpstl. Breve v. 30. März 1857 vgl. Franz, Baltzer (wie Anm. 7), S. 133 f.

⁶⁴ Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), S. 301.

den unbeugsamen Willen, alles aufzubieten, bis die Schriften aller Güntherianer, selbst die Veith's nicht ausgenommen, auf dem Index stehen“, so meldete Nickes schon im August 1857.⁶⁵

Indizierungen und Konzilsbeschlüsse

Dr. Nickes und die Gebrüder Wolter in Rom, darunter die späteren Erzäbte von Beuron, drängten darauf, daß die Güntherianer ihre Gegner auf den „Index“ brächten. Nickes schrieb 1858 gegen den Norditaliener Francesco Lavarino, der zum Lobe der Immaculata-Lehre die Gottmenschlichkeit (Theandria) Mariens verkündete. Die Entrüstung der Günther-Freunde fand bei Kardinal D'Andrea Gehör, und er ließ das Buch 1859 indizieren.⁶⁶ Baltzer hatte schon Ende 1853 die Immaculata-Spekulation des Paderborner Professors H. Oswald (Blut und Milch der Jungfrau Maria „präsent“ in der Eucharistie) für Kardinal D'Andrea exzerpiert, der dann Ende 1855 die Indizierung dieser „Mariologie“ unterschrieb.⁶⁷ Für einige liberale Katholiken und Güntherianer entwickelte sich das Lehrgebaren der „Orthodoxie“ zu einer Farce, die man auf den „Index“ setzen müsse. Zu den Auswüchsen der „Orthodoxie“ gehörte für sie außer der „Mariologie“ auch der Index selber und das Breve des Papstes gegen Günther, und Knoodt wünschte darum, „daß der h. Vater diesen seinen [Bologneser] Brief samt der Arbeit der Indexkongregation auf den Index setzt“.⁶⁸

Mit den zunächst absurd klingenden Wünschen formulierten die Güntherianer gleichzeitig die realistische Einsicht, man könne die orthodoxe Repression nicht mit ihren eigenen Mitteln unterdrücken und Günther-Gegner wie die Jesuiten Perrone oder Kleutgen mit dem „Index“ schlagen. Die Verurtei-

⁶⁵ Schreiben von Dr. Nickes, 24. August 1857: Knoodt, Art. „Günther“ (wie Anm. 43), S. 159. Zu den Bemühungen Schwarzenbergs bei Kardinal D'Andrea zur Verteidigung von Veith vgl. Winter, Domprediger (wie Anm. 4), S. 174–178.

⁶⁶ Vgl. Lavarino, Francesco: *La mia opinione intorno alla Teandria di Maria Vergine e della Chiesa cattolica*. Vercelli 1857; [Nickes, Anselmo:] *Ein philosophisches Nordlicht in Italien*, in: *Stimmen aus Rom. Von den Benediktinern in St. Paul. Schaffhausen* 1860, S. 406–426. Der Artikel erschien 1858 in der Wiener Kirchenzeitung, spottet über den Kantianer („Nordlicht“) Lavarino und berichtet im Nachtrag (S. 424: „Dezember 1859“) über das Index-Dekret v. 11. April 1859. Weiteres vgl. Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 66; Wenzel, Freundeskreis (wie Anm. 45), S. 306, 349 f. Zu F. Lavarino (geb. 1832), Literaturprofessor in Vercelli und liberaler Katholik, vgl. Dionisotti, Carlo: *Notizie biografiche dei Vercellesi illustri*. Biella 1862; hier nach: *Archivio Biografico Italiano*. München 1988, Mikrofiche 556, Bild 218–220.

⁶⁷ Vgl. Oswald, H[einrich]: *Dogmatische Mariologie*. Paderborn 1850 (dort S. 182 zur Anwesenheit des „Herzblutes“ Mariens und „ihrer jungfräulichen Muttermilch“ in der Eucharistie); zu Baltzers Exzerpten hieraus für Kard. D'Andrea vgl. Melzer, Baltzer (wie Anm. 4), S. 189; Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 293; Reusch, Index (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 1156 f.

⁶⁸ Knoodt an Günther, 10. Sept. 1857, in: Wenzel, Freundeskreis (wie Anm. 45), S. 315.

lung Kleutgens durch die römische Inquisition zu einigen Jahren Haft „wegen formaler Häresie“ (so Kleutgen selber) haben jedenfalls nicht die Güntherianer eingefädelt.⁶⁹ Kleutgen wurde 1859 Opfer einer römischen Klosteraffäre, in der es nur vordergründig um sexuelle Not, angebliche Giftmischerei und Teufelsspek ging. In Wirklichkeit benutzte die antijesuitische Gruppe um Erzbischof Hohenlohe den angeblichen Giftmordversuch an dessen Verwandter in Rom, der Nonne Aloysia Maria alias Fürstin Katharina von Hohenzollern, geborenen Prinzessin Hohenlohe-Schillingsfürst, der späteren Gründerin von Beuron, um den Jesuiten einen Denkmalszettel zu verpassen: die Hyper-Orthodoxie in der Person des Pater Kleutgen schlug man mit der päpstlichen Inquisition. In der Muße von Haft und Verbannung aus Rom konnte Kleutgen die bekannten antigüntherischen Passagen für die Neuauflage seiner berühmten „Theologie der Vorzeit“ vorbereiten, die in der Erstauflage fehlten.⁷⁰

Spätestens ab Frühjahr 1858 planten Günthergegner neue Maßnahmen gegen Anhänger von Günther, als Seminarpräses Westhoff in Köln an Exzerpten aus einer Schrift von Knoodt arbeitete, die später auf dem Index erschien. Ungefähr gleichzeitig traf eine Anzeige bei der Indexkongregation ein, gerichtet gegen ein Buch von 1852, geschrieben von dem früheren Juden, inzwischen Katholik gewordenen Arzt und Philosophen Dr. Leopold Trebisch aus Wien.⁷¹ Dieser treue Güntherianer fiel in Rom zunächst nicht sehr hart, sondern wurde erst einmal sanft aufgefangen vom Netz der den Güntherianern wohlgesonnenen Leitung der Indexkongregation. Kardinal D'Andrea und der ihm nahestehende Indexkonsultor Carlo Vercellone befürchteten den Versuch der Günthergegner, „die h. Congregation [des Index] zum Werkzeug ihrer Leidenschaften und persönlichen Interessen zu machen“, ⁷²

⁶⁹ „Denn das würde uns doch nicht gelingen, die Schriften eines Perrone, Kleutgen und Genossen auf den Index zu bringen. Ich wenigstens werde mich an dieser Hetzjagd nicht beteiligen“: Knoodt an Günther, 22. Febr. 1858, lt. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 403. – Kleutgen: Vom Sanctum Officium „wurde ich ob formalem haeresim verurteilt“: Deufel, Kirche (wie Anm. 9), S. 59; vgl. Römische Quartalschrift 72 (1977), S. 269 (Textfragen u. a.). Zu Katharina von Hohenzollern, zur Affäre im röm. Kloster S. Ambrogio u. den Konsequenzen für Kleutgen vgl. Deufel, a.a.O., S. 56–66; Wenzel, Freundeskreis (wie Anm. 45), S. 359–381; Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 242–244; zu den (verschollenen?) Quellen vgl. Schwedt, Herman H.: Rezension, in: Römische Quartalschrift 82 (1987), S. 292–298.

⁷⁰ Vgl. Kleutgen, Joseph: Zu meiner Rechtfertigung. 2. Heft der Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. Münster 1868, S. 4; Schäfer, Theo: Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther. Paderborn 1961, S. 46 f.

⁷¹ Titel des Buches: Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben. Wien 1852. Vgl. Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 113–116; Mann, Erwin: Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts. Wien 1979, S. 25 (ob die dort erwähnte Arbeit über Trebisch von E. Bunell, USA, abgeschlossen ist, stellte Verf. nicht fest). Trebisch stand mit Dr. Flir in engem Briefwechsel; vgl. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 247 u. 424. Er korrespondierte 1853 mit Pappalettare; vgl. Wenzel, Freundeskreis (wie Anm. 45), S. 141.

⁷² Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 408.

und versuchten, dies zu hindern. Nickes regte an, Trebischs Buch in italienischer Übersetzung zu verbreiten, um besser dessen gut katholischen Inhalt bekanntzumachen. Die Kardinäle der Indekskongregation beschlossen am 19. August 1859 einstimmig, zu Trebisch und zu den laut Wiener Meldung in den deutschen Diözesen noch verbreiteten Irrlehren Günthers die Ansicht des Kölner Kardinals zu hören. Auf die Anfrage des Kongregationssekretärs P. Modena (28. August 1858) antwortete Geissel mit einem scharfen Gutachten, angefertigt von Westhoff, und forderte die Indizierung von Trebisch und von Knoodt. Diese Mitteilung Geissels⁷³ an Modena gelangte so zeitig an die Indekskongregation, daß die Kardinalssitzung vom 11. April 1859 das Buch von Trebisch auf den „Index“ setzte, während der ebenfalls von Geissel inkriminierte Knoodt vorerst noch unbehelligt blieb.

Das von Nickes in Rom ab 1857 angeregte Konzept der Vorwärtsverteidigung hat die deutschen Güntherianer nicht überzeugt. Laut Nickes sollten sie die Schriften ihrer Gegner beim „Index“ anzeigen, sodann ihre eigenen Bücher, sofern man sie nach Rom denunziert hatte, in Italien (übersetzt) verbreiten. Nickes klagte später über die Tatenlosigkeit etwa von Trebisch, dessen italienische Edition er vergeblich urgiert hatte, um der Denunziation in Rom gegenzusteuern.⁷⁴ Ob die Strategie dieser von Nickes vorgeschlagenen Verteidigung den Güntherianern mehr genutzt hätte, bleibt fraglich. Denn hinter der Übersetzungsidee stand die Vorstellung, bei den Konflikten um Günther handele es sich um eine philosophische oder theologische Fachfrage, vorgetragen in deutschen Büchern, für deren Verständnis man die Sprache lesen müsse. Diese Vorstellung traf, was die Verteidigung der Güntherianer anbelangt, nur teilweise zu. Ohne Deutsch zu sprechen, haben D'Andrea, Modena, Trullet und andere Italiener zur Verteidigung der Güntherianer mehr beigetragen als die Deutschen Kleutgen oder Patscheider. Es handelte sich bei dem theologisierenden Streit der Neuscholastiker und der „Liberalen“ um einen Richtungsstreit, bei dem weniger die Sprachkenntnis als vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung und Fraktion die jeweilige Position determinierte.

Seine Enttäuschung über die Verurteilung von Trebisch statt der von Knoodt erklärte Kardinal Geissel seinem alten Nothelfer Sacconi, Nuntius früher in München und jetzt in Paris: viel dringender als der Name Trebisch, ein Laie und nicht einmal Professor, gehöre der von Knoodt auf den „Index“ (25. Mai 1859). Geissel suchte nach römischen Sentenzen, um Knoodt in Bonn absetzen zu können. Der so erfolgreiche Ausgang des Prozesses gegen Günther frustrierte Geissel insofern, als es diesem ja nie um den Wiener Theologen ging, sondern um Knoodt in Bonn, der an der dortigen philosophischen Fakultät der Universität immer noch dozierte, und zwar nicht mehr

⁷³ Zum Schreiben Geissels v. 22. März 1859 vgl. Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 487.

⁷⁴ Vgl. Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 114; Wenzel, Freundeskreis (wie Anm. 45), S. 302.

als Güntherianer, sondern gar als Knoodtianer.⁷⁵ Um die gewünschten Absetzungen der Professoren durchführen zu können, bedurfte es einer Einzelbezeichnung ihrer verurteilten Lehren. Darauf drängte Geissel in Rom.

Reisach gab seinem Freund Geissel aus Rom sachkundigen Rat: „Was die Güntherianer betrifft, dürfte es vielleicht besser sein, wenn die Anzeige über Knoodt bei dem S. Officio anstatt bei dem Index gemacht würde“.⁷⁶ Reisach wußte natürlich von der relativ „liberalen“ Leitung der Indexkongregation und von ihren Usancen bei Bücherurteilen, die aber nicht einzelne Lehren feierlich proskribierten. Dies letztere ließ sich leichter bei der römischen Inquisition erreichen. Trotz Reisachs milieukundigen Hinweisen wählte Geissel den angeratenen Weg zur Verurteilung Knoodts nicht.

Über den Pariser Nuntius Sacconi drängte Geissel erneut darauf, daß Knoodt verurteilt würde; auch Baltzers Name fiel in dem umfangreichen Anklagedossier Geissels (20. Okt. 1858). Kardinalstaatssekretär Antonelli, nie ein Freund der Eskalation der causa Günther durch das päpstliche Breve von 1857, überließ das Dossier seinem Vertreter, dem Substituten und späteren Kardinal Giuseppe Berardi.⁷⁷ Dieser Prälat, moderater Staatsmann, dem man freilich Privatinteressen nachsagte (Eisenbahnbau durch die Familie im Kirchenstaat), beriet sich mit dem Indexkonsultor Alois Flir. Dieser Österreicher gehörte zu den alten Bekannten Knoodts von 1848, als beide in der Frankfurter Paulskirche als Abgeordnete und im gleichen „katholischen Club“, der frühen Zelle der „Zentrums-Partei“, für die Freiheit der Kirche kämpften.⁷⁸ Berardi, gedeckt von Kardinal Antonelli, ließ Flir an Knoodt „im Auftrage Sr. Heiligkeit“⁷⁹ schreiben unter strengster Geheimhaltung und erreichte von Knoodt eine lateinische Epistel (11. Dezember 1858) mit dem Versprechen, Scholastik und Kirchenväter studieren zu wollen, um die Güntherschen Irrtümer zu bekämpfen. Berardi berichtete Geissel (8. Januar 1859) von den Kontakten des Hl. Stuhles zu Knoodt und forderte Vorsicht und Umsicht, nachdem Günthersolöblich sich unterworfen habe.

Seinen sichtlichen Ärger über Berardi und die Organe des Hl. Stuhls brachte Kardinal Geissel auf die Formel, „daß man den Worten des Knoodt

⁷⁵ Geissel an Nuntius Sacconi: „le Günthérianisme continue à s'introduire en contrebande sous l'habit du Knoodtianisme“ (20. Okt. 1858: Hist. Archiv. Erzbistum Köln, CR 10.5.3, Bl. 391).

⁷⁶ Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 496 (Schreiben Reisachs v. 13. Juni 1858).

⁷⁷ Zu G. Berardi (1810–1878), der 1870 als Gegner der Infallibilität galt, vgl. Weber, Kardinäle (wie Anm. 14), S. 329, 437 f. u. ö.

⁷⁸ Vgl. Schwedt, Herman H.: Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und Frankfurt, in: Archiv f. mittelh. Kirchengeschichte 34 (1982), S. 143–166, hier S. 146 (Flir und Knoodt im „Club“). Über Baltzers gemeinsamen „Ausflug mit Knoodt und Flir“ am 11. Okt. 1854 von Rom nach Rocca di Papa zu dem bekannten Maler Overbeck, vgl. Melzer, Baltzer (wie Anm. 7), S. 156; Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 230.

⁷⁹ Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 14 (Flir an Knoodt 27. Nov. 1858). Danach das Folgende.

und seiner Patrone in Rom mehr Glauben schenkt als den Berichten eines Kardinals“.⁸⁰

Im Jahre 1859 gaben die römischen Dämme in der Güntheraffäre dem Druck aus Deutschland immer mehr nach. Der Ausgang des französisch-österreichischen Krieges mit seinen katastrophalen Folgen für den Kirchenstaat stärkte die Position des Kölner Kardinals, der mit einfachen Formeln auftrat und Repression forderte, im Unterschied zu den Intellektuellen, die kaum verständliche Philosophien vortrugen. Aus Breslau kamen zudem wohl Denunziationen gegen Baltzer, vielleicht von dem Theologieprofessor Bittner aus Breslau.⁸¹ In Rom starb Prälat Flir am 9. März 1859 und verringerte die Zahl der Protektoren Knoodts. D'Andrea verlor wie alle „Liberalen“ in Rom an Gewicht wegen der ideologischen Verwandtschaft zu den Liberalen aus Piemont.

Die Sitzung der Indexkongregation vom 12. Dezember 1859 reihte die beiden Werke von Knoodt und Baltzer in die Liste der verbotenen Bücher ein. Die in der Geschichte der Index-Kongregation wohl einmalige Form des Beschlusses dieser Sitzung illustriert, daß die „Liberalen“ und Gemäßigten an der Kurie zwar an Boden verloren, aber nachhaltig noch im Rückzugsgefecht sich bemerkbar machten. Der Beschluß setzt an der für die deutschen Verhältnisse wohl kritischsten Stelle der üblichen Bücherverbote ein. Ultramontane Zeloten in Deutschland gestalteten Unterwerfungsformeln für verurteilte Autoren und deren Schüler so zu deren Ungunsten, daß sich eine Handhabe bot zur Anrufung des Staates gegen die Verurteilten, etwa über den Entzug der von Geissel hierfür geschaffenen *missio canonica*. Die Indexkongregation beschloß darum im Dezember 1859, Knoodt und Baltzer hätten sich bereits früher dem Urteil unterworfen! Knoodt blieben also die endlosen Ablehnungen der Unterwerfungen erspart, wie dies Geissel gegenüber den Hermesianern praktiziert hatte.⁸² Die römische Kongregation attestierte Knoodt und Baltzer, sie hätten sich ihrer Verurteilung bereits unterworfen, ohne daß diese von ihrer Indizierung und ihrer angeblichen Unterwerfung wußten.

Für diese interessante Behauptung baute sich die Kongregation eine goldene Brücke: Nicht ab heute (Dezember 1859) kamen die beiden Buch-Titel auf den Index, sondern man erklärte, die Indizierung sei bereits mit der Verurteilung der Werke Günthers erfolgt, also 23 Monate vorher am 8. Januar 1857. Diesem Urteil hatten sich Knoodt und Baltzer tatsächlich unterworfen. Wenn das Urteil vom 8. Januar 1857 auch die Verurteilung von Knoodt und

⁸⁰ Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 490: Schreiben an Reisach v. 18. Dez. 1859.

⁸¹ Zu Franz Bittner (1812–1888) und seinem Streit mit Baltzer vgl. das Kapitel „Die Katastrophe der Fakultät“, in: Kleineidam, Erich: Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945. Köln 1962, S. 63–73 und S. 127.

⁸² Vgl. Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 209–227 u. 247–261; Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 337–340.

Baltzer umfaßte, dann enthielt deren Unterwerfung von 1857 auch eine Unterwerfung unter die eigene Verurteilung.

Für diese Feststellung wählte die Kongregation nicht die übliche Dekretform, sondern fingierte eine Anfrage, ein sogenanntes „dubium“: Es bestehe ein Zweifel, ob die Verurteilung der beiden Bücher Knoodts und Baltzers in der Verurteilung der Schriften Günthers mitenthalten sei oder nicht, worauf die Kongregation antwortete: Ja, sie sind („affirmative“). Den Text dieser fiktiven Anfrage veröffentlichte die Kongregation im Rahmen der üblichen Index-Dekret-Publikationen.⁸³

Wegen der sonderbaren Konstruktion dieser Indizierung enthielt diese sogar den Zusatz, alle Werke mit „gleichem Thema“ (eiusdem argumenti) seien ebenfalls durch das Günther-Dekret verboten. Diese lehramtliche Leerformel haben die deutschen Ultramontanen aber nicht auszuweiten versucht.

Die Antwort der Indexkongregation vom 12. Dezember 1859 bezieht sich auf das Dekret gegen die Bücher Günthers (8. Januar 1857), nicht aber auf das entscheidende und feierliche Breve „Eximiam Tuam“ vom 15. Juni 1857. Kardinal D'Andrea und andere ignorierten beharrlich jenes „ohne Wissen und gegen den Willen der Indexkongregation“⁸⁴ in Bologna unterzeichnete Breve und betrachteten dieses als eine Privataffäre des Papstes, nicht jedoch als Ergebnis des Verfahrens gegen Günther. Hier zeigte sich administrativer Konstitutionalismus, beliebt bei den Liberalen und traditionellen Kurialen, im Gegensatz zu einem ohne Räte und Kardinalskollegium operierenden päpstlichen Absolutismus, wie ihn damalige Jesuiten und Ultramontane zunehmend förderten.

Unter den Indexkonsultoren, bei denen man eine Art Privat-Lehramt des Papstes nach Manier der absoluten Fürsten ablehnte, entstand der zunächst polemisch gemeinte Ausdruck „Privatbrief“ zur Charakterisierung des Breve „Eximiam Tuam“. Über den Konsultor Bernard Smith, der auch diese Ansicht teilte, gelangte der Ausdruck nach Deutschland und floß sogar in die Feder des damaligen Bischofs von Augsburg, ab 1858 Erzbischofs von Bamberg, Michael von Deinlein, der stets ein treuer Verteidiger der Bamberger Güntherianer war: Deinlein hatte gehört, „daß die Kongregation das Schreiben [Breve] seiner Heiligkeit lediglich als Privatschreiben ansieht, dasselbe ignoriert, weil es ohne ihren Beirat erlassen worden ist, und sie mit den einzelnen Ausdrücken nicht einverstanden sein kann“.⁸⁵

⁸³ Vgl. Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 492 (Text des „dubium“). Laut Reisach indizierte man Knoodts Buch, „weil dasselbe vor Verurteilung des Günther verfaßt war, in der Form einer Antwort auf eine Anfrage, ob derlei Bücher in Günther verdammt seien“ (ebd.).

⁸⁴ Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 384.

⁸⁵ A. a. O., S. 411. Zu M. v. Deinlein (1800–1875) vgl. das einschlägige Kapitel über „Deinlein als Verteidiger der Bamberger Güntherianer“, in: Urban, Josef: Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Bd. I. Bamberg 1982, S. 170–178; Die Bischöfe (wie Anm. 5), S. 118–120 (J. Urban).

Um so mehr Aufhebens machten die deutschen Ultramontanen von diesem „Brief“ des Papstes. Das 1858 unter Kardinal Rauscher in Wien abgehaltene Provinzialkonzil verlieh dem Breve seine Reverenz. Ausdrücklich zitiert der Konzilstext das Breve und übernimmt die darin vorgelegte Lehre von der Seele als „unmittelbarer“ Form des Leibes, eine klar gegen die Güntherianer gerichtete Passage. Noch mehr Echo verlieh das Kölner Provinzialkonzil von 1860 diesem Breve. Der gesamte Text des Breve erscheint im offiziellen Druck als Anhang zu den Konzilsakten, und innerhalb der Konzilstexte wird es wiederholt zitiert, auch und gerade zu der Lehre von der „forma immediata“. Kardinal Geissel hatte sich für sein antigüntherianisches Konzil von Präses Westhoff bis zu den Jesuiten die passenden Teilnehmer ausgesucht. „Tatsächlich mußte die Zusammensetzung der Teilnehmer den Güntherianern auf die Nerven gehen“.⁸⁶ Die beiden bezeichnenden Konzilien von Wien und Köln heben sich eindeutig ab vom Prager Provinzialkonzil (1860), das mit keiner Silbe auf Günther oder das Breve „*Eximiam Tuam*“ anspielt.

Das päpstliche Breve und die antigüntherischen *Forma-Corporis*-Texte der Konzilien dienten dem damaligen neuscholastischen Schub zugunsten der aristotelischen Materie-Form-Lehre („*Hylemorphismus*“), der die ultramontanen Theologen sehr interessierte, etwa die Verteidiger des Immaculata-Dogmas (Erbsündenlehre). Außerdem sprach das Breve die Magd-Rolle der Philosophie im Verhältnis zur Theologie an, gegen Günther und die liberalen Katholiken gewandt, die ein partnerschaftliches Verhältnis von Theologie und Philosophie erstrebten und eine Herren-Rolle der Hierarchie und der Theologie in Gesellschaft und Wissenschaft ablehnten. Gegen diese „Liberalen“ hatte der Günthergegner Franz Jakob Clemens 1856 mit dem bekannten Diktum von der Philosophie als „Magd“ der Theologie nicht nur eine akademische Diskussion entfacht, sondern auch ideologisches Argumentationsmaterial für die zeitgenössischen Aktionen zwecks Gründung einer katholischen Universität in Deutschland geliefert. Mit ausdrücklicher Berufung auf das antigüntherische Breve verkündete 1857 H. Plassmann, der erste deutsche Neuthomist, „die totale, absolute Unterordnung der Philosophie unter die Theologie“.⁸⁷

⁸⁶ Bacht, *Tragödie* (wie Anm. 7), S. 171 (mit Literatur!). Vgl. *Acta et Decreta Concilii Provinciae Coloniensis* [...]. Coloniae 1862, S. 240–242 (Brevetext); ausdrücklich in den Akten S. 14, 19 u. 31 zitiert. – *Acta et Decreta Concilii Provinciae Viennensis*. Vindobonae 1859, S. 56 (Seelenlehre). Vor der päpstlichen Approbation der Konzilien gab es in Rom wieder Gutachter-Dissens, mit ähnlichen „Praktiken“ wie beim Verfahren gegen Günther. Trullet opponierte mit einem 24seitigen Gutachten gegen das Wiener Konzil. Vgl. Knoodt, Günther (wie Anm. 21), Bd. 2, S. 436. Das Prager Konzil zitiert das Breve nicht. – Das Provinzial-Konzil von Utrecht (1865) zitiert das Breve wegen der Magd-Rolle der Vernunft; vgl. *Acta et Decreta S. Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*. Bd. 5. Friburgi 1879, Sp. 743.

⁸⁷ Plassmann, Hermann Ernst: *Die Schule des h. Thomas v. Aquino*. Bd. 1–5. Soest 1857–1860, hier Bd. 1, S. 371. Plassmann spricht wiederholt und kritisch von Günther, auch in „*Die Schule des h. Thomas von Aquino. Supplement zum I. Band*“. Paderborn

Die staatliche Universität Bonn und ihre Professoren sträubten sich gegen jeder Unterordnung unter Kardinal Geissel. Dieser konnte trotz seiner Bemühungen, an die Stelle des nicht genehmen Priesters Knoodt einen gefügigeren Laien in der Person des damaligen Privatdozenten Joseph Neuhäuser⁸⁸ zu bringen, den Güntherianer nicht ausschalten. Der preußische Kultusminister lehnte die entsprechende Bitte des Kölner Kardinals ab, solange dieser keine Verstöße Knoodts gegen die katholische Lehre feststellte.

Trotz der unglücklichen Verurteilung der Werke Günthers und des noch unglücklicheren Breve an Geissel (1857) konnten sich die Anhänger Günthers fast überall zunächst halten. Dies trifft auch für Bamberg zu, das Heimatbistum einiger Güntherianer. Drei Schriften der beiden Bamberger Theologieprofessoren Georg Karl Mayer und Johann Spörlein kamen viele Jahre später (1868) auf den römischen Index. Den Grund für das Verbot gab der Hl. Stuhl nicht bekannt, die Autoren Mayer und Spörlein unterwarfen sich. Die Schriften schlugen vor, das Konzil solle bestimmte Thesen und Themen diskutieren, um die es auch in den Werken Günthers ging (Schöpfungslehre, Anthropologie).⁸⁹

In Breslau entstand eine besonders explosive Situation, weil die dortigen „liberalen“ Katholiken, vertreten etwa durch Baltzer, in Deutschlands erstem nicht nur katholischen, sondern „römisch-katholischen“ Theologieprofessor, Franz Bittner, einen aktiven und hervorragenden Gegner fanden. Als Fürstbischof Förster im Frühjahr 1860 für beide Universitätsprofessoren den Entzug der „missio canonica“ dekretierte, blies er den schwelenden Konflikt zu einem offenen Brand an. Der Papst goß Öl in dieses Feuer und erließ am 30. April 1860 gegen Baltzer das Breve „Dolore haud mediocri“. ⁹⁰ Dieses römische Dokument verurteilte nicht etwa wie ein einfaches Dekret die Werke eines Autors, sondern richtete sich als feierliches Breve des Papstes gegen die Person und gegen die Lehre des Güntherianers Baltzer und enthielt wichtige Aussagen über die Lehren Günthers.

1859, S. 24. Vgl. Walter, Philosophie (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 139–144. Vgl. ebd. S. 135 zu Clemens' Schrift: *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*. Münster o. J. [1856]. Zu Günthers Ablehnung der Magd-Formel vgl. Reikerstorfer, Günther (wie Anm. 3), S. 282; zur Funktion des Hylemorphismus für die Immaculata-Lehre vgl. Malusa, Luciano: *Neotomismo e intransigentismo cattolico*. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo. Milano 1986, S. 34–45.

⁸⁸ Zum Zusammenhang vgl. Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 561–564. Zu J. Neuhäuser (1823–1900), später Ordinarius für Philosophie in Bonn, vgl. Becker, Winfried: *Georg von Hertling 1843–1919*. Bd. 1: *Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf*. Mainz 1981, S. 250 (Lit.).

⁸⁹ Vgl. Urban, Bamb. Kirche (wie Anm. 85), S. 154–178. Zu J. Spörlein (1814–1873) vgl. Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 105–108.

⁹⁰ Text des Breve auch in: *Acta SS. D. N. Pii PP. IX. ex quibus excerptus est Syllabus*. Romae 1865, S. 178–180. Laut S. 178 ist der 14. Syllabus-Satz dem Breve gegen Baltzer entnommen. Zum Streit um Baltzer vgl. die in Anm. 7 genannte Lit.

Das Breve gegen Baltzer zitiert und wiederholt die gegen Günther gerichtete Formel aus dem Breve von 1857 (Seele als „unmittelbare“ Form des Leibes) unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die frühere Verurteilung der Werke Günthers. Der Papst fordert Baltzer und alle anderen, die in irgendeiner Weise den zurückgewiesenen Ansichten Günthers anhängen, auf, sich gegenüber der Kirche gelehrig und gefügig zu erweisen.

Baltzer hatte dem deutschen Episkopat „Feigheit“⁹¹ vorgeworfen und bekam dessen Mut zu spüren, als er durch Fürstbischof Förster die „missio canonica“ verlor und 1862 suspendiert wurde. Baltzer hat über mehrere Jahre hinweg in erfolglosen römischen Verwaltungsverfahren versucht, die gegen ihn gerichteten Maßnahmen rückgängig zu machen.

Anton Günther starb im Jahre 1863. Im darauffolgenden Jahre publizierte Papst Pius IX. den berühmten „Syllabus“ mit der Abweisung der modernen Irrtümer. Nur einen einzigen zeitgenössischen Philosophen und Theologen nennt der amtliche Syllabus mit Namen: Anton Günther.⁹² Dies machte den Weg frei zu der abwertenden Beurteilung des Werkes Anton Günthers bei den Vorbereitungen, in den Entwürfen, den Akten und den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils.

Die bösen Güntherianer – der gute Papst

Die Schuld an dem Desaster der Verurteilung Günthers und die Verantwortung für den Schaden, der damit der Kirche zugefügt wurde, suchen Historiker und Theologen heute weder bei Pius IX. noch bei Günther. Die Verteidiger Günthers in Rom, Baltzer und Knoodt, sollen angeblich alles verdorben haben durch Unklugheit, mangelnde Demut und Aversion gegen die Jesuiten, und statt die Sache Günthers zu verteidigen, hätten sie die Verurteilung des Meisters bewirkt.⁹³

Eine Verteidigung Günthers durch seine Prokuratoren bei der Indexkongregation hat es gar nicht gegeben, wenn man darunter den entlastenden Vortrag in Anwesenheit der Richter versteht. Baltzer und Knoodt haben die Verteidigung Günthers im römischen Verfahren weder klug noch unklug,

⁹¹ Wolfgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 439.

⁹² Vgl. „Acta“ (wie Anm. 90), S. XII zu Nr. 14: Günthers „Irrtümer“ seien durch die Breven von 1857 und 1860 an Geissel bzw. Förster bereits verurteilt. Bezüglich Vatikanisches Konzil von 1870 und Günther vgl. die einschlägigen Arbeiten von Lajos Orbán u. H. J. Pottmeyer, vgl. Mann, Schule (wie Anm. 71), S. 61 u. ö.

⁹³ Vgl. Roger Aubert zur Verurteilung Günthers: „Alles hätte sich zweifellos arrangieren lassen, hätten nicht Baltzer und Knoodt [...] durch ihre ablehnende Haltung gegenüber den Jesuiten und durch die Verachtung, die sie für den Stand der römischen Philosophie an den Tag legten, alles verdorben“: Handbuch (wie Anm. 56), S. 456; vgl. Pritz, Glauben (wie Anm. 63), S. 51. Zum „geistlichen Schaden“, den der Papst der Kirche bzw. diese „sich selbst“ durch die Indizierung Günthers zufügte (so Kardinal Schwarzenberg), vgl. Wolfgruber, Schwarzenberg (wie Anm. 5), S. 437.

sondern gar nicht wahrgenommen. Günthers Vertreter sprachen weder vor den Richtern (den Kardinälen der Index-Kongregation) noch vor dem beratenden Konsult, also der Versammlung der Konsultoren. Die geltende Verfahrensordnung („*Sollicita ac provida*“) sah einen Vortrag vor den Kardinälen gar nicht vor und damit gar keine Verteidigung, die diesen Namen verdient. Außerdem hatten die Vertreter Günthers keine Akteneinsicht, unabdingbar für jede Verteidigung. Ende 1854, nach einem vollen Jahr Aufenthalt Baltzers in Rom als Vertreter Günthers, bat man ihn und Knoodt um weiteren Verbleib, damit sie vor den Konsultoren sprechen könnten. Man konnte ihnen nicht annähernd einen Monat nennen, in dem die causa Günthers verhandelt würde, und tatsächlich tagte der Konsult erst zwei Jahre später. Die Vertreter mußten nach der langen und großzügigen Beurlaubung durch den preußischen Staat zurück auf ihre Posten als Universitäts-Professoren. Der Hl. Stuhl wählte nicht Wien, Günthers Wohnort, als Verhandlungsort des angeklagten Autors, sondern machte Rom zum Gerichtsort und schuf unzumutbare, nicht mehr wettzumachende Nachteile für eine faire Verteidigung eines auswärtigen Autors. Günthers Vertreter sahen zudem kein einziges „*Votum*“ eines römischen Konsultors für oder gegen Günther. Sie erhielten die „*Exzerpte*“, lateinische Übersetzungen aus dem Werke Günthers, mit kommentierenden Erklärungen eines Anonymen (d. h. Kleutgens). Darauf schrieben Günthers Vertreter ihre „*Antworten*“ in der Überzeugung, dies sei die „*Verteidigung*“ Günthers. Sie wußten nicht, daß Smith der von der Kongregation, d. h. von amtswegen benannte Verteidiger war. Günthers Prokuratoren Gangauf, Baltzer und Knoodt besaßen nicht einmal die ohnehin schon eingeschränkten Möglichkeiten, die „*Sollicita ac provida*“ (1753) für den Verteidiger vorsah. Die „*Kommission*“ von vier Theologen, in der die Vertreter Günthers arbeiteten, diente eher der Vorbereitung der Verteidigung durch Smith, war diese aber nicht selber.

Den Part des Verteidigers und Beschützers für das angeklagte Werk, so glaubte die Leitung der Indexkongregation zu den Zeiten von D'Andrea und Modena, solle diese selber übernehmen; die bestehende Verfahrensregelung gewährleistete nicht eine gerechte und faire Verteidigung für den Autor. Darum versuchte die Kongregation eine solche von amtswegen. „So ist eben unsere Verfahrensordnung“, erklärte der Sekretär der Indexkongregation, Pater Modena, dem Münchener Kirchenhistoriker Ignaz v. Döllinger im Mai 1857, wenige Monate nach der Indizierung Günthers.⁹⁴ Bei dem Gespräch ging es zunächst um die am 5. März 1857 erfolgte Indizierung des Münchener Philosophen und Theologen Jakob Frohschammer, die später durch Reisach beträchtlich eskalierte bis zu einem „feierlichen“ Breve.⁹⁵ Pater Modena konnte bei der Unterhaltung auf die kritischen Fragen Döllingers zur Indi-

⁹⁴ „*Sono le nostre regole*“: Modena im Gespräch mit Döllinger, in: Friedrich, Johannes: Ignaz v. Döllinger. Bd. 1–3. München 1899–1901, hier Bd. 3, S. 181.

⁹⁵ Zu Frohschammer vgl. Simonis, Walter: Jakob Frohschammer (1821–1893), in: Christl. Philosophie (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 341–364.

zierungspraxis nicht sagen, dieser habe Recht, sondern verwies sibyllinisch auf die bestehenden „Regeln“, nach denen man vorging: die Kongregation verteidigte den Autor eben selber, ex officio. Die Güntherianer jedenfalls haben die Verteidigung Günthers nicht verdorben, weil diese gar nicht in den Händen von Baltzer oder Knoodt lag und von ganz anderer Stelle betrieben wurde.

Die Vorwürfe gegen Günthers Vertreter betreffen auch deren geringen Respekt vor den Erwartungen bestimmter Hierarchen. Knoodt ging nach der Indizierung seines Lehrers Günther nicht in Sack und Asche umher, sondern besaß die für Kardinal Geissel kaum faßbare Respektlosigkeit, sich zum Rektor der Universität Bonn wählen zu lassen.⁹⁶ Baltzers gewandtes und selbstbewußtes Auftreten widersprach all den religiös-höfischen Werten unter Pius IX.: Demut, Unterwürfigkeit, Bereitwilligkeit zur intellektuellen Umkehr, sobald der zuständige Bischof oder der Papst dies wünschten. Hier stießen zwei Welten aufeinander, religiös verkleideter Autoritarismus auf der einen Seite und bürgerliches Autonomiebewußtsein andererseits, das im Habitus des raisonnierenden und argumentierenden Professors auftrat. Freilich gibt das verfügbare Quellenmaterial keinen Hinweis darauf, daß der Papst etwa auf den demütigen Günther geschlagen habe, um damit dessen dreiste Anhänger zu treffen. Jedenfalls sagte Pius IX. nie öffentlich, er verurteile das Auftreten und Gehabe der Prokuratoren, sondern er erklärte wiederholt, er verurteile die Bücher und die Ansichten Günthers.

Zu den Vorwürfen, die man den Vertretern Günthers machte, gehören auch die Hinweise auf deren „Unklugheit“ im Umgang mit der Presse. Tatsächlich spielen etwa seit 1848 in ganz Europa bei römischen Indizierungen die modernen Kommunikationsmittel eine wichtige Rolle. Anhänger und Gegner Günthers erkannten die Bedeutung der Presse und bedienten sich ihrer. Die deutschen Ultramontanen eröffneten die Gefechte in der Presse mit einer Serie von Kritiken an Günther in der reaktionär-katholischen „Augsburger Postzeitung“ (Juli-September 1852), gleichsam als begleitende Maßnahme zu dem seit wenigen Monaten laufenden Verfahren vor der Indexkongregation. Anonyme güntherfreundliche Berichte vor allem aus dem Jahre 1854, deren Autorschaft nicht feststand, legten interessierte Kreise als mangelnde Demut und fehlende Gefügigkeit der Vertreter Günthers aus oder als Beleidigung für die Jesuiten. Der Papst, inzwischen immer reaktionärer eingestellt gegenüber den modernen Freiheiten, hatte einen „Haß auf Pressefreiheit“, die er für das „Hauptübel der Menschheit“ überhaupt ansah.⁹⁷ Bei solcher Mentalität konn-

⁹⁶ Geissel klagte, daß protestantische Professoren in Bonn zu dem katholischen Priester Knoodt hielten und erreichten, „dem Apostolischen Stuhl auf sein Verdammungsdekret des Günther ein Paroli zu bieten, indem sie Herrn Knoodt bei der letzten Rektorenwahl zum Rektor der Universität [Bonn] wählten. Das war eine Antwort an Rom, eine Gegenverdammung des römischen Dekretes, ein Hohn“: an Reisach, 18. Dez. 1859, in: Pfülf, Geissel (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 488.

⁹⁷ In der Priestererziehung braucht man laut Pius IX. hauptsächlich (als „mezzi

ten natürlich güntherfreundliche Presseberichte verärgern. Aber diese erschienen meist nicht vor, sondern nach der Indizierung und konnten darum diese nicht erst verursachen. Für den Papst waren sie nicht das entscheidende Motiv zur Verurteilung. Der Papst hat nicht Zeitungsberichte, sondern die Werke Günthers verurteilt mit der ausdrücklichen Begründung, dies geschehe wegen der in diesen enthaltenen Lehre.

Den Vertretern Günthers, die angeblich den ganzen römischen Prozeß verdorben hätten, stellen Historiker und Theologen den guten Papst gegenüber, der angeblich alles tat, um Härte und Einseitigkeit für den Verurteilten zu vermeiden. „Der Papst wählte die mildeste Form der Verdammung, nämlich die Eintragung der Werke Günthers in den Index“, so heißt es etwa bei Friedrich Heyer, und ähnlich sehen es auch neuere katholische Historiker: Der Papst handelte im Falle der Verurteilung Günthers angeblich mit „Ausgewogenheit und Mäßigung“.⁹⁸

Diese Einschätzung widerspricht dem äußeren Verlauf und der inneren Logik des Verfahrens bei der Index-Kongregation und der dann erfolgten feierlichen Verurteilung Günthers; sie hat nur den Ausgang des Verfahrens bei der Index-Kongregation im Auge, das im Januar 1857 zwar nicht mit einer „milden“, aber mit der einfachen Indizierung Günthers endete und jede feierliche Verurteilung durch ein Breve verhindern wollte. Fürstbischof Förster von Breslau erkannte, daß Kardinal Geissel von Köln den Papst von dieser Politik der Kongregation abbringen wollte, die Pius IX. bis dahin noch mitgetragen hatte. Förster schrieb im März 1857, er befürchte nach der einfachen Indizierung Günthers „den Besuch des Geissel in Rom und die Einwirkung des Kardinal Rauscher. Ob diese Herren den Hl. Vater bei dem milden Wege lassen werden, den er seinem edlen Herzen nach eingeschlagen, ob man ihm auch ein Breve in dieser Sache abdrängen und alsdann der Lärm erst recht losgehen werde?“⁹⁹ Der Papst hat sich tatsächlich von dem um Ausgewogenheit und Mäßigung bemühten Beschluß der Indexkongregation abbringen lassen, und zwar durch das Auftreten des Kölner Kardinals Geissel in Rom. Seit dem an diesen gerichteten Breve „Eximiam Tuam“ vom 15. Juni 1857 gibt es neben dem schon von Gregor XVI. verurteilten französischen Abbé Félicité-Robert de Lamennais keinen katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts, dessen Werk zu seinen Lebzeiten vom Papst so feierlich und durch Auflisten der Einzelthemen und Einzellehren so ausführlich verurteilt wurde wie

principali“): „per poter formare un buon Clero: odio alla libertà della stampa che è il flagello principale della umana società“: Pius IX. an Großherzogin Maria v. Toskana, 16. April 1860, in: Martina, Giacomo: Pius IX. e Leopoldo II. Roma 1967, S. 511.

⁹⁸ Heyer, Friedrich: Die katholische Kirche vom westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4). Göttingen 1963, S. 143. Zu „equilibrio“ und „moderazione“ sowie „mildester“ Form der Verurteilung Günthers durch Pius IX. vgl. Martina, Pius IX. (wie Anm. 12), S. 614–616; dazu Rezension (wie Anm. 69), S. 296; Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 365 f.

⁹⁹ Brief Försters an Nickes, 12. März 1857, in: Wenzel, Anliegen (wie Anm. 4), S. 129.

Anton Günther, der außerdem noch als einziger namentlich im päpstlichen „Syllabus errorum“ von 1864 erscheint.

Wollte man die Charakterisierung vom guten Papst, der milde urteilte, umkehren und von einem tyrannischen Pio Nono reden, der Anton Günther hart und feierlich verurteilte, würde dies trotz historiographischer Wende den komplexen Vorgang allzusehr personalisieren. Der Konflikt um Günther gehört auch innerhalb der römischen Kurie zu jener großen Auseinandersetzung innerhalb des europäischen Katholizismus, die man in Deutschland – von vermittelnden Gruppierungen und den in der französischen Forschung „dritte Fraktion“ (tiers parti) genannten Zwischenstufen einmal abgesehen – um 1860 nach einem geographischen Gesichtspunkt zusammenfaßte. Man sprach von einem Streit um „deutsche“ und „römische“ katholische Theologie, und deren Vertreter nannte man „deutsche Wissenschaftler“ bzw. „Römer“ (auch „Romaner“). Im Zeitalter der wachsenden europäischen Nationalismen barg eine solche Klassifizierung die Gefahr, den inhaltlichen Aspekt der politischen und intellektuellen Auseinandersetzung zu übersehen. Es ging um einen Richtungskampf von sog. „liberalen“ Katholiken auf der einen Seite, zu der insgesamt auch die Güntherianer gehören, mit den sog. „Ultramontanen“. Die ersteren hielten Katholizismus und moderne Freiheiten für vereinbar, die letzteren lehnten die Moderne mit Anspruch auf Freiheit und Autonomie des Menschen mehr oder weniger stark ab. Dabei bildeten die sog. Neuscholastiker unter Pius IX. noch eine kleine Minderheit, auch bei den Jesuiten, konnten sich bei der Affäre Günther aber durchsetzen.

Den Auseinandersetzungen zwischen Vertretern „deutscher“ und „römischer“ Theologie in Deutschland entsprachen die Richtungskämpfe innerhalb der römischen Kurie in den 50er Jahren unter Pius IX. Bei dem Verfahren gegen Günther illustrieren die Gutachter-Gefechte und die organisatorischen Bemühungen der Leitung der Indexkongregation sowie ihrer Opponenten, daß innerhalb der Kurie je nach politischer und intellektueller „Richtung“ Fraktionen entstanden. Diese bildeten sich über alle kulturellen und nationalen Barrieren hinweg in grundsätzlicher Parallele zu den Konstellationen bei den Konflikten in den nationalen Katholizismen etwa in Frankreich, Belgien oder Deutschland. Die Gruppierungen lassen sich recht gut greifen etwa bei dem Prozeß gegen Antonio Rosmini, der 1854 mit der berühmten „Entlassung“ (Dimittantur opera) endete, oder bei der Affäre um den sog. Ontologismus der Universität Löwen, die 1861 zur Demission von Kardinal D'Andrea führte. Auch bei den Verfahren der Indexkongregation gegen Jakob Frohschammer und gegen den Pariser Philosophen und Unterrichtsminister Victor Cousin (1856/59), dessen Name nicht ein zweites Mal auf den „Index“ kam, lieferten sich die Gutachter wieder Gefechte von „Voten“ untereinander:¹⁰⁰ die einen wollten hart durchgreifen und verurteilen (Per-

¹⁰⁰ Zu den römischen Verfahren gegen Victor Cousin (1792–1869) und gegen die Löwener vgl. Martina, Pio IX (wie Anm. 12), S. 616–627; zum Verfahren gegen Froh-

rone, Kleutgen u. a.), andere versuchten zu mäßigen oder zu verteidigen (Trullet, Vercellone u. a.). Diese Richtungskämpfe, die entsprechend den jeweiligen Interessen, der Herkunft (regionaler/nationaler Art) oder den Bindungen (nach Orden, Schulen oder „Seilschaften“) natürlich auch zu wechselnden Koalitionen führten, lassen sich nur ungenau mit dem zeitgenössischen Begriffspaar als Konflikt zwischen „deutscher“, gemeint ist liberaler, und „römischer“, also ultramontaner Theologie charakterisieren. Die italienische Katholizismusforschung bezeichnet traditionellerweise die miteinander ringenden Richtungen der liberalen und ultramontanen Katholiken, auch mit Blick auf die italienische Einigungsfrage, als Differenzen der „Gemäßigten“ bzw. „Versöhnungsbereiten“ (*moderati, conciliatoristi*) mit den Intransigenten. Im Falle der Verurteilung Günthers schlug sich der Papst auf beide Seiten: beraten von italienischen Kurialen hielt er zuerst zu den Gemäßigten, dann schloß er sich den Intransigenten an, dazu gedrängt von deutschen Kirchenmännern.

Anhang:¹⁰¹

Gutachten des römischen Konsultors Bernard Smith OSB über die Werke von Anton Günther.

Eminentissimi Principi

Son già diversi anni dacchè le opere di Antonio Gunther vennero denunziate alla Sacra Congregazione dell'Indice. Siccome però si trattava di cattolico autore, e celebrato cotanto presso gli Alemanni, la Sacra Congregazione giudicar non volle le opere di Lui, senza dargli facolt, o per se, o per procuratore di difender se. Che se nondimeno per nessuna maniera egli far volesse la sua difesa, la S. Congregazione ad alcuno de' Consultori affidata ne avrebbe l'impresa; ed io per verità fui dalle

schammer, vgl. Deufel, Kirche (wie Anm. 9), S. 241 f. u. ö., und Rezension (wie Anm. 69), S. 292–298; zur sog. „zweiten Phase“ des Prozesses Rosmini vgl. Martina (wie oben), S. 595–611 und vor allem Fabro, Cornelio: *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi*. Napoli 1988, z. B. S. 107 f.: Pater Modena habe den Prozeß und die Nicht-Verurteilung Rosminis gesteuert (guidata).

¹⁰¹ Das abgedruckte Gutachten von Smith bezieht sich wiederholt auf Hermes („Ermesio“); dazu vgl. Schwedt, Urteil (wie Anm. 12), S. 364. Der Druck des Gutachtens umfaßt 28 Seiten, wovon die Seiten 1–4 hier wiedergegeben werden. S. 5–26 folgen Beweise und Diskussion einzelner Thesen und Lehren, S. 27–28 die Titelanlagen der Werke Günthers. Die vom Verf. beantragte Benutzung des Archivs der ehem. Indexkongregation wurde nicht gestattet: schriftliche Mitteilung von Herrn Kardinal Josef Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, an Verf.: „che la Sua richiesta non può essere accolta essendo l'Archivio della S. Congregazione dell'Indice chiuso alla consultazione“ (19. Nov. 1986/Prot.: AT 1972, 10); auf erneute Nachfrage Mitteilung Kard. Ratzingers v. 5. Febr. 1987 mit den „Klarstellungen“, daß sowohl das Archiv der ehem. Indexkongregation als auch das Archiv des früheren Sanctum Officium „zu Zwecken der persönlichen Konsultation nach wie vor geschlossen sind“.

Eminenze Vostre R^{me} nominato a tutelare il Gunther: questa risoluzione si prese dalla S. Congregazione sulle opere di Gunther.

Gionta cotal notizia all'Autore, non potendosi Egli condurre in Roma, impeditone, dalla gravezza della sua età, mandò suoi Procuratori, in un scrivendo a Sua Santità di tal tenore una lettera, che ne appariva certamente venerazione somma per Lui, soggezione di se, e da' suoi scritti profondissima, e promessa di sincera sommissione ad ogni giudizio che dall'Oracolo dell'Apostolica Sede fosse per emanare.

Arrivati in Rom i Procuratori, destinato dalla S. Congregazione, io ed il R^{mo} Consultore Patscheider trattammo con loro; e il modo e il risultato del trattare si fu questo.

Comechè sapeva, che allorchè venner condannate le opere di Ermesio, andavan scrivendo, e lagnandosi gli Ermesiani, che il loro sistema non era stato compreso, ed era stata basata la lor condanna sopra traduzioni o false, o inesatte almeno, io per togliere ogni causa di querela che levar si potesse, e per la S. Congregazione più sicuramente, e con maggior facilità dir potesse la sua sentenza dimandai da' Procuratori:

1. Un elenco fedele di tutte le opere fino allor pubblicate dall'Autore.

2. Lor comunicai tutte le accuse fatte a questa S. Congregazione.

Queste accuse si contengono principalmente nel parere, che porta il titolo »*Excerpta ex operibus Antonii Gunther*«.

3. Dimandai loro se ammettevano, o nò i testi riportati nell'*Excerpta*, come cavati dalle opere di Antonio Gunther.

4. Per non lasciare dubio alcuno intorno alla versione dell'*Excerpta* fatta da dotto Compilatore, che io non conosco, ricercai che ne facesser correzione, ove ammetter non volessero la traduzione già fatta.

5. Finalmente che dovesser firmare a nome dell'Autore tutti questi Articoli.

Posso assicurare le EE. VV. RR. che tutto questo per me fu fatto. L'Elenco delle opere dell'Autore si troverà in fine di questo scritto.

Dalle risposte pertanto de' Procuratori si rileva a lor confessione che esistono fatti nelle opere del Gunther i capi di accusa; e che la traduzione fattane per la S. Congregazione è fedele abbastanza per formar giudizio di codeste opere. Chè le correzioni de' Procuratori non son sostanziali, poichè anche dopo cotali correzioni i medesimi errori vi sussistono. Tutto questo fu necessario dapprima a sapere dalla S. Congregazione prima di venire a sentenza, trattandosi di quistione importante assai, che da gran tempo preoccupa l'Episcopato, il Clero, l'università di Germania; che anzi dalle lettere pervenute di colà alla S. Congregazione, si vede che dottissimi Prelati sollecitaron la decisione della S. Sede; ma la Santa Sede guidata da stella che mai non si eclissa, prese tempo a decidere delle opere Guntheriane, ed ha fatto meravigliar della sua diligenza e giustizia, gli stessi Procuratori dell'Autore. Con questo savio e prudente modo di agire, la S. Congregazione conserverà il suo antico splendore, e i suoi decreti avranno più forza e più salutevoli effetti.

Mentre i Procuratori preparavano le lor risposte e difese si tenner con loro varie sessioni, in cui si trattò de' vari punti di accusa; e principalmente [!] del suo sistema filosofico, del rapporto fra la fede e la ragione, della natura e cognizione de' misteri della SS. Trinità, Creazione, Incarnazione, della umana natura, e della elezione e caduta del primo Adamo. Il risultato di queste sessioni si troverà nel seguente mio umil parere che rispettosamente sommetto all'alta sapienza delle Eminenze Loro R^{me}. Mi son provato di studiare le opere di Gunther dal lato filosofico, e dal lato teologico; tempo e fatica mi costò per arrivare al suo punto di partenza; se non che io ben sapeva che senza tal cognizione mal si sarebbe potuto giudicar delle opere di Gunther: di più il nesso fra la sua Filosofia e Teologia è tale che quella è la base e fondamento di questa: che però io sia riuscito a conoscer la Teoria e il suo metodo lo hanno confessato gli stessi Procuratori: ma di ciò Elleno stesse giudicar potranno.

Prego i miei Lettori a riflettere che in questo mio parere non ho voluto riportare i documenti o testi dell'Autore, che questo si fece dai dottissimi Consultori, i quali scrissero copiosamente sopra questa materia. Il mio scopo è stato di fare il ritratto dell'Autore, di presentare lo Spirito, i principj, il metodo, e le tendenze delle sue opere alle Eminenze Vostre Rme; e questo, per quanto ho potuto, colle risposte, e dilucidazioni de'procuratori di Lui de'quali pur debbo confessare che molto rispettosamente io li trovai verso la Santa Sede, e sempre pronti e sommessi ad ogni suo decreto: che stiano nell'errore, nol dubito; ma nello stesso tempo credo che non appena la S. Sede avrà emanato il suo finale giudizio saranno prontissimi a rinunziarli e condannarli insieme con essa. Da ciò si rileva qual sarà il mio voto: opino dunque che le opere di Antonio Gunther meritano di esser proibite. Al Consultore però spetta dichiarare se l'accusato è reo o nò, il modo però di proscriberne spetta alla S. Sede, come a Supremo Giudice, a Successore di S. Pietro; quindi potrei deporre qui la penna, e terminar codesto scritto; ma perchè dimandato da altissimi personaggi a dire l'umil mio parere intorno al modo da tenersi nella condanna di queste opere, la dirò sinceramente secondo la mia coscienza.

Considerando da una parte quanto il sistema di Gunther sia propagato in Germania, e dall'altra il gran danno che deve portare alla Fede, non credo che una semplice condanna della Sacra Congregazione dell'Indice sia sufficiente a divertire il torrente che così largo inonda; la nostra questione deve esser considerata non solo *teoricamente*; ma ancor *pratticamente*; chè non solo si tratta se il sistema dell'Autore sia falso o pericoloso, ma in caso che sia così, come le opere di lui si possano rimover dalle mani de' fedeli, tanto più che scritte in lingua volgare. Si tratta come se ne possa impedire l'insegnamento in tante Università, in tanti Collegi, Seminari, e Scuole di Germania, dove (lo dirò con mio sommo dolore) i decreti di questa S. Congregazione non hanno quella forza, e quell'effetto che hanno in Italia e che dovrebbero avere dovunque. Considerate dunque le circostanze in *concreto* sono venuto alla conclusione che non basterebbe una semplice condanna; non credo tuttavia idonea la condanna per Breve, della quale se la S. Sede potessene fare a meno sarebbe a mio parere, meglio. Del resto io suggerirei una via di mezzo che condurrebbe sicuramente allo scopo desiderato; che la Santa Sede cioè con una *Circolare* comunicasse ai Vescovi della Germania il Decreto dell'Indice, ordinando loro nello stesso tempo di togliere da tutte le Scuole sottoposte alla loro giurisdizione tutte le opere di Antonio Gunther, e di proibire l'insegnamento del suo sistema. Credo che in pratica questo mezzo sia meno soggetto a difficoltà, e più adatto ad ottenere il desiderato effetto, che la condanna per *Breve*. Siccome poi non sono stato, nè sarò mai, come confido, tenace della mia opinione, sommetto all'alto ed illuminato giudizio delle Eminenze Lore Rme il mio umile parere, e passando col dovuto rispetto al bacio della Sacra Porpora colla più profonda venerazione mi ripeto.

S. Callisto 20 Novembre 1856

Umò e Devotissimo Servo
D. BERNARDO SMITH Cassinese
Consultore

Der Fall Sailer vor der Inquisition

Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen
und Bischof aus dem Jahre 1873

Von Hubert Wolf

I. Indexkongregation und Hl. Offizium

Die hier vorzustellende Quelle ist eine Rarität, die es eigentlich auf dem (kirchen)historischen Markt gar nicht geben dürfte. Es handelt sich um eine Abschrift der offiziellen Anklageschrift gegen den 1832 verstorbenen, renommierten katholischen Theologen und späteren Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751–1832)¹. Einer seiner Nachfolger auf dem Regensburger Bischofsstuhl, der überzeugte Infallibilist Ignatius von Senestrey (1818–1906)² übergab diese „Relatio“ im Jahre 1873 Papst Pius IX.

¹ Johann Michael Sailer (1751–1832), 1775 ordiniert, 1777 Repetitor, 1780 Professor für Dogmatik in Ingolstadt, 1781 Verlust der Professur, 1784 Professor für Ethik und Pastoraltheologie in Dillingen, 1794 erneuter Verlust der Professur, 1799 Professur in Ingolstadt (1800 nach Landshut verlegt), 1821 Domkapitular, 1822–1829 Generalvikar und Weihbischof, 1829–1832 Bischof von Regensburg. Sailer gilt als bedeutendster katholischer Theologe der Jahrhundertwende. Über ihn Georg Schwaiger, Johann Michael von Sailer (1751–1832), in: Heinrich Fries/Georg Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 1, München 1975, 55–93; Ders., Johann Michael Sailer, *Der bayerische Kirchenvater*, München/Zürich 1982; Ders., Johann Michael Sailer, in: Heinrich Fries/Georg Kretschmer (Hg.), *Klassiker der Theologie II*, München 1983, 53–73; Ders., Johann Michael Sailer, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte 9/1*, Stuttgart/Berlin/Köln 1985, 59–72; Manfred Weitlauff, Johann Michael Sailer (1751–1832). Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 77 (1983), 149–202; Erwin Gatz, Art.: Sailer, in: Ders. (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, 639–643; Karl Hausberger, *Geschichte des Bistums Regensburg*, Bd. 2: *Vom Barock zur Gegenwart*, Regensburg 1989, 116–126.

² Ignatius von Senestrey (1818–1906), 1842 ordiniert, 1843 Präfekt am Eichstätter Priesterseminar und Professor der Philosophie am dortigen Lyzeum, 1847 Pfarrer in Kühbach bei Aichach, 1853 Kanoniker in Eichstätt, 1858 Bischof von Regensburg, entschiedener Protagonist der Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität, eine 1892 vom Hl. Stuhl erwogene Erhebung zum Kardinal scheiterte am Widerstand der bayerischen Regierung. Über ihn Paul Mai, Art.: Senestrey, in: Gatz (Hg.), *Bischöfe (wie Anm. 1)*, 699–702 (Lit.); Hausberger, *Geschichte (wie Anm. 1)*, Bd. 2, 156–192.

(1846–1878)³ mit der Intention, gegen Sailer posthum (über vier Jahrzehnte nach dessen Tod) ein Inquisitionsverfahren in Gang zu bringen. In einem Lehrprozeß sollte dessen Rechtgläubigkeit durch Rom überprüft werden. Dabei stand für die Ankläger die Heterodoxie Sailers von vorneherein fest.

Für eine derartige Untersuchung der Lehre eines Theologen waren nach der Konstitution „*Sollicita ac provida*“⁴ Benedikts XIV. (1740–1758)⁵ zwei römische Kongregationen zuständig, die *Congregatio Indicis* und die Hl. Römische und Universale Inquisition (so die Selbstbezeichnung dieser Behörde)⁶. Bei der Indexkongregation wurde über die Zensur einzelner Bücher und Druckschriften entschieden. Falls der Inhalt der publizierten Werke nach dem Urteil des Dikasteriums nicht mit der kirchlichen Lehre in Einklang stand, wurde es verboten und auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Allerdings wurden nicht nur Publikationen beurteilt, in denen Lehrfragen ausdrücklich zur Debatte standen; auch Schmähschriften, *Erotica* u. a. fanden sich häufig auf dem Index wieder⁷. Alle zwanzig bis dreißig Jahre wurden die Einzelurteile zusammengefaßt und erschienen in Buchform, dem sogenannten *Index librorum prohibitorum*⁸.

Zwar konnte sich nach der Verfahrensordnung „*Sollicita ac provida*“ auch das Hl. Offizium mit der Bücherzensur beschäftigen. In der Regel wurden dort allerdings – wenn man so will – die „schwereren“ Fälle behandelt. Es wurde eine Unterwerfung unter das Urteil der Inquisition (sprich des Papstes) erwartet, und auf jeden Fall liefen ein angeklagter Autor und seine Schüler oder Anhänger Gefahr, ihre Lehrstühle zu verlieren, bzw. suspendiert zu werden. Deshalb hatte – nicht nur nach dem damaligen kurialen Verständnis – ein Urteilsspruch des Hl. Offiziums mehr Gewicht als eine „bloße“ Indizierung⁹. Außerdem kam nach einem zeitgenössischem Diktum

³ Über ihn vgl. Klaus Schatz, Pius IX., in: Martin Greschat (Hg.), *Das Papsttum II. Vom großen abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Gestalten der Kirchengeschichte 12), Stuttgart 1985, 184–202 (Lit.).

⁴ *Sollicita ac Provida*. Konstitution Benedikt XIV. vom 9. Juli 1753, zuletzt gedruckt bei Pietro Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes* [...] *Praefatione fontium annotatione*, Bd. 2, o.O. 1918, 404–414. Deutscher Text mit Kommentar bei Hans Paarhammer, „*Sollicita ac Provida*“. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert, in: André Gabriels/Heinrich Reinhardt (Hg.), *Ministerium Iustitiae*. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, Essen 1985, 343–361.

⁵ Über diesen Kanonisten und Juristen auf dem Papstthron vgl. Georg Schwaiger, Art.: Benedikt XIV., in: TRE 5, 531–533.

⁶ Vgl. etwa *Annuario Pontificio* 1866, Rom 1866, 295: „*S. Romana ed Universale Inquisizione*“.

⁷ Zur Indexkongregation immer noch grundlegend Franz Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, 2 Bde, Bonn 1883/85. Jetzt auch Herman H. Schwedt, *Der römische Index der verbotenen Bücher*, in: HJ 107 (1987), 296–314 (Lit.).

⁸ Dazu Schwedt, *Index* 300–306.

⁹ *Sollicita ac provida* §§ 3–5.

die Anklageerhebung vor der Inquisition praktisch bereits einer Verurteilung gleich¹⁰ – ein Vorurteil, wie nicht nur der Fall Sailer zeigt.

Der Ablauf der Verfahren vor Indexkongregation und Inquisition war in „*Sollicita ac Provida*“ genau geregelt und verlief in beiden Dikasterien in etwa parallel. Eine Anklage wurde entweder direkt durch einen Bischof, Theologen oder sonstigen Antragsteller eingebracht oder über eine römische Behörde wie das Staatssekretariat oder eine Nuntiatur eingereicht. Nach Entscheidung über Annahme oder Ablehnung des Verfahrens wurde einer der Konsultoren (Beratergremium) oder ein Qualifikator (Gruppe von „freien“ Mitarbeitern, Fachtheologen) mit der Ausarbeitung eines schriftlichen Gutachtens beauftragt. Dieses wurde dann im Geheimdruck allen Konsultoren und Kardinälen der Kongregation zugestellt. Danach tagte zunächst der Konsult und gab für die sich dann versammelnde Kardinalsplenaria ein empfehlendes Votum ab. Die Kardinalskongregation faßte darauf einen Beschluß, der dem Papst zur Bestätigung vorgelegt werden mußte. Oft fiel in der ersten Verfahrensrunde noch kein Urteil, sondern es wurden weitere Gutachten von außerhalb eingeholt, häufig von Bischöfen der betroffenen Diözesen bzw. Länder. Den Vorsitz der Indexkongregation führte ein Kardinalpräfekt, der Inquisition aber stand der Papst selbst vor. In wichtigen Fällen tagte die Kardinalsplenaria deshalb donnerstags unter seinem Vorsitz, in der Regel nahm allerdings ein Kardinal als Sekretär die Vertretung des Papstes wahr, dann versammelte sich die Kongregation mittwochs. Falls beschlossen wurde, Gutachten bzw. Voten von außen einzuholen, war eine weitere ganze Verfahrensrunde notwendig – angefangen beim Gutachten des Qualifikators bzw. Konsultors. Obwohl in der Verfahrensordnung fakultativ das Hören des Beschuldigten und die Bestellung eines Verteidigers erwähnt wird, scheint diese Bestimmung kaum angewandt worden zu sein, von Akteneinsicht für den Angeklagten ganz zu schweigen¹¹.

Über die bei Indexkongregation und Hl. Offizium anhängigen Verfahren, über die Anklageschriften, die internen Gutachten der Qualifikatoren (Fachtheologen) und Berater (Konsultoren), die häufig von außen eingeholten Voten (etwa von Bischöfen) und die Beratungen der Konsultoren und die Beschlußfassung der Kardinäle (die der ausdrücklichen Approbation durch den Papst bedurften)¹², wissen wir nur sehr wenig. Spekulationen dar-

¹⁰ Nachweise bei Herman H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert* (Römische Quartalschrift 37. Supplementheft), Rom/Freiburg/Wien 1980, 40 Anm. 31.

¹¹ Dazu die in Anm. 4 und 7 genannte Literatur. Eine schematische Darstellung des Geschäftsgangs der Inquisition findet sich in meiner im WS 1989/90 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommenen Dissertation „Ketzer oder Kirchenvater? Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) – eine kirchenpolitische Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus und der Inquisition im 19. Jahrhundert“ (erscheint demnächst).

¹² *Sollicita ac provida* § 4.

über kursierten bei Zeitgenossen und der historischen Forschung; der Legendenbildung war und ist Tür und Tor geöffnet.

Dies hat einen doppelten Grund: Einerseits galt für alle Lehrprozesse das strikte Sekretum des Hl. Offiziums, das analog auch bei der Indexkongregation Anwendung fand. Wer das Geheimnis und die Geheimhaltung brach, dem drohten schwere kirchliche Beugestrafen. Wer als Gutachter angefragt wurde, war zum Schweigen verpflichtet. Selbst dessen schriftlicher Nachlaß wurde nach seinem Ableben möglichst von Lehrverfahren betreffendem Material gereinigt. So sind etwa sämtliche Nachlässe von Kardinälen im Vatikanischen Archiv, die bei den beiden genannten Dikasterien tätig waren, purgiert. Zumindest machen sie diesen Eindruck¹³. Deshalb sind auch die Ausichten, außerhalb der Archive von Indexkongregation und Hl. Offizium Quellen eines Lehrprozesses bzw. eines Indizierungsverfahrens zu finden, relativ gering.

Andererseits ist aber das Archiv der Kongregation für die Glaubenslehre, die als Nachfolgerin der beiden für die Lehrüberprüfung zuständigen Kongregationen deren Akten übernahm, bis heute der Forschung generell nicht zugänglich¹⁴. Deshalb fehlt für die Verfahren, die in Rom anhängig waren – Lehrprozesse konnten auch vor dem jeweiligen Ortsordinarius geführt werden¹⁵ – die Hauptquelle (Gerichtsakten mit allen wichtigen Informationen über Ankläger, Anklagepunkte, Gutachter und Gutachten, Voten von außen, Beschlußfassung der Konsultoren und Kardinäle sowie evtl. Bestätigung bzw. Abänderung des Beschlusses durch den Papst).

Aus diesen Gründen ist kaum ein Lehrprozeß resp. ein Indizierungsverfahren vollständig erforscht. Oft ist nur die Urteilsfolge (z. B. eine Indizierung o. ä.) bekannt, nur ganz selten der Text des Beschlusses oder des Urteilspruches. Die Hintergründe bleiben deshalb bis heute meist völlig im Dun-

¹³ Rom, Archivio Segreto Vaticano, Spogli dei Cardinali. Durchgesehen wurden u.a. die Nachlässe der Kardinäle Reisach, Franzelin, Monaco La Valletta, Patrizi.

¹⁴ Dies geht aus einem Schreiben des Präfekten der Römischen Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger an den Verfasser vom 20. Juli 1988 hervor. („Dieses Dikasterium bittet um Verständnis, daß eine Einsichtnahme in die bezeichneten Akten nicht möglich ist, weil sein Archiv der wissenschaftlichen Forschung, zumindest soweit es den o.a. Zeitraum betrifft, noch nicht zugänglich ist“). Ausnahmen scheinen dagegen für das Archiv der Indexkongregation zu bestehen, wie folgende Veröffentlichung zeigt, in der Dokumente aus diesem Archiv ediert werden konnten: Walter Brandmüller, „Janus“ auf dem Index, in: Albert Portmann-Tinguely (Hg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 12), Paderborn 1988, 411–433; Sergio Pagano/A.G. Luciani, I Documenti del processo di Galileo Galilei, Città del Vaticano 1984.

¹⁵ Vgl. als Beispiel für einen bischöflichen Lehrprozeß gegen einen katholischen Theologieprofessor den Fall Wilhelm Koch, der in den Jahren 1907–1916 vom Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppeler betrieben wurde. Dazu Max Seckler, Theologie vor Gericht, Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht (Contubernium 3), Tübingen 1972.

keln. Selbst wenn ein veröffentlichtes römisches Dekret existiert, ist nicht immer sicher, wessen der betreffende Theologe genau angeklagt war (welche irrigen Sätze oder Thesen wurden ihm vorgeworfen?), da die Urteile häufig sehr allgemein gehalten sind. Eine Reihe von interessanten Fällen wie Bautain, Frohschammer, Hirscher, Günther, Döllinger, um nur einige wenige zu nennen, liegen deshalb noch immer im Dunkel der Geschichte – oder besser – unter dem Sekretum des Hl. Offiziums! Eine Ausnahme bildet der Fall Georg Hermes (1775–1831)¹⁶, den Herman H. Schwedt in einer minutiösen und richtungsweisenden Untersuchung dargestellt hat¹⁷.

Die Anklageschrift Senestreys gegen Sailer stellt deshalb eine Rarität ersten Ranges dar. Sie soll deshalb hier als ein Beispiel für den Typus „Anklageschrift“ im Wortlaut ediert werden, um die Argumentation der Ankläger exemplarisch deutlich werden zu lassen.

II. Hofbauer und Sailer – oder: Die „Armen Seelen“ und die Anklageerhebung

Die von Bischof Senestrey eigenhändig gefertigte Abschrift der „Relatio episcopi Rotisbonensis ad Sanctam et Supremam Inquisitionem Romanam de necessitate condemnandi opera Joannis Michaelis Sailer, et de praesenti statu scientiae Theologiae in Germania“ befindet sich heute im Archiv der Redemptoristen (CSsR) in Gars am Inn¹⁸. In ihr wird ein bereits über vierzig Jahre toter Theologe und Bischof posthum der Heterodoxie bezichtigt. Daraus ergeben sich zwei Fragenkomplexe, die zum Verständnis des unten edierten Textes wichtig sind. Erstens: Wie kommt eine Abschrift der Anklageschrift gegen Sailer, die an die Inquisition gerichtet war, in das Archiv der Redemptoristen in Gars? Was führte Senestrey dazu, das Sekretum zu gefährden und ein Duplikat anzufertigen? Welcher Zusammenhang besteht zwischen den Redemptoristen, dem Ankläger Senestrey und dem Angeklagten Sailer? Und zweitens: Warum klagt man Sailer erst vierzig Jahre nach seinem Tod an? Welche Absichten verfolgte die Anklageerhebung eigentlich?

¹⁶ Georg Hermes (1775–1831), Studium der Philosophie und Theologie in Münster, 1798 ordiniert, anschließend Lehrauftrag an Gymnasien. 1807 Professor für Dogmatik in Münster, 1820 in Bonn. Die Lehre des Theologen wurde durch das Breve „Dum acerbissimas“ vom 26. September 1835 von Rom posthum verurteilt (Vorwürfe: Rationalismus, „positiver Zweifel“ u.a.). Über ihn Eduard Hegel, Art.: Hermes, in: TRE 15, 156–158 (Lit.).

¹⁷ Schwedt, Hermes (wie Anm. 10).

¹⁸ Provinzarchiv der Redemptoristen Gars, Saileriana. Hierüber schon ausführlich mit Zitaten und teilweiser Auswertung des Inhalts Barbara Jendrosch, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971. Siehe auch Karl Hausberger, Sailers Weg zur Bischofswürde, in: Georg Schwaiger/Paul Mai (Hg.), Johann Michael Sailer und seine Zeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 123–159 (darin wichtige Hinweise zum Verhältnis Sailer-Hofbauer).

All diese Fragen lassen sich klären im Zusammenhang mit der von den Redemptoristen seit 1863 betriebenen Seligsprechung¹⁹ Clemens Maria Hofbauers (1751–1820)²⁰. Dieser erste deutsche Redemptorist hatte 1817, als Sailer in Bayern als Bischofskandidat im Gespräch war²¹, der Wiener Nuntiatur ein negatives und belastendes Gutachten über den Theologen abgegeben. Hofbauer gibt in seinem Votum fahrlässig unwahre, auf Klatsch beruhende Informationen über Sailer weiter. So erlaube dieser, daß seine Anhängerinnen die Beichte hörten und er sei „dem Mystizismus ergeben“. Ferner pflege Sailer freundschaftlichen Umgang mit Nichtkatholiken, namentlich mit Lavater, „der zur Sekte des Zwingli“ gehört. Auch dogmatisch befinde er sich auf dem Irrweg. „Ich weiß bestimmt,“ – so führte Hofbauer aus – „daß Sailer gesagt hat, die Kirche habe kein Monopol auf den Heiligen Geist, dieser wirke ebensoviel in denen, die in der heiligen Kirche sind, wie in jenen, die außer ihr sind, wenn sie nur an Christus glauben“²².

Georg Schwaiger hat dieses Gutachten ein „unverzeihlich fahrlässige[s], böse[s] Urteil“ genannt²³, das für sich spreche, auf den Verfasser zurückzufallen und eine Verzerrung der Lehre Sailers darstelle²⁴. Die Versuche von Clemens Henze, das Sailer-Gutachten Hofbauers zu rechtfertigen²⁵, sind als gescheitert zu betrachten. Hier wird apologetisch und nicht historisch argumentiert. Aus dem Votum Hofbauers wird dessen Enge, Ängstlichkeit und übertriebene Skrupulanz deutlich. Daraus lassen sich wohl auch seine Intransigenz

¹⁹ Dazu Otto Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung Bd. 22), St. Ottilien 1983, 930–933.

²⁰ Clemens Maria Hofbauer (1751–1820), 1767–1779 Bäckerlehrling, Geselle, Student, Einsiedler, 1784 erster deutscher Redemptorist, 1785 ordiniert, 1787–1808 Seelsorgerstätigkeit in Warschau, 1788 Generalvikar der Redemptoristen im Norden, seit 1808 in Wien seelsorgerlich tätig, Bildung des Hofbauer-Kreises, 1888 selig-, 1909 heiliggesprochen. Über ihn Eduard Hosp, Art.: Hofbauer, in: *LThK*² 5, 414 (Lit.); Otto Weiss, Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 34 (1971), 211–237; Cornelius Fleischmann, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz/Köln/Wien 1988 (eher populär, aber gute Lit.).

²¹ Dazu Schwaiger, *Kirchenvater* (wie Anm. 1), 106–125.

²² Deutscher Text des Gutachtens Hofbauers bei Hubert Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, Bd. 1: Leben und Persönlichkeit in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen, Regensburg 1948, 529–530. Lateinischer Text bei Remigius Stölzle, Johann Michael Sailer. Seine Ablehnung als Bischof von Augsburg, Paderborn 1914; Beda Bastgen, Bayern und der Hl. Stuhl, Bd. 2, München 1940, 882–884. Neuester Druck bei Clemens Henze, *Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des Hl. Klemens M. Hofbauer*, in: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 8 (1960), 69–127, hier 71–73.

²³ Schwaiger, *Kirchenvater* (wie Anm. 1), 107.

²⁴ Ebd. 109.

²⁵ Henze, *Rechtfertigung* (wie Anm. 22); Ders., *War das Urteil des hl. Klemens Maria Hofbauer über Johann Michael Sailer (Frühjahr 1817) ein Irrtum? In: Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 4, 1956, 113–120.

und sein nach Sicherheit und Gewißheit strebender Ultramontanismus erklären. Die Vorwürfe gegen Sailer sind weder in menschlicher noch in dogmatischer Hinsicht verbürgt. Dieser vertrat lediglich einen anderen Katholizismus (im wahrsten Sinne des Wortes). Man darf ihn nicht voreilig in die Schublade des „Aufklärers“ einordnen. Sailer war vielmehr ein Mann mit offenem Horizont, mit dem Finger am Puls der Zeit. Bei aller positiven Kirchlichkeit und Liebe zur Kirche versuchte Sailer, „in der Kultur und im Denken der Zeit alle fördernden, positiven Kräfte“²⁶ aufzuspüren und für die Verkündigung des Glaubens nutzbar zu machen. Allen Extremen abhold, ging sein Blick über den Tellerrand der eigenen Konfession hinaus. Sein freundschaftlicher, menschlicher Umgang mit Andersdenkenden – auch mit Protestanten – zeigt ihn als Ireniker.

Sailer und Hofbauer sind Prototypen von zwei grundverschiedenen Auffassungen dessen, was unter „Katholizismus“ zu verstehen ist, und um ein Wort von Maurice Blondel zu zitieren, von „zwei ganz und gar unverträglichen, katholische(n) Grundhaltungen (mentalités)“ in der Kirche²⁷. Ein eher „offener“ Katholizismus steht dem Integralismus der „ecclesia triumphans et militans“ gegenüber, die „liberale“ Auffassung der „ultramontanen“. Die beiden „Katholizismen“ sind kein Phänomen nur des 19. Jahrhunderts, sondern durchziehen die Kirchengeschichte (Papalismus und Konziliarismus, Zentralismus und Episkopalismus oder Gallicanismus etc.)²⁸.

Wegen des obengenannten Sailer-Gutachtens Hofbauers tauchten bei dessen Seligsprechungsprozeß Ende der sechziger Jahre Probleme auf²⁹. Für einen Seligen resp. Heiligen wurde das Votum des Wiener Redemptoristen als zu böse und anstößig empfunden. Es sei denn, Hofbauer wäre mit seinem Gutachten über Sailer im Recht gewesen bzw. seine Anschuldigungen würden durch die kirchliche Autorität nachträglich sanktioniert. Wenn es gelänge, den verstorbenen Regensburger Bischof posthum durch die Inquisition verurteilen zu lassen, dann wäre Hofbauers Urteil damals legitim gewesen und die Schwierigkeiten in dessen Seligsprechungsprozeß würden sich als gegenstandslos erweisen.

Der Provinzial der bayerischen Redemptoristen Karl Erhard Schmöger (1819–1883)³⁰ hatte genau diese geniale Idee und versuchte mit allen Mitteln,

²⁶ So treffend Philipp Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik*, München 1925, 71.

²⁷ Zitiert nach Thomas Michael Looze, „Die Trümmer des liberalen Katholizismus“ in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts (1893–1903): Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse (1903–1914), in: Martin Schmidt/Georg Schwaiger (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert* (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 19), Göttingen 1976, 197–214, hier 200–201.

²⁸ Vgl. dazu zusammenfassend Rudolf Reinhardt, *Die Katholische Kirche*, in: Raymond Kottje/Bernd Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Mainz 1974, 10–47.

²⁹ Dazu Weiss, *Redemptoristen* (wie Anm. 19), 930–933.

³⁰ Karl Erhard Schmöger (1819–1883), 1842 ordiniert, Vikar in Mergentheim, Hof-

sie zu realisieren. Er bediente sich dabei eines sublimen Machtmittels, der sogenannten „Höheren Leitung“. Diese bestand aus Klerikern und katholischen Adeligen unter Führung Schmögers. Er verwendete dazu die Seherin Louise Beck (1822–1879)³¹, eine mystisch veranlagte und schweren seelischen Bedrängnissen unterworfenen Frau. Seit den sechziger Jahren war Schmöger ihr Beichtvater und Seelenführer³². Louise Beck hatte seit ihrer Kindheit Visionen von „Armen Seelen“ und als 1847 den Redemptoristen in Bayern die Auflösung drohte, sagte sie voraus, die „Armen Seelen“ hätten ihr mitgeteilt, es drohe keine Gefahr. Tatsächlich konnten die Patres in Bayern bleiben und Louise Beck – bald darauf stigmatisiert – vermittelte als „Medium“ die übernatürlichen, höheren Anweisung. Es entwickelte sich ein regelrechter Kult; viele Patres und Nichtordensmitglieder waren von der „Echtheit“ der Seherin überzeugt, legten vor ihr Lebensbeichten ab und baten um Anweisungen zur Rettung ihrer Seelen. Es entstanden regelrechte Hörigkeitsverhältnisse, ein „Aussteigen“ aus dem Kult der „Höheren Leitung“ wurde häufig mit Material aus den Lebensbeichten verhindert, die „Gläubigen“ hatten sich als „treue Kinder der Mutter“ (so die damaligen Bezeichnungen) zu erweisen. Wer den Anweisungen der „Höheren Leitung“ zuwiderhandelte, dem wurde ewiges Verderben angedroht³³.

Otto Weiß konnte überzeugend nachweisen, daß namentlich Schmöger in unverantwortlicher Weise die „Höhere Leitung“, resp. Louise Beck als deren Seelenführer manipulierte und die Macht der „Armen Seelen“ für seine kirchenpolitischen Ziele einsetzte, bzw. mißbrauchte. Die Mutter habe – so Weiß – „selbst den Stil Schmögers“ angenommen, so daß es schwer sei zu ergründen, „ob nun Louise mit ihrem Schutzgeist P. Schmöger beherrschte oder umgekehrt“³⁴.

Auf diese Weise gelang es Schmöger auch, den Regensburger Bischof Senestrey gegen Sailer (oder besser zur Rettung der Seligsprechung Hofbauers) zu gewinnen. Auf Weisung der „Armen Seelen“ wurde er um seines Seelenheiles willen tätig. Für die theologische Unterstützung in Rom wurde der begabte neuscholastische Theologe Constantin von Schüzler (1827–1880)³⁵ ebenfalls

meister in Donzdorf, 1846 Stadtpfarrer in Weissenstein, seit 1851 Redemptorist in Altötting, 1865 Rektor in Gars, 1868 Provinzial der bayerischen Ordensprovinz. Über ihn August Hagen, Karl Erhard Schmöger 1819–1883, in: Ders., *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, Bd. 2, Stuttgart 1950, 96–132; Weiss, *Redemptoristen* (wie Anm. 19), 451–524 und passim (Register).

³¹ Zu Louise (Aloysia) Beck vgl. Weiss, *Redemptoristen* (wie Anm. 19), 552–577, 649–652, 668–671 und passim.

³² Ebd. 590f.

³³ Ebd. 560 und 598–637.

³⁴ Ebd. 590f.

³⁵ Constantin Freiherr von Schüzler (1827–1880), aus einer angesehenen protestantischen Augsburgerschen Familie stammend, nach Jurastudium und Offiziersdienst 1850 zum Katholizismus konvertiert, 1851–1857 Jesuit, 1859 Dr. theol. (München), 1861/62 Dominikaner, 1863–1873 Privatdozent für Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät Freiburg i. Br., Konzilsberater beim Vatikanum I, seit 1874

durch die „Höhere Leitung“ gewonnen³⁶. Als Beweis der Ausführung der „übernatürlichen“ Befehle schickten beide eine Abschrift der heute im Archiv der Redemptoristen in Gars aufbewahrten Anklageschrift, um sich als „treue Kinder“ der „Mutter“ zu erweisen.

III. Das Verfahren vor der Inquisition

Die Anklageschrift, die „Relatio“, besteht aus zwei Teilen. Der erste (12 Halbseiten) beschäftigt sich mit der Entwicklung der deutschen Theologie im 19. Jahrhundert. Ihr Zustand wird in den dunkelsten Farben geschildert. Die Opponenten gegen die Beschlüsse des Vatikanum I (päpstliche Infallibilität und universaler Jurisdiktionsprimat)³⁷ – namentlich werden Döllinger, Schulte und Kuhn genannt – könnten sich auf Sailer berufen. Dieser sei darüber hinaus am altkatholischen Schisma³⁸ und an allen Verirrungen der „deutschen“ Theologie³⁹ schuld, da diese nach seinen Grundsätzen betrieben werde – eine pauschale, undifferenzierte Beurteilung der Wirkungsge-
schichte Sailers.

Im zweiten Teil (32 Halbseiten) kommt Sailer selbst in den Blick. Sowohl seine Theologie als auch seinen Lebenslauf unterzieht die „Relatio“ schärfster Kritik. Im theologischen Teil werden namentlich vier „Irrtümer“ Sailers hervorgehoben: 1. Die Ablehnung der Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens; 2. Ein falsches Verständnis der Gnadenlehre (Pelagianismus); 3. Eine falsche Auffassung der zwei Naturen in Christus; und 4. Eine irrige Ekklesiologie. Anschließend geht der Verfasser auf eine Reihe möglicher

Konsultor des Hl. Offiziums, 1878 erneut Jesuit. Über ihn vgl. Gallus M. Häfele, Constantin von Schätzler. Zu seinem hundertsten Geburtstag 7. Mai 1827, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 41 (1927), 411–448.

³⁶ Dazu Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 19), 614, 914–916.

³⁷ Dazu Roger Aubert, Vatikanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. 12), Mainz 1965. August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, 2 Bde. (Päpste und Papstum Bde. 12/I und 12/II), Stuttgart 1977.

³⁸ Dazu Rudolf Lill, Die Entstehung der altkatholischen Kirchengemeinschaft, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/1, Freiburg i. Br. 1971, 792–796 (Lit.).

³⁹ Die katholische Theologie in Deutschland polarisierte sich in den sechziger Jahren zusehends in zwei „Parteien“: eine „deutsche“ (moderne) und eine „römische“ (ultramontane). Der Versuch Döllingers, zwischen beiden zu versöhnen, schlug bei der Münchner Gelehrtenversammlung fehl. Dazu Georg Schwaiger, Die Münchner Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der Katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Ders. (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd. 11), Göttingen 1975, 125–134. Ein treffendes zeitgenössisches Urteil über die Polarisierung der Theologie in Deutschland findet sich bei Josef Edmund Jörg, Die Redaktion in dem Streit über Wissenschaft und Autorität, in: Historisch-politische Blätter 53 (1864), 21–33.

Gegenargumente ein (etwa: Sailer sei bei der Abfassung seiner Werke von der besten Absicht geleitet gewesen; für die seiner ursprünglichen Intention zuwiderlaufende Wirkungsgeschichte könne er nicht verantwortlich gemacht werden). Solche Einwände läßt die „Relatio“ nicht gelten. Im biographischen Teil wird die persönliche Integrität Sailers in Zweifel gezogen und ausführlich der Weg eines Ketzers geschildert. Die Anklageschrift wirft dem Theologen vor, ein Anhänger des Illuminatentums und des Deismus zu sein. (Angebliche) Kontakte zu Protestanten und Sektierern seien Beweis genug für Sailers Heterodoxie.

Insgesamt ein Rundumschlag gegen Sailer und die „deutsche“ Theologie, die andere katholische mentalité. Sie wird pauschal verketzert; Hofbauers Katholizismus dagegen implizit zum allein legitimen stilisiert. Ein breiter katholischer Traditionsstrang sollte dadurch ausgegrenzt werden.

Der Versuch Schmögers und der „Höheren Leitung“, das Hl. Offizium in dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen beiden Katholizismen zum Instrument der Garser Gruppe zu machen, schlug fehl⁴⁰. Man scheute in Rom offenbar die kirchenpolitischen Folgen einer offenen römischen Verurteilung Sailers und man fürchtete die Komplizenschaft im Zusammenhang mit einer politischen Ranküne, die – so unglaublich es klingt – zur Erleichterung eines Seligsprechungsprozesses eingefädelt war.

Die Frage bleibt zu stellen: Wer oder was verhinderte eine posthume Verurteilung Sailers durch die Inquisition? Warum verlief das Verfahren im Sande – ähnlich wie das gegen den Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)⁴¹ wenige Jahre zuvor? Solange die internen Akten des Hl. Offiziums nicht zugänglich sind, sind wir auf Hypothesen angewiesen. Vor allem drei Gründe dürften für ein Ausbleiben eines römischen Urteils gegen den ehemaligen Regensburger Bischof sprechen:

1. Trotz mancher Widerstände hatte Rom sich schließlich doch mit der Erhebung Sailers zum Bischof (zunächst als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge) einverstanden erklärt. Ein Inquisitionsurteil gegen ihn würde auch die damalige Kurie ins Unrecht stellen, die einen Unwürdigen resp. Ketzer zum Episkopat zugelassen hätte.

⁴⁰ Dazu Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 19), 954–957.

⁴¹ Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887), 1831 ordiniert, 1832 Professor für Exegese an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Gießen, 1837–1882 Professor für Exegese, dann für Dogmatik in Tübingen, 1848–1852 Mitglied der Zweiten Kammer des württembergischen Landtages. Bis Mitte der fünfziger Jahre galt Kuhn als ausgesprochen „ultramontan“, seit seinen Kontroversen mit Clemens und Schätzler wurde er den „neuscholastischen“ Kreisen mehr und mehr suspekt, 1866 erfolgte die Anklageerhebung gegen ihn vor der Inquisition, wie im Fall Sailer ging die Initiative ebenfalls von den Redemptoristen aus, Schätzler verfaßte ebenfalls ein Gutachten. Kuhn wurde von römischen Jesuiten und namentlich von Nina, dem Assessor des Hl. Offiziums gerettet. Vgl. dazu meine in Anm. 11 genannte Dissertation. Vorläufig August Hagen, Johannes Ev. Kuhn 1806–1887, in: Ders. (Hg.), Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, Bd. 2, Stuttgart 1950, 59–95.

2. Der Schlußsatz von Senestreys „Relatio“: „Porro ad examen istud instituentum multum conferre poterit, si etiam vocetur sacerdos ille, quem Sanctitati Tuae die 13. h. m. commendare ausus sum, scilicet R. D. Constantinus liber Baro de Schaezler, eo vel magis, quia statum scientiae theologiae in Germania ipse apprime novit et ad errores pestiferos, quibus scripta Germanorum scatent, confutandos jamdiu cum optimo succesu laboravit“⁴², stellt einen unglaublichen und ungeheueren Affront gegen die etablierten Konsultoren und Qualifikatoren des Hl. Offiziums dar. Nicht sie, sondern ein „homo novus“ sollte ein Gutachten in einer solch wichtigen Sache verfassen. Zudem wurde er auch noch von der Partei der Ankläger benannt! Das allein diskriminierte Senestreys Libell und Schäzlers Gutachten in der Konsultorenrunde, deren Votum schließlich vorentscheidende Bedeutung für den Ausgang des Prozesses hatte.

3. Der Hauptgrund für das Scheitern der Anklage gegen Sailer muß in der Person des Assessors und damit eigentlichen „Geschäftsführers“ der Inquisition Lorenzo Nina (1812–1885)⁴³ gesucht werden. Hinter diesem Namen verbirgt sich einer der interessantesten Prälaten aus der Ära Pius IX. und Leos XIII. Ein aus Kreisen römischer Kritiker Ninas stammendes Diktum formuliert, daß unter seiner Ägide ein Neuanzünden der Scheiterhaufen der Inquisition nicht zu befürchten sei⁴⁴. Tatsächlich blieb während der Zeit Ninas das „riaccendere i roghi“, das Feuer des Hl. Offiziums gegen „liberale“ Theologen aus⁴⁵. Daß die Inquisition die ihr zuge dachte Rolle im Fall Sailer nicht übernahm, spricht zuerst und vor allem für den klugen und „liberalen“ Assessor des Dikasteriums. Er dürfte verhindert haben, daß die Inquisition im Fall Sailer ihren Ruf erneut verschlechterte.

⁴² Vgl. Beilage 2.

⁴³ Lorenzo Nina (1812–1885), seit 1831 Theologiestudium am Seminario Romano, 1835 ordiniert, Dr. theol. et iur. an der Sapienza, 1862–1868 Sottosegretario der Konzilskongregation, 1868–1877 Assessor des Hl. Offiziums, 1868 Kanoniker von St. Peter, 1877 Kardinal, 1877–1878 Propäfekt der Studienkongregation, 1878–1880 Kardinalstaatssekretär; Vgl. Christoph Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates, Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius IX. (1846–1878) (Päpste und Papsttum 13), 2 Bde., Stuttgart 1978, 491 f. Zu seiner Ernennung zum Assessor des Hl. Offiziums vgl. den Protokolleintrag in: Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Protocollo Bd. 290, Nr. 48841 vom 17. März 1868. Nina war seit dem 1. November 1877 Kardinalmitglied der Inquisition; vgl. dazu ebd. 327, Nr. 26025 vom 1. November 1877.

⁴⁴ Vgl. dazu „Tableau des Cardinaux, Rom Januar 1878“, abgedruckt bei Weber, Kardinäle und Prälaten II (wie Anm. 43), 750–764, hier 754.

⁴⁵ Vgl. das im Sandeverlaufen des Kuhnprozesses bei Wolf, Ketzer oder Kirchenvater? (wie Anm. 11).

Beilage 1

Bischof Ignatius Senestrey an Papst Pius IX.

Rom, 1873, März 19

Eigenhändige Abschrift, in:

Provinzarchiv der Redemptoristen, Gars am Inn: Saileriana

Beatissime Pater!

Denuntiatio mihi opera Joannis Michaelis Sailer, quondam antecessoris mei in sede episcopali Ratisbonensi⁴⁶, ut solemni et infallibili judicio Tuo, Beatissime Pater, condemnentur, Sanctitas Tua die 13 h. m. benignissime permisit, ut relationem meam Tibi Ipsi exhibeam.

Quoniam vero in casu agitur de Fide et plurimum interest, ut a viris illis, quibus examen operum istorum injunctum fuerit, religiosissime servetur secretum; hinc expedire videtur, ut negotium hoc sane gravissimum apud Sacram Inquisitionem tractetur. Quapropter unacum 40 tomis scriptorum Sailer relationem meam Rmo quoque Dmno Secretario S. Inquisitionis⁴⁷ tradidi, ut quam primum Tibi, Beatissime Pater, rem proponat, et a Te mandatum accipiat, quid in Domino decreveris.

Porro placuit Sanctitati Tuae propositio die 13 h. m. a me humillime facta, nimirum ut ad examen dictorum operum instituendum etiam sacerdos a me laudatus et commendatus, scilicet R. D. Constantinus Baro de Schaezler, qui doctissimus omnique fide dignus est, vocetur. Quare supplico, ut eundem secreto S. Inquisitionis an hunc finem obstringi jubeas.

Benedictionem Apostolicum humillime petens

Sanctitatis Tuae

fidelissimus et obedientissimus

servus et filius

+ Ignatius, Episcopus Ratisbonensis

Romae, die festo S. Josephi,

Ecclesiae Catholicae Patroni,

19 Martii 1873

⁴⁶ Vgl. Hausberger, Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 2 (wie Anm. 1).

⁴⁷ Sekretär des Hl. Offiziums war damals Constantino Patrizi (1798–1876), 1821 ordiniert, 1823–1829 Uditore della S. Romana Rota, 1828 Titularerzbischof von Philippin, 1829 Nuntius in Florenz, 1832 Maggiordomo, 1836 Kardinal, 1839 Präfekt der Bischofskongregation, 1854 Präfekt der Ritenkongregation, 1860–1876 Sekretär der Inquisition; Vgl. Weber, Kardinäle und Prälaten II (wie Anm. 43), 500f.

Beilage 2

Klageschrift Senestreys gegen Sailer für die Inquisition

Rom, 1873 März 19

Eigenhändige Abschrift, in:

Provinzarchiv der Redemptoristen in Gars am Inn: Saileriana

Relatio episcopi Ratisbonensis ad Sanctam et Supremam Inquisitionem Romanam de necessitate condemnandi opera Joannis Michaelis Sailer, et de praesenti statu scientiae theologiae in Germania

Beatissime Pater!

Quo acerbiora nostris diebus, in novo praesertim Germaniae imperio, Ecclesia patitur, eo solertius videtur cavendum, ne puritas fidei et sana doctrina, utpote qua Ecclesiae incolumitas potissimum nitatur, vel minimum detrimentum capiat.

Verum enim vero, Beatissime Pater, quae in praesenti scripto ad supremum tribunal Sanctitatis Tuae deferuntur, ea profecto talia sunt, quibus et sana doctrina et puritas fidei in summum vocatur discrimen. Agitur quippe de praepostera illa rem theologicam tractandi methodo, cujusmodi, ut probe nosti Beatissime Pater, inde ferme a saeculo in Germaniae scholas, etiam catholicas introducta, ibidem ad hodiernum usque diem, cum notabili tum sanae doctrinae tum pietatis nocumento, perniciosos suos producit effectus producetque eo usque, donec tanto malo aliquando tandem efficaci occurratur remedio. Hoc autem remedium efficax cujusmodi est, ut ubinam invenitur? Id equidem sponte sua patescet, modo prius paucis demonstratum fuerit, quanam ratione in Germania res theologica eo paulatim devenerit, undenam mala ista, de quibus supra conquestus sum, originem suam potissimum ducant. Siquidem quotiescunque de morbo aliquo curando agitur, ante omnia opus est, radicem ejus probe detegere.

I. De hodierno rei theologiae in Germania statu

Rei theologiae in Germania qualis hodie conditio sit, facile est jam ex iis colligere, quae in hac regione ultimis hisce annis acciderunt, quaeque plane sunt notissima. Scilicet haud unum virum, apud Germanos in rebus theologicis magna pollentem auctoritate, ut inter alios famosum Doellinger⁴⁸ et tanto-

⁴⁸ Johannes Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890), 1822 ordiniert, 1823 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Aschaffenburg, 1826–1890 in München, im Vormärz entschieden „ultramontan“ orientiert, seit Mitte der fünfziger Jahre Wende hin zu „liberaleren“ Ideen, Gegner des Syllabus (1864) und der Beschlüsse des Vati-

pere celebratum Schulte⁴⁹, postquam per multos annos in magno honore^b habebantur^b tanquam rei catholicae vindices acerrimi velut uno ictu transmutari vidimus in infensissimos hostes totius nominis catholici.

Ejusmodi factum vel prorsus nequit explicari, vel luculenter probat, in Germania, quantumvis egregie ibidem excolantur speciales quaedam disciplinae cum re theologica plus minusve conexae, tamen parum tuto, imo perperam plerumque judicari, quoties de genuino sensu dogmatis catholici ejusque consecrariis quaeritur, id est de eo, quid vere sit catholicum, quidve principiis catholicis repugnet. In hoc quidem puncto nostra aetate, quemadmodum notissimis exemplis constat, quamplurimi licet caeteroquin viri docti et pii, misere decepti sunt. Sic praesertim in Germania tanquam vere catholica habebatur haud una sententia, quam cum dogmate pugnare plane manifestum est. Atque insigne quidem hujus rei exemplum habemus, ut de aliis taceam, in singulari sententia Doctoris Doellinger de regula fidei, quam ipse reponit in consensu omnium hominum seu in opinione publica.

Hanc sententiam maxime perniciosam esse, id nostris diebus saltem pro omnibus, quotquot sunt bonae voluntatis, quasi ad oculos demonstravit vel ipse rerum eventus, scilicet tristis apostasia eorum qui perverso huic principio pertinaciter insistentes, eodem principio idque per logicam ejus consequentiam paulatim adducti sunt usque ad apertam rebellionem contra supremum Ecclesiae magisterium. Verum est, pauci tantum, Deo majora benigne averte, adeo infelices fuerunt, qui ad hoc extremum usque delapsi sint. Sed vehementer falleretur, si quis forte putaret, sanae doctrinae ac puritati fidei conservandae satis esse, modo impediatur aperta rebellio contra Ecclesiae auctoritatem. Id profecto non sufficit, ut religio salva persistat. Scilicet externa erga Ecclesiam submissione quantumvis caute servata, fieri tamen potest, ut mortiferum falsae doctrinae virus occulte propinetur, quod quidem quo diligentius occultabitur, eo majora inde consequentur damna.

Id ipsum autem in Germania nostris diebus reapse fieri, varia probant exempla. Inspiciantur, quaeso, paulo accuratius certae quaedam sententiae,

kanum I (päpstliche Unfehlbarkeit). Döllinger unterwarf sich diesen nicht und wurde 1871 exkommuniziert; trotz Sympathien zur altkatholischen Protestbewegung trat er dieser nie formell bei, 1872 Rektor der Münchner Universität, seit 1873 Präsident der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Über ihn Georg Schwaiger, Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: Heinrich Fries/Georg Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 3, München 1975, 9–43; Jetzt auch in Ders. (Hg.), Christenleben im Wandel der Zeit, Bd. 2, München 1987, 104–126.

⁴⁹ Johann Friedrich von Schulte (1827–1914), 1854 außerordentlicher, 1855 ordentlicher Professor für Kirchenrecht und deutsche Rechts- und Reichsgeschichte in Prag, bis 1870 einer der führenden katholischen Laien und Vertrauensmann des deutschen Episkopates, nach der Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit Bruch mit der katholischen Kirche und Mitbegründer der altkatholischen Bewegung, 1873–1906 Professor an der juristischen Fakultät in Bonn, 1881/82 Rektor der Universität, 1874–79 nationalliberaler Abgeordneter des Deutschen Reichstags. Vgl. v.a. (seine Autobiographie) J. Fr. Schulte; Lebenserinnerungen, 3 Bde., Gießen 1908/09. Ferner August Franzen, Art.: Schulte, in: LThK² 9, 516.

quae in Germaniae academiis ad hunc usque diem publice traduntur; inspicatur, quaeso, paulo accuratius, quid de ratione divinae gratiae deque fidei christianae essentia in academia Tubingensi⁵⁰ an hunc usque diem doceat nominatissimus ille Joannes Kuhn: — haec inquam, inspiciantur paulo accuratius, et sponte sua manifestum fiet, ea aperte pugnare cum sanae theologiae principiis atque imprimis cum constitutione de Fide catholica ss. Concilii Vaticani⁵¹.

Idem ferme accidit circa alteram S. Concilii definitionem de Rom. Pontificis infallibili magisterio. Hanc enim definitionem nonnulli in Germania, iique haud infimae auctoritatis viri, quam maxime enervant, forte quin ipsi sciant aut velint, praepostera scilicet explicatione, qua genuina vis Vaticanae definitionis prorsus pessumdatur, sane cum maximo christianae societatis detrimento; quippe quae per ejusmodi interpretationem, ubicunque tanquam legitima admittitur, vix non penitus frustratur summo bono, quod ei conferre definitio illa debet.

Mala ista, quae obiter tantum potui indicare, sane grandia sunt, atque ut apta eis medela quam primum adhibeatur, summopere videtur exoptandum esse: quandoquidem, si praepostera illa rem theologicam tractandi methodus in scholis catholicis libere grassari permittitur, inde procul dubio religio catholica maximum patietur damnum, idque fortasse tale, quod vix aegre reparabitur.

Habet enim perversa illa methodus hunc pessimum effectum, ut secatores ejus magis magisque inepti reddantur ad rectam intelligentiam dogmatis christiani. Id quoque in causa est, cur praedarissima monita ac decreta, quibus supremum Ecclesiae magisterium nostris diebus sana theologiae principia identidem inculcavit, nihilominus parum profecerint apud praepostera illius theologiae alumnos; ii quippe pretiosa ista monita minime intellegunt, eaque perperam interpretantur, videlicet ad normam falsae doctrinae, qua ipsi imbuti sunt quaque eorum de rebus theologicis iudicium funditus vitiatur.

Summa praeterea attentione haec duo imprimis ponderanda sunt, quippe quae omnino efficiunt, ut praesens ille rei theologiae in Germania status vel ipsam religionem catholicam haud exiquo exponat periculo.

Primo nempe negari nequit, falsae illius theologiae primarios patronos praeclaris quibusdam praestare dotibus, unde singularem nanciscuntur auctoritatem et magnam imprimis ad persuadendum efficaciam. Sunt enim vere docti, eximia pollent loquendi scribingive arte nec mediocri energia et in rebus agendis dexteritate.

⁵⁰ Zur Tübinger Kath.-Theol. Fakultät vgl. Rudolf Reinhardt, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Ders. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42.

⁵¹ Zum Vorwurf der „Neuscholastiker“, namentlich Schäzlers, Kuhn habe sich nicht unter die Beschlüsse des Vatikanum I unterworfen, vgl. meine in Anm. 11 genannte Dissertation.

Secundum autem, quod omnem meretur attentionem, illud est: scilicet hanc eandem praecise theologiae modernae praeposteram scholam, cujus placita cum sanae theologiae principiis tam aperte pugnant, nostris diebus efficaciter adjuvari a novo Germaniae imperio. Novae enim leges de educatione clericorum eo plane tendunt, ut deinceps in Germania ad beneficium ecclesiasticum sive ad theologiae docendae munus nemo promoveri possit, quin educatus fuerit secundum praepostera illa principia, eaque aperte profiteatur.

Quae cum ita sint, cum falsae scientiae theologiae in Germania professoribus tanta suppetant auxilia: omnino desiderandum esse videtur, ut a Te, Beatissime Pater, in sanae doctrinae tutelam ea ordinentur, quae idonea sint tantis malis atque periculis efficaciter ^cobviare^c. Ad hunc autem finem assequendum ante omnia videtur necessarium esse, ut falsa principia, quae tamquam vere catholica summis laudibus extolluntur a modernae scholae⁵² theologiae alumnis, solempni Tuo iudicio, Beatissime Pater, declarentur talia esse, quae vix aegre componantur, imo aperte pugnent cum vero sensu dogmatis catholici. Neque profecto satis est, ut falsae ejusmodi doctrinae in abstracto tantum reprobentur; sed nominatim reprobanda sunt scripta saltem eorum, qui sunt scholae illius primipili ac nobilissimi defensores. Quid enim juvat errores in abstracto seu in thesi condemnare, si tamen ipsi libri, in quibus errores illi continentur, suam retinent auctoritatem? Sic condemnatio talis omni suo frustrabitur effectu atque plane incassum erit. Jam vero inter primarios duces modernae hujus scholae unus prae caeteris eminet, tum episcopali, qua insignitus erat, dignitate, tum eximii scriptoris laude nec non fama pietatis, tum ideo potissimum, quia primus ^derat^d, qui praeposteram illam res theologicas tractandi methodum in scholas catholicas induxit, ut adeo jure merito habeatur tamquam parens modernae scholae theologiae, qualis hodie in Germaniae academiis facile primatum tenet. Est autem vir iste Joannes Michael Sailer, Ratisbonensis ecclesiae quondam episcopus.

II. De Joanne Michael Sailer

Praecipuus error ejus videtur versari circa normam, secundum quam tractandae sunt generatim res omnes ad religionem et animarum salutem spectantes. Hanc enim normam Sailer docet reperiri in sensu quodam intimo ipsius hominis, adeoque in aliquo subjectivo, non autem in positiva Ecclesiae doctrina de rebus fidei et morum. Sailer admittit quidem positivam revelationem, sed interpret ejus legitimus est unusquisque per se ipsum vi sensus sui intimi, quo immediate Deum resque divinas apprehendit.

Hanc facultatem hominis naturalem ^cimmediate^c Deum resque divinas cognoscendi Sailer vocat conscientiam, deque ea inter alia ad literam ita docet: „Ratio humana cum essentialiter consistat in cognitione Dei, cumque

⁵² Vgl. dazu Anm. 39.

proinde in conscientia percipiatur ipsum proprie verbum Dei, hinc conscientia non solum est suprema in homine instantia, a qua non licet ad superiorem provocare, sed est ea etiam vinculum conjunges humanitatem cum Deo; estque porro conscientia unicus nuntius Dei, relictus homini etiam lapso, sive ei restitutus eique testimonium reddens esse nos divini generis⁵³. (Theol. mor. vol. I pag. 42.43 editionis Ima.)⁵³

Ea sane palmaria sunt ac reapse continent quasi seminarium errorum. Occurrit hic imprimis ea sententia, quam jure dixeris, faenendam radicem omnium errorum, quibus opera Saileriana et sequacium ejus scatent. Est haec nimirum intolerabilis sane sententia, a Sailero velut totius systematis sui fundamentum identidem inculcata: nempe humanam rationem essentialiter consistere in actuali cognitione Dei. Similem plane propositionem Sacra et Suprema Romana Inquisitio jam decem abhinc annis atro calculo notavit. Nihilominus sententia illa de immediata Dei cognitione in Germania ad hunc usque diem non solum docetur, verum etiam praedicatur tamquam unica via ad christianam religionem scientifice stabiliendam.

Huic eidem principio de immediata Dei⁵⁴ cognitione seu, quod idem est, sententiae statuenti, humanam rationem essentialiter consistere in actuali sive habituali cognitione Dei, huic, inquam, ab Ecclesia reprobato principio velut fundamento suo superstruitur systema dogmaticum Joannis Kuhn, inter hodiernos Germaniae theologos facile principis, quippe qui, quod Sailer modo oratorio ac stylo populari tradit, magis scientifice tractat nec non confirmare contendit suffragio christianae antiquitatis. Is autem, qui omnium primus sententiam istam sub hisce terminis exhibuit, Jacobi⁵⁵ fuit, celeberrimus ille quidem apud protestantes philosophus, a quo Sailer vel eadem

⁵³ Johann Michael Sailer, Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelensorger und dann für jeden gebildeten Christen, Bd. I, München 1817, 42f.: „Wenn nun aber die Vernunft ein *Wahrnehmen Gottes* ist, mithin im *Gewissen* das eigentliche Wort Gottes vernommen wird: so ist es sonnenklar, daß die gegebene Bedeutung dessen, was man *Gewissen* nennt, so wie die, dem letzten Grunde nach, *alleinwahre*, also auch die in aller Moral *bedeutendste* seyn müsse. Denn so betrachtet, ist das Gewissen nicht bloß die höchste Instanz im Menschen, von der es für ihn keine Appellation mehr geben kann; es ist auch das *Band*, womit die Menschheit mit Gott zusammenhängt; es ist der einzige, auch nach dem Abfalle von Gott, dem Menschen noch gelassene oder wiedergegebene Bote Gottes, daß wir eines göttlichen Geschlechtes *sind*“. (Hervorhebungen bei Sailer).

⁵⁴ Zum Problem der unmittelbaren Gotteserkenntnis vgl. Peter Walter, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem Vatikanum I. Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (Tübinger Theologische Studien 16), Mainz 1980.

⁵⁵ Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), kaufmännische Lehre in Frankfurt und Studium der Philosophie in Genf (1759–62), übernahm das väterliche Handelsgeschäft, 1772 kurfürstlicher Hofkammerrat, 1779 Referent für Zoll- und Commerzwesen in München, seit 1780 Privatgelehrter, Gründung des „Teutschen Merkur“, seit 1805 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bedeutender Schriftsteller, Philosoph und Wirtschaftswissenschaftler. Über ihn Günther Baum, Art.: Jacobi, in: TRE 16, 434–438 (Lit.).

verba usurpans, mutuatus est doctrinam illam plane infectam, uti patet, veneno protestantismi; est enim doctrina illa Saileriana patidus subjectivismus seu pseudomysticismus: quandoquidem juxta Sailerum spiritus privatus, seu sensus intimus singulorum hominum, sive eorum conscientia, supremus iudex est de rebus omnibus ad religionem spectantibus. Atque hunc quidem pestiferum errorem Sailer, qui fortasse ipse non perspexit totam consequentiam perniciosi illius principii, obvolvitur quasi nebula piarum locutionum; unde factum est, ut scriptis ejus homines praesertim pii ac boni tam facile deciperentur. Sed hodie nimirum illusio illa facile dissipabitur, modo diligentius advertantur ea, quae hodie in Germania aguntur a novissimis haereticis seu sic dictis antiquis catholicis. Ii nempe, Sailerianis principiis constanter insistentes, adversus Concilii Vaticani decreta provocant ad propriam ipsorum conscientiam. Neque multum juvabit rebellionem istam excommunicatione percellere, si radix ipsa tantorum malorum nova in dies germina producere tibi permittitur. Est autem radix ista praepostera theologia in Germaniae academiis dominans, cujus antesignanus ac veluti parens ipse Sailer est. Et re sana vera, hodie praecise opportunum tempus videtur esse ad scripta hujus viri, utpote praesentium in Germania turbarum primarii auctoris, solemniter proscribenda.

Haec autem proscriptio plane necessaria est, ut in Germania adversus novissimos haereticos seu sic dictos antiquos catholicos cum felici successu dimicari possit pro catholica fide. Ii enim haeretici non cessant provocare ad Sailerum, quem uti parentem suum venditant, cujusque vestigia premere gloriantur. Neque provectio ita suo carebit effectu, ubicunque Sailer habetur tamquam legitimus doctrinae catholicae interpres. Haec igitur falsa opinio, quae tot hominum mentes, etiam piorum, occupat, ante omnia corrigenda est, ut religio catholica in Germania incolumis servetur. Loinga autem experientia constat, privatos theologorum conatus minime sufficere ad extirpandam falsam illam opinionem de Saileri auctoritate; ad hunc effectum obtinendum omnino opus est solemnem Ecclesiae iudicio, quo scripta Saileri declarentur tamquam parum conformia genuino sensui dogmatis catholici. Neque difficile probatu est, Sailerum perperam docere de praecipuis dogmatibus sanctae nostrae religionis.

1. Perperam docet universim de humanae salutis negotio, ea nimirum proferens, unde manifeste sequitur, ad vitam aeternam assequendam minime necessariam esse fidem christianam, necessitate saltem medii, ut theologi loquuntur. Distinguit enim Sailer inter Christianos et cultores Dei (in opere suo „Doctrina fundamentalis religionis“ pag. 151^f)⁵⁶; et hunc cultum Dei, qui quidem invenitur etiam separatim a christiana fide, docet Sailer, esse vitam aeternam, sequentibus scilicet verbis: „Qui virtutem in se ipso habet,

⁵⁶ Johann Michael Sailer, Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Facultäten, München ²1814, 151f.

audit in se hanc vocem: virtus est vita divina in me, vita divina in me non potest mori. Qui cultum Dei intra se ipsum habet, audit hanc vocem: Deus aeternus est. Quod in me Deum colit, id temporale esse nequit. Cultus Dei in me est vita aeterna; vita aeterna in me non potest mori. Cum igitur cultus Dei et virtus unum idemque sunt, quemadmodum lux et radius lucis, sol et radius solis; hinc in ipsa essentia tum virtutis Deum colentis, tum cultus Dei virtutem gignentis, positum est, ut per hoc exercitium, scilicet cultus Dei et virtutis, non solum efficiamur digni existentia aeterna, sed de ea etiam certi reddamur⁵⁷.

2. Ut e superioribus manifeste liquet, Sailer perperam docet de fine hominis supernaturali deque divina gratia. Quod enim donum est naturae hominis superadditum, ut scilicet homo ordinatus sit ad vitam quandam divinam, ad participationem aliquam ejusdem bonitatis atque beatitudinis, qua Deus ipse bonus ac beatus est; id Sailer repetit ex eo, quod homo instructus est ratione ac libero arbitrio adeoque quod plane supernaturale est, id Sailer habet ut consecrarium aliquod earum facultatum, quae ipsam naturam hominis constituunt. Sic enim disputat Sailer: „Una cum ratione et libero arbitrio homini divinitus data est sancta ac divina lex et una cum lege homo accipit hunc finem, ut bonus sit, sicut Deus. Unacum lege et ordinatione ad hunc finem, ut bonus sit, assignatur homini tamquam finis ejus, ut beatus sit sicut Deus“. (Theol. mor. vol. I p. 41)⁵⁸

3. Perperam docet Sailer de persona Jesu Christi. Quidquid enim Jesus de seipso, de divinitate ac humanitate sua testatus est, juxta Sailerum hunc tantum sensum habet: scilicet totam animam Christi repletam fuisse suprema idea Christianismi, quae quidem in eo sita est: humanitatem indigere superiore quadam mediatione, ut cum divinitate, a qua per peccatum aversa est, rursus jungatur, in hoc praecise sensu Jesus seipsum vocat filium Dei. Quam sententiam Sailer hisce verbis exprimit: „Suprema idea Christianismi haec est: humanitatem indigere superiore quadam mediatione, ut cum divinitate, a qua per peccatum aversa est, rursus jungatur.^h Suprema idea Christianismi est idea de viribus quibusdam divinis mediatricibus, quae in Christo velut in centro suo unitae per ipsum in humanitatem sese diffundunt, diffundentque eo usque, donec Pater futurus sit omnia in omnibus.^h Haec suprema idea Christianismi pervasit totam animam Christi, et summa cum claritate totam essentiam ejus occupavit. Id probant ea omnia, quae Christus de se ipso dixit; — quidquid enim de se ipso locutus est, id omne debebat esse nonnisi imago supremae hujus ideae, nonnisi indigitatio quedam supremae hujus idea, nonnisi vox quaedam hujus supremae et in aeternum ineffabilis ideae. Nonnisi ab hac idea effata Christi de se ipso suam propriam accipiunt lucem. Jesus Christus hilari animo respiciens ad hanc fundamentalem ideam suae essentiae suaeque vocationis, nominavit seipsum filium Dei, missum ad

⁵⁷ Auf welches Werk Sailer's sich die Angabe „pag 133“ bezieht, war nicht zu eruieren.

⁵⁸ Sailer, Handbuch I (wie Anm. 53), 41.

salutem hominum, atque sic expressit totam suam relationem tum ad divinitatem tum ad humanitatem“. (Doctrina fundamentalis relig. pag. 206 sqq.)⁵⁹

4. Qui de Christo ita docet, is non potest recte docere de Ecclesia, quae est corpus Christi mysticum. Hinc nemo prudens rerum aestimator valde mirabitur, si apud Sailerum talia invenerit, quae genuinam Ecclesiae rationem funditus evertant. Eo autem imprimis tendunt, quae Sailer in theologia sua morali vol. I pag. 82 sqq.⁶⁰ i editionis Imae et editionis IIIiae pag. 65 sqq.⁶¹ hunc in modum diputat: „Doctrina moralis Christi ejusque Apostolorum, quantumvis gravissima continens et sensum habens profundissimum, erat nihilominus tam simplex, tam facilis intellectu ac necessitatibus humanitatis tantopere accomodata. Neque ea tamen per longum tempus talis permansit, qualis prodierat e spiritu Christu ejusque Apostolorum, neque potuit talis permanere... Primo contexta est cum philosophia Alexandrina, quae quidem ipsa textura quaedam erat composita e philosophia tum Platonis tum Pythagorae, postmodum contexta est com Aristotelica philosophia (pag. 84 i editionis Imae)⁶². Hac porro via doctrina moralis Christi paulatim facta est congeries quaedam spinosarum quaestionum et responsorum item spinosarum, quippe quibus coelestis philosophia, eheu! nimis saepe, reddebatur tum ingustabilis cordi, tum voluntatem impotens movere, tum quandoque perturbans etiam mentem et conscientiam: ut adeo in hac mixtura divinorum atque humanorum vix rursus agnosci possit sive unum sive alterum, nec Christus nec Aristoteles“.

Qui talia scribit, is vel hoc ipso vincitur perperam sentire de Ecclesia. Neque enim Ecclesia foret columna veritatis neque infallibilis in rebus morum, si ea permisisset doctrinam moralem Christi usque adeo depravari ut jam non possit agnosci, quid in ea proprie sit Christi, quidve Aristotelis.

Tandem Sailer proprio suo cum Protestantibus agendi modo et falsa tolerantia errorum, nec non amicitia sua intima cum pseudomysticis illius temporis luculenter probavit, ipsi prorsus deesse rectam de Ecclesia notionem.

Haec pauca a me e Sailero adducta satis, ut mihi videtur, ostendunt, reperiri in scriptis ejus quam plurima, quae omnino merentur censuram. Demum oportet breviter respondeatur ad ea, quae ad purgandum Sailerum a defensoribus ejus solent proferri. Animadvertunt ii imprimis, Sailerum in scribendis libris suis ductum fuisse optima intentione, ad religionem catholicam reducendi homines illius temporis, qui quidem pro tristi eorum temporum conditione veritates religionis vix aliter gustassent; hinc Sailer, sub nova forma veritates religiosas proponendo, eam viam iniit, qua sola tunc temporis possibile erat religionem catholicam efficaciter juvare.

⁵⁹ Sailer, Grundlehren (wie Anm. 56), 206 ff.

⁶⁰ Sailer, Handbuch I (wie Anm. 53), 82 f.

⁶¹ Sailer, Handbuch I, 3. Aufl., Grätz 1818, 65 ff.

⁶² Sailer, Handbuch I (wie Anm. 53), 84. Die Zitate aus Sailers Werken sind in der Relatio nicht immer korrekt wiedergegeben; sie waren daher zum Teil nicht immer eindeutig zu identifizieren.

Sic defensores Saileri, qui sollerter subjungunt, Sailerum non pro schola scripsisse, sed nimirum ad finem quendam practicum, ut animarum pastoribus ostenderet, qua potissimum ratione hujus aetatis homines efficaciter excitari possent ad studium pietatis; ac propterea non cessant illi inculcare, scripta Saileri non ad normam severioris seu scholasticae theologiae examinanda esse; contra ut aequum de iis sit iudicium, potius respicendum esse ad bonum finem, quem sibi Sailer in scribendo proponit, et si forte quaedam parum caute scripserit, ea benigno sensu interpretari oportere.

Haec tamen defensio non valet neque ullum cordatum virum movere potest. Esto Sailerum in scribendis suis libris ductum fuisse optima intentione: quid inde? Id unum tantum inde sequitur, forte excusari posse ipsum hominem Sailerum; sed quoad scripta ejus nil mutantur. Quae in iis continentur fidei catholicae adversantia, ea profecto non emendantur intentione quantumvis bona, qua Sailer ea scripsisse dicitur. Neque doctrina dogmati repugnans, qualis esse doctrina Saileriana facile convincitur, ullo modo idonea esse potest gignendae verae pietati. Imo vero doctrina talis eo magis nocebit pietati, quo major fama est et auctoritas illius, qui tam erronea docet.

Denique probe advertatur, Sailerum evectum fuisse ad episcopalem dignitatem. Unde apud homines facile oriri potest et reapse orta est falsa opinio, saltem indirecte approbatam fuisse vel hoc ipso, quod Summus Pontifex Sailerum ad episcopatum permiserit promovendi^k ejusdam perversam doctrinas^k. Hinc doctrina illa quantumvis erronea ac sensui Ecclesiae quantumvis repugnans, nihilominus tueri sese poterit vel ipsa Ecclesiae auctoritate. Hoc autem procul dubio gravissimum est incommodum; neque id praecaveri aliter potest nisi solemnem operum Saileri condemnationem.

Quid de Sailero habendum sit, ut magis magisque patefiat, de homine illo deque gestis ejus pauca quaedam hic adnotare juverit. Joannes Michael Sailer⁶³, natus die 17 Nembris 1751 in pago Aresing prope Schobenhäusen, dioecesis Augustanae, ineunte anno 1761 Monachium se contulit litteris humanioribus operam daturus. 1770 Landsbergii novitiatum Societatis Jesu ingressus duobus annis ibidem permansit ac deinceps tamquam scholasticus Ingolstadii annum transegit. Societate suppressa usque ad annum 1775 theologiae incubuit Ingolstadii sub magistris ejusdem societatis Stattler⁶⁴, Schol-

⁶³ Zur kritischen Würdigung des in der „Relatio“ gebotenen Lebenslaufs Sailer's vgl. die in Anm. 1. genannte Literatur.

⁶⁴ Benedikt Stattler (1728–1797), seit 1745 Jesuit, 1759 ordiniert, 1770 Professor für Dogmatik in Ingolstadt, wo Sailer sein Schüler war. Nach Entlassung aus der Professur 1782 Pfarrer in Stadtkemnath, lebte später als Geistlicher Rat in München, 1796 Zensurierung seiner Werke. Über ihn vgl. Manfred Brandl, *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit*. Ein Repertorium, Bd. 2: Auflärung, Salzburg 1978, 238f. (dort Lit. und Werkverzeichnis).

liner⁶⁵ et Helfenzrieder⁶⁶. Anno 1775 sacerdotio auctus per biennium studia continuavit ad obtinendam theologiae cathedram, atque anno 1777 creatus est repetitor studiorum philosophicorum et theologicorum Ingolstadii, quo in munere perstitit usque ad annum 1780. Hoc tempore duo opuscula accerima, contumeliis et irrisionibus referta contra Monachos Benedictinos ad S. Emeramum Ratisbonae, qui publici juris fecerant aliquot dubia circa opus Statleri: „Demonstratio catholica“.⁶⁷ Quae quidem „Demonstratio“ indici librorum prohibitorum inserta est. Sailer vero numquam retractavit contumelias adversus Benedictinos prolatas, imo adhuc anno 1803 in libri, cui titulus: „Winkelhofer ut homo et concionator“⁶⁸ opera Statleri denuo commendavit. De secundo opusculo polemico Saileri, edito in tutelam magistri ejus Statleri, novissimus illius panegirista dicit: „Sailer denuo in aciem descendit cum libro, cui titulus „Novissima historia cordis humani in supresione veritatis, abstrahendo ab omnibus rationibus in utramque partem prolatis in causa monastico-theologica Wolfgangi Froehlich. Francofurti et Lipsiae 1780.“⁶⁹ Iste libellus ab initio usque ad finem sarcasum adeo mordacem exhalat, religionis in Germania extinguere nitebatur, hunc librum precum in suo opere „Iter per Germaniam et Helvetiam“⁷⁰ appellat „librum omnino diversum ab omnibus aliis operibus catholico-aceticis, absque ulla inperstitione, in quo principia, quibus catholici a protestantibus differunt, nusquam crude proferuntur“. Anno 1784 Sailer Dilingam vocatus est ut professor

⁶⁵ Hermann Schollner (1722–1795), seit 1738 Benediktiner, 1745 ordiniert, weitere Studien in Salzburg und Erfurt, 1750–1757 Direktor des Studium Commune der Bayerischen Benediktinerkongregation, 1760–1766 Professor für Dogmatik in Salzburg, 1772 Prior, 1773 Professor in Ingolstadt, 1776 Rektor der Universität, 1780–1784 Propst in Welchenberg. Über ihn Brandl, Theologen 2 (wie Anm. 64), 223.

⁶⁶ Johann Evangelist Helfenzrieder bzw. Helfensrieder (1724–1803) war 1770–1781 Professor für Mathematik (Artistenfakultät) an der Universität Ingolstadt. Über ihn vgl. Horst Peter Gerber, Die Professoren der Philosophischen Fakultät der Universität Ingolstadt vor und nach ihrer Übernahme durch die Jesuiten, Diss. Erlangen 1974, 34–44; Peter Stötter, Vom Barock zur Aufklärung, in: Laetitia Boehm/Johannes Spörl (Hg.), Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten, Bd. 2, Berlin 1980, 91–124.

⁶⁷ Benedikt Statler, *Demonstratio Catholica sive Ecclesiae Catholicae sub ratione societatis legalis inaequalis a Jesu Christo Deo Homine [...]*, Pappenheim 1775.

⁶⁸ Johann Michael Sailer, Winkelhofer, der Mensch und der Prediger. Ein Andenken für seine Freunde, München 1808, zweite verbesserte Aufl. 1809, ³1813.

⁶⁹ Johann Michael Sailer, *Neueste Geschichte des menschlichen Herzens in Unterdrückung der Wahrheit*. 5 Theile. Statt aller Pro und Contra in der Wolfgang Frölich-Mönchisch-theologischen Streitsache, München 1780.

⁷⁰ Gemeint ist wahrscheinlich das Werk von Friedrich Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz*, 12 Bde., Berlin 1783–1796. Auf die gehässigen Angriffe des Berliner Buchhändlers und aufgeklärten Popularphilosophen antwortete Sailer in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung Nr. 133 vom 5. Juni 1786. Vgl. dazu Georg Schwaiger, Sailer's frühe Lehrtätigkeit in Ingolstadt und Dillingen, in: Ders./Paul Mai (Hg.), *Johann Michael Sailer und seine Zeit* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 51–96, hier 63 mit Anm. 47.

facultatis theologiae a Vicario Generali Augustano Ungelter⁷¹ et Provicario Haiden⁷², quorum uterque favebat doctrinae deisticae.

Episcopus hujus dioceseos erat princeps Saxoniae et ante supremus dux militiae austriacae, Clemens Wenzeslaus⁷³, simul episcopus Frisingensis, Ratisbonensis et Elector Trevirensis, cujus auxiliarius Hontheim (Febronius) congressum in Ems dirigebat.⁷⁴

Pars sana ordinarius Augustani et praecipue pauci ibidem degentes sodales societatis Jesu penitus introspexerunt methodum Saileri prorsus periculosam; sed nonnisi anno 1794 ab episcopo Clemente Wenceslao id obtinere potuerunt, ut subscriberet decreto, quo Sailer a cathedra theologiae movebatur. Arguebantur Sailer et alii duo professores Keller⁷⁵ et Weiss⁷⁶ „succrescentis rusticitatis et ignorantiae discipulorum, sententiarum et machinationum periculosarum, et Sailer imprimis unionis cum secta Illuminatorum“. Haec unio quamvis a Sailero et ejus assectis negata, evincitur documento lit-

⁷¹ Johann Nepomuk August Ungelter Freiherr von Deissenhausen (1731–1804), 1749 Kanoniker in Augsburg, 1760–1768 Domdekan, 1768–1804 infulierter Dompropst, 1779 Weihbischof, 1785 Generalvikar. Über ihn vgl. Albert Haemmerle, *Die Canoniker des Hohen Domstiftes zu Augsburg bis zur Saecularisation*, masch., Zürich 1935, 177f. (Lit.).

⁷² Thomas Joseph de Haiden (1739–1813), 1761 ordiniert, 1782 Provikar und Augsbургischer Geheimrat, 1785 Kanonikus an den Stiften St. Peter und St. Gertrud in Augsburg, 1786 Reform der Universität Dillingen und Berufung Sailers, 1793 Sturz im Zusammenhang mit der Untersuchung gegen Sailer, 1813 Vizeoffizial in Augsburg. Über ihn vgl. Hubert Schiel (Hg.), *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*, Bd. 2, Regensburg 1952, 533; Rudolf Reinhardt, *Ein Brief Johann Sebastian Dreys aus dem Jahre 1806*, in: Ders. (Hg.), *Tübinger Theologen (wie Anm. 50)* 43–48, 46.

⁷³ Klemens Wenzeslaus, Herzog von Sachsen (1739–1812), 1763–1768 Fürstbischof von Regensburg und Freising, 1765–1768 Koadjutor des Fürstbischofs von Augsburg, 1768–1801 Erzbischof und Kurfürst von Trier, 1768–1812 Fürstbischof von Augsburg. Vgl. dazu Erwin Gatz, *Art.: Klemens Wenzeslaus*, in: Ders. (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, 388–391.

⁷⁴ Febronius, Pseudonym des Trierer Weihbischofs Nikolaus von Hontheim (1701–1790), 1728 ordiniert, 1748 Suffraganbischof, kurfürstlicher Generalvikar und Prokanzler der Universität Trier, 1763 erschien sein Hauptwerk „*De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in Religione Christianos compositus*“, in dem er die Grundzüge eines reichskirchlichen Episkopalismus darlegt. 1778 widerrief er auf römischen Druck, 1779 legte er alle Ämter nieder. Die Behauptung der „*Relatio*“, Hontheim habe den „*Emser Kongreß*“ (1786) geleitet, ist falsch. Vgl. dazu Volker Pitzer, *Art.: Febronius/Febronianismus*, in: TRE 11, 67–69.

⁷⁵ Anton Keller, 1791–1795 Professor am Lyzeum in Dillingen, seit 1795 Pfarrer in Batzenhausen. Vgl. Wilhelm Weiss, *Chronik von Dillingen im Regierungsbezirke Schwaben und Neuburg des Königreichs Bayern*, Dillingen 1861, 254.

⁷⁶ Franz Anton Weiß, 1789–1798 Kanonikus und Professor am Lyzeum in Dillingen, 1798 Stadtkaplan ebenda, gest. am 8. April 1800. Ebd. 253.

terario cujusdum Drexelii⁷⁷, sacerdotis Ingolstadiensis et propter Illuminatum⁷⁸, cui adhaerebat, e Bavaria ejecti.

Porro Sailerum a coactaneis suis talem habitum fuisse, qui faveret Illuminatismo, id etiam exinde constat, quod Carolus dux Württembergensis⁷⁹, ultimus catholicus princeps hujus regni, qui ad munus praedicatoris sui aulici desideravit virum aliquem principii Illuminatismi faventem, hoc munus destinaverat Sailero⁸⁰. Qui cum Bavaria nollet exire, dux munus istud praedicatoris aulici, ad quod Sailerum elegerat, contulit famigerato sectario Illuminatismi Exfranciscano Eulogio Schneider⁸¹, tunc temporis Augustae degenti, qui postea Alsatiam uti gallici conventus commissarius peragravit, secum portans instrumentum supplicii ab inventore Guillotin hoc nomine compellatum, quo millena capita truncavit. Eulogio Schneider successit uti praedicator aulicus fidei item inimicus et Illuminatismi assecta, Beda Werkmeister⁸², quondam Benedictinus Neresheimii, ille quidem iis admunerandus viris, qui longuera vita et alto munere ecclesiastico ad hoc abutebatur, ut, si fieri posset, fidem catholicam in Germania penitus evellerent. Atque his quidem viris Carolus dux parem reputavit Sailerum; reputavit eum assecclam Illuminatismi nec non sectatorem idearum Eulogii Schneider et Bedae Werkmeister, qui Ecclesiae aperte bellum indixerant. Et re sane vera, talia gessit

⁷⁷ Anton Drexel (1753–1830), 1780 ordiniert, 1784 Bibliothekar an der Universität Landshut, 1785 wegen Verdachts des Illuminatismus zurückgetreten, 1802 Professor für griechische und lateinische Philologie in Landshut, seit 1822 Pfarrer in Viechtach. Über ihn Funk, *Aufklärung* (wie Anm. 26), 10f., 40.

⁷⁸ Zum Illuminatenentum, einem radikal aufgeklärten Geheimbund (gegr. 1776) vgl. Sieglinde Graf, Art.: Illuminaten, in: TRE 16, 81–84.

⁷⁹ Carl Eugen von Württemberg (1728–1793), 1737–1744 vormundschaftliche Regierung durch seine Mutter Augusta, geb. von Thurn und Taxis, 1744 Übernahme der Regentschaft, 1758–1770 Regierung unter Ausschaltung der Landständischen Vertretung, führte religiöse Reformen vor allem im Gottesdienst der sogenannten Hofkapelle durch. Über ihn vgl. Gerhard Storz, Herzog Carl Eugen (1737–1793) in: Robert Uhland (Hg.), 900 Jahre Haus Württemberg. Leben und Leistung für Land und Volk, Stuttgart 1984, 237–266. Johann Baptist Sägmüller, Die Kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, Freiburg 1906, 9–19.

⁸⁰ Carl Eugen hatte Sailer bei einem Besuch in Dillingen kennengelernt. Die Versuche, ihn als Hofprediger für Württemberg zu gewinnen, scheiterten. Dazu Sägmüller, *Aufklärung* (wie Anm. 79), 110f. (Lit.).

⁸¹ Eulogius Schneider (1756–1794), 1777 Eintritt bei den Franziskanern in Bamberg, 1780 ordiniert, 1782–1784 Lektor in Bamberg und Augsburg, 1786–1789 Hofprediger in Stuttgart, 1789 säkularisiert, 1790/91 Professor für Schöne Künste an der Universität Bonn, 1791/94 agitatorische Tätigkeit im Sinne der Französischen Revolution, 1794 Tod durch die Guillotine in Paris. Über ihn vgl. ebd. 81–108; Brandl, *Theologen* Bd. 2 (wie Anm. 64), 221f.

⁸² Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823), 1765–1790 Mönch in Neresheim, 1769 ordiniert, 1770–1784 Novizenmeister, Professor der Philosophie in Neresheim und Freising, 1784–1794 und ab 1795 Hofprediger in Stuttgart, 1807 zugleich Geistlicher Rat, 1817 Oberkirchenrat. Über ihn August Hagen, *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs*, Stuttgart 1953, 9–212.

Sailer, quae omnino probant, hanc de eo opinionem reapse fundamento non caruisse. Etenim Sailer approbens male olens „Germanicum Breviarium“ a Dereser⁸³ editum in causa fuit, ut exitiosus iste liber etiam a Vicario generali Augustano approbaretur et Augustae typis mandaretur. Quamvis haec approbatio postmodum retractata fuerit, Breviarium tamen Desereii fidei infensissimum ob Saileri commendationes in plurimorum sacerdotum et laicorum manibus versebatur.

Quinque annos Sailer vixerat Ebersbergii absque publico munere. In id tempus incidit perniciosissima ejus industria, quam circa sectarium Martinum Boos⁸⁴ adhibuit; eum nempe non solum incitavit ad detrectandam obedientiam ecclesiasticae auctoritati et ad pertinaciam in haereticis doctrinis, sed etiam adeo eum commendavit exteris magistratibus, ut Martinus Boos Sailero auctore in diocesi Lincensi munus ecclesiasticum obtineret cum summo detrimento plurimarum animarum. Interim in Bavaria ab Electore suprema rei publicae gubernacula commissa sunt famoso ac paene omnipotenti ministro suo Montgelas⁸⁵; erat ille quidem caput Illuminatorum et princeps auctor persecutionum, quas Ecclesia catholica in Bavaria pertulit. Is protinus Sailero caeterisque Illuminatismi asseclis munus et honores restituit. Sic Sailer iterum obtinuit cathedram theologiae pastoralis et moralis Landishuti, quam in urbem anno 1801 archigymnasium ab Ingolstadio translatum est. Ex hoc tempore fama Saileri crevit in dies: innumeros ferme habuit discipulos, qui ex omnibus Germaniae et Helvetiae partibus Landishutum venerunt, praelectiones Saileri audituri; nec minore successu e sacro pulpito coram lectissimo auditorum coetu verba faciebat. Magna florebat apud primates Bavariae gratia et honore; atque imprimis Ludovicus⁸⁶, princeps haereditarius regni, summam concepit de Sailero existimationem. Is quoque praecipuus auctor

⁸³ Thaddäus Anton Dereser (1757–1827), seit 1876 Karmeliter, 1780 ordiniert, 1783 Professor für Exegese und biblische Sprachen in Bonn, 1791 in Straßburg, 1799 in Heidelberg, 1806 in Freiburg i. Br., 1810 Stadtpfarrer in Karlsruhe, 1811 Regens und Professor in Luzern, 1815 Domherr und Professor in Breslau. Parteigänger Wessenbergs. Über ihn vgl. Erich Kleineidam, Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945, Köln 1961, passim. Brandl, Theologen Bd. 2 (wie Anm. 64), 41f. Der Titel des „Germanicum Breviarium“ lautet: Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen, 4 Bde., Augsburg 1792, ²1794, Heilbronn ³1803/05, Wien ⁴1807, Graz ⁵1808, Rottenburg a. N. ⁶1809.

⁸⁴ Martin Boos (1762–1825), Schüler und Freund Sailer, Anführer der Allgäuer Erweckungsbewegung, 1806–1817 Pfarrer in Gallneukirchen (Diözese Linz), 1817 Professor in Düsseldorf, 1819 Pfarrer in Sayn. Über ihn Brandl, Theologen Bd. 2 (wie Anm. 64), 21.

⁸⁵ Maximilian Joseph Graf Montgelas (1759–1838), nach Studien in Nancy, Straßburg und Ingolstadt seit 1777 Kurbayerischer Hofrat und Anhänger der Illuminaten, 1799–1817 leitender bayerischer Minister, modernisierte Staat und Kirche nach den Grundsätzen der Aufklärung und der Französischen Revolution. Über ihn Eberhard Weis, Die Begründung des modernen bayerischen Staates unter König Max I. (1799–1825), in: Max Spindler (Hg.) Handbuch der bayerischen Geschichte Bd. IV/1, München ²1979, 3–86.

⁸⁶ Ludwig I. von Bayern (1786–1868), auf seine Erziehung übte Sailer großen Einfluß aus, 1806 Kronprinz, 1817 maßgeblich beteiligt am Sturz Montgelas, 1825–1848

exstitit, ut Sailerus ad episcopatum promoveretur. Neque tamen aura popularis neque principum favor impedire potuerunt, quominus viri sagacioris ingenii jam tunc temporis ingenue faterentur, magnam illam de Sailero existimationem solido carere fundamento. Id luculenter probatur tum litteris, quas Nuntius apostolicus Monachis dedit ad Eminentissimum Secretarium status eo praecise tempore, cum de Saileri ad episcopatum promotione ageretur, tum idem probatur testimonio cujusdam Egger⁸⁷, canonici Augustani, viri docti ac pii, a quo Nuntius quaesierat, utrum censeret Saileri ad episcopatum promotionem cessuram esse in Ecclesiae bonum, an vero hunc promotionem noxiam fore existimaret. Documenta ista, notatu sane dignissima, haec sunt:

^m1. Nuntius scribit die 12 Maji 1822 ad Em. Secret.^m

ⁿ2. Canonicus Egger die 11 Maji 1822 hanc scripserat ad Nuntium epistulam.ⁿ

^oNB. Um diese Briefe zu erhalten, suchte ich in der Staatssekretarie, nachdem ich in den Consistorialacten nichts gefunden hatte. Bei der Praeconisierung Sailers war der nachmalige Bischof Riccabona von Passau auf der Nunziatur in München testis und legte ein glänzendes Zeugnis für Sailer ab. Dem Nuntius war von Consalvi⁸⁸ auf seine Bedenken bemerkt worden, daß dem H. Stuhl die Erklärung genüge, welche Sailer abgegeben hatte. Diese Erklärung konnte ich nicht suchen, weil sie bereits im päpstl. Archive aufbewahrt wird und der Präfect der Archive, Erzbischof Cardoni⁸⁹, auf den Tod krank lag.^o

Itaque cum opera Saileri, ut demonstratum est, varias contineant assertiones nun solum parum tutas, verum etiam fidei catholicae ac pietatis

König von Bayern, 1848 Verzicht auf die Krone wegen der „Lola-Montez-Affäre“. Über ihn Andreas Kraus, Art.: Ludwig I., in: NDB 15, 367–374.

⁸⁷ Karl Borromäus Egger (1772–1849), 1791 ordiniert, 1801 Professor für Philosophie in Dillingen, 1805 Pfarrer in Kleinaitingen, 1820 wirklicher Geistlicher Rat in Augsburg, 1821 Domherr, 1841 Domdekan. Über ihn Brandl, Theologen Bd. 2 (wie Anm. 64), 51f.

⁸⁸ Ercole Consalvi (1757–1824), seit 1776 theologische und juristische Studien an der Accademia Ecclesiastica, 1783 Geheimer Päpstlicher Kammerherr, 1784 Päpstlicher Hausprälat, 1792 Auditor an der Rota, 1798 französische Gefangenschaft, 1799/1800 bei der Wahl Pius VII. Konklavesekretär, 1800 Kardinal und Staatssekretär, 1815 betrieb er auf dem Wiener Kongreß mit Erfolg die Restitution des Kirchenstaates, nach der Wahl Leos XII. (1823) Entmachtung Consalvis. Über ihn Georg Schwaiger, Art.: Consalvi, in: TRE 8, 179–182.

⁸⁹ Giuseppe Cardoni (1802–1873), 1832 Professor für Moraltheologie an S. Apollinare (Rom), 1846 Konsultor der Indexkongregation, 1852 Titularbischof von Carystus und Mitglied der Vorbereitungskommission des Syllabus, 1862 Konsultor des Hl. Offiziums, 1863 Bischof von Loreto und Recanatti, 1866 Konsultor der dogmatisch-theologischen Kommission des Vatikanums I, 1867 Titularerzbischof von Edessa, 1870 Archivar des Hl. Stuhles. Die Angabe der „Relatio“, daß Cardoni „auf den Tod krank lag“, ist exakt; er starb am 6. April 1863 in Rom. Über ihn Giovanni G. Franco, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*. Acura di Giacomo Martina (*Miscellanea Historiae Pontificiae* 33), Rom 1972, 92 und passim. Vgl. auch Weber, *Kardinäle* Bd. 1 (wie Anm. 43), 301; HASLER, *Pius IX.*, Bd. 1 (wie Anm. 37), 41 und passim.

omnino destructivas; cumque mihi longa experientia constet, scripta Saileri usque ad hodiernum diem et magna apud catholicos pollere auctoritate et ideo praecise religioni catholicae, in Germania praesertim, plurimum nocere: idcirco etiam atque etiam enixe a Te peto, Beatissime Pater, ut praedicta opera Joannis Michaelis Sailer, Ratisbonensis quondam Episcopi, quae hic adjecta sunt, a sancta et Suprema Inquisitione Romana examinari jubeas eaque tandem, postquam censuram mereri convicta fuerint, solemniter et infallibili iudicio condemnes.

Porro ad examen istud instituendum multum conferre poterit, si etiam vocetur sacerdos ille, quem Sanctitati Tuae die 13. h. m. commendare ausus sum, scilicet R. D. Constantinus liber Baro de Schaezler, eo vel magis, quia statum scientiae theologiae in Germania ipse apprime novit et ad errores pestiferos, quibus scripta Germanorum scatent, confutandos jamdiu cum optimo successu laboravit.

Romae, die festo
S. Josephi, Ecclesiae catholicae
Patroni, 19 Martii 1873.

NB. Schätzler wurde in meiner Gegenwart eidlich zum Geheimniss der Inquisition verpflichtet⁹⁰, nachdem ich ihn dem heil. Vater, mehreren Kardinälen und Prälaten vorgestellt hatte.

Textkritischer Apparat

a-a	Einschub mit Klammer
b-b	Am Rand: statt ‚habebantur‘: ‚habiti fuerant‘
c-c	Am Rand: statt ‚obviare‘: ‚avertendis‘
d-d	Am Rand: statt ‚erat‘: ‚fuit‘
e-e	Einschub mit Klammer
f-f	Einfügung
g	Am Rand nachgetragen: ‚pag 133‘
h-h	Am Rand mit ‚x‘ eingefügt
i-i	Am Rand nachgetragen
j-j	Ebenso
k-k	Ebenso
l-l	Einfügung über dem Text
m-m	Statt dessen von anderer Schrift darunter: 1. Litterae Nuntii apostolici ad Eminentissimum Secretarium Status Cardinalem Consalvi
n-n	Ebenso: 2. Letterae ejusdam ad eundem
	3. Epistola canonici Egger Augustani an Nuntium ap. Monachii
o-o	Auf die linke Halbseite eingefügt

⁹⁰ Da Schätzler erst im Sommer 1874 Konsultor des Hl. Offiziums wurde, mußte er im Jahre 1873 eigens zum „Secretum Sancti Officii“ verpflichtet werden. Die Beauftragung Schätzlers mit dem Fall Sailer muß deshalb als Sonderauftrag gesehen werden.

KRITISCHE MISCELLEN

Heinrich von Treitschke und die Säkularisation

Von Rudolf Reinhardt

Die Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts beschäftigten in den letzten Jahrzehnten intensiv die historische Forschung. Man kann die Behauptung wagen, daß es kaum ein Land, eine Diözese oder eine kirchliche Institution gibt, für die dieses einschneidende Ereignis noch nicht untersucht wurde. Erinnerung sei nur an die noch immer nicht überholte Untersuchung von Matthias Erzberger für Württemberg oder die Arbeiten von Hermann Schmid für den badischen Raum.¹ Doch blieb man keineswegs beim Einzelnen oder Vordergründigen stehen. Auf Kongressen und Tagungen wurde versucht, Grundlagen, Gemeinsamkeiten und Konsequenzen zu eruieren. Erinnerung sei an die beiden Symposien des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“, der sich 1974 und 1975 mit diesem Problemkreis beschäftigt hat.² Das „Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte“ behandelte 1978 auf seiner 16. Arbeitstagung in Würzburg dasselbe Thema, allerdings mit der gebotenen Beschränkung auf Ostmitteleuropa.³ Auch das Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen hat sich auf einem Treffen der Mitarbeiter an der Germania Sacra (29./30. April 1988) dem Thema zugewandt: „Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und 18./19. Jahrhundert“. Es war übrigens das erste Mal, daß für eine der regelmäßigen Arbeitstagungen ein Thema aus der Neuzeit gewählt wurde.

Der Grund für das hohe Interesse liegt zum einen in der Tatsache begründet, daß die Säkularisation zu einer Art Generalinventur wurde,

¹ Matthias Erzberger, Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen. Stuttgart 1902; Hermann Schmid, Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802 bis 1811. Überlingen 1980.

² Beide Tagungen wurden dokumentiert: Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. von Anton Rauscher. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). München/Paderborn/Wien 1976; Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Albrecht Langer. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). München/Paderborn/Wien 1978.

³ Säkularisationen in Ostmitteleuropa. Zur Klärung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter, von Kirche und Staat in der Neuzeit. Hrsg. von Joachim Köhler. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 19). Köln/Wien 1984.

durchgeführt von erfahrenen Bürokraten, Bibliothekaren und Archivaren. Sie fand in umfangreichen Akten, Katalogen und Listen ihren Niederschlag und lädt förmlich zu Untersuchungen über wirtschaftliche, soziale, staatsrechtliche und seelsorgerliche Perspektiven an der Wende zum 19. Jahrhundert ein. Zum anderen brachte die Säkularisation der katholischen Kirche einen tiefgreifenden Wandel. Viele Entwicklungen und Fakten der späteren Kirchengeschichte lassen sich nur damit erklären. So dient die Beschäftigung mit der Säkularisation auch der „Selbstfindung“ der katholischen Kirche und der Deutung jenes Phänomens, das man als neuzeitlichen Katholizismus bezeichnet.

Bei kirchlich gebundenen oder geprägten Historikern dominiert im wesentlichen eine negative Sicht der Vorgänge. Meist werden die hohen Verluste aufgerechnet, welche die Kirche oder der katholische Bevölkerungsteil damals erlitten haben. Beim Gesamturteil über die Säkularisation, die fast immer einer Verurteilung gleichkommt, wird mit Vorliebe Heinrich Treitschke⁴ zitiert: „Wenige unter den großen Staatsumwälzungen der neuen Geschichte erscheinen so häßlich, so gemein und niedrig wie diese Fürstenrevolution von 1803. Die harte, ideenlose Selbstsucht triumphierte; kein Schimmer eines kühlen Gedankens, kein Funken einer edlen Leidenschaft verklärte den ungeheuren Rechtsbruch.“⁵ Vor allem das Wort vom „ungeheuren Rechtsbruch“ geistert durch die Literatur; es wurde inzwischen zu einem Topos, dessen Herkunft nicht mehr belegt werden muß.⁶

Bei solchem Zitieren wird fast immer übersehen, was Treitschke unmittelbar anschließt: „Und doch war der Umsturz eine große Nothwendigkeit; er begrub nur was todt war, er zerstörte nur was die Geschichte dreier Jahrhunderte gerichtet hatte. Die alten Staatsformen verschwanden augenblicklich, wie von der Erde eingeschluckt, und niemals ist an ihre Wiederaufrichtung ernstlich gedacht worden. Die fratzenhafte Lüge der Theokratie war endlich beseitigt. Mit den geistlichen Fürsten stürzten auch das heilige Reich und die Weltherrschaftsansprüche des römischen Kaiserthums zusammen.“⁷ Oder an einer anderen Stelle: „Es war die Schuld der Krummstabsregierung, daß die linksrheinischen Lande ihrem Volke so fremd geworden. An Friedrichs Siegen oder Goethes Gedichten, an allem, was dem neuen Deutschland das Leben erfüllte, hatten die geistlichen Gebiete keinen Antheil ge-

⁴ Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. (Staatsgeschichte der neuesten Zeit 24) 1. Teil. Leipzig 1879.

⁵ Ebd. 186.

⁶ Die Bücher und Artikel, in denen der Topos begegnet, sind so zahlreich, daß wir auf Einzelnachweise verzichten müssen. Als Beispiel das Lehrbuch „Kirchengeschichte“ von Karl Bihlmeyer und Hermann Tüchle (ich zitiere die 11./12. Auflage, Paderborn 1956, Band 3, 310). In der 7., stark vermehrten, teilweise neu bearbeiteten Auflage (Paderborn 1921), die Karl Bihlmeyer nach dem Tod von Franz Xaver Funk (1907) als erste allein zu verantworten hatte, stand das Wort noch nicht da. Es tauchte erst in der 8./9. Auflage des 3. Bandes (Paderborn 1934, 271) auf.

⁷ Treitschke, *Deutsche Geschichte* (oben Anm. 4) 186.

nommen.“⁸ Und über die politischen Folgen: „Durch die Secularisation wurde auch jene künstliche Stimmenvertheilung beseitigt, welche dem Katholicismus bisher ein unbilliges Übergewicht in der Reichsversammlung verschafft hatte. Die Mehrheit des Reichstags war nunmehr evangelisch, wie die Mehrheit der deutschen Nation außerhalb Österreichs.“⁹

Diese wenigen Zitate zeigen, daß Heinrich Treitschke, Vertreter einer kleindeutsch-preußisch-protestantischen Geschichtsschreibung, die Säkularisation insgesamt positiv beurteilte. Er sollte deshalb, trotz des ungemein brauchbaren Words vom „ungeheueren Rechtsbruch“, in diesem Zusammenhang nicht mehr zitiert werden.

⁸ Ebenda 172.

⁹ Ebenda 187.

Johann Baptist von Hirscher – ein Verräter an der deutschen Kirche?

Ein Brief des Alexander von Dusch
an den Freiburger Theologen (1862)

Von Rudolf Reinhardt

Im Jahre 1988 jährte sich zum zweihundertsten Mal der Geburtstag des Moral- und Pastoraltheologen Johann Baptist Hirscher. Dies wurde allenthalben zum Anlaß, auf Akademietagungen und bei Feierstunden, in Kirchenblättern und Zeitschriften seiner zu gedenken. Bei vielen Rednern und Autoren war – manchmal ohne hinreichende Kenntnis der Schriften Hirschers – die Absicht unverkennbar, den großen Theologen zu „vereinnahmen“ oder aber zum „Vorläufer“ der eigenen kirchlichen und theologischen Positionen zu machen. Dabei könnte man gelegentlich fast von einem „Hirscher-Fundamentalismus“ sprechen. Verständlich, aber nicht unbedingt vertretbar war auch der Versuch, im Gefolge Hirschers eine doktrinäre Lehrverkündigung zu überwinden und in seiner Sprache den ganzen Menschen, sein Herz und Gemüt, anzusprechen.

Trotz der Flut an gedrucktem Papier blieb eine große Monographie aus. So sind wir auch nach dem Jubiläum noch immer auf die Standardwerke der Hirscher-Forschung angewiesen. Zu nennen sind vor allem die Biographie von Hubert Schiel,¹ die eingehende theologische Analyse von Josef Rief² und die Untersuchung von Walter Fürst.³ Hinzuweisen ist auch auf die Monographie von Karl Brechenmacher „Josef Beck, 1803–1883, ein badischer Spätaufklärer“.⁴ Hier wird deutlich, daß der Freiburger Theologe weit ins

¹ Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Freiburg 1926.

² Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. (Abhandlungen zur Moraltheologie 7). Paderborn 1965; Rief steuerte auch den einschlägigen Artikel in der TRE bei (Band 15, 1986, 396–398. Dieselbe Aufgabe hat er für das Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris) übernommen; der einschlägige Artikel erscheint demnächst.

³ Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers, 1788–1865. (Tübinger Theologische Studien 15). Mainz 1979. Die Arbeit bietet ein erschöpfendes Quellen- und Literaturverzeichnis, zu dem Rief in der TRE einige inzwischen erschienene Artikel nachgetragen hat.

⁴ Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität 29. Tübingen 1984.

19. Jahrhundert hinein gewirkt hat; er war auch bestrebt, jungen „Spätaufklärern“ wie Josef Beck bei ihrem beruflichen Fortkommen (Lehrstuhlbesetzungen) zu helfen.⁵ So bleibt als literarische Frucht des Jubiläums lediglich „Der edle Hirscher, Beiträge zu seiner Biographie und Theologie“ (Rottenburg 1988), das Werner Groß und Walter Fürst vorgelegt haben. Das Bändchen will zwar breitere Leserschichten erreichen; es zeichnet sich aber durch Präzision und ein breites Wissen um die Hintergründe aus. Auch konnte für den biographischen Teil bisher unbekanntes Archivmaterial herangezogen werden.⁶

Bei der Interpretation Hirschers wird oft übersehen, daß der Theologe in Ansatz und Inhalt immer der „Aufklärung“ verpflichtet blieb. Er war ein Vertreter jenes Reformkatholizismus, der sich vor allem im Süden der Erzdiözese Freiburg lange halten konnte und in Ignaz Heinrich von Wessenberg bis zu dessen Tod im Jahre 1860 einen herausragenden und profilierten Repräsentanten hatte. Hirscher agierte aber nie als „Parteiführer“; sein sanfter Charakter und sein weicher Stil waren dafür wenig geeignet. Doch blieb er „Hoffnungsträger“ jener Spätaufklärer, die 1848 im Zusammenbruch des Staatskirchenregiments eine wichtige politische Stütze verlieren sollten.

Die Hoffnung, Hirscher könnte neben Wessenberg ein Führer des aufgeklärten Reformkatholizismus in Baden werden, hegte auch Alexander von Dusch (1789–1876).⁷ Geboren 1789 in Neustadt an der Weinstraße, studierte Dusch Rechtswissenschaften. Im badischen Staatsdienst stieg er später bis zum Minister auf. 1851 zog er sich nach Heidelberg ins Privatleben zurück. Doch verfolgte er noch immer mit wachem Auge „den Gang der politischen Ereignisse, besonders die Kämpfe zwischen Staat und Kirche, und widmete ihnen eine Teilnahme, die ein Herz verriet, das auch im Greisenalter jung blieb“ (Nekrolog in der „Schwäbischen Kronik“ vom

⁵ So in den 40er Jahren bei Becks Kandidatur in Tübingen. Dazu Karl Brechenmacher, *Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41*. Mit einem seither unbekannten Gutachten Johann Evangelist Kuhns, in: *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen*. Hrsg. von Rudolf Reinhardt. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16). Tübingen 1977, 197–263.

⁶ Werner Groß stellte seinen biographischen Beitrag unter das Thema „Theologe und Seelsorger aus Leidenschaft“; Walter Fürst skizzierte unter „Gottes Liebe im Leben erfahren“ die Theologie Hirschers. – Nach Beginn der Drucklegung erschien: Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. Hrsg. von Gebhard Fürst. Mainz 1989. Der Band bietet die Referate, die im Jubiläumsjahr bei einem Hirscher-Symposium in Weingarten gehalten worden sind. Bestehend wiederum die Beiträge von Josef Rief. Anderes kann dem zugeordnet werden, was wir als „Hirscher-Fundamentalismus“ bezeichnet haben.

⁷ Über ihn Friedrich von Weech in ADB 5, 1877, 492–494; ders., in: *Badische Biographien* 1, 1875, 197–204; Günter Haselier in NDB 4, 1959, 204.

25. November 1876).⁸ Dusch war ein erbitterter Feind des neuen, jungkirchlichen Ultramontanismus. Dies kam auch dadurch zum Ausdruck, daß er sich von einem altkatholischen Geistlichen begraben ließ.

Die im eben zitierten Nekrolog angedeutete Haltung wird durch einen Brief bestätigt, den Dusch nach Wessenbergs Tod (9. August 1860) an Hirscher geschrieben hat. Erhalten ist lediglich ein undatierter Entwurf im Nachlaß des Ministers.⁹ Nach einem Vermerk von anderer Hand ging der Brief aber ab. Da Hirschers Nachlaß als verloren zu gelten hat, dürfte auch die Ausfertigung zugrunde gegangen sein.

Der Brief ist nicht sehr lang. Dusch rechnete mit Hirscher aber in einer Schärfe ab, die verletzend wirken mußte. Aus den Zeilen spricht die Enttäuschung eines Mannes, der gehofft hatte, Hirscher könnte „zum Heil für ganz Deutschland ein ächter, frommer Reformator werden“. Hirscher versagte nach Duschs Meinung aber und zog es vor, seine „schönen, bedeutenden Kräfte zum Unheil von Deutschland an die vergeblichen Versuche zur Wiederbelebung der Mumie des Mittelalters zu verschwenden“ und „die böse Zwietracht im Staate zu nähren“. Der bereits zitierte Nekrolog fand dafür dann andere Worte; er meinte, Domdekan Hirscher sei feige zu den „Römlingen“ übergelaufen.

Wessenbergs Tod wurde für Dusch also zum Anlaß, dem Freiburger Theologen energische Vorhaltungen zu machen. Duschs Kritik war indes älter. Wir dürfen annehmen, daß er die vorbehaltlose, auch der Öffentlichkeit sofort bekannt gewordene Unterwerfung Hirschers (20. Januar 1850) unter die päpstliche Verurteilung der Reformschrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“¹⁰ entschieden abgelehnt hat. Als sich Hirscher 1854 im badischen Kirchenkampf an die Seite von Erzbischof von Vicari¹¹ stellte und mit einer Flugschrift „Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit“¹² öffentlich Stellung bezog, antwortete Dusch mit einer Gegenschrift „Das Reich Gottes und Staat und Kirche. Eine populäre christlich-historische Antwort ... für Katholiken und Nicht-Katholiken“.¹³ Auf über einhundert Seiten rechnete er mit Hirscher ab und warf ihm wortreich vor, eine mittelalterliche Hierokratie und die Herrschaft der Kirche über den Staat etablieren zu wollen.

⁸ Schwäbische Kronik, des Schwäbischen Merkurs zweite Abtheilung. Erstes Blatt, Nr. 2641, 25. November 1876.

⁹ Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 65, Nr. 2395.

¹⁰ Tübingen 1849.

¹¹ Heinrich Maas, Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogtum Baden. Mit besonderer Berücksichtigung der Regierungszeit des Erzbischofs Hermann von Vicari. Freiburg im Breisgau 1891, 237–258; Hugo Ott, Das Erzbistum Freiburg im Ringen mit Staatskirchentum und Staatskirchenhoheit, in: Das Erzbistum Freiburg 1827–1977. Freiburg 1977, 75–92, 79f.

¹² Freiburg 1854.

¹³ Jena 1854.

Die Lösung, die Alexander von Dusch für das Verhältnis von Staat und Kirche zu bieten hatte, war zwar einfach, aber nicht praktikabel. Wie die meisten Vertreter einer strikten Subordination der Kirche unter den Staat zitierte auch er nachdrücklich Lukas 17,21/22: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlicher Gebeerde; denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“¹⁴ Daraus zog er weitreichende Folgerungen:¹⁵ „Die äußern Kirchen sind die höchsten gesellschaftlichen Anstalten im Staate, zur Befriedigung des höchsten und edelsten Bedürfnisses der Menschheit. Die Diener der christlichen Kirchen aller Confessionen haben vor allem, so weit sie als Menschen es können, dem nachzufolgen, was Christus gethan hat und was seine Apostel gethan haben: als treue Unterthanen den Gesetzen des Staates gehorchen, ‘das Reich Gottes predigen’, den entsprechenden wesentlichen Cultus nach Verschiedenheit der Confessionen halten, und die Gläubigen ermahnen zu einem gottgefälligen Wandel. Dazu haben sie das volle Recht und die volle Freiheit. Alles übrige Äußre aber haben sie dem Staate zu überlassen, der dafür da ist. – Ist das nun wenig, was der Hohenpriesterschaft bleibt? Ist dieser Wirkungskreis für sie zu klein? Haben sie nicht Alles, was Christus und die Apostel gehabt haben, was diese verlangten und brauchten? Und noch gar viel Äußeres mehr dazu, was ihnen der Staat auf’s Bereitwilligste eingeräumt hat, Schutz und äußre Ehre und ‘Herrlichkeit im Staate?’ Es ist ein unermessliches Gebiet, das ihnen bleibt, das Gebiet des Herzens; das ganze Gemüth, die Seele des Menschen, worein Christus sein Reich, seine Kirche gegründet hat. Und wer dieses Feld durch Beispiel, Lehre und Ermahnung glücklich zu bebauen weiß, der versteht die Nachahmung Christi, der hat seine Sendung vollständig erfüllt, und braucht keine Rechte, die ihm der Staat geben und verweigern kann. Glaube, Hoffnung, Liebe, der Inbegriff der Saat unsres Heilands, sind zarte innere Pflanzen, die weder durch fortgesetzte äußre Einwirkungen oder mechanische Übungen, noch weniger durch Zwang irgend einer Art, und äußre Gerechtsame der Priesterschaft gedeihen. Sie wachsen nur, wenn ihr Same liebevoll gelegt ist, ohne starkes Begießen unter der fortwährenden milden Sonne des Beispiels. Mehr als durch alle überirdischen Präensionen auf irdische Rechte, wird die Hohepriesterschaft und die ganze Geistlichkeit durch solche Bethätigung überirdischer Gesinnungen im Stande sein, die ‘segensvolle Kraft der Kirche’ zu entfalten. Denn von selbst fallen die Herzen des Volkes in freiwilliger Verehrung dem ächten Priester des Herrn zu, der von seinem hohen Beruf erfüllt, äußre Macht und Vorthail verschmäht, und als Mensch und als Christ seinem Volke in jeder Tugend voranleuchtet; der, rein und doch freudig in seinem Wandel, den Gesetzen gehorcht, die Liebe zu seinem Nächsten in der wirksamen Theilnahme an dem Schicksale aller und jedes Einzelnen beweist, und weder Mühe noch Gefahr scheut, überall, wo

¹⁴ S. 103.

¹⁵ S. 101 f.

es ihm möglich ist, mit weisem Rath oder mit der That hilfreich zu sein; der als Priester seiner Kirche die Worte des Evangeliums und die Gebote Gottes in einer Weise verkündet, die, weil sie von Herzen kommt, die Herzen und Gewissen aller Zuhörer wohlthätig erschüttert; der die Fehlenden ermahnt, die Reichen und Glücklichen warnt, und den Trost ewiger Hoffnung in die Seele der Unglücklichen zu gießen und versteht.“

Übrigens war ein gleichnamiger Enkel, Alexander von Dusch (1851–1923), in Baden Ministerpräsident, als es dort 1910/1911 zu einem erbitterten Streit um den „Modernismus“ kam. Vor allem die Theologische Fakultät in Freiburg stand im Brennpunkt der Auseinandersetzungen. Diese verloren erst an Schärfe, als Dusch am 19. Mai 1911 das Kultusressort an Franz Böhm (1861–1915) abgegeben hatte.¹⁶

Beilage:

Alexander von Dusch an Johann Baptist Hirscher, ohne Datum.

Entwurf, mit zahlreichen Verbesserungen.

Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 65, Nr. 2395.

Oben Vermerk von anderer Hand: „Im Dezember 1860 von Heidelberg aus unter Beifügung eines Abdrucks der Schrift: ‘Das Reich Gottes’ an Herrn Hirscher nach Freiburg gesendet.“

Hochwürdigster Herr Geheimrath!

Haben Sie gehört, wie der edle Wessenberg gestorben? Vernommen, was er noch in den letzten Stunden seines reinen, frommen Lebens gesagt hat, noch sagen konnte? Haben Sie bei dieser ...^a nicht einen vorwurfsvollen Schmerz^b in dem innersten Ihrer Seele empfunden.^c Sie, vielleicht ebenbürtig dem edlen Hingeschiedenen an Geist, leider nicht an Höhe, Reinheit und Stärke des Charakters. – Mit Ihrem Geist, in Ihrer Stellung konnten Sie wohl zum Heil für ganz Deutschland ein ächter, frommer Reformator werden, gewiß alle edlen und guten, alle wahrhaft sittlich-religiösen Katholiken in Deutschland und noch weiterhin hätten sich Ihnen freudig angeschlossen und ein frischer, heiliger Hauch hätte wieder durch die ...^d Kirche geweht! Aber sie haben es vorgezogen, Ihre schönen, bedeutenden Kräfte zum Unheil von Deutschland an die vergeblichen Versuche zur Wiederbelebung der Mumie des Mittelalters zu verschwenden.^e Sie haben es vorgezogen, die böse Zwietracht im

¹⁶ Rudolf Reinhardt, Ein „Kulturkampf“ an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in Baden, in: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus. Hrsg. von Georg Schwaiger. Göttingen 1976, 90–138.

^a Ein kurzes Wort nicht lesbar.

^b Ursprünglich: Stich.

^c Ursprünglich: gefühlt.

^d Ein abgekürztes Wort schlecht lesbar: „römisch“?

^e Anschließend gestrichen: die schon soviel Unheil gestiftet haben und noch stiften werden.

Staate zu nähren.^f Ihr Geist konnte Ihnen nicht dazu raten, und Ihr Herz noch weniger, wenn es ein deutsches ist. Wer es einsieht, welche tiefe Wunde unserem Vaterland, der großen, edlen deutschen Nation dadurch geschlagen wird, und wer dennoch ganz gegen das Wissen der höchsten, unvergleichlicheren aller Religionen daran mitarbeitet jene Wunde zu verschlimmern auf dem lastet eine schwere Verantwortung. Ihr Geist aber ist hell genug, um die ganze Tragweite einzusehen. Möchten Sie einst mit so reinem Gewissen in dieser Beziehung erscheinen vor dem ewigen Richter, der Herz und Nieren prüft wie unser Wessenberg. Wer es sein mag, der sich erlaubt diese Worte an Sie zu richten? Ist das nicht recht gleichgültig? Finden Sie einige Wahrheiten in diesen Worten, nun so mögen Sie es beherzigen. Wo nicht, so ist es Papier für den Papierkorb, weiter nichts. – Immerhin kommen Sie von einem Manne, der viel Edles und Gutes in Ihnen geschätzt und verehrt hat, der von Herzen über die Stellung trauert, die Sie in dem Kampfe eingenommen haben.

^f Ursprünglich: häufend.

Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe (1823–1896) als Mitinitiator der „Zirkulardepesche“ vom 9. April 1869?

Von Hubert Wolf

In der Einberufungsbulle zum 1. Vatikanischen Konzil vom Juni 1868 brach Pius IX. (1846–1878)¹ mit einer althergebrachten „konziliaren“ Tradition: er übergab in seiner Einladung die katholischen Staatsoberhäupter. Obwohl dieser Fauxpas bei den Regierungen genau registriert wurde, verlegten sich die katholischen Mächte auf vorsichtiges Abwarten.² In dieser Situation versuchte der bayerische Ministerpräsident Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst (1819–1901)³, die Regierungen zu einem gemeinsamen Vorgehen zu bewegen. In seiner bekannten „Zirkulardepesche“ vom 9. April 1869⁴ warnte er entschieden vor den möglichen kirchenpolitischen Folgen einer Definierung der päpstlichen Infallibilität durch das Konzil: Falls die Bestimmungen des Syllabus⁵, die sich gegen die Grundprinzipien des modernen Staates und der Gesellschaft richteten, zu unfehlbaren Lehrsätzen erhoben würden, sei eine völlige Unterwerfung der Regierungen unter den Papst und

¹ Zu Pius IX. (1846–1878), urspr. Giovanni Maria Conte Mastai Ferretti, geb. 13. 5. 1792 und dem von ihm einberufenen 1. Vatikanischen Konzil vgl. August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12/1 und 12/2), 2 Bde., Stuttgart 1977 (Lit.); Roger Aubert, Vaticanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965; Klaus Schatz, Pius IX., in: Martin Greschat (Hg.), Das Papsttum II (Gestalten der Kirchengeschichte 12), Stuttgart 1985, 184–202.

² Dazu zusammenfassend Aubert, Vaticanum I (wie Anm. 1), 101–108.

³ Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst (1819–1901), 1846 Mitglied des bayerischen Reichsrates, seit 1848 diplomatischer Dienst, 1866–1870 bayerischer Ministerpräsident, 1871–1881 Mitglied des Deutschen Reichstags, 1874 deutscher Botschafter in Paris, 1885 Statthalter in Elsaß-Lothringen, 1894–1900 Reichskanzler. Obwohl Katholik, gilt Hohenlohe als entschiedener „Liberaler“ und anti-jesuitisch orientiert. Er trat u. a. für die Kulturkampfgesetze ein. Über ihn vgl. Günter Richter, Art.: Hohenlohe-Schillingsfürst, Chlodwig, in NDB 9, 1972, 487–489 (Lit.).

⁴ Vgl. Josef Grisar, Die Circulardepesche des Fürsten von Hohenlohe vom 9. April 1869 über das bevorstehende Vatikanische Konzil, in: Archiv und Wissenschaft. Schriftenreihe der Archivalischen Zeitschrift 3 (1961), 216–240.

⁵ Vgl. Roger Aubert, Der Syllabus und seine Folgen, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg i. Br. 1971, 750–756 (Lit.). Zusammen mit der Enzyklika „Quanta cura“ veröffentlichte Pius IX. einen Katalog von 80 Irrtümern, wie Rationalismus, Pantheismus, Sozialismus, Gallikanismus etc.

sein autoritäres, unzeitgemäßes Staatsverständnis zu befürchten. Deshalb sollten alle katholischen Regierungen in Rom einen Antrag auf Akkreditierung eines außerordentlichen Konzilsbotschafters stellen, um so Einfluß auf den Verlauf der Synode nehmen zu können.⁶ Das Ergebnis der Initiative Hohenlohes ist bekannt: die Zirkulardepesche stieß auf allgemeine Ablehnung.⁷

Die Frage nach den Initiatoren bzw. Autoren des Zirkulars schien in der Forschung entschieden: Neben dem Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890)⁸ galt der deutsche Kurienkardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1823–1896)⁹, ein Bruder des bayerischen Ministerpräsidenten, als Hauptinitiator des Münchner Versuchs, die Regierungen zum kollektiven Vorgehen zu bewegen. Insbesondere Josef Grisar hat in seiner grundlegenden Untersuchung über die Zirkulardepesche darauf insistiert, man müsse „mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß neben

⁶ Die Zirkulardepesche und dazugehörige Dokumente sind abgedruckt in den Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, hg. von Friedrich Curtius, Berlin 1907, Bd. 1, 351–368.

⁷ Zusammenfassend bei Aubert, *Vaticanum I* (wie Anm. 1), 105–108.

⁸ Johannes Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890), 1822 ordiniert, 1823 Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte in Aschaffenburg, 1826–1890 in München, Mitglied des Görres-Kreises und zunächst entschieden ultramontan eingestellt, wichtiger Informant der Münchner Nuntiatur, 1845–1847 Mitglied des bayerischen Landtages, 1858–1849 Abgeordneter der Paulskirche, seit Ende der fünfziger Jahre Abkehr vom Ultramontanismus, entschiedener Gegner der Definierung der päpstlichen Infallibilität, 1871 Exkommunikation wegen Nichtannahme der Beschlüsse des *Vaticanum I*, trotz Sympathien schloß er sich nicht der altkatholischen Bewegung an. Über ihn vgl. Georg Schwaiger, Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: Heinrich Fries/Georg Schwaiger (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, München 1975, 9–43 (Lit.).

⁹ Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1823–1896), nach Studien der Rechte und der Theologie in Bonn, Breslau und München (u. a. bei Döllinger) seit 1847 Mitglied der *Accademia dei Nobili ecclesiastici* in Rom, begleitete 1848 Pius IX. bei seiner Flucht nach Gaeta, dort ordiniert, 1849 Geheimekammerer des Papstes, 1857 Großalmosenier und Titularerzbischof von Edessa, 1866 Kardinalpriester, Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, 1870–1876 hielt er sich als Kurienkardinal in Schillingsfürst auf. 1879 Kardinalbischof des suburbikarischen Bistums Albano, 1883 Rücktritt in den Stand der Kardinalpriester, italienfreundliche Einstellung, mehrere Bewerbungen um einen deutschen Bischofssitz (Breslau 1853, Köln 1864, Freiburg 1868, Breslau 1881, Posen 1883) scheiterten am Widerstand intransigenter Kreise. Eine Biographie fehlt; die Artikel in den einschlägigen Lexika (LThK, RGG, NDB) sind mehr als dürftig. Die bislang einzig brauchbare, wenn auch knappe Skizze von Karl August Fink, Kardinal Hohenlohe und das römische Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Martin Schmidt/Georg Schwaiger (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert* (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 19), Göttingen 1976, 164–172. Vgl. auch das Biogramm Hohenlohes bei Christoph Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius IX. (1846–1878) (Päpste und Papsttum 13), Bd. 2, Stuttgart 1978, 473 f.

Döllinger auch der Bruder des Fürsten, der Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe, den Minister zum Handeln angetrieben habe. Die seither bekannt gewordenen Briefe des Kardinals an den Bruder sind von einem geradezu fanatischen Eifer gegen die neue katholische Richtung und die Definition [sc. der päpstlichen Infallibilität] erfüllt; auch scheute er sich nicht, dem Bruder Ratschläge über die Führung der Geschäfte zu geben“.¹⁰

Die Annahme Grisars, Kardinal Hohenlohe habe seinen Bruder „zum Handeln angetrieben“ und sei somit Mitinitiator der Zirkulardepesche, hält einer kritischen Überprüfung der Quellen nicht stand. Zwei im Nachlaß der bayerischen Ministerpräsidenten und späteren Reichskanzler aufgefundenen Briefe¹¹ belegen vielmehr das genaue Gegenteil: Der Kardinal erfuhr von der Depesche erst, als sie bereits fertiggestellt und an die Regierungen verschickt war. Sein Bruder informierte ihn vertraulich über die Aktion und versuchte, seinen Schritt zu rechtfertigen mit dem Hinweis, die Geistlichen predigten mit Bezugnahme auf den unfehlbaren Syllabus bereits die Revolution gegen die staatliche Ordnung. Gustav schrieb seinem Bruder zurück, er sei zwar einverstanden, daß dieser sich gegen eine wirkliche Beeinträchtigung der Rechte des Staates durch die Kirche wehre. „Ebensosehr“ – so der Kardinal weiter – „bedauere ich, daß *Du* gerade die Initiative ergriffen hast“. Der Kardinal wurde somit von Chlodwigs Vorgehen überrascht und hätte, wenn er vorher konsultiert worden wäre, von einem solchen Schritt abgeraten.

Die Fehlinterpretation des Einflusses Kardinal Hohenlohes auf die Entstehung der Zirkulardepesche durch Grisar ist typisch für einen Strang in der Beurteilung Gustavs: Seine Rolle und Einflußmöglichkeiten wurden sowohl von „Liberalen“ als auch „Ultramontanen“ überschätzt, so etwa, wenn Primo Levi ihn als den bedeutendsten liberalen Kardinal an der Kurie bezeichnet¹² oder wenn Karl Bachem ihn als gefährlichen Gegner der „wahren Katholiken“ charakterisiert. Schon seine Herkunft aus einer konfessionsverschiedenen Ehe und sein „evangelischer“ Vorname machten ihn für einen Katholiken suspekt.¹³ Auch die Kurie schätzte Hohenlohes Möglichkeiten offenbar falsch ein, als sie ihn während seiner Deutschlandreise 1883, bei der er unter anderem Döllinger in München besuchte, durch einen Spitzel der Münchner Nuntiatur auf Schritt und Tritt überwachen ließ.¹⁴ Wie einge-

¹⁰ Grisar, Circulardepesche (wie Anm. 4), 225 Anm. 18.

¹¹ Vgl. Beilagen 1 und 2.

¹² Primo Levi, Kardinal Prinz Hohenlohe. Persönliche Erinnerungen eines Italieners, in: Richard Fleischer (Hg.), Deutsche Revue. Eine Monatsschrift 32/1 (Januar bis März) 1907, 6–16, 134–142, hier v. a. 6f.

¹³ Karl Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrums-partei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, Bd. 2, Köln 1929, 401–405.

¹⁴ Vgl. dazu das umfangreiche Material im Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Monaco, Scatola 167, Pos. XLI: Il Cardinale Gustavo Principe di Hohenlohe e il suo viaggio in Germania nel 1883.

hende Quellenstudien zeigen, war der deutsche Kurienkardinal weder eine Gefahr für die „Ultramontanen“ noch eine Stütze für die „Liberalen“. Er war mit den Fragen und Problemen seiner Zeit überfordert und konnte auch die ihm zugedachte Vermittlerrolle im „Kulturkampf“ nicht wahrnehmen. Die häufige Flucht in sein Tusculum nach Tivoli, wo er die Villa d'Este bewohnte und sich als Mäzen der Schönen Künste betätigte, zeigen im Grunde genommen einen Kardinal resp. Grandseigneur der Renaissance, der in der kirchlichen Landschaft des 19. Jahrhunderts als Fremdkörper wirkte und der im römischen Milieu mehr und mehr zu einer „Nicht-Persönlichkeit“ wurde.¹⁵

Beilage 1

Schreiben Chlodwigs von Hohenlohe an seinen Bruder

Kardinal Gustav Adolf von Hohenlohe

München, 1869 Mai 22

Entwurf, in:

Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Chlodwig von Hohenlohe

Die nachstehende *ganz vertraulich* zu Deiner Kenntnis gebrachte Circulardepesche vom 9. April wird Dir beweisen, daß die bayerische Regierung nicht „mit Italien gegen Rom Front macht“, sondern die sämtlichen europäischen Regierungen (mit den nötigen Ausnahmen) auffordert, sich klar zu machen, wie sie sich zum Concil stellen wollen.

Ad 2 bemerke ich, daß wir noch nicht Gelegenheit haben, uns öffentlich auszusprechen, daß wir, wenn aber die Gelegenheit kommt uns nicht scheuen werden, unsere Meinung auszusagen¹⁶. Ich werde nicht dulden, daß die Rechte des Staats und die Rechte des Königs, dem ich diene, durch die kirchliche Gewalt beeinträchtigt werden. Dazu bin ich verpflichtet. Bei uns ist es schon so weit gekommen, daß die Geistlichkeit Revolution predigt. Der Kampf wird uns aufgedrungen; nicht wir haben ihn provoziert.

Dein treuer Bruder
Chlodwig

¹⁵ Was im Rahmen dieser Miszelle nur angedeutet werden konnte, soll demnächst in einer auf breiter archivalischer Grundlage beruhenden Hohenlohe-Biographie, die der Verfasser in Vorbereitung hat, ausführlich belegt werden.

¹⁶ Statt „auszusagen“ stand hier ursprünglich „auszusprechen“.

Beilage 2

Schreiben Kardinal Gustav Hohenlohes an seinen Bruder
Chlodwig von Hohenlohe

o. O., o. D. [Rom, 1869 Mai/Juni]

Eigenhändige Ausfertigung, in:

Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Chlodwig von Hohenlohe

Lieber Chlodwig,

ich danke Dir vielmals für die gütige Mitteilung. So sehr ich mit Dir einverstanden bin, daß Du eine *wirklich versuchte* Beeinträchtigung der Rechte des Staates und des Königs, denen Du dienst, nicht dulden wirst und nicht dulden kannst, ebenso sehr bedauere ich es, daß *Du* gerade die Initiative ergriffen hast, gegen Beeinträchtigungen, die etwa beabsichtigt werden möchten. Könnte ich doch nur mündlich mit Dir darüber sprechen; schriftlich läßt sich die Frage nicht leicht diskutieren.

Wie immer Dein treuer

Bruder Gustav¹⁷

¹⁷ Die Schreibweise und Interpunktion wurde heutigem Sprachempfinden angepaßt, entsprechend der Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 98 (1962), 1–11 (Hervorhebungen im Original).

Noch einmal: Carl Joseph von Hefe und das Vatikanum I.

Von Rudolf Reinhardt

In der Festschrift für Remigius Bäumer¹ behandelte Karl J. Rivinius das Thema: „Die Haltung Bischof Hefes und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes.“² Er griff damit eine Frage auf, die schon die Zeitgenossen lebhaft interessiert hat und die auch später wiederholt in aller Ausführlichkeit traktiert worden ist, so von August Hagen,³ Hermann Tüchle⁴ oder August Bernhard Hasler.⁵ Auch der Verfasser dieser Miszelle hat sich verschiedentlich dazu geäußert, zuletzt 1985 in der Theologischen Realenzyklopädie.⁶ Er muß deshalb annehmen, daß er vor allem korrigiert werden soll, wenn Rivinius abschließend feststellt: „Damit ist trotz anderslautenden Vermutungen und forschen Behauptungen – auch aus jüngster Zeit – einwandfrei bewiesen, daß die Regierung Württembergs Bischof Hefe bei seiner Entscheidung, von der er den Minister des Kirchen- und Schulwesens am 15. April offiziell in Kenntnis setzte, völlig freie Hand gelassen hat.“ Dem ist zu widersprechen. In der Tat hatte nämlich die württembergische Regierung einigen Einfluß auf das Verhalten Hefes. Daß dies nicht der einzige Grund sein konnte, weiß jeder, der Hefe, seinen kirchlichen Werdegang, seine Theologie und sein Temperament kennt. Während in dem eben zitierten Artikel der Theologischen Realenzyklopädie nur kurz auf die Motive des Bischofs eingegangen werden konnte, habe ich sie an anderer Stelle ausführlich analysiert.⁷

Über die Gründe, weshalb Hefe doch „umgefallen“ ist, wurde schon viel gerätselt. Möglich sind folgende Deutungen:

¹ *Ecclesia militans*. Studien zur Konzilien- und Reformationgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Walter Brandmüller und anderen. Paderborn 1988.

² S. 445–489.

³ Hefe und das Vatikanische Konzil, in: *Theologische Quartalschrift* 123, 1942, 223–252; ders., Die Unterwerfung des Bischofs Hefe unter das Vatikanum, in: *Theologische Quartalschrift* 124, 1943, 1–40.

⁴ Karl Joseph von Hefe, in: *Theologische Quartalschrift* 152, 1972, 1–22.

⁵ Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. (Päpste und Papsttum 12). Stuttgart 1977, passim (Register).

⁶ Art.: Hefe, Carl Joseph, in: *Theologische Realenzyklopädie* 14, 1985, 526–529.

⁷ Carl Joseph von Hefe, 1809–1893, in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Band 2. München 1975, 163–211, 199 f.

1. Bei weiterem Zuwarten wäre Hefeles zweifelsohne suspendiert worden. Der Apostolische Administrator, mit dem dann zu rechnen war, wäre wohl Infallibilist gewesen. Tiefgreifende Differenzen in der Diözese waren zu befürchten. Selbst mit einem Schisma mußte man rechnen. Dies wäre für den Bischof aber das größte Übel gewesen. Er war bereit, sogar seine Überzeugung aufzugeben, nur um einen solchen Schaden abwenden zu können. Wiederholt zitiert er Cyprian von Karthago: „Kein Übel, dem man durch die Trennung von der Kirche entfliehen will, ist so groß, als das Übel der Trennung selbst.“

2. Ähnlich wären die Folgen einer Resignation gewesen. Die fällige Neuwahl wäre auf einen Mann gelenkt worden, der die Beschlüsse vom 18. Juli „hart“ durchgeführt hätte.

3. In den Auseinandersetzungen um die junge „altkatholische“ Bewegung hielten sich die Tübinger zurück. Dadurch blieb den Professoren das Schicksal mancher Kollegen in Bonn, Breslau oder München erspart. Unbestätigten Nachrichten zufolge soll Hefeles vor seiner Unterwerfung Zusicherungen erhalten haben; tatsächlich war Rom mit Hefeles Nachgeben zufrieden. Auf eine Unterwerfung der einzelnen Geistlichen, vor allem der Professoren, wurde verzichtet.

4. Hefeles rechnete noch immer damit, das Konzil oder der Papst würde eine limitierende Erklärung abgeben. Seine Hoffnung wurde durch Gerüchte genährt, die Kardinalstaatssekretär Antonelli gezielt in Umlauf setzte.

5. Jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der römischen Kurie konnte Hefeles nur mit Hilfe der württembergischen Regierung durchstehen. Es zeigte sich aber, daß von dieser Seite nichts zu erwarten war. Im Gegenteil: Man legte ihm nahe, die Dekrete zu verkünden, wenn er sich irgendwie dazu in der Lage sehe. Es scheint, als sei gerade das Zurückweichen der Regierung für den Bischof zum entscheidenden Argument geworden.

Die Haltung der Regierung wurde nach Hefeles Auffassung nicht zuletzt durch einen Wechsel im Kultministerium bestimmt. Ludwig von Golther (1827–1876) war am 24. März 1870 von Theodor von Geßler (1824–1886) abgelöst worden; ihm sagte man weniger Sympathien für die katholische Kirche als seinem Vorgänger nach. Doch: Hätte Golther dem Bischof helfen können, wenn es zur Auseinandersetzung gekommen wäre? – Am Abend des 29. Dezembers 1869 hatte er selbst vor einem Kreis württembergischer Geistlicher in Rottenburg erklärt, „der Staat müsse der Kirche auf dem ihr eigenthümlichen Gebiete Freiheit und Gerechtigkeit gewähren“ (Deutsches Volksblatt 1870 Januar 1, Nr. 1). ...

6. Bei alledem darf man nicht vergessen, daß Hefeles als „Möhlerianer“ begonnen hatte. Und im Herzen war er es – trotz aller bitteren Erfahrungen – noch immer. Am 10. April 1871 begründete er vor dem Rottenburger Klerus seine Unterwerfung: „Es ist aber der kirchliche Friede und die kirchliche Einheit ein so hohes Gut, daß dafür große und schwere persönliche Opfer gebracht werden müssen.“ Auf Hefeles selber soll der Ausspruch zurückgehen, er habe viel zu viel „papistisches Blut im Leibe“, um an einem

Schisma mitzumachen. Auch initiierte er selbst jene harmonisierende Deutung, die später zur „offiziösen“ wurde. Seinem Koadjutor Wilhelm Reiser sagte er 1890: „Es ist wahr, daß ich auf Seite der Opposition gestanden. Ich habe damit von einem mir zustehenden Rechte Gebrauch gemacht; denn die Frage war ja zur Diskussion gestellt. Nachher, als die Entscheidung erfolgt war in der Opposition zu verharren, das wäre ein Bruch mit meiner ganzen Vergangenheit gewesen; ich hätte meine Unfehlbarkeit an die Stelle der Unfehlbarkeit der Kirche gesetzt.“

Dadurch wird deutlich, daß ich jede monokausale Interpretation ablehne, den Einfluß der Regierung aber trotzdem nicht zu gering angesetzt sehen möchte. Die Gründe dafür sind:

1. Eingeweihte Zeitgenossen, die Hefele nahestanden, waren einhellig der Meinung, daß die Regierung einen Teil der Verantwortung zu tragen hat. Gottlob Egelhaaf, Schulmann und nationalliberaler Politiker (1848–1934), berichtete nach Döllingers Tod über ein ausführliches Gespräch, das er am 3. Oktober 1887 mit dem Münchener Theologen geführt hatte.⁸ Von ihm war zu hören gewesen: „Hefele hat nach Verkündigung des Lehrsatzes von der Unfehlbarkeit, wie mir glaubhaft versichert worden ist, längere Zeit sich mit dem Gedanken getragen, nach Amerika auszuwandern. Wenn er sich am Ende unterworfen hat, so trägt daran Ihr damaliges Ministerium einen Teil der Schuld, weil es ihm sagen ließ, er möge sein Verhalten so einrichten, daß er der Regierung keine Schwierigkeiten bereite.“

Franz Xaver Funk (1840–1907), Schüler Hefeles und Nachfolger auf dem Tübinger Lehrstuhl, berichtete in einer „Gedächtnißrede auf Karl Joseph von Hefele, Bischof von Rottenburg“⁹ etwas vorsichtiger: „Er [Hefele] nahm sich Zeit und gewährte auch anderen Zeit, und so beruhigten sich in seiner Diözese die Wogen bald und vollständiger, als dies in anderen Theilen Deutschlands geschehen ist. Doch endlich war kein Warten mehr möglich. Wie der Entscheid ausfallen werde, war sicher, indem Hefele zum voraus entschlossen war, es zu keinem Schisma mit der Kirche kommen zu lassen. Gedrängt durch Rom, durch Angehörige seiner Diözese, vielleicht auch durch die württembergische Regierung, anerkannte der Bischof das Dogma.“

Johann Friedrich von Schulte (1827–1914), einer der Führer der Altkatholischen Bewegung, berichtete 1908 in seinen „Lebenserinnerungen“¹⁰ über eine Audienz, die ihm am 17. September 1873 Großherzog Friedrich von Baden auf der Mainau gewährt hatte. Er ergänzte damit einen Bericht, den er in seinem Buch „Der Altkatholizismus“¹¹ gegeben hatte („aus der [Unterre-

⁸ Zum Gedächtniß Döllingers, in: Deutsche Rundschau 62, 1890, 287–291.

⁹ Jahresbericht der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1893. Köln 1894, 34–37, 37.

¹⁰ 1. Band, Gießen 1908, 378.

¹¹ Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt. Gießen 1887, 406.

dung] ich hier weiter berichte, was ich 1886 nicht für passend hielt“): „Der Großherzog erzählte, daß er in Versailles Vorschläge zum wirksamen Verfahren gegen die Bischöfe gemacht, aber bei Bismarck dafür kein Verständnis gefunden habe. Wenn die Bischöfe klug gewesen wären, hätten sie leicht mit der preußischen Regierung sich verständigen können. Er habe auch den Versuch gemacht, Hefele im Widerstreben zu erhalten, allein die württembergische Regierung habe Hefele förmlich befohlen, nachzugeben, sich zu unterwerfen. Er meinte, es sei nicht recht von uns, Hefele so scharf zu tadeln, denn er habe eben nicht anders handeln können“. Demnach wurde Hefele von der Regierung nicht nur im Stich gelassen; nach Schulte, oder besser nach Auskunft des Großherzogs von Baden, hatte er von ihr einen förmlichen „Befehl“ erhalten.

Ein weiterer Zeuge ist Heinrich Gelzer jun. (1847–1906). Er veröffentlichte im Jahre 1900 „Ungedrucktes von Bischof Hefele“¹². Darin vermerkte er: „Und gewiß läßt sich manches zur Entschuldigung und Verständlichmachung von Hefeles Schritt sagen. Man darf nicht vergessen, daß der Rottenburger Bischof bei seiner Regierung angefragt hat, ob sie ihn im Kampfe, wenn er denselben aufnähme, unterstützen werden, und erst, als man von Stuttgart aus mit einem runden Nein geantwortet hatte, hat er sich unterworfen.“¹³ Dies ist mehr als deutlich! Dabei ist Heinrich Gelzer ein zuverlässiger Zeuge. Sein Vater Johann Heinrich Gelzer (1813–1889),¹⁴ badischer Staatsrat, war über Jahrzehnte hinweg der Vertraute Großherzog Friedrich I. von Baden gewesen. In dessen Auftrag hatte er nicht nur den Gang der Verhandlungen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil beobachtet; er traf auch später wiederholt Bischof Hefele, um mit ihm kirchenpolitische Fragen abzuklären.¹⁵ Zählt das Urteil und Zeugnis all dieser Zeitgenossen nicht?

2. Vor einigen Jahren (1984) veröffentlichte ich unter „Bischof Carl Joseph von Hefele – Neue Quellen“¹⁶ Teile eines Tagebuches (heute im Diözesanarchiv Rottenburg), das der Rottenburger Diözesanpriester Karl Ilg (1839–1922)¹⁷ geführt hat. Ilg berichtete auch über die Schicksalsjahre 1870

¹² Deutsche Revue 25, 4. Band, 1900, 341–351.

¹³ Ebenda 344.

¹⁴ Über ihn Edgar Bonjour in NDB 6, 1964, 177–178.

¹⁵ Dazu Josef Becker, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860 bis 1876. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 14). Mainz 1973; Großherzog Friedrich I. von Baden und die Reichspolitik 1871 bis 1907. Hrsg. von Walther Peter Fuchs. 4 Bände. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen 15, 24, 31, 32). Stuttgart 1968–1980 passim (Register).

¹⁶ Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3, 1984, 145–168.

¹⁷ Geb. 1839 in Biberach. Priesterweihe 1863, dann in der Seelsorge. 1865 Repetent im Konvikt in Ehingen, 1867 Dompräbendar in Rottenburg, zugleich Lehrer an der dortigen Lateinschule. 1878 Professor am Gymnasium in Ellwangen, 1886 in gleicher Eigenschaft in Ravensburg, 1903 Pensionierung. Gest. am 15. Januar 1922. Allgemeiner

und 1871. Er ist ein zuverlässiger Zeuge, da er seit 1867 Dompräbendar in der Bischofsstadt selbst war und so die Vorgänge aus nächster Nähe erleben konnte und mußte. Er war auch deshalb gut informiert, da er mit einigen Mitgliedern der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen, vor allem mit Felix Himpel (1821–1890), in Verbindung stand. Gelegentlich diente er sogar als „Kontaktmann“ zwischen Bischof und Professoren.¹⁸ Da Ilgs Tagebuch wichtige Hinweise auf Hefeles Motive bietet, sollen die entscheidenden Passagen im Anhang noch einmal veröffentlicht werden (Beilage 1).

3. Eine weitere Quelle ist eine Relation des preußischen Gesandten in Stuttgart, Adalbert Freiherr von Rosenberg (1819–1880), vom 19. April 1871.¹⁹ Sie entstand also wenige Tage, nachdem Hefeles das Dogma vom 18. Juli 1870 publiziert hatte (10. April 1871). Ursprünglich als „Politischer Bericht Nr. 10“ für Kanzler Bismarck bestimmt, wurde sie später Teil eines Dossiers, in dem das Auswärtige Amt in Berlin Akten zum Vatikanischen Konzil gesammelt hat.²⁰ Dieser Bericht spricht offen von den Versuchen der Regierung, Hefeles zur Verkündigung des Dogmas zu bewegen. Zwar dementierte Stuttgart umgehend im „Staatsanzeiger für Württemberg“²¹ einen Bericht des „Grenzboten“,²² wonach König Karl dem Tübinger Professor Johann Evangelist Kuhn, einem vertrauten Freund Hefeles, die Notwendigkeit einer Verkündigung des Dogmas geltend gemacht habe. Dieses Dementi fand indes keinerlei Glauben; es gehörte zu jenem diplomatischen Spiel, durch das der König aus der Schußlinie der ultramontanen Partei in Württemberg genommen werden sollte.

Daß Rivinius den Bericht Ilgs nicht gesehen hat, ist kaum wahrscheinlich. Er verweist nämlich selbst²³ auf die „Neuen Quellen“. Unverständlich ist auch, daß er den wichtigen Bericht Rosenbergs nicht berücksichtigt hat. Diese Relation hatte, wie schon angedeutet, ursprünglich zu den regelmäßigen „Politischen Berichten“ der preußischen Gesandtschaft in Stuttgart

Personalkatalog der seit 1880 (1845) ordinierten Geistlichen des Bistums Rottenburg. Rottenburg 1938, 9.

¹⁸ Ein Beispiel: Rudolf Reinhardt, Hefeles und der Nachruf auf Moritz von Aberle in ThQ 58, 1876, 177–228, in: Theologische Quartalschrift 152, 1972, 36–38; ders., Noch einmal: Zum Werdegang des Nachrufs auf Moritz von Aberle, in: Theologische Quartalschrift 153, 1973, 68–71; Abraham Peter Kustermann, Geharnischtes Tübinger Nachwort zu Ultramontanismus und Erstem Vatikanum. Der unzensierte Schluß des Nachrufs von Felix Himpel auf Moritz Aberle (1876), in Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3, 1984, 169–183.

¹⁹ Hans Philippi, Das Königreich Württemberg im Spiegel der preußischen Gesandtschaftsberichte 1871–1914. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen 65). Stuttgart 1972. Über Rosenberg vor allem 7–14; zu Bischof Hefeles S. 34f.

²⁰ Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, I. A. Be 46.

²¹ Nr. 91, 19. April 1871, S. 610 (Stuttgart, 18. April).

²² Die Zeitschrift konnte nicht beschafft werden.

²³ S. 446 Anm. 2.

gehört, von der Rivinius selbst zwei Stücke (Nr. 25/1871; Nr. 3/1872) veröffentlicht hat.²⁴

Nicht unwidersprochen bleiben kann auch das Urteil über Kultminister Theodor von Geßler (1824–1886). Rivinius hat recht: Hefeles kannte Geßler recht gut aus der gemeinsamen Zeit an der Landesuniversität Tübingen. Hier war er sechs Jahre lang Kanzler gewesen. Aber gerade deshalb waren die Erwartungen des Bischofs recht gedämpft, als im Mai 1870 Geßler an die Stelle des Großdeutschen Karl Ludwig von Golther (1823–1876)²⁵ trat. Hefeles Kommentar in einem Schreiben an den Kabinettschef von Egloffstein (11. Mai 1870),²⁶ in dem er sich für die Mitteilung vom Wechsel im Ministerium bedankt, war überaus zurückhaltend: „Ich hatte viele Jahre Gelegenheit, Herrn Geßler näher kennenzulernen und glaube mich nicht nur von seiner außergewöhnlichen Befähigung und Tüchtigkeit, sondern auch von seinem lebhaften Rechtsgefühl und seiner Biederkeit überzeugt zu haben. Wenn schon in diesen Eigenschaften gewisse für die Zukunft der katholischen Kirche in Württemberg günstige Garantien liegen, so werden dieselben noch ungemein erhöht durch den klar ausgesprochenen Willen Seiner Königlichen Majestät, welcher dem neuen Kultminister bei seiner Beeidigung so förmlich ausgedrückt, für ihn eine Richtschnur bilden wird.“

Hefeles brachte also unmißverständlich zum Ausdruck: Die Berücksichtigung der Interessen der katholischen Kirche wird vor allem durch die Persönlichkeit des Königs, nicht so sehr vom neuen Kultminister garantiert. Nicht von ungefähr gab König Karl dem Minister bei der Beeidigung einige Ratschläge mit auf den Weg, und nicht umsonst hat Bischof Hefele in seinem Schreiben an Herrn von Egloffstein ausdrücklich darauf verwiesen. Unter den Eigenschaften, die der Bischof an Geßler lobt, waren weder Toleranz noch Verständnis für die katholische Kirche. Auch sah Hefele in den herausgestellten Eigenschaften nur „gewisse ... günstige Garantien“. Mag Hefele mitunter rasch und impulsiv gewesen sein (wovon zahlreiche Briefe Zeugnis ablegen), in wichtigen Augenblicken wußte er sehr wohl diplomatisch zu agieren und zu reagieren. Und dazu gehört auch das Schreiben vom 11. Mai 1870 nach Stuttgart.

Rivinius kommentiert: „Wie die folgende Entwicklung offenbarte, war es eine glückliche Wahl. Zwischen dem Bischof und dem Staatsminister Theodor von Geßler bestanden sympathische Beziehungen, die Zusammenarbeit funktionierte harmonisch und konfliktfrei. Alle in der Literatur zu findenden gegenteiligen Behauptungen gehören in den Bereich der Phantasie, denn sie widersprechen dem eindeutigen Quellenbefund.“ Damit attackiert Rivinius nicht nur die ganze württembergische Forschung, der er aus der Ferne Phantastereien vorwirft; schon von der zeitgenössischen „Ecclesia

²⁴ S. 479–489.

²⁵ Über ihn Robert Uhland in NDB 6 (1964) 625 f.

²⁶ Zitiert bei Rivinius S. 464.

„militans Rottenburgensis“ war der Wechsel von Golther zu Geßler als tiefer Einschnitt empfunden worden.

Beilage 1:

Karl Ilg, Erinnerungen aus meinem Leben.

Manuskript. Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand N 8

(Nachlaßfragment Ilg).

Als ich am Sonntag, den 27. November, ins Palais kam, fand ich den Bischof in sehr gedrückter Stimmung. Er fing alsbald an, von dem „schmählichen Abfall“ der deutschen Bischöfe in bitterbösen Ausdrücken zu reden: „Eine solche Charakterschwäche, eine solche Heuchelei, einen solchen Sklavensinn hätte ich keinem zugetraut. Aber die Jesuiten scheinen ihre Leute besser gekannt und richtiger taxiert zu haben, sie hätten sonst nicht trotz der starken Opposition ihr Ziel unverrückt bis ans Ende verfolgt.“ „Was wird die gebildete Welt vom deutschen Episkopat denken? Es hat das Gericht der moralischen Vernichtung selbst an sich vollzogen.“ „Moralisch bankrott“, rief er aus, „ist das nicht eine unsägliche Schmach?“ Als ich bemerkte, daß dadurch seine eigene Stellung schwer erschüttert sei, entgegnete er: „Mag kommen, was da will; ich baue auf die Macht der Wahrheit: den ökumenischen Charakter des Konzils bezüglich des Infallibilitäts-Beschlusses werde ich niemals anerkennen, eher resigniere ich.“

In diesem Sinn äußerte sich Bischof Hefele stets mir gegenüber, so oft ich in den folgenden drei Monaten mit ihm zusammentraf, was mindestens einmal in der Woche der Fall war. Auch was ich von anderer zuverlässiger Seite, namentlich durch Professor Himpel, von Zeit zu Zeit über ihn hörte, stimmte jeweils mit meinen eigenen Wahrnehmungen vollständig überein. Erst am 15. März 1871 glaubte ich bei Hefele zum ersten Mal den Anflug einer Sinnesänderung zu entdecken, als er darauf zu sprechen kam, die Württembergische Regierung habe ihm den Wunsch nahegelegt, es möchte die schwebende Angelegenheit möglichst im Sinne der Erhaltung des Friedens abgewickelt werden. „Auf den Schutz unserer Regierung, bemerkte er, kann ich mich also für den Fall eines weitergreifenden Konfliktes mit Rom auf die Dauer nicht verlassen. Das beunruhigt mich sehr.“

Am 30. März war ich abends wieder im bischöflichen Palais. Hefele teilte mir mit, von der Münchener Nuntiatur sei ein Schreiben eingelaufen, wodurch er sich zur endlichen Entscheidung gedrängt sehe. „Ich befinde mich“, sagte er, „in großer Klemme: die Regierung wünscht die Erhaltung des Friedens, und wenn ich mich jetzt Rom gegenüber nicht füge, so bin ich der Friedensstörer, den man zuletzt fallen läßt.“ Betrübt verließ ich das Palais; ich ahnte Hefeles Unterwerfung.

Am 10. April 1871 verkündete Hefele das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit in seiner Diözese. In dem betreffenden Rundschreiben gibt er

einleitend eine kurze Geschichte des Dogmas während des Vatikanischen Konzils, verschweigt aber dabei vollständig, daß dasselbe ordnungswidrig zur Beratung gestellt worden sei, sowie daß alles Protestieren eines großen Teils der Bischöfe vergeblich gewesen sei. Er bedauert nur, daß durch die gewaltsame Okkupation des Kirchenstaates das Konzil nicht habe fortgeführt werden können, wodurch seine Hoffnung vereitelt worden sei, es könnten durch eine weitere synodale Behandlung der Lehre von der Kirche (de ecclesiae infallibilitate) seine Bedenken gehoben werden, die ihn veranlaßt hätten, in der Generalkongregation vom 13. Juli 1870 mit *Non placet* zu stimmen und dieses *Non placet* in schriftlicher Kollektiv-Eingabe an den Papst am 17. Juli zu wiederholen.

Wer in die Sache nicht näher eingeweiht war, konnte sich mit den im genannten Rundschreiben gegebenen Ausführungen des Bischofs zufrieden geben. Anders stand die Sache für die Eingeweihten, und deshalb begann auch unter der katholischen Einwohnerschaft der Stadt Rottenburg alsbald eine bedenkliche Gährung, welche den Bischof aufs Neue mit Sorge erfüllte.

Am 3. Tage nach seiner Unterwerfung — es war am Donnerstag nach Ostern — kam Bischof Hefele in meine Wohnung. „Es drängt mich“, fing er an, „mich mit Ihnen, lieber Dottore, auseinanderzusetzen. Sie kennen mich, wie kaum ein zweiter in Rottenburg und Sie sind mir seither redlich zur Seite gestanden und haben mir insbesondere durch Ihre gewandte Feder manch guten Dienst erwiesen. Ich habe nunmehr die Waffen gestreckt, aber nur notgedrungen. Wenn ich noch zehn Jahre jünger wäre, so hätte ich den Kampf mit Rom aufgenommen, aber in einem Alter von 62 Jahren ging es nicht mehr. Zudem mußte ich nach den bisherigen Kundgebungen von Stuttgart fürchten, auch von unserer Regierung, welche den Frieden um jeden Preis im Lande erhalten sehen will, im Stiche gelassen zu werden. Ich habe mir die Situation, in die ich bei Fortsetzung meines Widerstandes geraten wäre, wiederholt bis ins einzelne hinein klar vor Augen gestellt. Was sollte es meiner Diözese nützen, wenn ich von Rom exkommuniziert und als Bischof vollständig lahmgelegt worden wäre? Der von der römischen Kurie bestellte Administrator der Diözese hätte alles getan, um Klerus und Laien erst recht in Abhängigkeit von Rom zu bringen. Mit der großen Masse der Katholiken wäre er damit leicht fertig geworden. Aber auch die meisten unter dem Klerus hätte eine in Aussicht tretende Not nur zu bald vom Widerstand abzulassen gelehrt. Auf diese Weise wäre das neue Dogma in unserer Diözese viel schneller zur Herrschaft gelangt, als wenn ich mich äußerlich unterwerfe und es im übrigen jedem einzelnen meiner Diözesanen überlasse, wie er mit diesem Dogma in seinem Gewissen fertig werden kann. Denken Sie sich die kolossale Verwirrung, welche in der Diözese durch meinen offenen Widerstand hervorgerufen worden wäre, und dabei wäre alles nutzlos gewesen. Einem eigentlichen Schisma hätte ich grundsätzlich nicht das Wort reden können, denn ich halte stets an dem Grundsatz fest, daß sich die Kirche aus sich selbst reformieren muß. Das gilt auch von der Notlage, in welche das Vatikanische Konzil die Kirche gebracht hat. Ich gebe die Hoffnung nicht

auf, daß eine Zeit kommen wird, wo ein wahrhaft ökumenisches Konzil den Beschluß des Vatikanums bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit modifizieren wird. Freilich wird das wohl erst geschehen, nachdem die Päpste, fußend auf die ihnen jetzt zudekretierte Infallibilität, den Bogen ihrer Oberherrschaft werden überspannt haben, so daß er bricht. Bis dahin werden wohl sehr schwere Zeiten über die Kirche kommen, und ich sage mir oft, wenn ich mir die nächste Zukunft der Kirche in Gedanken in düsteren Farben male: *Après nous le déluge*“. – Hier hielt der Bischof etwas inne. Ich entgegnete ihm: „Ich habe diesen Ausgang der Sache sehr beklagt, aber ich gestehe, daß Sie durch eine schwere Notlage dazu gezwungen worden sind. Unsere Diözese wäre freilich im Falle eines offenen Bruchs mit Rom in eine heillose Verwirrung versetzt worden, und zwar nutzlos, wenn Rom doch zuletzt den Sieg davongetragen hätte. Aber was soll ich nun tun? Meine Überzeugung, daß das Infallibilitätsdogma nicht conciliariter herbeigeführt worden ist, steht durch alles das, was ich von Ihnen selbst in Erfahrung gebracht habe, so fest, daß ich es niemals aus meinem Innern vertilgen kann.“ Hefele erwiderte: „Ihre innere Überzeugung braucht in keiner Weise erschüttert zu werden, so wenig als ich die meinige aufgeben kann. Aber von einer offenen Opposition gegen Konzil und Dogma könnten Sie fernerhin im Interesse des Friedens unserer Diözese ablassen. Damit wäre ich zufrieden.“ Nach einigem Hin- und Herreden erklärte ich, daß ich bereit sei, künftighin in Wort und Schrift alles zu vermeiden, was man als Opposition gegen das neue Dogma deuten könnte, daß ich mich aber niemals dazu verstehen könne, das Unfehlbarkeitsdogma in der Schule oder auf der Kanzel als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit zu lehren. Damit war der Bischof einverstanden.

Gleich nachdem Hefele meine Wohnung verlassen hat, schrieb ich den Inhalt dieser unserer Unterredung in mein Tagebuch nieder, wörtlich so lautend, wie er hier wiedergegeben ist. Auch berichtete ich darüber sofort ausführlich an Professor Himpel.

Beilage 2:

Adalbert Freiherr von Rosenberg, Preußischer Gesandter in Stuttgart,
an Reichskanzler Otto von Bismarck, 1871 April 19. Ausfertigung:
Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, I. A. Be 46²⁷.

²⁷ Den Text dieses Berichtes verdanke ich Herrn Vikar Hubert Wolf in Börstingen. Ihm sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

K. Preussische Gesandtschaft
in Württemberg
Politischer Bericht
No 10

Seiner Durchlaucht
dem Bundes-Kanzler,
Herrn Fürsten von Bismarck
zu Berlin

In Betreff der Stellung des Bischofs von Rottenburg zum Päpstlichen Stuhl und zur hiesigen Regierung, haben die beiden Württembergischen Minister von Mittnacht²⁸ und Scheurlen²⁹ schon bei ihrer ersten Reise nach Berlin, wie mir der hiesige Cultusminister sagte, genaue Notizen mitgenommen, damit sie davon im Gespräch mit den maßgebenden Preußischen Persönlichkeiten Gebrauch machen und eine übereinstimmende Haltung Rom, sowie den katholischen Parteien gegenüber befürworten.

Ich setze voraus, daß die genannten Minister dies getan haben werden, wollte indes über die neueste Lage dieser Angelegenheit Eurer Durchlaucht folgendes berichten.

Wohl kein deutscher Bischof ist vermöge seiner theologischen Antecedentien bei der ihm jetzt angesonnenen Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in eine so widerspruchsvolle Lage gedrängt als Bischof Hefele. Nachdem er in der Theorie und auf dem letzten Konzil die Gültigkeit des Dogmas bekämpft und erklärt hatte, lieber zu resignieren, als sich der neuen Glaubenslehre zu unterwerfen, so ist er schon seit einiger Zeit von Freund und Feind bestürmt worden, es unter irgend einer Form zu tun und dadurch dem unausbleiblichen Kirchenkonflikt vorzubeugen.

Als äußere Nötigungen trat die im Dezember v. J. erfolgte Entziehung der Quinquennal-Fakultät hinzu sowie die, durch die Einwirkung einzelner ultramontaner Geistlichen im ehemalig Hohenloheschen Gebiet hervorgegerufenen Abneigung katholischer Eltern, ihre Kinder durch einen Bischof firmeln zu lassen, der die Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkenne. Jene Geistlichen hatten auch das bisher vom Bischof von Rottenburg verhinderte Unternehmen eines ultramontanen Wochenblatts ins Leben gerufen, indem unter dem Schutze des bekannten Römling Pfarrer Schwarz³⁰ in Ellwangen und mit Subvention einiger Mitglieder der württembergischen und bayerischen katholischen Aristokratie dort seit dem 1. Januar eine klerikale

²⁸ Hermann von Mittnacht (1825–1909).

²⁹ Friedrich Karl Scheurlen (1824–1872), Innenminister.

³⁰ Franz Josef Schwarz (1821–1885). Über ihn August Hagen, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Josef Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahr-Feier. Ellwangen 1964, 503–533.

Wochenschrift³¹ erscheint, die von einem ehemals bayerischen Priester³² redigiert wird. Dazu kam, daß bei gemäßigten Württembergischen Geistlichen sich eine Wandlung vorbereitete. So hat der vor 2 Jahren wegen seines Widerstandes gegen Rom in der Denunziationssache gegen den verstorbenen Bischof Lipp gemäßregelte Professor Ruckgaber³³ die anliegende Broschüre über „Die Irrlehre des Honorius“³⁴ erscheinen lassen, in der er mit Hilfe einer spitzfindigen Deduktion nachzuweisen sucht, daß die Lehre des Honorius nicht ex cathedra gesprochen, also darin kein, gegen das Unfehlbarkeitsdogma geltend zu machender, Präzedenzfall vorliege. Ruckgaber will durch diese scheinbar wissenschaftliche Begründung dem Bischof Hefele eine Brücke bauen, der in seinen kirchengeschichtlichen Werken das Gegenteil nachgewiesen hatte.

Wie war nun die Haltung der Regierung gegenüber diesen Verlegenheiten des Landesbischofs? Offenbar wirkte sie unter der Hand darauf hin, daß dieser Prälat unter irgend einer, wenn auch verklausulierten Form das Dogma verkünde. Denn sie fürchtete, daß sonst der Bischof suspendiert würde und um die Nachfolgeschaft eines entschiedenen Infallibilisten zu verhindern eine längere Vakanz sowie ähnliche unerquickliche Zustände als in Baden eintreten würden. Die Regierung hat zwar die in einem Artikel des Grenzboten vorgebrachte Behauptung, daß der König in der einem katholischen Professor (Kuhn) erteilten Audienz die Notwendigkeit der Verkündigung des Dogmas geltend gemacht habe, durch den Staatsanzeiger dementieren lassen und gleichzeitig versichert, daß sie sich nicht eingemischt habe, dessen ohnerachtet findet die Notiz des Grenzboten allgemein Glauben und da dieser Artikel ein, wie ich glaube, nicht unrichtiges Bild der ministeriellen Haltung entwirft, so beehre ich mich einen Ausdruck hier beizufügen.

In ganz letzter Zeit und unter dem Eindruck des Konflikts zwischen dem Münchner Erzbischof und dem Stiftspropst Döllinger hat zwar die Regierung dem Landesbischof, wie mir der Kultusminister mitteilte, einen Bericht des Württembergischen Gesandten in München übersandt, in dem der Rat der Bayerischen Staatsmänner vorkommt, daß Hefele jetzt noch nicht publiziere, letzterer habe indes darauf erwidert, daß er das betreffende Schreiben bereits vorbereitet habe, weil er binnen Tagen eine Badereise machen und vorher die Angelegenheit erledigt haben wolle. Minister Geßler glaubt indes, daß dies nur ein Vorwand sei und der wahre Grund des bischöflichen

³¹ Kirchliches Wochenblatt. Es erschien seit dem 1. Januar 1871 in Ellwangen.

³² Dr. Alois Rittler. Über ihn Johann Valentin Hart, Dr. Alois Rittler. Würzburg 1952.

³³ Über ihn Werner Groß, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche. 2., durchgesehene Auflage. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 32). Tübingen 1984, 210–249.

³⁴ Ämil Ruckgaber, Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit. Ein Versuch zur Verständigung. Stuttgart 1871.

Empressements darin liege, daß er glaube, jetzt würde der Päpstliche Stuhl über manche Vorbehalte, die er machen würde, leichter fortgehen, weil ihm daran liegen würde, nicht auch hier einen Konflikt hervorzurufen.

Der Kultusminister sagte, daß der Bischof verfassungsmäßig sein, das Dogma betreffendes Schreiben an die Geistlichkeit der Regierung zur Kenntniß vorzulegen habe. Letzterer sei indes der Ansicht, daß der Fall des zu erteilenden oder zu verweigernden Plazets noch nicht vorliege, weil staatliche Verhältnisse noch nicht berührt würden. Dagegen würde sie ähnlich wie in Baden eine Verwahrung gegen die Eventualität, daß der Staat in Mitleidenchaft gezogen würde, einlegen. Man sieht hier mit Spannung dem Schreiben des Bischofs entgegen.

Wenn eine Übereinstimmung der Haltung zwischen den deutschen Regierungen vorläge, so würde auch das Auftreten der Württembergischen Regierung den klerikalen Präntentionen gegenüber ein viel entschiedeneres sein, als es bisher gewesen ist.

Rosenberg

Berichte und Anzeigen über Neuerscheinungen zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts

Klaus Martin Sauer, die Predigtstätigkeit Johann Kaspar Lavaters (1741–1801) Darstellung und Quellengrundlage. Theologischer Verlag, Zürich 1988. 724 Seiten.

Die Mainzer Dissertation (erarbeitet bei G. A. Benrath) bringt einen eigenständigen Beitrag zur Lavaterforschung und stellt Grundlagen für die Weiterarbeit zur Verfügung.

Ursprünglich breiter angelegt hat sich die Arbeit auf die bisher noch nicht systematisch erfaßten und wissenschaftlich nur unzureichend ausgewerteten Predigten konzentriert. Die Fülle des Materials hat zur Beschränkung auf die historische Auswertung und biographische Einordnung der Quellen gezwungen. Damit sind ‚die Grundlagen für die weitere systematisch-theologische und praktisch-theologische Forschung‘ (S. 15) bereitgestellt. Der ‚übrige‘ Lavater kommt also nur gelegentlich in Sicht.

Im 1. Kapitel wird ein kurzer Forschungsbericht gegeben und referiert, wie widersprüchlich der Pfarrer und Prediger Lavater im Spiegel der Literatur erscheint. Die Charakterisierung ‚Mann einer Übergangsperiode‘, zwischen Herder und Schleiermacher, dürfte zutreffend sein. Kap. 2 gibt besonnen Rechenschaft über Darstellung und Ziel. Der Akzent soll auf die geschichtliche Orientierung gelegt werden, ausgehend von den Stationen des dienstlichen Lebenslaufes, seiner Stellung in Zürich und in der dortigen Pfarrerschaft. Die Predigten sollen in ‚ihrem Eigenwert‘ gekennzeichnet werden (S. 40). Dazu soll der biographische Aspekt, also ‚die Verankerung und Querverbindung im Lebenslauf des Verfassers‘ (S. 41) Berücksichtigung finden.

Folgerichtig schildert das 3. Kapitel die Züricher Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das geht weit über ‚Lokalgeschichte‘ im engeren Sinn hinaus. Der Hintergrund für Lavaters Wirken (auch seine schon früh erkennbare Eigenständigkeit – etwa in der Asketischen Gesellschaft, S. 53) wird deutlich unter den Leitworten: Organisation – theologische Richtungen – Gottesdienst/Liturgie – Predigt/Katechese.

Das 4. Kapitel gilt Lavaters Entwicklung (Schule, Studium, Expektantenzeit). Von Gewicht und Gewinn ist die Studienreise nach Deutschland (Spalding). In die Jahre 1762/69 fallen gründliche homiletische Studien. Die von H. Weigelt (Lavater und die Stillen im Lande, AGP 25, S. 16 f.) als theologische Neuorientierung bezeichnete innere Veränderung gehört wohl in das Jahr 1768. Sie war mehr als ein bloßer Schulwechsel, obwohl er das vorher Gewonnene nicht abgelegt hat. ‚Christus wurde für Lavater nun der für den Menschen genießbare Gott‘. Erweckung und auch Bekehrung waren keine Fremdworte für den Christen und den Prediger.

Die Kapitel 5–7 bringen viel Anschauung von dem Pfarrer Lavater. An zwei Gemeinden hat er Dienst getan, jeweils als Diakon und dann als Pfarrer. An der Waisenhauskirche (1769/1773/1778) und an St. Peter (1178/1787/1801). Schritt für Schritt können Amtsführung, überparochiale Aufgaben, dazu die schon Krisen bringenden Jahre 1787–1792 und dann die Zeit der politischen Umgestaltung mit Verhaftung, Verwundung und mühsamen Sterben verfolgt werden. Jedes Kapitel endet mit einem Abschnitt ‚Lavater als Gastprediger‘. Berichte über einzelne Predigten sind interessant.

Noch wichtiger ist es aber zu erfahren, wie er bemüht war, fortlaufende Abschnitte (Apostelgeschichte, Samuelgeschichten) oder ganze Bücher der Heiligen Schrift ‚durchzupredigen‘ (Jona, Philemon, gelegentlich auch Psalmen). Den die Gemeinde und den Prediger selbst bedrängenden Fragen, z. B. Selbstmord, Erziehung und politischen Tagesereignissen, suchte er gerecht zu werden.

Im 8. Kapitel ‚Lavaters Predigtstätigkeit im Überblick‘ (S. 343–367) wird der Ertrag der person-, kirchen-, theologie- und speziell der predigtgeschichtlichen Vorarbeiten zusammengefaßt. Das ist der konzentrierte Eigenbeitrag des Verfassers. Er hätte ohne Scheu noch breiter und durch größere Belege fundiert gestaltet werden können.

8.1 charakterisiert das Handwerkliche, die Predigtpraxis. Gründliche, z. T. bis in den Sonntag sich erstreckende Vorarbeit, Memorieren – und Selbstkritik waren ihm eigen. Das damals übliche Schema wurde selbständig verwendet: inventio, mitunter ‚enorme Ausmaße‘ annehmend, dispositio mit Mitteilung der nachfolgenden Thesen und Predigtgebet, explicatio derselben, meist in drei Teilen – also Themenpredigten, ohne nähere exegetische Ausführungen – und eine tief in die Lebenspraxis der Hörer eingreifende applicatio. Stimmung und Meinung der Hörer wurden angesprochen. Von allgemein einsichtigen Vernunftgründen sollte der Weg zum Besonderen der Glaubenswahrheit führen. Dabei wollte Lavater nicht vom hohen Roß des Besserwissers herunter reden. Auch in der Themenpredigt sollte die Bindung an den jeweiligen Bibeltext deutlich werden. Interessant ist die Beobachtung, daß zur Passions- und Osterzeit das übliche Schema verlassen und eine mehr homilieartige Form gewählt wurde. Sollte das dazu helfen, daß die Hörer sich mit den in den Texten zum Ausdruck kommenden Empfindungen und Regungen identifizieren konnten? Auch dies ein Beitrag zum Kapitel Textgestalt-Predigtgestalt.

In 8.2 werden Voraussetzungen und Absichten des Predigers behandelt. Die Spannung, die ‚Religion als Beruf‘ mit sich bringt, war Lavater nicht fremd. Freilich von Anfechtung im reformatorischen Sinn scheint bei ihm wenig zu finden. Der Prediger hat einen das Volk bessernden und bildenden Auftrag. (Man mag dabei u. a. an Herder denken). Freilich – das Hauptgewicht für sein Tun kommt von der Verordnung Christi her. Lehre, Wandel und Fähigkeit sollen zeigen, daß der Geistliche ‚ein Beyspiel ist von der Kraft frommer Überzeugung‘ (S. 348). Grundlegend ist die persönliche Berufung durch Gott. Der Pfarrer kann sein Amt nicht aufgrund eigener Entfaltung und Selbstverwirklichung führen. Er ist abhängig von den Gaben des Geistes. Daß er die göttliche Liebe in sich verspürt, muß (!) ihm zur Gewißheit werden. Was für Lavater und seine Zeit zur Harmonie gebracht werden konnte – der Volksbildner und der ‚Lehrer des Evangeliums‘ – klingt für uns seltsam disparat und widerspruchsvoll.

Drei Arten von Kanzelreden – Unterrichts-, Straf-, Trostpredigten – sind zu unterscheiden, müssen und können aber nicht streng geschieden werden. Sauer beobachtet, daß die unterrichtlich motivierte Predigt für Lavater besonders wichtig war. Das ist nicht als ‚Lehrpredigt‘ im herkömmlichen Sinn zu verstehen. Dabei ging es ihm nicht nur um kognitive Bemühung. Emotionale Inhalte sollten vermittelt werden. Trotz des Bildungsvorsprunges sollte zwischen Pfarrer und Gemeinde ein partnerschaftliches Verhältnis wachsen. Es gibt wohl kaum eine Predigt ohne Mahnung und Warnung, aber auch keine, in der nur gestraft und gedroht wurde.

8.3 geht auf den Inhalt von Lavater Verkündigung ein. Bei ihm ist eine sich durch die Jahrzehnte anhaltende Kontinuität festzustellen. Freilich lassen sich Gewichtsverlagerungen und Akzentverschiebungen beobachten. Drei Phasen können gezeigt werden. Die erste, von den Einflüssen des Sturmes und Dranges bewegt (1769–1778) – ein junger Prediger voll eindringlicher Strenge mit dem Akzent auf der fides subjectiva. In der zweiten Phase, bis 1792, wird er genötigt, für sich selbst, bedingt auch durch das Gegenüber zu Kollegen, vertieft Klarheit über das eigene Verständnis des Christentums zu gewinnen. Auch hat der Mann im 5. Lebensjahrzehnt eine Beruhigung seines Temperaments erfahren, und wohl auch gelernt, die jeweilige Situation gründlich zu bedenken. Von 1792 bis zum tragischen Ende erhält die Predigt durch die sich wandelnden Verhältnisse und Bedrohungen ‚eine existentielle Dimension‘ (S. 358). Die heilsgeschichtliche Deutung der Schrift wird zunehmend wichtig. (Der in seinen

Schriften sich findende Milleniumsgedanke ist in der Predigt nicht bestimmend). Das kann helfen, auch widrige Zeiten aus Gottes Hand anzunehmen. Für Prediger und Hörer gilt das kräftige Dennoch des Glaubens. Also — die Zeitgeschichte, der dienstliche Werdegang und „die eigendynamische Entwicklung der Persönlichkeit“ (S. 358) durchdringen sich. Von der einmal eingenommenen Grundhaltung her versucht er, sich seiner Zeit zu stellen, wo der äußere Impuls ihn dazu nötigt. Wesentlich neue, aus ihm selbst heraustretende Ideen fehlen in den letzten Jahren.

Sauer bemüht sich, die Hauptthemen des Predigers Lavater zu bestimmen. Dieser hatte kein festgefügtes theologisches System. Widersprüchliche Äußerungen sind zu finden. Die ‚konvergente‘ Denkstruktur hat zu Suchbewegungen geführt, die sich jeder Schematisierung versagen. Wie für den Mann der physiognomischen Studien die Einheit zwischen Geist und Materie bestimmend war, so für den Theologen der der Entsprechung und Verbindung zwischen Gott und Mensch. Daraus ist für ihn gefolgt: dieses Leben dient der Bewährung und der Vorbereitung auf die Ewigkeit. Sünde ist Zerrüttung, die eigentliche Natur der Menschen wird durch sie aber nicht tangiert und nicht korumpiert. Menschliches Mühen ist nötig, um die Trennung zu überwinden. Jesus Christus, bei dem Werk und Person, Göttliches und Menschliches nicht getrennt werden dürfen, steht als Mittler bereit. Jesu Menschlichkeit mit ihren Empfindungen ist vor allem wichtig. Die Gerechtsprechung erfolgt ohne Verdienste, aber eine synergistische Komponente ist nicht zu leugnen. Strenge Selbstbeobachtung ist geboten, um die praktisch als ‚Sinnlichkeit‘ gefaßte Sünde zu überwinden. Darum ist der Prediger bemüht, die Gewissen zu schärfen. Bekehrung ist nötig. Der Weg zum Glauben kann aber sehr verschieden sein. Zwischen Vernunft und Offenbarung besteht kein Gegensatz — beide sind in einer höheren Harmonie vereint. Persönliche und allgemeine Erfahrungen können als Argumentationshilfe zur Schriftoffenbarung dienen. Eine ‚Suchhaltung‘ ist entscheidendes Erfordernis für jeden Menschen. Lavater kennt, je nach Erkenntnisstand und dem Mitempfinden mit Jesus, drei Grundtypen: glaubende Christen, an Gottes- und Menschenliebe erkennbar; Halbchristen; Nichtchristen. Er wendet sich als Prediger an alle, er will jedem einzelnen aufhelfen. (Diese Unterscheidung findet sich natürlich nicht nur bei Lavater. Sie ist im Pietismus verbreitet. Z. B. Ph. Fr. Hillers ‚Beichtbüchlein‘ von 1763 redet von bisher Unbekehrten, von welterhebaren Unchristen und von schon Bekehrten). Polemisch stellt sich Lavater gegen den Ungeist seiner Zeit, speziell gegen den Deismus. Dabei ist der Widerspruch in ihm unverkennbar: von der Aufklärung geprägt, apologetisch mit Vernunftgründen arbeitend und eben damit die Aufklärung bekämpfend. Seine Vernunftsargumente haben Stützfunktion, die ‚religiöse Interpretation‘ bekommt den Vorrang. Immer wieder beobachtet Sauer die Diskrepanz in Lavaters selbst. Seiner Grundstruktur aufklärerischer Art treu und trotzdem ein erweckter, frommer Mann, ‚der sich auf den emotional rezipierten Offenbarungsinhalt der Bibel stützte‘ (S. 365). Wie hat er sich doch bemüht, die Vernunft mit der Vorstellung vom ‚Personal-Gott‘ zu verbinden. (Auch hier ist es schade, daß Sauer sich so ganz auf seinen Helden konzentriert und keine Vergleiche mit ähnlichen Versuchen in jener Zeit anstellt. Ich denke etwa daran, wie der Lavater ja bekannte Ph. M. Hahn sich mit Herders Schrift ‚Gott‘ herumgeschlagen hat). Insgesamt ist festzustellen: Lavaters Vorstellungen und Aussagen sind von ‚Polarität‘ gekennzeichnet (S. 365). ‚Seine Geisteshaltung ist stark vom konvergenten Ansatz geleitet, weshalb die Erfassung seiner Intentionen für die am divergenten Denken geschulte moderne Wissenschaft nur unter Schwierigkeiten möglich ist‘ (S. 366). Der Verfasser muß es darum mit Gründen ablehnen, Lavater mit vorgeformten Bezeichnungen zu versehen, ihn etwa zum Spät pietisten oder zum Frühidealisten zu machen, oder ihn einen Irrationalisten zu nennen. Er war eben zu offen und konnte sehr verschiedene Ideen integrieren. Eindeutig und einlinig festlegen kann man ihn nicht. Wohl aber hat er ‚seine subjektiv geprägte theologische Anschauung und Frömmigkeit‘, zu der auch eine pietistisch geprägte Aussagemöglichkeit (vgl. seine Lieder) gehörte, in einer langen und schweren Leidenszeit bewahrt.

Soviel über die gelungene Darstellung von Lavaters Predigtstätigkeit. (Der Leser möchte natürlich gerne noch mehr erfahren, etwa über das prophetische Wort oder über

typologische Auslegung etc.). In den Kapiteln 9–12 werden die Quellengrundlagen, unentbehrlich für jegliche Weiterarbeit am Thema, vorgestellt und dargeboten.

Das 9. Kapitel gibt Einblick in die Überlieferung der Lavaterpredigten. Dank dessen Ordnungsliebe ist ein großer Bestand (gedruckt und ungedruckt) erhalten. Sauer hat sich der Mühe unterzogen, die in verschiedener Form überlieferten Predigten zu vergleichen. Mitunter hat Lavater selbst vor der Drucklegung Änderungen vorgenommen. Z. T. haben die jeweiligen Herausgeber das getan. Je und dann wurden aktuelle Bezüge gestrichen bzw. Kürzungen vorgenommen (speziell beim Abdruck in Zeitschriften). Daß Lavaterpredigten schon zu seinen Lebzeiten in den Niederlanden, in Dänemark und Schweden in den Landessprachen erschienen sind, ist ein Indiz dafür, daß sich auch im Ausland Lavaters Freunde um die Verbreitung von dessen Gedankengut bemühten, wie es auch durch die Veröffentlichung anderer Werke geschah (S. 426). Bei den selbständig edierten Predigten werden zwei Schwerpunktzeiten – in den Jahren zwischen 1765 und 1780 und 1790–1800 festgestellt. (Frage: Ist die Jahreszahl 1765 auf S. 368 ein Versehen?). Es zeigt sich, wie es dem Prediger wichtig war, daß sein Reagieren auf bestimmte Vorkommnisse, z. B. die Nachtmahl-Weinvergiftung, bekannt wurde, und wie er um seines Dienstes willen auf die von ihm vermutete Stimmung in der Bevölkerung eingehen mußte.

Wie stark seine Predigten ‚gefragt‘ waren und wie er selbst publizitätswillig gewesen ist, ist daran zu sehen, daß kleinere Predigtsammlungen (manchmal allerdings ohne sein Vorwissen), und erst recht, daß größere Predigtsammlungen in Folge in Zeitschriften erschienen sind. (Den sonstigen Programmen der jeweiligen Verlage wäre noch nachzugehen).

Das 9. Kapitel ist Vorarbeit für das große Kapitel 11, Literatur- und Quellenverzeichnis (S. 453–689). Darin werden lediglich die Seiten 653–689 für das, was diese Angaben sonst bieten, benötigt. 11,1–1,2,3 bringt die Bibliographie der Predigteditionen, der Übersetzungen und der wichtigsten Abdrucke in Zeitschriften (Nr. 1–95). Darnach folgt das chronologische Verzeichnis der – bis jetzt – nachweisbaren Predigten (Nr. 1–1690), dazu noch eine Liste der zeitlich nicht einzuordnenden Predigten (Nr. 1x–93x). Die Übersicht auf S. 480 zeigt, wie die Predigtstätigkeit sich in manchen Jahren häufen mußte, z. B. 1779 = 117, 1786 = 150. Dieses Kapitel ist Ergebnis einer intensiven Sammelarbeit, stetigen Fleißes. Es konnte gedeihen dank freundlicher Unterstützung durch Bibliotheken, Archive und Einzelpersonen. Damit ist die Grundlage gegeben für vielerlei Weiterarbeit an Lavater, seiner Herkunft und Prägung, seiner Umwelt. Die Erschließung seiner Theologie und Frömmigkeit, seiner Entwicklung als Prediger und seiner Wirkungsgeschichte ist dank dieses hervorragenden ‚Materials‘ nun ganz anders möglich als vor dem Erscheinen dieses Buches. Das gilt auch für Studien über Lavaters sonstiges Werk.

Das zwischen 9 und 11 eingeschobene 10. Kapitel bringt Dokumente, Nachweise und Kurzberichte zur Person und Theologie Lavaters, zum Für und Wider um ihn, zu seinen Reisen und zu seinem Sterben. Wie präzise war doch seine Wochenplanung, wie offen wollte er sich dem ‚Prüfen‘ durch die Predighörer stellen! Interessant seine Gedanken zur Lage der Kirche und der Geistlichen von 1798 (S. 447). Darin heißt es, man müsse sich auf das Schlimmste gefaßt machen, dürfe aber nicht nachlassen, in allen Geschehnissen die lenkende Vaterhand Gottes zu sehen, und es gehe darum, nicht der ‚Lacheté‘ zu verfallen.

Im 12. Kapitel sind 4 Register zusammengestellt: Bibelstellen, Namen, geographische Begriffe und Begriffe. Damit ist der Band aufs beste erschlossen.

Dies in jeder Beziehung reiche Buch ist wichtig über das anstehende Lavatergedenkjahr 1991 hinaus. Angesichts des ohnehin stattlichen Umfangs wäre es vielleicht angezeigt gewesen, noch zwei in ihrer Gestalt typische Predigten im Wortlaut wiederzugeben und zu analysieren.

Stuttgart

Konrad Gottschick

Christoph Meier-Dörken: *Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers*. (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 45). Berlin/New York 1988. XII und 289 Seiten, Leinen.

Im gleichen Jahr, in dem Ulrich Asendorf eine Untersuchung vorlegte, die Luthers Predigten seinen Vorlesungen und Schriften als ebenbürtig zur Seite stellt, erschien auch Christoph Meier-Dörkens Abhandlung zu Predigten Schleiermachers. Sie ist wie diese systematisch-theologisch orientiert und setzt sich das vergleichbare Ziel, Predigten als eigenständige Textgattung zu studieren. Dies Zusammentreffen könnte ein erfreuliches Zeichen dafür sein, daß die theologische Wissenschaft sich wieder als Ganzes der Predigt annimmt.

Meier-Dörken untersucht in seiner von Wilfried Härle betreuten und dem Schleiermacherverständnis Eilert Herms verpflichteten Marburger Dissertation ein Teilgebiet der schon durch ihren Umfang gewichtigen Predigtstätigkeit Schleiermachers. Das geschieht nach einem wohlüberlegten Konzept. Der systematisch-theologische Gehalt der Predigten soll aus der Entwicklungsgeschichte Schleiermachers erhoben werden. „Die historische Untersuchung ermöglicht erst die systematische Beurteilung“ (6f.). Der so vorgezeichnete Weg führt, nach einleitender kritischer Sichtung der Interpretationsgeschichte und Darstellung der Interpretationsabsicht, in fünf Kapiteln zu einem bündelnden Schlußwort. Das Literaturverzeichnis und drei Register runden die Untersuchung ab – wobei an Stelle des winzigen Bibelstellenregisters ein Register der Predigttexte Schleiermachers wünschenswert gewesen wäre.

Aufgabe der Untersuchung sei, Schleiermachers frühe Predigten aus sich heraus zu verstehen und nicht vorschnell an seinen anderen Schriften zu messen. Nur scheinbar widerspricht dem das erste Kapitel, in dem Schleiermachers frühe Predigttheorie anhand der Reden über die Religion skizziert wird. Dies bei weitem kürzeste Kapitel hat den Charakter einer Exposition und Problemanzeige. Problem ist der oft empfundene Gegensatz zwischen romantischem Religionsverständnis und neologischer Predigtweise Schleiermachers.

Kapitel 1 wäre noch kürzer ausgefallen, hätte Meier-Dörken es nicht zur Hälfte als Vorgriff auf das zweite Kapitel gestaltet. Theologische Einflüsse auf den frühen Prediger Schleiermacher werden besprochen. Namhaft gemacht werden Spalding, dessen Lebensgeschichte Schleiermacher rezensiert hat, sowie die englischen Kanzelredner Blair und Fawcett, deren Reden von ihm übersetzt wurden. Dieser geschichtlichen Annäherung folgen drei Kapitel über Schleiermachers Predigten bis 1793, von 1794 bis 1796 und von 1797 bis 1804.

Im Kapitel 3 wird der *Cantus firmus* der frühen Predigten Schleiermachers erarbeitet: die sittliche Bestimmung des Menschen. Er werde unter dem Einfluß Spaldings zunächst empirisch psychologisch behandelt. Religion mache den Menschen seiner Bestimmung gewiß. Zwischen 1794 und 1796 gewinne Schleiermachers Spinoza- und Jacobi-Studium Einfluß. Die Frage nach dem Woher der sittlichen Bestimmung und dem Wovor der moralischen Verantwortung dränge in ontologische Horizonte und führe zur Hervorhebung des Glaubens. In der romantischen Periode von 1797 bis 1804 aber treibe die Frage, wie der Wille des Menschen zur Übereinstimmung mit dem Erkannten kommen könne, zur Ausrichtung des Glaubens auf Person und Werk Christi. In ihm sei trotz der Wirklichkeit des Bösen Übereinstimmung zwischen Schöpfer und Geschöpf gegeben und vorgebildet.

Meier-Dörkens Schlußkapitel gilt dem Nachweis, diese Ausarbeitung der sittlichen Bestimmung des Menschen in den Predigten, die ohne Bruch erfolgt sei, stehe nicht im Widerspruch zur scharfen Ablehnung jeder Verwechslung von Religion und Moral, wie sie die Reden über die Religion bestimmt. Vielmehr „ergänzen sich Predigten und romantische Schriften Schleiermachers gegenseitig“ (275). Darstellung der Religion sei das Eine, Bildung zur Religion das Andere – beide aber setzten sich gegenseitig voraus. Diese These von der differenzierten Einheit romantischer Religionstheorie mit den gleichzeitigen Predigten vermag in der Tat zu erklären, warum Schleiermachers Förderer Sack zwischen ihnen Gegensatz bis an die Grenze der Heuchelei witterte, während Schleiermacher weder von dem einen noch dem anderen lassen konnte.

Meier-Dörken hatte seine These schon auf dem Internationalen Schleiermacher-Kongreß vorgetragen, der 1984 in Berlin stattfand. Das Buch vermag sie wesentlich tiefer zu begründen. Damit zugleich aber melden sich Fragen, vor allem die, warum Schleiermacher ein so klares Konzept seinem Förderer Sack, in dessen Haus er verkehrte, nicht klarmachen konnte. Sollte es ganz so klar nicht gewesen sein?

Wichtiger ist, an dieser Stelle zwei Probleme zu markieren, die bei der Lektüre ins Auge fallen und zur Weiterarbeit herausfordern:

Erstens zeigt der obige knappe Buchbericht, daß Meier-Dörken nicht mit völliger Konsequenz vorgeht. Eingangs schildert er theologische Einflüsse auf den Prediger Schleiermacher aus drei Richtungen. Aber im weiteren Verlauf der Arbeit kehrt nur Spaldings Name immer wieder. Blair und Fawcett verschwinden ganz vor der Übermacht der Einflüsse, die von Spinoza, Jacobi, Kant, Schlegel ausgehen. Deren Rezeption durch Schleiermacher jedoch wird nicht zusammenhängend dargestellt. Das breit Erörterte scheint ohne sonderliche Bedeutung zu sein, während das Wichtige nicht näher entfaltet wird.

Dabei hatte Meier-Dörken durchaus erfaßt, worin Blair und Fawcett auf Schleiermacher gewirkt haben: Blair wurde von Schleiermacher als Rhetoriker geschätzt, Fawcett wegen seiner homogenen Hörerschaft beneidet (19). Doch statt den rhetorischen und soziologischen Elementen nachzuspüren, wendet Meier-Dörken im zweiten Kapitel alles in Theologische. Dort aber ist kein Einfluß dieser Engländer auf Schleiermacher zu finden. So bleibt die Wirkung Blairs und Fawcetts auf Schleiermacher ein weiterhin zu erforschendes Thema.

Ebenfalls nicht ganz konsequent ist Meier-Dörkens Gliederung der folgenden Kapitel. Sie ist biographischer Art und richtet sich nach den Stationen der beruflichen Laufbahn Schleiermachers. Die Predigten als Gegenstand der Untersuchung bestimmen nicht deren Gang. Das wird auch im Enddatum der Arbeit deutlich: 1804 trat Schleiermacher sein dreifaches Amt in Halle an. Aber er hatte schon seit etwa zwei Jahren keine seiner Predigten mehr festgehalten oder gar veröffentlicht und würde damit erst wieder im August 1806 beginnen. Von Schleiermachers Predigtstätigkeit her gesehen stellt das Jahr 1804 keine Zäsur dar, mit der man eine Untersuchung beenden könnte.

Das Zweite, das an Meier-Dörkens Arbeit auffällt, die dem Historischen mit Recht so viel Gewicht beimißt, ist der Umgang mit dem Historischen. Sie ist nicht aus den Quellen für den jungen Schleiermacher gearbeitet, sondern aus den nach seinem Tod gesammelten Werken, die die Texte jeweils in der letzten, nicht wenig überarbeiteten Fassung bieten. Das führt bis zu unnötigen Fragestellungen (65 Anm. 9). Sie bedient sich mit einer Ausnahme nicht der besterreichbaren historisch-kritischen Editionen und kann folglich einige Fehlinformationen nicht vermeiden (187 Anm. 43). Sie unterläßt die geschichtliche Begründung von Vorentscheidungen. So ist nicht ersichtlich, warum der 1788 emeritierte lutherische Oberkonsistorialrat Spalding der Schleiermacher prägende Berliner Prediger gewesen sein soll, nicht der reformierte Hofprediger Sack, den Meier-Dörken schließlich doch nicht übergehen kann. Bedauerlich ist auch, daß Meier-Dörken den Gemeinden keine sonderliche Aufmerksamkeit schenkt, zu denen Schleiermacher gesprochen hat. Ist eine Berliner Krankenhausrede nicht möglicherweise von ganz anderer Art als die in Potsdam vor königlichen Ohren gehaltene Predigt? Kann eine in Landsberg 1796 gehaltene Predigt selbstverständlich der 1806 in Halle gehaltenen akademischen Ansprache zur Seite gestellt werden (188 Anm. 49)?

Eine gewisse Geringschätzung des Faktischen nimmt der Untersuchung der frühen Predigten Schleiermachers durch Meier-Dörken einen Teil ihrer Überzeugungskraft. Bisweilen entsteht der Eindruck, als würden philosophisch-theologische Ausarbeitungen der Studierstube traktiert und nicht Predigten. Trotz dieses Mangels aber hat Meier-Dörkens Arbeit die Schleiermacherforschung beschenkt mit einer brillanten These über das Verhältnis der Predigten zu den gleichzeitigen Schriften. An ihr muß weiter gearbeitet werden. Es wäre zu begrüßen, wenn dabei auch andere Komplexe aus dem viel zu unbekannten Predigtwerk Schleiermachers auf forschendes Interesse stießen.

Kiel

Wichmann von Meding

Rainer A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das Bayerische Lyzealwesen 1773–1849. Teil 1: Darstellung; Teil 2: Quellen. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 7). Paderborn 1986, Ferdinand Schöningh. 743 S., kart.

Die Münchener Habil.-Schrift (betreut von Frau Prof. Laetitia Boehm) untersucht den „katholisch-bayerischen Sonderweg“ im akademischen Bildungswesen während der Reformperiode 1773 bis 1849, beginnend mit den durchgreifenden Reformen nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Der Sonderweg manifestierte sich vornehmlich im obligatorischen „biennium philosophicum“, den „Allgemeinen Studien“, die den Studien der Theologie, Jurisprudenz und Medizin bis 1849 vorgeschaltet waren. Im Sprachgebrauch der Zeit waren Lyzeen staatlich getragene „philosophisch-theologische Spezialschulen“, den betreffenden Universitätsfakultäten betr. Lehrfächer und -inhalten gleichgestellt, jedoch ohne akademische Selbstverwaltung, ohne Promotionsrecht und ohne Selbstrekrutierung. „Straffe Disziplin, normierter Lehrkatalog, Zwangskollegien, Semestral- und Absolutorialprüfungen sowie eine vielschichtige Verbundenheit mit Kirche und Episkopat hoben sie nicht unwesentlich von den Universitäten mit der dort weitgehend praktizierten akademischen Lehr- und Lernfreiheit ab und gaben ihnen ein gymnasiales Gepräge.“ Kritiker nannten sie deshalb Zwitterschulen, schädliche Halb- und Viertel-Universitäten, eine Mixtur einer Hohen Schule. Dagegen sahen ihre Befürworter – darunter ein so erfahrener Universitätslehrer wie Johann Michael Sailer – in ihnen durchaus erhaltenswerte, ja notwendige philosophisch-theologische Spezialschulen, dezentralisierte Ausbildungsstätten, vor allem, aber keineswegs ausschließlich für den späteren Klerus, mit hohem Stellenwert in der bayerischen Hochschullandschaft (5). Im Königreich Bayern gab es im 19. Jahrhundert die drei Universitäten: München (Landshut 1800–1826), Würzburg und Erlangen, mit einer kath.-theol. Fakultät in München und Würzburg, einer ev.-theol. Fakultät in Erlangen. Zwischen 1773 und 1833 drohte den bayerischen Lyzeen mehrfach die staatliche Aufhebung, bis König Ludwig I. ihre weitere Existenz sicherte. Die Lyzeen in Amberg, Aschaffenburg, Augsburg, Dillingen, Eichstätt, Freising, Passau und Regensburg blieben über den Untersuchungszeitraum hinaus wichtige Einrichtungen der akademischen Ausbildung, besonders in katholischer Theologie. Sie ergänzten die Landesuniversitäten und boten vielfach auch Lehramtskandidaten den Einstieg in das philosophische Studium. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wurden die noch bestehenden bayerischen Lyzeen stärker den Universitätsfakultäten angenähert: 1923 wurde ihnen die Bezeichnung „Philosophisch-Theologische Hochschulen“ verliehen.

Die sorgfältige Untersuchung bringt zunächst die schwierige Phase des Übergangs von den Jesuiten zum kurbayerischen Prälatenstand, der 1781 das Schul- und Lyzealwesen übernehmen mußte, zeigt das Spannungsfeld der Bildungskonzeptionen des neuen bayerischen Staates (seit 1799), die Sicherung der Lyzeen durch König Ludwig I. (1833) und die Reformen 1847/49 – in dieser letzten Phase gab es auch einigen Ärger, weil die Universität Erlangen sich den Plänen des Ministers K. von Abel völlig entzog und auch ministerielle Vorhaben zur Errichtung protestantischer Lyzeen scharfe Ablehnung fanden (230–237).

In einem eigenen Abschnitt wird die historische Entwicklung der einzelnen Lyzeen aufgezeigt: Amberg, Aschaffenburg, Augsburg, Bamberg, Burghausen, Dillingen, Eichstätt, Freising, Landsberg, Landshut, Mindelheim, München, Neuburg, Passau, Regensburg, Speyer und Straubing. Als sehr nützlich erweisen sich die statistischen Materialien: Frequenz der Lyzeen, soziale Herkunft der Studenten, Lyzeen als Priesterausbildungsstätten, Frequenztabelle, Verzeichnis der Professoren (mit ihren Fächern, wobei aber daran zu erinnern ist, daß nach Bedarf häufiger Wechsel in der Betreuung der Disziplinen statthaben konnte), Vorlesungsbücher wichtiger Fächer. – Der 2. Teil bringt 55 wichtige Quellen.

Die vorzügliche Arbeit bringt eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis über ein wenig bekanntes, heute fast vergessenes Stück der älteren höheren Bildungsgeschichte.

München

Georg Schwaiger

Andreas Miksa, Diöcesanblatt für den Clerus der Fürstbischöflich Breslauer Diöces 1803–1820. Band 1 der Reihe „Arbeiten zu schlesischen Kirchengeschichte“. Sigmaringen 1988. 134 Seiten.

Das auf Wunsch des Breslauer Fürstbischofs Hohenlohe (1740–1817) gegründete „Diöcesanblatt“ erschien erstmals im Jahre 1803. Nach dem Plan der Herausgeber (Tobias Hoffmann, Anton Gottfried Steiner, Johannes Libor, Johannes Schöpe) sollte die Zeitschrift enthalten: Abhandlungen und Aufsätze über Gegenstände aus allen Teilen und Hilfswissenschaften der Theologie, Muster oder Beispiele von Predigten, Predigtwürfe und Katechesen über seltener vorkommende oder schwerer zu behandelnde Gegenstände, Bücheranzeigen von älterer und neuerer Literatur, Nachrichten zur Geschichte und Seelsorgesituation der katholischen Gemeinden in Schlesien, Biographien vorbildlicher Seelsorger, Auszüge aus Landes- und Diözesanverordnungen, Berichte über neue Versuche und Einrichtungen im Schul- und Erziehungswesen, Promotionen sowie Amts- und Ortsveränderungen. Da diese ursprüngliche Inhaltsplanung im wesentlichen eingehalten wurde, sind die von 1803 bis 1820 erschienenen 12 Jahrgänge des Diöcesanblatts eine wichtige Quelle für die Breslauer Diözesan- und Seelsorgeschichte dieses Zeitraums.

Von besonderem Interesse sind die im Diöcesanblatt abgedruckten Äußerungen und Vorschläge seitens der von Fürstbischof Hohenlohe eingeführten und geförderten Archipresbyteratskonvente, die der Fortbildung des Klerus und der Hebung des geistigen Niveaus der Diözesangeistlichkeit dienen sollten. Die von Jahr zu Jahr wachsende Zahl der Konventsberichte zeigt die Wirksamkeit der anregenden Arbeit des Diözesanblattes, das laufend Konventsberichte mit für die damalige Seelsorgesituation sehr lehrreichen Verhandlungen und Arbeiten brachte. Immer wiederkehrende Verhandlungs- und Abhandlungsgegenstände sind liturgische, schulische sowie die theologische und asketische Fortbildung des Klerus betreffende Fragen.

In liturgischer Hinsicht ist die Liturgiesprache ein Dauerthema. Die Argumentation für den Gebrauch der Muttersprache ist sowohl geschichtlich als auch pastoral. Geschichtlich, indem die Entwicklung der Kirche von Anfang über die Jahrhunderte hinweg skizzenhaft dargestellt wird und aus dieser Darstellung dann die Notwendigkeit der Neuerungen, die in jedem Zeitalter vorgenommen worden waren, insbesondere der Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie, begründet wird. Für die pastorale Begründung der Muttersprache sei auf eine Abhandlung Anton Gottfried Steiners verwiesen, in der der Verfasser die Vorzüge des Gebrauchs der Muttersprache in der Liturgie auf der einen und die Unschicklichkeit und die Wirkungslosigkeit der lateinischen Liturgie auf der anderen Seite schildert. Er schreibt u. a.: „So entfernten sich nach und nach die Gemeinglieder mehr und mehr von der eigentlichen Theilnahme an dem Ritus der Kirchen, so ward er dem großen Theile derselben immer fremder und unbeachteter. So bethet der Bether nun aus und in seinem Bethbuche bei der gemeinsamen Gottesverehrung unbekümmert um das, was die Gemeinde thut, gewöhnlich ganz etwas anderes, als der Repräsentant derselben, der Diener des Altars aus dem Missal oder Rithual bethet. So singt der Volksänger der Gemeine ein Bußlied vor, indem der Priester am Altar das Ehre sei Gott in der Höhe, oder am Ostertage das Halleluja anstimmt. So liest die Tochter aus ihrem Bethbüchlein ein raisonnierendes Gebeth über ihre Standeswahl; die Mutter die Tagszeiten zur heiligen Anna; der Jüngling ein zufällig aufgeschlagenes Sündenregister und der Greis eine Litaney von der göttlichen Vorsehung, inder der Organist eine Ariette aus der Oper, oder Variationen eines beliebten Liedleins spielt – und der Priester am Altar das Denkmal des Todes Jesu vollzieht. So wird, so muß es, wenn die Indolenz und Gleichgültigkeit so fort bleibt, was sie ist, endlich dahin kommen, daß nach und nach die Gemeinglieder kaum mehr wissen, kaum mehr beachten, kaum mehr danach fragen, was der Verweser der Glaubensgeheimnisse bei der öffentlichen Gottesverehrung vorhabe, da dieser es unbeachtet läßt, was seiner Gemeine, während er im Dienste des Herrn beschäftigt ist, zu thun oder zu lassen gefällig sei.“

Die Archipresbyteratskonvente wünschen die Muttersprache nicht nur für die Feier der heiligen Messe, sondern auch für die vom Bischof gewünschte neu zu erarbeitende Agende. Es ist bemerkenswert, wieviele, liturgietheologisch durchaus bemerkenswerte

Formularentwürfe als Beiträge zur neuen Agende, etwa zu Taufe, zur Trauung, zur Einsegnung der Wöchnerinnen, zur Begräbnisfeier, zur Flureinsegnung eingereicht wurden. Ein weiterer Gegenstand der liturgischen Diskussion und der liturgischen Entwürfe auf den Konventsverhandlungen war der Kirchengesang. Statt der oft schlechten Figuralmusik wird die Einführung des deutschen Kirchengesanges empfohlen. Für den allgemeinen gemeinschaftlichen Gesang müsse ein Diözesangesangbuch erarbeitet werden. Das schlesische Volk singe gerne, aber es fehlten ihm gute neue Lieder.

Ein anderes in den Verhandlungen der Konvente und in den Aufsätzen des Pastoralblattes häufig wiederkehrendes Thema ist das Schulwesen im allgemeinen und der neue Katechismus im besonderen. Große Aufmerksamkeit widmete man der besseren Ausbildung der Lehrer, die in der Breslauer Diözese in den Schullehrerseminarien Breslau und Oppeln erfolgte. Ein großes Problem bereitete den Behörden und den Pfarrern die unregelmäßige Teilnahme der Kinder am Unterricht. Die Ursache dafür lag oftmals in der Armut der Bevölkerung, sodaß die Kinder ihren Eltern bei der Feldarbeit helfen oder aber bei ihrer Arbeit in den Fabriken zum Lebensunterhalt der Familie beitragen mußten. Dieses Übel suchte man durch Einführung der Abendschule oder durch die Errichtung von Industrieschulen abzuwenden, in denen Kinder beider Konfessionen unterrichtet wurden. Was den von Fürstbischof Hohenlohe gewünschten neuen Katechismus betrifft, so forderte das Diözesanblatt den gesamten Klerus auf, sich freimütig über die Mängel des in der Breslauer Diözese verwendeten Felbigerschen Katechismus und über die Art und Weise zu äußern, wie ein besserer eingeführt werden könnte. Die Diskussion erstreckte sich über mehrere Jahrgänge des Diözesanblattes. Ein befriedigendes Ergebnis konnte jedoch auch im letzten Jahrgang des Pastoralblattes nicht festgestellt werden.

Außer Liturgiereform und Schulreform hatte sich das Diözesanblatt die Aufgabe der Klerusreform gestellt. Die einschlägigen Artikel lassen darauf schließen, daß es mit der Bildung des Klerus offensichtlich schlecht bestellt war. Als Desiderate werden nämlich hervorgehoben: 1. Der Geistliche soll theologisch, exegetisch und homiletisch gut ausgebildet sein. Er muß alle ihm verliehenen Geisteskräfte dazu verwenden, sein Bildungsniveau zu verbessern. 2. Die Priester müssen Interesse und Teilnahme am Geschehen in der Pfarrgemeinde zeigen. 3. Der Priester muß die Aufnahmefähigkeit des einfachen gläubigen Volkes berücksichtigen und deshalb muß er zunächst das Volk belehren über das, was wesentlich und das, was nebensächlich ist, was die Wahrheit, was Aberglaube, was Lehre Jesu und was der Menschen Zusatz ist. Um das Bildungsniveau der Geistlichen zu erhöhen, brachte das Diözesanblatt Anzeigen und Rezensionen von älterer und neuerer Literatur. Da nur wenige Priester die für die Weiterbildung notwendigen Bücher besaßen, schlug das Pastoralblatt die Errichtung von Archipresbyteratsbibliotheken vor. Der Vorschlag fiel auf fruchtbaren Boden und überall in der Diözese wurden Büchersammlungen für den Klerus bereitgestellt.

Als Bemühung um die Erziehung guter Seelsorger ist eine Reihe von Aufsätzen des Pastoralblattes zu bewerten, in denen die Diözesanpriester ihre Erfahrungen im Gemeindeleben in Form von Auszügen aus Tagebüchern, als Briefe oder als Reflexionen über einige erlebte Zeitabschnitte, der breiten Schicht der Geistlichen vorstellten. Diesen Darstellungen ist gemeinsam, daß sie Einblick in das tägliche Leben des Priesters zu Beginn des 19. Jahrhunderts gewähren. Sie zeigen auf, welche Freuden und Nöte die Seelsorger erleben. Darüberhinaus wird auch deutlich, wie die Aufklärung von den Geistlichen verstanden wurde und wie man die Ideen der Aufklärung im alltäglichen Gemeindeleben zu verwirklichen suchte. Die Aufsätze können jedoch auch als Warnung vor übertriebenen Versuchen gewertet werden, alles zu reformieren. Die Verfasser zeigen anhand einiger Erlebnisse, wohin eine um jeden Preis erzwungene Aufklärung im Gemeindeleben führt. Deshalb warnen sie vor allem die jungen Priester, die erst kurze Zeit in der praktischen Pastoral in den Gemeinden tätig sind und noch voll von Ideen sind, die sie aus den Universitäten gebracht haben, vor den übereilten Versuchen, die neuen Ideen zu verwirklichen. Sie mahnen zur Bescheidenheit, zu pastoraler Klugheit und Geduld. Vor allem sollten die Seelsorger zunächst den Gemeinden den Glauben vorleben und so den Beweis für ihre verkündigte Lehre erbringen.

Das Diözesanblatt gewährt nicht nur einen Überblick über die Reformwünsche des Klerus, sondern auch über die entsprechenden Anregungen und Reaktionen der kirchlichen Behörde. Es ist erstaunlich, wie aufgeschlossen Fürstbischof Hohenlohe den Reformbestrebungen begegnete, wobei freilich hervorzuheben ist, daß der Klerus der Breslauer Diözese in seinen Reformversuchen bestrebt war, Maß zu halten und vor allem im Einklang mit der Geistlichen Obrigkeit zu bleiben. Durch Miksas Studie wird deutlich, daß die Reformversuche nicht als Neuerungen verstanden wurden, sondern als Beseitigung von Mißständen und als Rezipierung wie Erfüllung der Beschlüsse des Tridentinums. Da der Zeitraum vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Jahre 1821 verhältnismäßig wenig unter dem Gesichtspunkt der Aufklärung in der katholischen Kirche Schlesiens erforscht wurde, ist dem Verfasser für seinen Beitrag zur Erhellung dieser Problematik zu danken.

München

Walter Dürig

Ulrich Seng: Die Schulpolitik des Bistums Breslau im 19. Jahrhundert (= Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund 4). Otto Harrassowitz Wiesbaden 1989, 522 S.

Die Schulpolitik des Bistums Breslau im 19. Jahrhundert verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil mit Schlesien 1742 erstmals größere katholische Gebiete mit dem Sitz eines Bischofs an den preußischen Staat gefallen waren, der seinerseits von der lutherischen Tradition geprägt war und eine Kirchenhoheit praktizierte, die weit über die entsprechende Praxis in Österreich hinausging. Im Hubertusburger Frieden (1763) hatte Friedrich d. Gr. der neu erworbenen Provinz zwar den kirchlichen Status quo garantiert, doch führte die Integration Schlesiens in den preußischen Staat unausweichlich zu einem Rückgang des in österreichischer Zeit dominierenden Katholizismus. Dennoch behielt die katholische Kirche bis weit in das 19. Jahrhundert hinein in Schlesien eine rechtliche Stellung, die sich deutlich von der in anderen preußischen Provinzen unterschied. Erst die im Umkreis des Ersten Vatikanischen Konzils ausgelösten Grundsatzkonflikte haben ihre Position geschwächt. Das betraf auch das Gebiet der Schule, wo der kirchliche Einfluß bis in die Zeit des Kulturkampfes stärker war als in den preußischen Westprovinzen.

Vf. zeichnet weit ausladend das Bemühen der katholischen Kirche und ihrer Repräsentanten um die Schule. Dadurch wird seine Arbeit zugleich zu einem beachtlichen Beitrag zur Breslauer Bistumsgeschichte. Für die Untersuchung stützt er sich auf eine breite Literatur und darüber hinaus auf ungedruckte, u. a. Breslauer Quellen. Die Arbeit ist in folgende Kapitel gegliedert: 1. Unter dem Zeichen der Aufklärung, 2. Unter dem Zeichen der Restauration, 3. Der Pontifikat Diepenbrocks – Neuordnung der Verhältnisse, 4. Die relativ ruhigen Jahre, 5. Das Bistum im Kulturkampf, 6. Die Sprachenfrage, 7. Kirchenfriede im Kaiserreich. Die Periodisierung folgt also einem kirchengeschichtlichen Einteilungsschema, nicht aber den übergreifenden Tendenzen der preußischen Schulentwicklung. Daher bildet sie auch eher einen Beitrag zur Kirchen- als zur Schulgeschichte. Gegenüber den preußischen Westprovinzen unterschied sich die Lage im Bistum Breslau auch bezügl. der Sprachenfrage. Die kirchlichen Instanzen haben durchweg die Muttersprache respektiert, von einer Germanisierung Abstand genommen und durch die Förderung der polnischen Hochsprache indirekt sogar die Polonisierung Oberschlesiens gefördert. Sehr auffällig ist der Unterschied gegenüber den Westprovinzen aber auch auf anderem Gebiet. W. Schaffer, Schulorden im Rheinland. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Genossenschaften im Erzbistum Köln zwischen 1815 und 1875, dme-Verlag Köln 1988, hat kürzlich in seiner gründlichen Studie jenen beachtlichen Anteil geschildert, den die Orden, vor allem die Frauenorden, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bei der Förderung der Schulen und insbesondere der Mädchenschulen gehabt haben. Man kann sogar sagen, daß sie die seit dem 18. Jahrhundert dekretierte allgemeine Schulpflicht durch ihren Einsatz weithin erst in die Tat umgesetzt haben. Nach Seng scheint dies in Schlesien nicht der Fall gewesen zu

sein. Er berichtet jedenfalls nichts von einem vergleichbaren Einsatz der Lehrorden. Insgesamt bildet die Arbeit eine willkommene Bereicherung der schlesischen Kirchengeschichtsschreibung.

Città del Vaticano

Erwin Gatz

Das katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten – Zeichen – Zeugen. Ulm, Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1988. 327 Seiten.

Seit geraumer Zeit war bekannt, daß Dr. Georg Moser, Bischof von Rottenburg, an einer schweren Nierenkrankheit litt. Deshalb wollte sein Domkapitel mit einem „großen“ Geburtstag nicht bis zur Vollendung des 70. Lebensjahres warten; der 65. Geburtstag sollte in besonderer Weise gefeiert werden. Doch erlebte Dr. Moser auch diesen Tag nicht mehr; am 9. Mai 1988, einen Monat vor dem Fest, starb er.

Als literarische Festgabe war ein Band geplant gewesen, der die kirchliche Entwicklung im alten Land Württemberg, also im Raum der Diözese Rottenburg, darstellen und durch zahlreiche Bilder illustrieren sollte. Beim Tod des Bischofs waren die Vorbereitungen weit gediehen; das Werk erschien trotzdem, jetzt als Ehrung für den Verstorbenen.

Drei längere Texte stammen aus der Feder Tübinger Professoren. Den Anfang macht Rudolf Reinhardt mit „Von den Anfängen zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. Der weite Weg zur Diözese Rottenburg“ (S. 19–56). In der Tat: es ist ein weiter Weg, der geschildert wird. Besonders ausführlich werden die Jahre nach 1800 bis zur Errichtung der Diözese (1828) dargestellt. Das Mühen um eine neue kirchliche Gliederung im deutschen Südwesten war intensiver, auch schwieriger, als es heute oft gezeigt wird. Vieles, was eine endgültige Lösung sein sollte, war durch neue politische Umwälzungen recht bald überholt. An einigen Stellen zitiert der Autor bisher unbekanntes archivalisches Material (u. a. Universitätsbibliothek Heidelberg). So ist zu wünschen, daß er bei anderer Gelegenheit das Ganze noch einmal darstellen kann, dann mit ausführlichen Quellenbelegen.

Übersehen hat der Autor, daß auch Preußen, das im ausgehenden 18. Jahrhundert die Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth übernommen und dabei eigenmächtig die Grenzen erweitert hatte, ein eigenes Landesbistum anstrebte. Alois Wagner, lange Zeit Pfarrer in Stimpfach im Ansbachischen, später Domkapitular in Rottenburg, schrieb am 1. August 1830 an August Graf Spiegel, Erzbischof von Köln: Er erinnere sich gerne an die Zeit als preußischer Untertan. Als Pfarrer von Stimpfach habe er von der Regierung den Auftrag erhalten, einen „Konkordatsentwurf zur Errichtung eines Bistums für die zwei Provinzen Bareyth und Ansbach“ zu fertigen. Der Vorschlag fand die königliche Genehmigung, konnte aber wegen der Besetzung des Landes durch Bayern nicht mehr realisiert werden (Staatsarchiv Münster/Westfalen, Depositum Desenberg, F. A. von Spiegel, 440).

Reinhardts Fakultätskollege Max Seckler steuert einen Vortrag bei, den er 1981 bei der Wiedereröffnung des renovierten Wilhelmsstifts in Tübingen gehalten hat: „Weltoffene Katholizität. Die Idee des Wilhelmsstifts in Geschichte und Gegenwart“ (S. 59–80, erstmals erschienen in Theologische Quartalschrift 162, 1982, 178–202). In einem weitgespannten Wurf wird der Geist beschworen, der das berühmte Wilhelmsstift in Tübingen seit seiner Gründung im Jahre 1817 getragen hat oder getragen haben soll. Das Haus war und ist Teil des „Tübinger Modells“, das Seckler entwickelt: zwei theologische Fakultäten an derselben Universität, dazu, analog zum Evangelischen Stift, ein studienbegleitendes Haus, das den katholischen Theologiestudenten nicht nur Tisch und Schlafgelegenheit bietet, sondern sie auch für den künftigen Beruf erziehen will. Allerdings dürfte sich die Vorstellung vom „Tübinger Modell“ kaum durchsetzen. Es war nämlich weder erst- noch einmalig. Auch lagen beim Wilhelmsstift von Anfang an zwei Ideen im Streit, die einer weltoffenen Katholizität und die eines mehr abgeschiedenen, klösterlichen Hauses. Die Auseinandersetzungen wurden oft erbittert innerhalb

und außerhalb der Diözese geführt. So meinte der bereits zitierte Domkapitular Wagner im Dezember 1831 in einem Brief an Erzbischof Spiegel von Köln: „Solange also unsere katholischen Theologiekandidaten auf lutherischen Universitäten studieren müssen, wird das Reformieren unserer jungen Priester kein Ende nehmen und der Gehorsam derselben gegen das Oberhaupt der Kirche so wenig als gegen ihre Bischöfe stattfinden.“ Vorausgegangen war in Ehingen (Württemberg) die Gründung des „Antizölibatsvereins“, der dann von König Wilhelm I. verboten wurde und dem nach Wagners Aussage vor allem solche Geistliche beigetreten waren, die in Tübingen studiert hatten (eigenhändige Ausfertigung im Staatsarchiv Münster, Depositum Desenberg, F. A. von Spiegel, 440). Auch die „Rottenburger Wirren“, die in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts die Diözese erschütterten, waren im Grunde nichts anderes als ein Streit um die Erziehungskonzeption im Wilhelmsstift. Hätten sich nicht alsbald andere Fragen in den Vordergrund gedrängt (Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit), wäre schon damals der „weltoffenen Katholizität“ ein Ende bereitet worden.

Ein weiterer Abschnitt ist den Bischöfen von Rottenburg (seit 1828) gewidmet (Verfasser: Barbara Deifel und Elke Kruttschnitt). Die Biographien waren ursprünglich für ein Büchlein bestimmt, das – noch von Bischof Moser angeregt – als Führer durch die Porträtsammlung im bischöflichen Palais in Rottenburg gedient hat. Deshalb wurden knappe, anschauliche Texte verlangt. Dieses Ziel haben beide Autorinnen erreicht. (Bei Franz Xaver Linsenmann entging den Herausgebern, daß die „Lebenserinnerungen“ inzwischen erschienen sind, und zwar im Jan Thorbecke Verlag in Sigmaringen 1987). Da in dem Führer aus verständlichen Gründen darauf verzichtet wurde, auch eine Biographie Mosers zu bieten, wurde diese nun nachgereicht. Sie stammt von Franz Josef Kuhnle, Weihbischof von Rottenburg. (Ob eine Ausbildung in Rom der „klassische“ Weg ins Bischofsamt war und ist, sei hier dahingestellt).

Unter der weiten Überschrift „Fährten der Frömmigkeitsgeschichte, Streiflichter vom frühen Mittelalter bis zur Schwelle des 19. Jahrhunderts“ (S. 103–154) schildert Wolfgang Urban vor allem die „innere“ Geschichte, und zwar von der frühen Mission bis zur Säkularisation. Wer das württembergische Land kennt und um seine zahlreichen Kunstschätze weiß (z. B. Barock in Oberschwaben), versteht, daß hier nur Ausschnitte möglich waren. Relativ bescheiden im Umfang dagegen sind die „Stationen der Diözesangeschichte“ (seit 1800), die Heinrich Maulhardt vorstellt (S. 151–178). Der Untertitel: „Bestrebungen zur Überwindung des Staatskirchentums“ zeigt aber nur einen Aspekt der Geschichte der Diözese seit ihrer Gründung zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Unter „Zeichen“ werden, meist in Bildern dokumentiert, die vielfältigen Formen der Frömmigkeit vorgestellt: „Im Zeichen des Kreuzes“, „Das Bildnis der Gottesmutter“, „Musica sacra“, „Wallfahrten“ usw. Ein weiterer Abschnitt „Zeugen“ stellt vor allem Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens vor. Aus dem Rahmen fällt etwas der Abschnitt „Ortskirche und Weltkirche“. Hier werden die vielfältigen Beziehungen zu Kirchen anderer Kontinente deutlich gemacht. Man kann nur hoffen, daß sich die Diözese damit nicht übernimmt. Während die deutschen Länder ihre „Außenministerien“ und auswärtige Gesandtschaften längst aufgegeben haben, scheint in der Kirche genau eine umgekehrte Tendenz zu wirken: jeder Bischof will ein eigenes Außenamt.

Ein wichtiges Anliegen Mosers war die Diözesansynode von 1985/86. Das Thema war hochgespannt: „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation“. Walter Kasper, damals Dogmatiker in Tübingen, jetzt Bischof von Rottenburg, schildert dieses große Ereignis im Leben seines Vorgängers: „Glauben und Leben zusammenbringen. Zum Thema und zur theologischen Thematik der Synode“ (S. 308–319).

Was den Band in besonderer Weise zum Sprechen bringt, sind weniger die Texte, als vielmehr die zahlreichen, sorgfältig ausgewählten Bilder, die durch Untertitel erläutert werden. Die Hauptlast dieser Arbeit lag bei einem Referenten des bischöflichen Bauamtes, Wolfgang Urban. Mitunter schlichen sich kleine Fehler ein. Seite 157: Der Entwurf von Joseph Cades für eine neue Kathedrale in Rottenburg wurde nicht in „Landshut/Pfalz“, sondern in Landau/Pfalz realisiert. – Zu Seite 154: Durch die Umsicht des damaligen Stadtpfarrers von Neckarsulm, Josef Sandel, wurde 1945 die Innenausstattung der Pfarrkirche (Altäre) gerettet. So wurde es nach dem Krieg mög-

lich, die Kirche im barocken Stil wieder aufzubauen. — Zu Seite 294: Josef Rupert Geiselmann übernahm erst nach der Emeritierung von Karl Adam den Lehrauftrag in Dogmatik; vorher hatte er an der Katholisch-theologischen Fakultät den Lehrstuhl für Philosophie und Fundamentaltheologie inne. — In der „Auswahlbibliographie“ (S. 320 f.) vermißt der Leser die Biographien der Rottenburger Bischöfe, Generalvikare und Domdekane in „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon“ (hg. von Erwin Gatz. Berlin 1983).

Nordhorn

Carola Zimmermann

Franz Xaver *Bischof*: Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03-1821/27). 572 S., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1989. (= Münchener Kirchenhistorische Studien Bd. 1).

Das Bistum Konstanz, dessen Anfänge in das frühe 7. Jahrhundert zurückreichen, gehörte zu den größten Bistümern Deutschlands. Es erstreckte sich vom Oberrhein bis zur Iller, vom Gotthard in der Innerschweiz bis zum mittleren Neckar. In seinem Grenzgebiet, aber noch innerhalb des Diözesanbereichs, lagen die Städte Stuttgart und Marbach, Ulm und Kempten, Thun, Bern, Freiburg im Breisgau und Breisach. Trotz schwerer Einbußen in der Reformation blieben die Bistumsgrenzen angesichts der Zersplitterung des alten Herzogtums Schwaben grundsätzlich bestehen, bis das Heilige Römische Reich und die mit dem Reich aufs engste verbundene Reichskirche in der großen, von Frankreich ausgehenden Revolution am Beginn des 19. Jahrhunderts zusammenbrach. Gewiß war die Zeit dieses merkwürdigen Reiches im mittleren Europa, auch der Reichskirche mit ihren Fürstbischöfen, Reichsstiften und Priesterstaaten, abgelaufen. Dennoch konnte der Untergang eines rund tausendjährigen staatlich-kirchlichen Ordnungsgefüges in nicht wenigen Fällen die Ausmaße einer klassischen Tragödie annehmen. Nach den Erfahrungen mit den vielfach fanatischen nationalistischen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, mancherorts bis in die Gegenwart herein, wird nur historische Unkenntnis oder ideologische Verblendung über das alte Reich mit der Hybris zahlreicher Geschichtsschreiber der letzten zwei Jahrhunderte noch aburteilen. Die Objektivität des Historikers wird in keiner Weise tangiert, wenn er gerade die Tragödie des Unterganges, der bewußten Zerstörung des zwölfhundert-jährigen Bistums Konstanz betrachtet. Untergang und Zerstörung zogen sich über fast drei Jahrzehnte hin. Beides ist aufs engste verbunden mit dem letzten Kurerzkanzler des alten Reiches, Karl Theodor Reichsfürst von Dalberg (1744–1817), seit 1788 Koadjutor, seit 1800 (letzter) Fürstbischof von Konstanz, und mit Dalbergs Konstanzer Generalvikar (1802–1815), dann Bistumsverweser (1817–1827), Ignaz Heinrich Reichsfürst von Wessenberg (1744–1860).

Vorliegende Arbeit, betreut von Manfred Weitlauff, ist eine Dr.-Dissertation der staatlichen Theologischen Fakultät Luzern (1988). Sie untersucht auf breiter archivalischer Quellenbasis die Geschichte des Unterganges des Bistums Konstanz, die Aktionen und Motive der handelnden Personen im staatlichen und kirchlichen Bereich, Hintergründe und äußeren Ablauf, gleichzeitig die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit Freiburg im neuen Großherzogtum Baden als Sitz des Metropolit. Nach einem einleitenden Überblick über die Geschichte des Bistums (I) schildert der Verf. in einem II. Abschnitt das – nicht sehr umfangreiche – Hochstift Konstanz zwischen Revolution und Säkularisation (1788–1803), darin Situation von Hochstift und Domkapitel, die Koadjutorwahl Dalbergs (1788) in der Epoche Kaiser Josephs II. (die habsburgische Macht ist in Vorderösterreich mit der Hauptstadt Freiburg im Breisgau im Bistum Konstanz noch vorrangig präsent!), vortrefflich die einfühlsame Schilderung Dalbergs, seiner Herkunft, Bildung und frühen öffentlichen Wirksamkeit als Fürstbischof von Konstanz. Der III. Hauptteil bringt das Ende des fürstbischöflichen Hochstifts Konstanz, die Okkupation durch das Haus Baden, die Entschädigung des Fürstbischofs, der sich von sich aus mit dem reichsschlußgemäßen Minimum begnügte und auf alle Ausstände verzichtete, und des Domkapitels. Das Domkapitel,

aus landsässigem Adel zusammengesetzt, zählte 20 Kanonikate (faktisch 18 Pfründen). Das Kapitel bewies gerade in dieser schwierigen Zeit hohes Verantwortungsbewußtsein für das bedrängte Bistum, betrachtete sich bis zur förmlichen Suppression 1827 als fortbestehende Korporation, hierin auch trotz bald einsetzender schwerster Beschuldigungen vom Heiligen Stuhl anerkannt, hielt am Chordienst und an regelmäßigen Kapitelsitzungen fest. Abschnitt IV., wieder trefflich gezeichnet, bringt Lebensgang und Lebenswerk Wessenbergs, des eigentlichen Leiters des Bistums seit 1802 bis zum Ende. Erneut werden hier, und zwar auf breitester archivalischer Quellenbasis, Dalberg und Wessenberg mit aller Objektivität dargestellt; die gelegentlich bis heute vorgebrachten Anschuldigungen eines Strebens nach einer „romfreien Nationalkirche“ erledigen sich von selbst. Wessenbergs geistliche Regierung, seine Bemühungen um die Bildung und Weiterbildung des Klerus, seine durchaus maßvollen, zeitgerechten kirchlich-liturgischen Reformen bewegten sich stets im Rahmen der theologischen und kanonistischen Auffassungen in der Reichskirche und weiter Kreise der Kirche dieser Zeit, gerieten allerdings, ebenso wie Dalbergs Verständnis des Bischofsamtes, in wachsenden Gegensatz zum mächtig vordringenden kurialen Papalismus und zum kirchenpolitischen Ultramontanismus. Diese letztere Richtung sah die Zukunft aller kirchlichen Entwicklungen auf ihrer Seite und gewann fortschreitend die Oberhand. Der wichtigste, mit allen Mitteln agierende Gegenspieler Dalbergs und Wessenbergs wurde die Luzerner Nuntiatur und speziell der Nuntius Testaferatta. Dieser Sendbote scheute auch vor schweren Verzeichnungen und Verleumdungen nicht zurück. Mit dem Untergang Napoleons und der politischen restaurativen Neuordnung Europas konnten sich die Angriffe auf Dalberg und Wessenberg unverhüllt ergießen, jetzt auch kirchlich aufs schärfste deklariert als Strafe des Himmels für die „Auflehnung“ der Emser Punktatoren (1786) und ihrer späteren Anhänger. Seit 1814 setzte ein wahres Kesseltreiben gegen Dalberg und Wessenberg ein.

Die tatsächliche Auflösung des Bistums Konstanz (Abschnitt V) begann mit der vom Nuntius mit allen Mitteln betriebenen, vom gehetzten Dalberg geradezu erzwungenen Abtrennung der Schweizer Quart (1815), gefolgt von der Abtrennung der württembergischen (1817), bayerischen (1817/21) und österreichischen Landkapitel (1819). Diese entscheidende Phase gestaltete sich hochdramatisch, und auch die – stets nüchtern-sachliche – Schilderung der Ereignisse gewinnt für den historisch Interessierten wachsende Spannung: gewiß auch Schwächen des getriebenen, gehetzten Fürstprimas und ehemaligen Kurzerzkanzlers Dalberg, der im niederschmetternden Breve „Quod aliquantum“ Pius' VII. vom 2. November 1814 wie ein Schulbub abgekanzelt wird; der Einspruch des (von Dalberg unzureichend informierten) Konstanzer Domkapitels „a Papa male informato ad Papam melius informandum“, um den Übergriffen des Nuntius in Luzern Schranken zu setzen und die Rechte des Bistums zu wahren (1. Februar 1815); das schwere Zerwürfnis zwischen Dalberg und seinem Kontanzer Kapitel; Dalbergs Bitte an den Papst, Wessenberg als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge im Bistum Konstanz zu bestätigen (23. September 1815). Die römische Antwort verzögerte sich über ein Jahr. Die Appellation des Konstanzer Kapitels und die Bitte Dalbergs wurden der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten übertragen. Der Konsultor Giovanni Muzi erstellte ein Gutachten von über fünfzig Druckseiten. Die Kongregation befand, gestützt auf das Gutachten Muzi's: „L'Appello del Capitolo di Costanza è un atto nullo, scismatico, eretico, sedizioso, seduttore, e distruttore insieme della Suprema Podestà del Romano Pontefice.“ Eine solche Appellation habe erstmals Luther gegen die Bannbulle Leos X. geführt. Der Konsultor forderte die umgehende Absetzung und Entfernung Dalbergs von allen seinen Bistümern (Mainz rechts des Rheins, Worms, Regensburg, Konstanz). Man solle dies auch über den Druck der zuständigen weltlichen Regierungen durchsetzen. Am 1. März 1816 wurden die Breven an Dalberg und an das Konstanzer Domkapitel dem Staatssekretariat zugestellt. Dort blieben sie über Monate liegen. Wollte Kardinalstaatssekretär Consalvi, persönlich integer, zwar durchaus kurialistisch gesinnt, aber den Zelanti an der Kurie gründlich verhaßt, Zeit gewinnen? Aber schließlich erging am 7. September 1816 die päpstliche Antwort auf die Appellation des Konstanzer Domkapitels: „Wir schauderten, als Wir

diese Akten lasen, und empfanden Schmerz, daß Ihr Elende Euch darin verirrt habt, zu vergessen, welche Ehrfurcht Ihr Uns und Unsern Vorschriften schuldet, daß Ihr nicht davor zurückschreckt, sie öffentlich zu bekämpfen und das, was zu ihrer Durchführung unternommen wurde, für ungültig, nichtig, ungeschehen zu erklären.“ (413). Der „Fall Dalberg“ und die Frage einer Koadjutorie erledigte sich von selbst, als der leidgeprüfte Erzbischof am 10. Februar 1817 in Regensburg starb. Die Auseinandersetzungen, die auch eine Romreise Wessenbergs (1819) nicht mehr beeinflussen konnte, endeten schließlich mit der völligen Suppression des Bistums Konstanz und in der genannten Neuerrichtung einer Oberrheinischen Kirchenprovinz mit Freiburg als Metropolitan-sitz (Abschnitt VI). Um jede Kontinuität abzubreaken, wurde auch der Name, wie etwa im Falle München und Freising, nicht auf den neuen Sitz mitübertragen. Konstanz, schon seit den „Konstanzer Dekreten“ des spätmittelalterlichen Allgemeinen Konzils vielen mißliebig, sollte ausgelöscht sein.

Die Arbeit ist klar gegliedert und in sauberer Sprache abgefaßt: eine vorzügliche, mustergültige Dissertation, die auf weite Strecken eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis über eine Zeit revolutionären Umbruchs bringt, auch des Zusammenbruchs, aber nicht weniger gezielter Zerstörung, um einen „Neubau“ im geplanten Sinn durchführen zu können. Daß sich kuriale Absicht und staatskirchliche Leitgedanken der zeitgenössischen Regierungen durchaus begegneten, wenn auch aus weit entfernten Ausgangspunkten heraus, erhöht in der Rückschau noch die Tragik. Wohin die Entwicklung in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts ging, trat mit jedem folgenden Jahrzehnt deutlicher zutage. Dalberg und Wessenberg, hochgebildete, ihrer Kirche stets treu verbundene Geistliche, befanden sich gleichsam auf einem Schiff, das keinen Hafen mehr anlaufen konnte.

Nach seiner endgültigen Ausschaltung (1827) zog sich Wessenberg in das Privatleben eines geistlichen Gelehrten und stillen, aufmerksamen Betrachters zurück. In all dem schweren Unrecht, das ihm widerfuhr, ließ er sich nie verbittern, nie für ein kirchen-späterisches Vorgehen gewinnen. Im Jahr 1837 besuchte Wessenberg die Bischofsstadt Regensburg. Er suchte in der Kathedrale eifrig nach dem Denkmal des Erzbischofs und Fürstprimas Dalberg, das man kurz vorher in eine dunkle Nische des nördlichen Seitenschiffes versetzt hatte. Schließlich führte ihn der Mesner in den abgelegenen Winkel. Wessenberg erwähnt nur dieses in seinen Aufzeichnungen. Er schweigt darüber, was er am vergessenen, verdrängten Grabmal seines ehemaligen Gönners und Freundes empfunden hat. Er stand bereits im 66. Lebensjahr, als er am 11. April 1840 an den befreundeten aargauischen Kantonsrat Johann Heinrich Zschokke diese sehr persönlichen Worte eines Selbstbekenntnisses schrieb: „Mein Hauptbestreben war immer auf Reinheit der Gesinnung gerichtet, und bei diesem Bestreben kann ich mir nicht bergen, daß ich Manches, was bei größerm Talent sehr wohl damit vereinbarlich gewesen wäre, versäumt habe. Ich habe mich oft im stillen Kämmerlein befragt, was ich vor Gott werth seyn könne, und da hat mich denn jedesmal ein so schauerlich-tiefes Gefühl meines Nichts ergriffen, daß ich die Thränen nicht zurückhalten konnte. Aber diese Selbstprüfung hat mir die Kraft verliehen, mich über die wie die Blätter im Wind daherrauschenden Welturtheile zu erheben . . . Meine Kräfte, meine Neigung und Thätigkeit war ganz dem Eingreifen ins Leben zugewendet; ich kannte keinen Ehrgeiz als den, etwas Rein-Gutes zu wirken. Aber in der Laufbahn wurden mir die Fersen durchschnitten. Aber die Baumeister haben mich als einen ungefügigen Stein weggeworfen. Ferne sey es mir, darob zu zürnen! Wie Gott es fügt, ist es recht. Mein Geist blieb frei, und dies ist nicht Kleines. Das Bewußtsein: nur Gottes Diener zu seyn, wird mich an die Grenze des Diesseits geleiten.“ Als Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg am 9. August 1860 in Konstanz im Alter von 86 Jahren starb, wurde er im linken (nördlichen) Seitenschiff seiner geliebten Kathedralkirche, die seinem Domherrnhof gegenüberlag, beigesetzt. Die schlichte Grabplatte des treuen Mannes, der die meisten seiner agierenden Zeitgenossen in der katholischen Kirche weit überragte, wird heute noch von nicht wenigen Verehrern mit Blumen liebenden Gedenkens geschmückt. In der Rückschau aus gehö-rigem Abstand bleibt die objektive Trauer des Historikers.

München

Georg Schwaiger

Der unselige Modernismus-Streit innerhalb der katholischen Kirche des frühen 20. Jahrhunderts – und sein nicht minder unseliges Nachwirken bis zur Gegenwart – hat in den letzten Jahrzehnten viel Aufhellung erfahren. Ein bedeutsamer Sektor des umfangreichen, schillernden Modernismus-Komplexes wurde dabei in einzelnen Personen und Phasen zwar durchaus angeleuchtet, aber nicht oder doch nicht ausreichend gewürdigt. Diese Lücke schließt die vorzügliche Untersuchung von Manfred Weitlauff: „*Modernismus litterarius*“. Der „*Katholische Literaturstreit*“, die Zeitschrift „*Hochland*“ und die Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ Pius' X. vom 8. September 1907, in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, herausgegeben vom Verein für Diözesangeschichte von München und Freising, München 1988, S. 97–175.

Der „*Katholische Literaturstreit*“ am Beginn unseres Jahrhunderts, von der allgemeinen Literaturgeschichte kaum zur Kenntnis genommen, war eine auf den Katholizismus im deutschsprachigen Raum beschränkte Angelegenheit. Ausgelöst wurde der Streit durch eine Schrift, die das durch das ganze 19. Jahrhundert schwelende Thema klar beim Namen nennt: „Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit? Eine literarische Gewissensfrage“. Verfasser war, vorerst noch unter dem Pseudonym „*Veremundus*“ verborgen, der katholische Kulturkritiker Carl Muth (1867–1944). Friedrich Schleiermacher hatte bereits 1829, in seinem Zweiten Sendschreiben an seinen Schüler Friedrich Lücke, die düstere Ahnung ausgesprochen: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen – das Christentum mit der Barbarei? und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ Auf *katholischer* Seite haben einzelne große, sehr verschiedenartige Persönlichkeiten wie Johann Michael Sailer, Antonio Rosmini, Anton Günther, Ignaz Döllinger, John Henry Newman durchaus Wege aufgezeigt, wie die Kirche in der modernen Welt ihren Sendungsauftrag erfüllen könnte und sollte. Aber letztlich fehlte es in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts, seit Gregor XVI. rasch fortschreitend, am lebensnotwendigen Raum geistiger Freiheit, ohne welche höhere Kultur nicht gedeihen kann. In welche Engführung – und entsetzliche Verarmung – man geraten war, tritt grell zutage bei Joseph Hergenröther in seinem Kampf mit den Gegnern der vatikanischen Beschlüsse: „Wie aber einst Filius consubstantialis, so ist jetzt Papa infallibilis das unterscheidende Zeichen und Merkmal der wirklichen Katholiken“ (in seinem Werk: *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Freiburg i. Br. 1872, 994). Weitlauff zeichnet die Entwicklung im 19. Jahrhundert bis zum Abflauen der Kulturkämpfe, weist mit Recht auf den Taxil-Schwindel hin, der die geistige Situation im herrschenden intransigenten Katholizismus beleuchtet, nennt die verschiedenen Bemühungen der Görres-Gesellschaft (1876), der österreichischen Leo-Gesellschaft (1891), die Gründung der betont katholischen Universität Freiburg in der Schweiz (1889), daneben die Analyse der Situation durch Georg Freiherrn von Hertling, den Münchener Philosophen, Zentrumsabgeordneten und Präsidenten der Görres-Gesellschaft, die Weiterführung der Inferioritätsdebatte durch Herman Schell und Franz Xaver Kraus. Dann der eigentliche „*Literaturstreit*“, ausgelöst durch die genannte programmatische Schrift Carl Muths, der schon ein Jahr später seine Schrift folgte: „*Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken*“ (1899). Seine Monatsschrift „*Hochland*“, die er seit 1903 in München herausbrachte, bedeutete der katholischen Intelligenz, besonders der studierenden Jugend, eine große Hoffnung. Sie wurde ebenso begeistert aufgenommen wie heftig angegriffen. Diese Auseinandersetzungen zeichneten den Lebensweg des unerschrockenen, hochgebildeten Carl Muth und seiner Monatsschrift über Jahrzehnte; er fand in allen, oft sehr versteckten, bösartigen Angriffen auch treue Mitarbeiter und kirchliche Helfer.

Nach der Verurteilung des „*theologischen Modernismus*“ in der Enzyklika „*Pascendi*“ (1907) richtete sich der Kampf der integralistischen Richtung verschärft gegen alles, was modernismusverdächtig erschien. Der Graubündner Politiker und Publizist Caspar Decurtins (1855–1916), Mitbegründer der katholischen Universität Freiburg/Schweiz und seit 1905 hier (gegen den Willen seiner Fakultät) Professor für Kulturgeschichte, drückte dies 1909 in seinem „*Zweiten Brief an einen jungen Freund*“. (Der *Modernismus in der Literatur*)“ so aus: „Wer den Modernismus als eine Häresie auf das theologische Buch beschränkt, beweist nur, daß er für das moderne Leben kein richtiges

Verständnis hat und die Ursache, wie die Entstehung des theologischen Modernismus weder verfolgt, noch viel weniger begriffen hat. Wie bei der Aufklärung, so liegt auch bei dieser geistigen Bewegung die Bedeutung und Gefahr darin, daß er alle Erscheinungen des geistigen Lebens ergreift und zu beherrschen strebt. Der Wahn, es könnte sich doch irgendwo eine Brücke zwischen der katholischen und der ungläubigen modernen Weltanschauung finden oder schlagen lassen, ergriff weite Kreise. Während nun in der Theologie der Modernismus überwunden und die Scheidung der Geister geschehen ist, macht er sich in Kunst und Literatur geltend. Und gerade hier wird er den schärfsten Ausdruck finden. "Die Aufklärung – und im Hintergrund die Reformation – erscheint in dieser Richtung des 19./20. Jahrhunderts als Quelle aller Übel. Entsprechend lapidar fährt Decurtins fort: „Und weil wir in unverbrüchlicher Treue gegen jenen, der gesagt hat: ‚Ich bin die Wahrheit!‘ im Besitze der Wahrheit sind, so ist es unsere Pflicht, auch in der Literatur alles das zurückzuweisen, was wir als eine Verletzung und Trübung der Wahrheit betrachten müssen.“ Ursachen und Wirkungen der geistigen Entwicklungen im Abendland der Neuzeit lagen hier höchst einfach zutage, ebenso das Mittel zur Behebung aller Schäden. Als Modellfall eines modernistischen Literaturstückes analysierte der Kulturgeschichtsprofessor den längst angegriffenen Roman der österreichischen Schriftstellerin Enrica von Handel-Mazzetti „Jesse und Maria“: Hier erschien ihm der päpstlich verurteilte religiöse Subjektivismus in „vollendeter Kunst gefeiert“. Natürlich sah auch die Zeitschrift „Der Gral“ (Richard von Kralik) im Kampf gegen Carl Muth und das „Hochland“ in der Enzyklika „Pascendi“ ein Dokument, das „aktuell“ bleibt, „solange es eine Kultur gibt“. Eine Reihe von Namen müßten noch genannt werden, etwa der unglückliche Schweizer Priester-Dichter Heinrich Federer (1866–1928), der von seinem Bischof (Chur) gezwungen wurde, gegen „modernistische“ Tendenzen in der Literatur zu schreiben. Dazu die jeweils entsprechenden kirchlichen Hintergründe!

Die Untersuchung bringt eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis, ist aber leider am ungünstigen Ort publiziert.

München

Georg Schwaiger

Kornelius Fleischmann: Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit. Graz-Wien-Köln (Verlag Styria) 1988, 303 S., geb.

Um es gleich vorwegzunehmen: Bei dem vorliegenden Werk aus der Feder eines Literaturhistorikers handelt es sich um eine hagiographische Darstellung. Hagiographie aber hat naturgemäß immer eine Tendenz. Und wenn es im Umschlagtext heißt: „Klemens Maria Hofbauer, der ‚zweite Patron Wiens‘, gehört zu den großen Gestalten der Kirche des frühen 19. Jahrhunderts. Er ringt leidenschaftlich um die Überwindung des josephinischen Denkens in Staat und Kirche und wird für viele Dichter und Denker der frühen Romantik ein geistlicher Magnet. Sein Leben und sein Werk sind in der heutigen Kirchensituation von großer Bedeutung“ – so kommt ebendarin die Tendenz des Buches schon klar zum Ausdruck. Dies müßte kein Schaden sein, sofern sich der Hagiograph – als Historiker – nicht der Pflicht enthebt, die Quellen zum Leben und Wirken seines „Helden“ umfassend zu studieren und sich mit der einschlägigen Literatur auseinanderzusetzen. Denn auch der Hagiograph ist zuerst der historischen Wahrheit verpflichtet, die sich nur durch intensives Studium erschließt – vorausgesetzt, dieses verbindet sich mit historischem Einfühlungsvermögen.

Ein Blick in das Literaturverzeichnis und in die Anmerkungen zeigt indes, daß die Quellen- und Literaturbasis dieser Biographie Hofbauers (1751–1820), des ersten deutschen Redemptoristen oder Liguorianers (tschechisch-deutscher Abstammung) und ersten Generalvikars der Kongregation der Redemptoristen nördlich der Alpen (seit 1788), ziemlich schmal ist. Im übrigen beschränkt sich die Darstellung in der Hauptsache auf die letzten zwölf Jahre im Leben Hofbauers: auf Hofbauers Wiener Wirksamkeit und seinen Einfluß auf Friedrich und Dorothea Schlegel und den durch diese begründeten oder inspirierten Wiener Romantikerkreis. Das Buch versucht die Gestalt

Hofbauers „vor dem Hintergrund der Literatur- und Kunstgeschichte der Wiener Kongreßzeit herauszuarbeiten“ (Vorwort, S. 8). Dabei erweist sich der Verfasser als guter Kenner der Wiener Romantik. Über sie und ihre Vertreter – „diese intellektuellen Schwärmer“ (S. 119) und nicht selten exzentrischen Charaktere – sowie über die von den Wiener Romantikern (Schlegelscher Kreis, „Strobelkopf-Gesellschaft“) ausgehenden kulturellen, religiösen, künstlerischen Impulse („Lukasbrüder“), auch über die weit ausstrahlenden Verbindungen der Romantiker bzw. der romantischen Zirkel vermittelt das Werk ein höchst anschauliches Bild, wenn auch in der Darstellung streckenweise Romantiker-Biogramme aneinandergereiht sind und überhaupt die Romantik – mit ihrem doch recht problematischen Mittelalter-Enthusiasmus – in allzu verklärendem Licht geschildert wird. Im Kontrast dazu zeichnet der Verfasser die Geistesbewegung der Aufklärung in düsteren Farben. Sie erscheint, zumal in ihrer josephinisch-österreichischen Spielart, – ganz in der Sicht Hofbauers – als der große, glaubenzerstetzende Feind. Daß hier die Ergebnisse der neueren Forschung sehr zu differenzierendem Urteil mahnen und eine katholische Aufklärung im religiös-kirchlichen Bereich unstreitig berechnete – um nicht zu sagen: längst überfällige – Anliegen aufgegriffen und vertreten und fruchtbare Reformansätze hervorgebracht hat, wird nicht zur Kenntnis genommen. Im Licht einer um Unterscheidung bemühten Sicht der Aufklärung, insbesondere einer katholischen Aufklärung (es sei nur erinnert an die einschlägigen Arbeiten Sebastian Merkles und Eduard Winters), erscheinen aber Hofbauers und seiner Mitstreiter betont kirchlich-restaurative Bestrebungen – die der Verfasser unbezogen mit Bemühungen um „die Erneuerung des katholischen Glaubenslebens in Österreich“ (S. 237) in eins setzt – eher als fragwürdig, jedenfalls nicht als zukunftsweisend, ganz zu schweigen – beispielsweise – von Hofbauers inquisitorischer und denunziatorischer Einflußnahme gegen den Prager Priester und Gelehrten Bernard Bolzano, in dessen so erfolgreichem Wirken Hofbauer und seine Mitstreiter „eine ernste Gefahr für ihre Missionsarbeit“ hätten sehen müssen (so entschuldigend der Verfasser), „mögen auch kleinliche persönliche Motive dabei eine Rolle gespielt haben“ (S. 237), ganz zu schweigen von dem verleumderischen Gutachten, das Hofbauer 1817 über Johann Michael Sailer abgab, um dessen Erhebung zum Bischof zu verhindern. Dabei stehen Hofbauers leidenschaftlicher missionarischer Eifer und beispielhaftes seelsorgerliches wie soziales Engagement, seine tiefe Frömmigkeit und asketische Lebensweise, auch seine offensichtlich charismatische Ausstrahlung auf gewisse Kreise außer Frage. Seine Anziehungskraft als Prediger dagegen war wohl weit weniger charismatisch als vielmehr durch seine deftige, rustikale, an Abraham a Sancta Clara erinnernde Sprache (mit hartem slawischem Akzent) bedingt, so wie man in Wien zur nämlichen Zeit in die Predigten Zacharias Werners weithin nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihres komödiantischen Effekts strömte. Hofbauer war, bei aller spirituellen Tiefe, die er persönlich zweifellos besaß, in einer beängstigenden geistigen Enge befangen, und es kann bei ihm von einer soliden theologischen Bildung, von fachlicher Qualifikation (wie der Verfasser meint), keine Rede sein. Schon seine mäßige Vorbildung und sein dürftiges, zudem mehrmals unterbrochenes theologisches Studium sprechen dagegen. Sailers Urteil (aus dem Jahr 1826) über einen anderen „ketzerriecherischen“ Zeitgenossen – den Augsburger Domkapitular Karl Egger – paßt zu gutem Teil auch auf ihn, unbeschadet seiner persönlichen Frömmigkeit: „... in den alten scholastischen Formen, die den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, mag er zu Hause sein, aber das Wesen ... der Theologie ist ihm fremd geblieben. Darum weiß er zwischen Wesen und Form, zwischen Haupt und Nebenlehre nicht zu unterscheiden, darum drückt und tötet er mit und neben dem Buchstaben den Geist, macht Nebendinge zur Hauptsache usw. ... Er ist ein kirchlicher Ultra im wahren Sinne. Katholisch, römisch-katholisch genügt nicht; petrinisch-römisch-katholisch müssen alle sein wie er selbst.“ Ebendeshalb stand Hofbauer auch als Informant beim Wiener Nuntius in hohem Kurs. Dialogbereitschaft oder gar Achtung vor dem religiösen Bekenntnis des anderen, wenn es – in seiner Sicht – um „die Bewahrung der unverfälschten römisch-katholischen Lehre und ihre Weitergabe an die durch Zweifel und Glaubensverlust eines ganzen Jahrhunderts geschädigten Zeitgenossen“ (S. 227) ging, kannte Hofbauer nicht – im Gegensatz zu Sailer, der wie

kaum ein anderer Theologe mit dem Geist seiner Zeit rang, um der Theologie neue, tragfähige Fundamente zu legen. Der Verfasser spricht demgegenüber treffend von der „monolithischen Haltung“ Hofbauers (S. 239) und sieht in ihm „vielleicht das, was wir heute einen Fundamentalisten nennen“ (S. 228).

Freilich will der Verfasser letztere Charakterisierung Hofbauers – entsprechend der Tendenz seiner ganzen Darstellung – in durchaus positivem Sinn verstanden wissen. Das heißt jedoch nicht, daß er für Hofbauers Grenzen überhaupt keinen Blick hätte. Insbesondere empfindet er es als „tragisch, ja unbegreiflich“, daß Hofbauer ausgerechnet bei der Beurteilung Sailer von „seine[r] begnadete[n] Menschenkunde“ im Stich gelassen wurde und ihn „sogar auf der gegnerischen Seite wählte und bekämpfte“ (S. 238). Und er spricht in diesem Zusammenhang von Hofbauers „purifizierender und konservierender Strenge“, von seiner Gefährdung „durch allzu engherzige Sorge um Rechtgläubigkeit“ (S. 239 f.). Wenn er indes im selben Atemzug Sailer (dessen Persönlichkeit und Wirken er sehr gerecht zu werden bemüht ist) „gelehrtenhafte Milde“ zuschreibt und ihn ebendeshalb „durch allzu weitherzige Großzügigkeit“ gefährdet sieht (S. 239) so verrät dies wieder mangelnde Auseinandersetzung mit der neuesten Sailer-Forschung. Denn diese läßt keinen Zweifel darüber, daß Sailer seiner katholischen Überzeugung nichts vergab und sie, wo nötig, kompromißlos verteidigte. Nur, Sailer's Kirchenverständnis unterschied sich von jenem Hofbauers und seiner Gesinnungsfreunde, und man hüte sich, letztere – streng römisch orientierte – Auffassung von Kirche, zumal an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, als allein gültig, allein wahrhaft katholisch zu betrachten.

Genau dieser Punkt bezeichnet auch die Differenz zu Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seinem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg. Die seit dem 19. Jahrhundert tradierte und auch vom Verfasser wiederholte Behauptung, beide Prälaten hätten nach dem Zusammenbruch der Reichskirche eine selbständige, d. h. von Rom unabhängige deutsche Nationalkirche angestrebt, in welcher der Primas eine dem Papst ebenbürtige Stellung einnehmen sollte (S. 113 f.), ist eine schlimme Mißdeutung ihrer wahren Absichten. Gewiß wünschten sie, in Anknüpfung an die reichskirchliche Tradition, eine eigenständige Kirche Deutschlands, aber schon die Tatsache, daß sie deren Reorganisation auf ein Konkordat mit dem Papst gegründet wissen wollten und sich deshalb unter schwierigsten Bedingungen über viele Jahre für einen alle deutschen Bundesstaaten einbeziehenden Konkordatsabschluß einsetzten, zeigt, daß ihnen der Gedanke an eine Unabhängigkeit von Rom oder gar schismatische Tendenzen absolut fernlagen. Man lese ihre Denkschriften und zitiere sie nicht nur! Freilich, ein einseitiger Papalismus, wie er dann von einer dezidiert „römischen“ Theologie propagiert wurde und auf dem Ersten Vatikanum mit der Hochstilisierung des Papstes zum Universal- und „Über“-Bischof endlich triumphierte, war ihnen – wie den meisten Theologen ihrer Zeit – fremd. Von daher ist auch die weitere Behauptung des Verfassers, der „ehrzügige“ Wessenberg habe Hofbauer und dessen Ordensbrüdern wegen ihrer offensichtlichen Romtreue das Bistum Konstanz verschlossen (S. 49), völlig abwegig. Ihre restaurative, zeitgemäßen Reformen abholde Art der Seelsorge war es vielmehr, die es Wessenberg geraten sein ließ, die Redemptoristen im Konstanzer Sprengel nicht zuzulassen. Und er hat wohl klug gehandelt, wenn man bedenkt, welche mystizistischen Exzesse (und welchen religiösen Betrug) sich die Redemptoristen Hofbauerscher Prägung im bayerischen Altötting zuschulden kommen ließen. Otto Weiß' umfangliche Dissertation „Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)“ (St. Ottilien 1983) bietet darüber und über die gefährliche theologische Unbildung der führenden Köpfe beklemmenden Aufschluß. Und daß schließlich Hofbauers Einfluß während des Wiener Kongresses Dalbergs Konkordatsprojekt zu Fall gebracht und er so „eine hochpolitische Rolle von kirchengeschichtlicher Bedeutung im Hintergrund gespielt“ habe – wie der Verfasser schreibt (S. 115 f.) –, heißt doch Hofbauers Bedeutung maßlos überschätzen. Dalbergs Konkordats- und Kirchenpläne scheiterten insbesondere am Widerstand Bayerns und Württembergs, die beide aus staatskirchenrechtlichen Erwägungen heraus die Errichtung geschlossener Landeskirchen anstrebten und somit zum Abschluß von Sonderkonkordaten entschlossen waren. Dalbergs (und Wessenbergs) Pläne für eine gesamtdeut-

sche Kirchenordnung waren, weil den vorherrschenden staatskirchlichen Tendenzen zuwiderlaufend, de facto bereits vor dem Wiener Kongreß gescheitert. Natürlich gab auch die Römische Kurie endlich dem Weg von Sonderkonkordaten den Vorzug. Denn das Wiederaufleben einer starken Kirche Deutschlands, noch dazu mit einem starken Primas an der Spitze, würde die massiven kurialen Zentralisationsbestrebungen – das römische Konzept einer „Monarchisierung“ der Kirche – gestört haben. Da fand man sich schon eher dazu bereit, den einzelnen verhandlungswilligen Staatsgewalten zum Teil erhebliche Zugeständnisse einzuräumen – um auf längere Sicht nach der Devise „Divide et impera!“ verfahren zu können. Und die Rechnung ging, wie man weiß, tatsächlich auf.

Man könnte mit der Aufzählung von Fehlurteilen (z. B. im Falle Anton Günthers, S. 231 f.) und von historischen Ungenauigkeiten fortfahren. Trotz ihres gehäuften Vorkommens vermittelt das Werk aber gleichwohl einen plastischen Eindruck von der Persönlichkeit Hofbauers. Allerdings ist – aus den oben genannten Gründen – kritische Lektüre angezeigt, und man tut gut daran, den Heiligenschein Hofbauers zunächst einmal „abzudecken“ – und im übrigen zu vergleichen. Bei nüchterner Betrachtung erscheint Hofbauer unter „den großen Gestalten der Kirche des frühen 19. Jahrhunderts“ wohl eher als eine kleine – was nicht heißt, daß sein Lebenswerk nicht Respekt verdiente.

Dem Werk sind ein Anmerkungsteil, ein Personenregister sowie 17 Porträts beige-fügt.

München

Manfred Weitlauff

Josef Edmund Jörg. Briefwechsel 1846–1901. Bearbeitet von Dieter Albrecht (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Band 41), Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1988, 60 und 581 Seiten, 1 Porträt, Ln. geb.

Joseph Edmund Jörg (1819–1901) war zweifellos der bedeutendste katholische Publizist Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert. Ursprünglich Priesteramtskandidat, nahm sich nach Abschluß des Theologiestudiums (1843) in ziemlich bedrängter Situation des hochbegabten jungen Mannes der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger an. Als dessen Amanuensis war Jörg maßgeblich am Entstehen von Döllingers dreibändigem (gegen Ranke gerichteten) Werk „Die Reformation, ihre Entwicklungen und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses“ (Regensburg 1846–1848) beteiligt. Und 1851 trat er selber mit einer umfangreichen Quellenstudie an die Öffentlichkeit: „Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526. Aus den diplomatischen Correspondenzen und Originalakten bayerischer Archive dargestellt“ (erschienen bei Herder in Freiburg). Das Werk, das in der Hauptsache den Bauernkrieg in Oberdeutschland behandelte und die Reformation als Revolution charakterisierte, fand in der Fachwelt gute Aufnahme. Sie mag Jörgs durch Döllinger vermittelte (bescheiden besoldete) Anstellung als Zweiter Kanzlist beim Reichsarchiv in München (1852) befördert haben. Archivar im bayerischen Staatsdienst blieb denn auch lebenslang Jörgs Hauptberuf, wenngleich er nicht zuletzt wegen seines Engagements als politischer Publizist von Regierungsseite schwerste Benachteiligungen und Zurücksetzungen hinnehmen mußte.

Durch Döllinger war Jörg auch in den Münchener Görreskreis eingeführt worden, der sich 1838 – unter dem Eindruck des „Kölner Ereignisses“ – in den „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland“ (wegen ihres Umschlages auch „Gelbe Hefte“ genannt) ein publizistisches Sprachrohr geschaffen hatte. 1852, nach dem Tod Guido Görres', übertrug die Familie Görres als Besitzerin der „Blätter“ Jörg deren Redaktion, wiederum nicht zuletzt auf Empfehlung Döllinger. Gewiß hatte sich Jörg bereits seit dem Revolutionsjahr 1848/49 als politischer Publizist betätigt und als führendes Mitglied des Münchener konservativen „Vereins für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit“ in Wort und Schrift einen gemäßigten Konstitutionalismus

vertreten. Für die ihm zugedachte Aufgabe als Redakteur war er wie kaum ein anderer qualifiziert. Aber sie konfrontierte ihn auch mit erheblichen Schwierigkeiten, zumal er die Redaktionsarbeit nebenberuflich leisten mußte und dabei – in jener Phase der politischen Reaktion – immerfort Gefahr lief, mit seinen staatlichen Vorgesetzten in Konflikte zu geraten. Gleichwohl stellte sich Jörg der Herausforderung: Er redigierte nicht nur fast ein halbes Jahrhundert, bis an die Schwelle seines Todes, die „Historisch-politischen Blätter“, sondern trug auch – ein Meister des geschriebenen Wortes – durch Hunderte von pointierten Leitartikeln (in seinen „Zeitläufen“) über aktuelle innen- und außenpolitische Themen sowie über die kulturelle und kirchliche Entwicklung in Deutschland und Europa wesentlich zur Meinungsbildung im deutschen Katholizismus bei. „Das ausgeprägte Selbstbewußtsein des sozialen Aufsteigers, der mit Genugtuung spürt, daß er fähig genug ist, seinen Ansichten in zunehmend breiteren Kreisen Beachtung zu verschaffen, hat Jörg als Redakteur der Blätter in starkem Maße gestützt und beflügelt. Es hat ihm auch geholfen, sowohl wiederholte Krisen der Zeitschrift als auch solche seiner eigenen Lebenssituation zu bewältigen, wenn auch nicht ohne Blessuren“ (Dieter Albrecht, S. XXVII). Politisch ein erbitterter Gegner der kleindeutschen Lösung der deutschen Frage, damit auch der Preisgabe der Selbständigkeit Bayerns durch den Beitritt zum Bismarckreich, redigierte und publizierte er jedoch nicht als „Theoretiker“; vielmehr engagierte er sich zugleich in der praktischen Politik: als Mitglied der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags (1865–1881) und Mitbegründer der bayerischen Patriotenpartei (1869), als Mitglied des Zollparlaments (1868/69) und als Abgeordneter des Deutschen Reichstags (1874–1878, für den Wahlkreis Augsburg). In kirchlicher Hinsicht war er entschiedener (wenn auch nicht extremer) Anhänger der ultramontanen Position – eine Haltung, die die ehemals freundschaftlichen Beziehungen zu Döllinger trübte und schließlich 1866 zu deren Abbruch führte, allerdings nicht ganz ohne Mitschuld Döllingers.

Daß Jörg auch ein ebenso fleißiger wie brillanter Briefschreiber war, der in seinen Korrespondenzen – wie in seinen Leitartikeln – seiner Überzeugung und seinem kritischen Urteil stets unzweideutig und ohne Ansehen der Person Ausdruck gab, dokumentiert die vorliegende Edition. Sie umfaßt [da Brief Nr. 124 entfällt] 395 Briefe aus den Jahren 1846–1901, davon rund 175 aus der Feder Jörgs, die restlichen 220 sind (von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen) an Jörg gerichtet. Dabei handelt es sich um eine repräsentative Auswahl aus einem noch erhaltenen Briefbestand von rund 6000 Stücken, dessen überwiegender Teil jedoch – rund 3800 Stücke – die innerredaktionelle Korrespondenz zwischen Jörg und seinem Redaktionskollegen Franz Binder betrifft und nach der Feststellung des Herausgebers „kein allgemeines Interesse beanspruchen“ kann. Die für die Edition ausgewählten Stücke zeigen Jörg in Korrespondenz mit Autoren der „Historisch-politischen Blätter“ und mit führenden Persönlichkeiten des politischen, kulturellen und kirchlichen Lebens, aber auch als deren Adressaten. Zu Wort kommen Ludwig Windthorst, Adolf Kolping, Anton Ruland, August und Peter Reichensperger, Johann Friedrich Böhmer, Johannes Janssen, Onno Klopp, Benjamin Herder, Joseph Hergenröther, Franz Christoph Moufang, Jakob Frohschammer, Georg von Hertling, Julius Langbehn und natürlich Ignaz von Döllinger – um nur einige Namen zu nennen. Dabei wurden vor allem Gegenbriefe zu den Briefen Jörgs berücksichtigt, außerdem Briefe, die Jörgs Lebensgang beleuchten oder für allgemeinere Fragestellungen bedeutsam schienen. So bieten die hier veröffentlichten Briefe nicht nur Einblick in Jörgs Lebensgang und private Lebensverhältnisse, in seine archivarische Tätigkeit und seine (durchaus mit spitzer Feder geführten) Auseinandersetzungen mit den vorgesetzten Stellen, in seine Redaktionsarbeit und seine politischen Aktivitäten, insbesondere aber in seine politischen und kirchlichen Überzeugungen, sondern sie vermitteln nicht weniger auch ein Bild von den geistigen und politischen Strömungen im deutschen Katholizismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie – freilich aus einseitigem Blickwinkel – von den im Vorfeld des „Syllabus“ und des Ersten Vatikanums anhebenden innerkirchlichen Richtungskämpfen. In letzterer Hinsicht sind manche Briefe geradezu entlarvend, so z. B. der auf S. 337 (merkwürdigerweise nur in Anmerkung und im Auszug) wiedergegebene Brief des Würzburger Kirchenhistorikers Joseph Hergen-

röthers an Jörg vom 12. April 1870. Welche Gewissensnöte andererseits das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 verursachen konnte, dokumentiert der erschütternde Brief des Priesters, Würzburger Universitätsbibliothekars und bayerischen Landtagsabgeordneten Anton Ruland (1809–1874) an Jörg vom 18. Juni 1871 (S. 376–378); er zeigt zugleich, daß man diesen Gewissenskonflikt in aller Ehrlichkeit auch anders auszutragen vermochte, als es z. B. Döllinger (freilich unter ganz anderen Voraussetzungen) tat.

Die Korrespondenz Jörgs mit Döllinger bildet denn auch den vielleicht wichtigsten Teil dieser Edition. Und Döllingers Name kehrt auch in den anderen Korrespondenzen immer wieder. So fällt einiges Licht auf Döllingers spektakuläre Odeonsvorträge von 1861 und die Umstände der Publikation seines noch im selben Jahr erschienenen Werkes „Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen“, auf die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863, auf Döllingers zunehmende Nervosität und Aggressivität seit den fortschreitenden sechziger Jahren. Daß Jörg ihn andererseits bezichtigte, „mit einer Sprache . . . vor die Welt zu treten, in der jedes Wort den verbissenen Häretiker bezeugt“, und ihm noch vor seiner Exkommunikation die angeblich schon feststehende Absicht unterschob, mit der Regierung und dem König (Ludwig II.) im Rückhalt in der Münchener Theatinerkirche „das förmliche Schisma zu etablieren“ – „und der König wird mit seinem ganzen Hofe demselben zufallen“ (Jörg an Ruland, 7. April 1871; S. 375 f.) –, entdeckt weit mehr Jörgs Groll gegen seinen ehemaligen Lehrer und Förderer, als daß es Döllingers Haltung charakterisiert. Jörgs Korrespondenz mit Döllinger, von ersterem (auf Grund eines Auftritts Döllingers mit ihm) am 8. Juli 1866 (S. 287–290) abrupt beendet, ist das Dokument einer Freundschaft und ihres seit dem Ende der fünfziger Jahre sich abzeichnenden Zerfalls, der wohl doch in erster Linie zu Lasten Jörgs ging (zu den Ursachen siehe: Einleitung S. XXXVI–XXXVII).

Der vorzüglich kommentierten Edition ist eine Einleitung des Herausgebers vorangestellt. Sie informiert über Jörgs Lebenslauf, Wirken als Staatsarchivar und redaktionelle Tätigkeit sowie über den erhaltenen Bestand der Jörg'schen Korrespondenzen und die Editionsgrundsätze. Im Anhang sind drei Erklärungen zur Redaktion der „Historisch-politischen Blätter“ – eine aus der Feder George Phillips (1852) und zwei aus der Feder Jörgs (1858 und 1863) – abgedruckt. Das Werk schließt mit einem Personen-, Orts- und Sachregister.

Corrigenda: Bei Brief Nr. 17 muß das Datum lauten: 9. Februar (statt März) 1849; bei Brief Nr. 100: 3. Juli (statt Juni) 1861; bei Brief Nr. 146: 1. Januar (statt 31. Dezember) 1862 („Neuburg am Neujahrsabend 1862“); bei Brief Nr. 164: München (statt Neuburg), 9. September 1863.

München

Manfred Weitlauff

Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen: Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Rudolf Reinhardt. Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1987, 9 und 332 Seiten, 1 Porträt, Ln. geb.

„Es sind vielleicht im Bisherigen einige Urteile und Charakteristiken als hart und fast lieblos erschienen. Ich wollte aber dabei niemand Unrecht und namentlich keinem noch Lebenden wehe tun. Ich habe nach der Art und Weise geschrieben, wie uns jeweilig die Dinge erscheinen und von uns beurteilt worden sind. Sollten meine Papiere für weitere Kreise benützt werden wollen, so müßte in der Darstellung manches verbessert werden, nicht bloß stilistisch, sondern auch erbaulich“ (S. 291) – so der Verfasser gegen Ende seiner Lebenserinnerungen, die er in den Jahren 1891–1896 (mit Unterbrechungen) zu Papier brachte. Die zitierten Sätze schrieb er nieder „am Abend des 13. März 1893 in den Beklemmungen eines Krankheitszustandes, von dem ich nicht wissen kann, ob er zum Tode führt“ (S. 292). Es ist wohl als Glücksfall zu bezeichnen, daß die jetzt in mustergültiger Edition vorliegenden autobiographischen Aufzeichnungen des Tübinger

Moraltheologen, Rottenburger Domkapitulars und (1898) erwählten Bischofs von Rottenburg Franz Xaver (von) Linsenmann (gestorben am 21. September 1889, noch vor seiner Konsekration) nicht mehr redaktionell überarbeitet worden sind und so die Unmittelbarkeit und Frische der ersten Niederschrift erhalten haben.

Linsenmann zählt zweifellos zu den profilierten Vertretern der katholischen Tübinger im 19. Jahrhundert: als Theologe „ein Mann von kraftvoller Entschiedenheit, denkender Originalität und verantwortlichen Engagements ... ein begabter Schriftsteller, überdies auch ein brillanter akademischer Lehrer, der sein Teil dazu beitragen wollte, daß der Klerus an der Spitze der geistigen Kultur stehe“ (Alfons Auer, S. 1). Sein gelehrtes Lebenswerk galt durchgehend dem Problem der Vermittlung zwischen Glauben und Wissen, Kirchlichkeit und Aufklärung, Religion und moderner Kultur, mit einem Wort: der Vermittlung zwischen Tradition und Fortschritt, hierin das große Thema aufnehmend, um dessen Lösung seit der Aufklärungsepoche (bis herein in die – tödlichen – „Modernismus“-Kämpfe des beginnenden 20. Jahrhunderts) die bedeutendsten Theologen rangen: nämlich Brücken zu schlagen zwischen überliefertem Glauben und dem in tiefem Wandel begriffenen modernen Geistesleben. In seinem 1878 erschienenen und bei Fachleuten noch heute hoch geschätzten „Lehrbuch der Moraltheologie“ vollzog Linsenmann denn auch, in radikaler Abkehr von der herkömmlichen exzessiven Kasuistik, den Durchbruch zu einem mehr spekulativen und psychologischen Ansatz moraltheologischen Denkens, und wenn er fast die Hälfte dieses seines (rund 700 Seiten umfassenden) Hauptwerkes den „Pflichten des bürgerlich-sozialen Lebens“ widmete, so zeigt dies schon an, wie sehr er sich der christlichen Verantwortung für die brennenden Fragen der Gesellschaft, des Rechts, der Wirtschaft bewußt war. Als Schüler Johannes Evangelist von Kuhns (1806– 1887) hat Linsenmann dessen grundlegende Lehre über die Vermittlung von Glauben und Wissen fruchtbar und zukunftsweisend auf die sittlichen Probleme angewandt. In einer Zeit, in der innerhalb der katholischen Kirche eine zurückgewandte, gegen jeden Hauch der Moderne sich abschottende Theologie das Feld beherrschte und der Ultramontanismus triumphierte, bedurfte es erheblichen Mutes, sich als weltoffenen, dialogbereiten Theologen zu bekennen. In „hochkirchlichen“ Kreisen pflegte man solche „Verwegenheit“ sorgfältig zu registrieren und auf sie „angemessen“ zu reagieren. So blieb Linsenmann öffentliche Anfeindung nicht erspart. Als viel schlimmer aber mag er es empfunden haben, daß man sein „Lehrbuch“ tatschwieg. Es erlebte gerade eine Auflage, während neuscholastische Autoren ihre oft dürftigen Erzeugnisse dank einer gelenkten kirchlichen Reklame nicht selten in dutzendifacher Auflage auf den Markt werfen konnten.

Ganz im Gegensatz zu dem ebenso scharfsinnig wie entschieden argumentierenden, stets am äußersten Konzentration der Gedankenführung bemühten theologischen Denker Linsenmann enthüllt sich in den – im besten Verstand des Wortes merkwürdigen – autobiographischen Aufzeichnungen ein Mensch, der sich zeitlebens als labil und gebrechlich, auch immerfort im Schatten anderer stehend fühlte, nie zu wirklichem Selbstvertrauen fand, seit frühester Kindheit an seinen Lebensumständen, seiner Umgebung litt und deshalb häufig schwermütigen Stimmungen unterworfen war. 1835 als Kind armer Handwerksleute in Rottweil geboren und aufgewachsen – der Vater war Schuster, die Mutter zudem protestantisch und von daher der katholischen väterlichen Verwandtschaft unwillkommen –, scheint sich bei Linsenmann die sozial schwache Herkunft nachmals fast zu einem Trauma entwickelt zu haben. „Auf Geld und Gunst war nicht zu bauen und nicht zu hoffen“ – schreibt er. „So war die Signatur meines Elternhauses der tägliche Kampf um das Brot und um die Sicherheit der Zukunft. ... Daß die Armut nach vielen Seiten hin sozial ein Hemmnis für einen aufstrebenden Kopf bildet, ist ohnehin bekannt. Die ganze Umgebung drückt auf denjenigen, der um der Armut willen hinter anderen zurückstehen muß. Von den ersten Schulbänken an wird das Kind geringerer Eltern herumgestoßen ...“ (S. 22 f.). Daß der geistig geweckte Knabe dann die Volksschule nicht, wie der Vater beabsichtigte, mit der Realschule vertauschte, sondern sich in der untersten Klasse des Gymnasiums seiner Heimatstadt wiederfand, war eher dem Zufall (genauer: der fälschlichen Gleichsetzung beider Schultypen) zu verdanken. Freilich: „Studieren lassen“ hieß zunächst einen Knaben für den

geistlichen Stand bestimmen. Denn nur hierfür konnten im besten Falle die erforderlichen Hilfsmittel aufgebracht werden, und auch so noch war der Schritt ein gewagter, trotzdem in meiner Vaterstadt mancherlei Erleichterungen für studierende Bürgersöhne bestehen und im günstigen Falle die theologischen Lehranstalten der Diözese das Studium zu einem verhältnismäßig billigen machen“ (S. 45). Linsenmann jedenfalls, dessen katholische Erziehung der Vater sich angelegen sein ließ, betrachtete aus der Rückschau den Eintritt in das Gymnasium als „eine Wendung“ seines Lebens „nach aufwärts“ (ebd.). Verständnis für sein Studium brachten die Eltern allerdings nicht auf, und „jeder Pfennig, der für Bücher, Papier usw. auszulegen“ war, wurde „unangenehm berechnet“ (S. 47). Da er sich dennoch bewährte und „auch wieder einen Drang“ hatte, „etwas zu gelten“ – „was dann unter Umständen mit beschämender Niederlage endete“, zuweilen auch in „Mißhandlung seitens der Mitschüler, wenn ich meine Aufgaben bald als sie gelöst hatte“ (S. 46 f.) –, stand seiner Aufnahme in das Rottweiler Niedere Konvikt nichts im Wege. Aber mit seinem Eintritt in dieses vom württembergischen Staat „für die Zöglinge des katholischen geistlichen Standes“ unterhaltene Knabenseminar fiel endgültig die Entscheidung über seinen künftigen Lebensweg, zumal der Staat im Falle einer späteren Änderung des Berufszieles „Entgelt“ forderte. „Es wurden gleichsam die jungen Leute in einem Alter der Urteilsunfähigkeit abgefangen, in die Anstalt gesteckt und dann an der Ersatzpflicht festgehalten“ (S. 71). Glückliche Bildungsjahre verlebte Linsenmann hier nicht. „Was dem Konvikt besonders fehlte, das war eine geistige Leitung, eine Anregung, ein Darbieten von Bildungsmitteln. Man setzte uns einfach an das Pult hin, ohne dafür zu sorgen, daß die Mühle auch Korn hatte. ... Ich leugne es nicht, wie mir ein Stich durchs Herz ging, wenn wieder die Konvikts Glocke nach einigen Vakanzwochen zum ersten Male läutete. Im ganzen betrachteten wir den Aufenthalt im Nideren Konvikt bestenfalls als ein Fegfeuer ...“ (S. 75, 77).

Es folgten das Studium der Theologie an der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät als Konviktor des Tübinger Wilhelmsstifts (1854–1858). Auch diese Jahre befriedigten Linsenmann wenig. So war es „ein ziemlich frostiger Abschied“ (S. 137), als er Tübingen verließ, um im Rottenburger Priesterseminar – unter der Direktion des berechtigten Regens Dr. Joseph Mast (1818–1893) – das praktische Jahr zu absolvieren. „Ich hatte kein Grafentum und keinen Bauernhof zu verlassen. Junge Männer von meiner Herkunft müssen darüber froh sein, daß sich ihnen durch die Aufnahme in den geistlichen Stand eine Lebensstellung bietet. Eine Wahl blieb mir allerdings nicht; ich hätte keine Möglichkeit gesehen, ohne mich selbst einem ungewissen Schicksal auszuliefern und meinen Eltern rein unerschwingliche Opfer zuzumuten, die theologische Laufbahn zu verlassen. Ich erblickte in der Situation, in der ich mich durch Gottes Fügung befand, nun auch den Fingerzeig für meine künftige Laufbahn. Ich weiß nicht, wie es anderen ergeht, welche mit ganz ruhigem Wind in den Port segeln. Bei mir hat es Stürme und Wellen gegeben, und ich habe manchmal gebebt und gezittert“ (S. 139). Nach der Priesterweihe (1859) und einer zweijährigen Vikarszeit in Oberndorf kehrte Linsenmann 1861 als Repetent an das Tübinger Wilhelmsstift zurück – für ihn bedeutete dies „erstens die amtliche Anerkennung einer höheren Anlage und das Vertrauen in eine persönliche Tüchtigkeit, und zweitens die Vorausbestimmung zu einer weiteren spezifisch wissenschaftlichen Tätigkeit während einer Anzahl von Jahren“ (S. 157). Er wurde für die Dogmatik bestimmt und somit Johann Evangelist von Kuhn zugeordnet, der „nicht nur der Senior der Fakultät“ war, „sondern ... der Großherr, der Zar der Fakultät oder wie ihn ein günterianischer Gegner einmal nannte, der Kalif. Er war ein gefürchteter Herr, nicht bloß für die Studenten, sondern auch für seine Kollegen. Eine absolut geistige Überlegenheit über alle geringeren Geister, und dazu zählte er alle seine Kollegen, Hefele nicht ausgenommen, erfüllte sein Bewußtsein“ (S. 126).

Daß Linsenmann schließlich nach fünfeinhalbjährigen Repetentendiensten im akademischen Lehramt seine Lebensstellung gewann, war wiederum mehr einem Zufall zu verdanken: Professor Moritz von Aberle (1817–1875) hatte einen Ruf an die Universität München abgelehnt, woraufhin ihn die Regierung, seinem Wunsch entsprechend, von der Verpflichtung, Moraltheologie zu dozieren, entband, damit er sich ganz seinem Lieblingsfach Exegese widmen konnte. Aus Ersparnisgründen richtete nunmehr die

Regierung ein Extraordinariat ein, für Moral und zusätzlich zur eventuellen Erleichterung eines der Senioren der Fakultät, und 1867 erhielt Linsenmann diese schlecht dotierte Stelle, "nicht als Erstvorgeschlagener, sondern nur faut de meilleur. Man ließ es auch nicht daran fehlen, mir bemerklich zu machen, daß ich nur so als Lückenbüsser da sei und mir nicht die Rechte eines wohlbestallten Professors anmaßen dürfe" (S. 197). Immerhin war der „Sprung“ in die Fakultät geglückt, wenn auch zunächst in der Rolle eines nach Belieben einsetzbaren „Faktotums“. Linsenmann mußte neben seinem Fach Moraltheologie zeitweilig für Hefele Patrologie lesen und auch einmal in Pastoral aus-helfen. 1872 – nach den Wirren des Ersten Vatikanums – wurde Linsenmann zum Ordinarius befördert, 1882 erhielt er – der „eben schon in der Anciennität hinlänglich weit vorgerückt war“ (S. 266) – das (offensichtlich ersehnte) Ritterkreuz Erster Klasse des Ordens der württembergischen Krone, verbunden mit dem Personaladel, 1887 wurde er zum Rektor der Tübinger Universität gewählt, 1889 endlich erfolgte seine Berufung in das Rottenburger Domkapitel, damit (im Alter von 54 Jahren) der Abschied vom akademischen Lehramt. In der Annahme dieser Berufung habe er nie geschwankt – schreibt Linsenmann: „Warum hätte ich mich an meine Lehrstelle anklammern sollen ...? So ganz befriedigt war ich doch eigentlich nicht und die errungenen Erfolge im Lehramt waren nicht derart, daß ich mich hätte in Tübingen für unentbehrlich halten sollen. Es gibt Momente im Leben des akademischen Lehrers, in denen man gut tut, den Anlaß zum Weggehen zu benützen, ehe man veraltet“ (S. 293).

Ein melancholischer Grundton durchzieht diese Aufzeichnungen, die Linsenmann aus der Erinnerung niedergeschrieben hat, ohne Benützung seiner Briefschaften und sonstigen Papiere (vgl. S. 149). Gleichwohl vermitteln sie höchst lebendige Eindrücke vom kleinbürgerlichen Milieu in der ehemaligen Freien Reichsstadt und seit 1803 württembergischen Landstadt Rottweil, von der 1848/49er Revolution, wie sie der damals Dreizehnjährige erlebt hatte, von den Freuden und (vor allem) Leiden damaliger Gymnasial- und Konvikterziehung, vom Leben der Tübinger Universität und ihrer Katholisch-Theologischen Fakultät nach der Jahrhundertmitte, von den damals – im Vorfeld des Ersten Vatikanums – ausbrechenden theologischen Richtungskämpfen, auch von der bedrängten Diasporasituation der Katholiken im evangelischen Tübingen, vom Rottenburger Priesterseminar unter Regens Masts Leitung – immerhin zählte Linsenmann „die im Seminar zugebrachte Zeit zu den glücklichsten Jahren meines Lebens ...“, trotz all der bangen Stunden und Tage und Wochen, welche die Entscheidung der Berufsfrage gerade denen am wenigsten erspart, welche die Sache am ernstesten nehmen“ (S. 140). Linsenmann berichtet des weiteren über sein Leben und Wirken als Vikar in Oberndorf, über seine Bildungs- und Erholungsreisen in die Schweiz, nach Österreich und Italien, und schildert sodann ausführlich seinen mühevollen Aufstieg zum akademischen Lehramt, das ihn (von seinem Extraordinariat an gerechnet) 22 Jahre hielt. Das 1896 abgefaßte letzte Kapitel beleuchtet schließlich noch seine – ihn wenig erfüllende – Tätigkeit als Domkapitular in Rottenburg.

Dabei sind von besonderer Eindrücklichkeit Linsenmanns Charakteristiken von Persönlichkeiten, die sein Leben beeinflußt hatten. Vor allem sind hier zu nennen die „Großen“ der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät: nämlich Kuhn, sein Lehrer in der Dogmatik, über den als Menschen er äußerst ungünstig urteilt – so sehr er sich wissenschaftlich als „Kuhnianer“ fühlte – und Karl Joseph von Hefele (1809–1893), der Kirchenhistoriker und nachmalige Rottenburger Bischof. Gerade an den Persönlichkeitsschilderungen gewinnt man den Eindruck, daß Linsenmann sich mit seinen Erinnerungen etwas von der Seele schrieb, etwas los werden wollte (wie der Herausgeber treffend feststellt). Andererseits ist in der Tatsachen und Umstände bemerkenswert verharmlosenden und verschleiernenden Schilderung seines Standpunkts (und des Standpunkts der Tübinger im ganzen) zum Ersten Vatikanum die Tendenz zu persönlicher Rechtfertigung im nachhinein unverkennbar. Wir wissen heute, daß die Tübinger insgesamt erklärte Gegner der dogmatischen Beschlüsse des Ersten Vatikanums, zumal der päpstlichen Unfehlbarkeit waren, und zwar aus prinzipiellen theologischen Gründen. Sie schwiegen nur und hielten sich von allen antiinfallibilistischen Aktionen zurück, um Bischof Hefele, ihrem ehemaligen Fakultätskollegen, den Rücken

frei zu halten und ihre Fakultät nicht zu exponieren. Und Bischof Hefele unterwarf sich endlich, gewiß gedrängt von mehreren Seiten und sicher auch, um als Bischof nicht etwa Anlaß zu einem Schisma zu sein, nicht zuletzt aber, um seiner Tübinger Fakultät den Offenbarungseid zu ersparen.

Wenn Linsenmann auch auf der ersten Seite seines Manuskripts beteuert: „Diese Blätter sind von mir nicht für den Druck bestimmt“ (S. 19), so läßt er doch wiederholt deutlich anklingen, daß er ihnen Öffentlichkeit durchaus wünschte. Dies geht auch aus seinem 1893 abgefaßten Testament hervor, in dem er verfügte, daß das Manuskript der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstiftes übergeben und für den Druck eine Sperrfrist von (lediglich) 20 Jahren eingehalten werden solle.

Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern ist für die sorgfältige und vorzüglich kommentierte Edition dieser Lebenserinnerungen sehr zu danken. Mit ihr wird nicht nur eine biographische Quelle von Rang, sondern insbesondere auch eine bedeutende Quelle zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts erschlossen. Der Ausgabe ist ein ausführliches Personen- Orts- und Sachregister beigegeben.

München

Manfred Weitlauff

NOTIZEN

Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Atlas zur Kirchengeschichte, [hg. v.] H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet v. J. Martin. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1987. 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen, Kommentare (71 S.) und ein ausführliches Register (36 S.), geb.

Es ist darauf hinzuweisen, daß der *Atlas zur Kirchengeschichte* 17 Jahre nach seiner allgemein dankbar aufgenommenen Ersterscheinung in einer aktualisierten Neuausgabe vorgelegt wurde. In den historischen Teil wurden Korrekturen und Ergänzungen eingebracht, wenn auch noch längst nicht alle Korrekturvorschläge Berücksichtigung finden konnten (vgl. ZKG 84, 1973, S. 302).

Die sich ständig verändernde Gegenwartssituation der Kirchen machte eine komplette Neubearbeitung des zur Gegenwart gebotenen Materials unausweichlich. Dabei wurde der ökumenische Charakter des Werkes durch eine gründliche Überarbeitung der Passagen betont, die sich mit der Darstellung der ökumenischen Bewegung in unserer Zeit befassen. Es erscheint besonderer Erwähnung wert, daß der Preis im Vergleich zur Erstausgabe deutlich gesenkt werden konnte. So ist diese gute und wichtige Veröffentlichung bereits im Studium zur Anschaffung zu empfehlen; in Schulen und Gemeindebibliotheken sollte sie ohnehin nicht fehlen.

Kleve

Christoph Nell-Wolters

Pierre Vallin, *Histoire politique des Chrétiens*. Paris, nouvelle cité 1988. 184 Seiten.

Die politische Geschichte des Christentums ist in den letzten Jahren verschiedentlich dargestellt worden. So erschien 1985 von Marcel Gauchet die Arbeit: *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion. Das hier zu besprechende Büchlein über die politische Geschichte der Christen ist eine Zusammenstellung von Artikeln, die der Verfasser 1982/83 in einer Zeitschrift veröffentlicht hat. Ihre Thematik reicht von der Urkirche bis zur Gegenwart. Die einzelnen Kapitel behandeln: Die Anfänge des Christentums; Die ersten Christen; Die Hinwendung der antiken Welt zum Christentum; Das christliche Kaiserreich; Die mittelalterliche Christenheit; Die Revolution; Der moderne Staat; Die Christen heute.

Die für weitere Kreise gedachte Schrift versucht die entscheidenden Etappen der politischen Geschichte der Christen herauszustellen. Die Ausführungen sind anregend und verdientvoll, auch wenn einzelne Wertungen nicht überzeugen. So leiden z. B. die Ausführungen über die Konzilien an dem knappen Raum, u. a. ist das Urteil über das 5. Laterankonzil zu modifizieren. Im Anhang wird weiterführende Literatur angegeben.

Freiburg i. Br.

Remigius Bäumer

K.-H. Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. Verlag C. H. Beck, München 1987 (= Union Verlag, Berlin 1986). 271 S., geb.

Der Leipziger Dozent für praktische Theologie, K.-H. Bieritz, hat sich längst einen Namen als Autor und Herausgeber gemacht. Jetzt hat er auch ein bemerkenswertes Buch über das Kirchenjahr geschrieben, das hierzulande vom Verlag C. H. Beck in

Lizenz herausgebracht wurde. Es behandelt in 22 Kapiteln und einer Vielzahl von Unterabschnitten folgende 4 Hauptteile: Festzeiten und Festtage; Der Osterfestkreis; Der Weihnachtsfestkreis; Der Festkreis der Heiligen. Ausgehend von religionsgeschichtlichen und anthropologischen Aspekten der Zeiten und Feste wird dabei der biblische Hintergrund und die kirchengeschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres beleuchtet; zu jedem Feier-, Fest- und Gedenktag in seinem Verlauf wird eine knappe, aber informative Einführung in die jeweilige Thematik geboten. Fragen des Brauchtums kommen ebenso zur Sprache wie Elemente der liturgischen Praxis, die sowohl in ihrer evangelischen als auch ihrer katholischen Ausprägung zur Kenntnis gebracht werden. Die ökumenische Ausrichtung des Werkes wird außerdem durch ein Kapitel über Marienfesttage und ein weiteres über ökumenische Heilige besonders betont; so kann das Verständnis zwischen den Konfessionen wachsen bzw. vertieft werden. Daß der Osterzyklus vor dem Weihnachtszyklus erläutert wird, entspricht zwar nicht dem heutigen Ablauf unseres Kirchenjahres, erinnert aber nachdrücklich an die größere Bedeutung, die dem Osterfest im ökumenischen Kontext vor allem bei den orthodoxen Kirchen zukommt.

Insgesamt scheint diese Publikation weniger zu fortlaufender Lektüre geeignet – dem steht die Fülle der Informationen entgegen; sie wird eher als Nachschlagewerk ausgezeichnete Dienste bei der Beantwortung spezieller Fragen leisten und besonderes Interesse an Fragen des Kirchenjahres befriedigen können. Sie wendet sich gleichermaßen an Theologen und Nichttheologen beider Konfessionen: es bleibt zu hoffen, daß sie ökumenische Lernprozesse ermöglicht und im Zeitalter abbrechender Traditionen eine weite Verbreitung findet. Das mit großer Sachkunde geschriebene Buch hätte es verdient, nicht als nostalgischer Blickfang im Bücherregal zu verstauben. Bevor der Sinn des Kirchenjahres weiter in Vergessenheit gerät und aus dem allgemeinen Bewußtsein verschwindet, kann er hier neu entdeckt werden.

Kleve

Christoph Nell-Wolters

Bernhard Mensen (Hg.), *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*. Vortragsreihe 1987/88, Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Steyler Verlag – Wort und Werk –, Nettetal 1988. 113 S.

Die „Akademie Völker und Kulturen“ in St. Augustin widmete sich in den Wintermonaten 1987/88 dem akuten Thema „Grundwerte und Menschenrechte in den verschiedenen Kulturen“. Da das Verständnis der Menschenrechte je nach Tradition, gesellschaftlichem System, Religion, Kultur usw. überall sehr verschieden ist, war es notwendig, bestimmte Länder und Gebiete bzw. religiöse und weltanschauliche Blöcke herauszugreifen und sie gleichsam exemplarisch zu behandeln. So sprachen: Wolfgang Pfeiler über den Sowjet-Kommunismus, Gerhard Grohs über Afrika, Gerhard Höver über den Islam, Hans-Joachim Klimkeit über Indien, Horst Goldstein über Brasilien und Franz Böckle über das Christentum. Es ist höchst interessant zu beobachten, wie stark das Verhältnis der Menschen zu Gott, ihr Herrschafts- und Demokratieverständnis, bittere Erfahrungen der Geschichte, die Autonomisierung der Welt u. a. auf die Thematisierung der Menschenrechte einwirkten und wie die vor allem seit der Aufklärung formulierten „Menschenrechte“ immer mehr Allgemeingut wurden. Andererseits macht sich Böckle K. Lehmanns Wort vom „Kompromißcharakter“ der Grundwerte zu eigen (S. 95). Papst Johannes Paul II. betont ausführlich die „Würde und Rechte“ des Menschen als „Orientierungshilfe für Reformen“ (96). Der Herausgeber der Vortragsreihe, B. Mensen meint: „Trotz vieler Verweigerungen und Rückschläge gewinnen diese [die Menschenrechte] jedoch weltweit immer mehr Anhänger und Verfechter, die sich oft unter schwierigen Bedingungen für ihre Einhaltung einsetzen“ (7).

St. Augustin

Karl Müller SVD

Wolfgang Offermanns, Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie unter Mitarbeit von Erich Bryner und Karl-Christian Felmy, hg. von Fairy v. Lilienfeld. Band 11) Erlangen 1979.

Beim Lesen dieses Buches stand dem Rezensenten die hohe Gestalt des Philosophen IVAN ALEXANDROVIČ ILJIN vor Augen, dessen Vorlesungen er im Russischen Wissenschaftlichen Institut in Berlin 1924 gehört hatte. Als leidenschaftlicher Denker und eindrucksvoller Redner vertrat Iljin die besten Traditionen der alten Moskauer Universität und des geistigen Rußland.

25 Jahre nach Iljins in Zürich (1954) erfolgtem Tode erschien die erste, seine Lebensarbeit zusammenfassende Darstellung, die zunächst der Gregoriana in Rom als Dissertation vorgelegen hatte. Es ist eine sorgfältige Arbeit, die alle erreichbaren Quellen heranzieht und verständnisvoll auswertet.

Der Darstellung seiner Gedankenwelt wird eine biographische Einleitung vorausgeschickt ((S. 1–38), die den steilen Aufstieg des 1883 in Moskau geborenen und dort ausgebildeten scharfsinnigen Juristen eindrücklich schildert. Der mutige Mann ging immer auf das Entscheidende zu. An der Wende der Zeiten 1918 zum Professor der Rechtsphilosophie ernannt, mußte er bereits 1922 die Heimat verlassen, die er seitdem nie wieder gesehen hat. Im Exil wirkte er in Berlin und in Zürich.

Dem Verfasser lag es daran, das innere Werden des Philosophen deutlich zu machen, der über die Philosophie des Rechts zu Hegel gekommen war. Seine Hegel-Interpretation, für die sich selbst Lenin interessierte, machte ihn bekannt (2 Bände, Moskau 1918). Freilich folgte er nicht in allem Hegel. So erklärte er Hegels Gottesidee für nicht realisierbar. „Hegel hatte sich verstiegen“. Für den alten russischen Philosophen ist Philosophie immer Religionsphilosophie. Patristische Anschauungen ließen ihn die Verwandtschaft mit dem deutschen Idealismus finden. Iljin ging von der religiösen Erfahrung aus und setzte sich von dort aus mit den synkretistischen Philosophien seiner Zeitgenossen auseinander. Seine Philosophie ist der Weg zu Gott, den er anders sieht als Vladimir Solov'ev oder gar der Rationalist L. Tolstoj. Iljin kennt die Metaphysik des Geistes, den er den Wegweiser zum rechten Denken nennt. Ihm kommt es darauf an, durch sein Wirken die Einsicht der Menschen, ihr Sehvermögen (zrjačest') und ihr Gewissen zu stärken.

Das gradlinige Denken Iljins wird in dieser Darstellung klar erschlossen und seine tiefe Verankerung einsichtig gemacht. In seinem Wirken erinnert er an J. G. Fichte, mit dem er sich vielfach berührte. Das Buch wird dem bedeutenden christlichen Philosophen durchaus gerecht. Die Überschrift hätte geschickter sein sollen.

Münster

Robert Stupperich

Der anspruchsvolle Titel dieser von Werner Prawdzik herausgegebene Sammlung von Beiträgen aus einer Studienwoche zum Thema Wirklichkeit und Theologie. Theologische Versuche und pastorale Impulse aus der Weltkirche. Nettel 1988, 164 S., ist durch den Untertitel sachlich qualifiziert:

Die Weltkirche, hier überwiegend als Dritte-Welt-Kirche, gibt durch eigene Vertreter (zwei Afrikaner, einen Inder) oder ausländische Experten (Lateinamerika, China) Beispiele der Erweiterung des theologischen Horizonts durch Dialog mit der kontextuellen Wirklichkeit. Fast alle Autoren halten sich von ideologischen Abstraktionen fern und haben den Mut zur Partikularität. Der Informationswert der Beiträge ist freilich unterschiedlich: Über Lateinamerika erfährt man wesentlich das, was aus der Flut der Literatur über Befreiungstheologie und Kirche der Armen hinlänglich bekannt ist. Der Beitrag über China dagegen, fernab von voreiliger Euphorie, eröffnet eine Fülle von neuen Perspektiven und weicht auch den Problemen nicht aus. Wie man das Wesentliche zum Thema sagen kann, ohne in der Saulsrüstung abendländischer Reflexion stecken zu bleiben, zeigt – nicht zufällig – ebenso schlicht wie eindringlich der

knappe, aber tiefeschürfende Bericht der ehemaligen Missionsärztin aus Afrika: Auch „Heilkunde“ muß sich letztlich darin bewähren, daß sie „Kunde vom Heil“ ist (S. 39). Den Theologen droht, wie es scheint, diese schlichte Einsicht vor lauter Angst vor „Wirklichkeitsdefiziten“ gelegentlich abhanden zu kommen.

Heidelberg

H.-W. Gensichen

Johann Adam Möhler (1796–1838) gehört zu den markantesten katholischen Theologen Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dem geistvollen Theologen ging es um die Grundfragen des Christentums: Offenbarung Gottes, Heilige Schrift und lebendige Überlieferung, Kirche, christliches Menschenbild, Gemeinschaft der Heiligen, Priestertum aller Gläubigen, Geschichte und Heilsgeschichte. Nur die letzten drei Lebensjahre (1835–1838) hat Möhler – als Mitglied der theologischen Fakultät der Universität – in München verbracht, zunehmend von Krankheit und bald schon vom frühen Tod gezeichnet. Am 12. April 1838 starb er in München, in den Nachmittagsstunden des Gründonnerstags. Am Karsamstag wurde er auf dem alten Südlichen Friedhof zu Grabe geleitet, nur wenige Schritte von der Stelle entfernt, die 52 Jahre später seinen Freund und Kollegen Ignaz Döllinger zur letzten Ruhe bergen sollte. Auf seinem bis heute unversehrt bewahrten Grabmal stehen die Worte: Defensor fidei – Literarum decus – Ecclesiae solamen. 1843 schrieb der Münchener Professor des Neuen Testaments Franz Xaver Reithmayr in einer frühen biographischen Skizze über seinen – wie er ausdrücklich vermerkt – Freund und Lehrer Johann Adam Möhler: „Er erschien seiner Zeit wie ein freundliches Licht, dem die Blicke von Tausenden sich zuwendeten, an welchem gar manche Herzen sich wieder erquickten, die von der Trübsal der Tage hart gelitten. Freilich nur eine kurze Freude! Er schien der Welt nur gegeben zu sein, um sein Zeitalter, welches seine Stellung in religiöser Hinsicht nicht begreifen wollte, hierüber zu orientieren, kirchlichen Sinn und Geist im Leben und in der Wissenschaft wieder anzuregen, und nach kurzem Tagewerk sein rühmliches Wirken in einem Alter zu beschließen, wo andere sonst kaum begonnen haben.“ (Lebensskizze Möhlers in: Johann Adam Möhler, Symbolik, Mainz 1843⁶, S. XVII).

Zu Möhlers 150. Todestag hielt die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München am 7. Mai 1988 eine Festakademie, deren drei Referate im *Heft 3 der Münchener Theologischen Zeitschrift* Jg. 39, 1988, S. 153–206 vorliegen: Manfred Weitlauff, Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (155–180; kritischer Überblick, der die Hauptlinien der Entwicklung auf dem Hintergrund der durch Aufklärung und Revolutionsepoche gegebenen Situation klar zeichnet, auch die überängstliche, repressive Haltung der Römischen Kurie im Zeitalter der kirchenpolitischen Restauration und des rasch wachsenden Ultramontanismus); Peter Stockmeier, Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung (181–194; Möhlers Hinwendung zur Kirchengeschichte, seine von der Romantik beeinflusste Bemühung, in der Geschichtsschreibung das „organische Werden“ des historischen Geschehens sichtbar zu machen, wobei zweifellos die frühen Jahrhunderte der Kirche in verklärtem Licht erscheinen) Gerhard L. Müller, Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft (195–206).

München

Georg Schwaiger

Der „*Tübinger Theologie im 19. Jahrhundert*“ ist das von Rudolf Reinhardt betreute 2. Heft des Jahrgangs 168, 1988, der *Theologischen Quartalschrift* gewidmet. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen gedachte 1987 und 1988 dreier Persönlichkeiten, die das Profil der deutschen Universitätstheologie des 19. Jahrhunderts wesentlich mitgeprägt und dazu beigetragen haben, das hohe Ansehen der jungen Fakultät im In- und Ausland zu begründen, zu festigen und ungeachtet beträch-

licher Schwierigkeiten, nicht zuletzt solcher innerkirchlich-katholischer Herkunft, über viele Jahrzehnte zu halten. Es waren dies Johann Baptist Hirscher (1788–1865), Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Evangelist Kuhn (1806–1887). Mit vollem Recht erinnert R. Reinhardt, der beste Kenner der katholischen Tübinger des vorigen Jahrhunderts, eingangs (81f) an andere bedeutende Tübinger Theologen des Jahrhunderts, die neben den drei schon Genannten und Johann Sebastian Drey und Carl Joseph Hefele leicht vergessen werden, vor allem an den Altexegeten und Altkirchenhistoriker Johann Georg Herbst (1787–1836) und dessen exegetischen Lehrer Leonhard Hug (1765–1846). Die Beiträge des vorgenannten Heftes können hier nur genannt werden: Hans Friedrich Geisser, Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog (83–97); Norbert Greinacher, Johann Baptist Hirscher – Reform der Kirche damals und heute (98–115); Werner Groß, Johann Baptist Hirscher und die Erneuerung der Meßfeier (115–126); Franz Wolfinger, Glaube und Geschichte bei Johann Evangelist Kuhn (126–138); Rudolf Reinhardt, Zwei Briefe aus Tübingen 1833/34. Der Freiburger Theologe Peter Schleier über die Katholisch-Theologische Fakultät (139–149); Rudolf Reinhardt, David Friedrich Strauß und die Auferstehung der Toten. Zu einer Preisschrift aus dem Jahre 1828 (150–153); Rudolf Reinhardt, Unbekannte Texte von Johann Adam Möhler. Bericht über eine Edition (153–158). Dazu eine lesenswerte Glosse (159f) zu einem Antrag der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985 (zur Weihe von Diakonissen).

München

Georg Schwaiger

Ricerche per la Storia Religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari, Band 7. Verlag Edizioni di Storia e Letteratura (Rom 1988). 470 Seiten.

Das Konzil von Trient hat nicht nur ein neues Bischofsideal geschaffen, sondern durch seine Reformdekrete auch fruchtbare Auswirkungen für die religiöse Bildung und das Leben der Priester gehabt. Diese Feststellung konnte neuestens (1988) von Paul W. F. M. Hamans für das Bistum Roermond und von Georg Föllinger für die Bistümer Köln, Paderborn und Konstanz bestätigt werden. Der vorliegende Band befaßt sich mit der Geschichte der Weltgeistlichen in Rom seit dem Tridentinum. José Ignacio Tellechea Idigoras zeichnet ein Bild des Klerus der nachtridentinischen Zeit zwischen Ideal und Wirklichkeit. Jean Delumeau berichtet über die Priester als Beichtväter. Pietro Stella informiert über den Klerus in Italien während der Glaubenskrisen des 16. Jahrhunderts. Xenio Toscani äußert sich über die Reform des Klerus und seine Spiritualität im 17. Jahrhundert. Giacomo Martina unterrichtet über den italienischen Klerus im 19. Jahrhundert, seine Zahl und seine Ausbildung. Der Beitrag von Maurilio Guasco ist der Krise der Weltgeistlichen vom Modernismus bis zu den Arbeiterpriestern gewidmet und erörtert u. a. die Seminarreform seit Papst Leo XIII. Guerrino Pelliccia behandelt die Zentralseminare zur Priesterausbildung in Rom seit dem 16. Jahrhundert, u. a. das Römische Seminar, das Collegio Capranico und weitere Priesterkollegien in Rom. Luigi Fiorani befaßt sich mit Identität und Krise des römischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert. Giuseppe Battelli versucht eine Typologie des römischen Priesters aufzuzeigen. Der Aufsatz von Michele Manzo informiert über den römischen Weltklerus zwischen der Mission von 1958 und der Römischen Synode des Jahres 1960.

In einem 2. Teil würdigt Pietro Fragnelli G. B. de Rossi als Erneuerer des römischen Klerus und ediert seine Briefe 1730–1744. Fortunato Jozzelli legt einen Bericht von Domenico Jacobini über die Reform des römischen Klerus nach 1870 vor. Domenico Roccioolo trägt aufschlußreiche Quellen über die Geschichte des Seminario Romano bei.

Der Band gibt eine gute Einführung in die Geschichte des Klerus der Stadt Rom. Er informiert zugleich über seine theologische Ausbildung, bei der nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch Johannes Gerson, Franz von Sales und Alfons von Liguori eine führende Rolle gespielt haben. Die Bedeutung des Klerus für die „Storia religiosa di Roma“ wird in dem Band überzeugend deutlich gemacht.

Freiburg

Remigius Bäumer

Sergio Benvenuti: *I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna 1861–1918* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie 10) (Bologna 1988). 413 S.

Das bis 1803 zum Reich und danach mit einem kurzen Zwischenspiel bis 1918 zur Habsburger Monarchie gehörende Bistum Trient nahm seit alters her eine Brückenstellung zwischen dem deutschen und dem italienischen Kulturraum ein. Das traf auch für die in dieser Arbeit dargestellte Epoche zu, in der ca. 30 % der Diözesanbevölkerung deutscher Sprache waren. Diese fruchtbare, wenn auch gelegentlich spannungsreiche Doppelstellung ist erst durch die Neuordnung der Bistumsgrenzen im Jahre 1964, bei der der deutschsprachige Diözesananteil an Brixen kam, verloren gegangen. Während das Zusammenleben der Nationen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht zu Spannungen geführt hatte, änderte sich das seit 1861, als die italienische Frage neue Dynamik gewann und der Wunsch nach der Autonomie Welschtirols im Rahmen der Habsburger Monarchie laut wurde. Endlose Verhandlungen darüber führten jedoch nicht zu einem Ergebnis. Auf die seit dem Ende des Jahrhunderts erstarkende irredentistische Bewegung reagierte seit 1905 der überparteiliche Tiroler Volksbund mit der aggressiv vorgetragenen Forderung nach politischer Einheit Tirols und nach dem Schutz des Status quo der deutschen Bevölkerung. Alle Fürstbischöfe von Trient waren, trotz ihrer Staatsloyalität und obwohl sie beiden Nationen gerecht zu werden versuchten, unweigerlich mit der Problematik Welschtirols konfrontiert. Benvenuti schildert auf einer breiten archivalischen Basis und nach dem heutigen Stand der Forschung den Weg der Fürstbischöfe zwischen den nationalen Fronten sowie den liberalen und ultramontanen Forderungen. Damit hat er die vielfältige Problematik überzeugend dargestellt.

Rom

Erwin Gatz

Die Erforschung der Geschichte evangelischer Frauen kommt langsam voran. Eine wohlgelungene Studie zur *protestantischen Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* legt jetzt Doris Kaufmann unter dem Titel *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion*, Piper-Verlag (Serie Piper Bd. 897) München / Zürich 1988, 264 S., vor. Unter Einarbeitung zahlreicher, teilweise schwer erreichbarer Quellen wird man informiert über den Deutsch-Evangelischen Frauenbund 1899–1918, die Politik der Ev. Frauenbewegung in der Weimarer Republik, Protestantinnen in der China-Mission 1898–1947 und über das Spezialthema der Debatte um Ehe, Sexualreform und Bevölkerungspolitik in den zwanziger Jahren. Die Würdigung der Arbeit von Magdalene von Tiling und die Herausarbeitung der eugenischen Vorstellungen im Vorfeld der nationalsozialistischen Rassenhygiene sind besonders beachtenswert.

Der Band wird abgeschlossen mit seiner *Bibliographie* zur Geschichte der Frauen, der Frauenbewegung und der „Frauenfrage“ im deutschen Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zumindest ein Personenregister wäre für die Benutzbarkeit eine Erleichterung gewesen; für eine zweite Auflage müßte dies ein erfüllbarer Wunsch sein!

Bonn

H. Faulenbach

Durch die Zusammenstellung von *Erinnerungen, Darstellungen, Dokumenten und Reflexionen* die Bedingungen eines *Theologiestudiums im Nationalsozialismus* aufzuzeigen, ist die verdienstvolle Absicht des von Siegfried Hermle, Rainer Lächele und Albrecht Nuding herausgegebenen Bandes *Im Dienst an Volk und Kirche!*, Quell Verlag, Stuttgart 1988, 382 S. Behandelt wird die Situation im *Tübinger Stift von 1930 bis 1950*. Aus den Kontexten jener Zeit heraus gelingen in den zahlreichen Beiträgen eindruckliche Analysen, die punktuell sehr differenziert das Handeln der Württembergischen Landeskirche z. B. bei der Anwendung des „Arierparagraphen“ oder die Persönlichkeit des Stiftsephorus ausleuchten. Das Buch möge dazu anregen, den

Kirchenkampf, den damals auch Studenten zu führen hatten, wie die Pressionen, denen sie ausgesetzt waren, in der Zusammenschau der Vorgänge an allen Universitäten nachzuzeichnen.

Bonn

H. Faulenbach

In der Reihe *Kirche und Gesellschaft*, Hg., Katholische sozialwissenschaftliche Zentrale Mönchengladbach, erschien als Nr. 152/153, Verlag J. P. Bachem, Köln 1988, 35 S., von Konrad Repgen ein instruktiver Beitrag zum Thema *Judenprogramm, Rassenideologie und katholische Kirche 1938*. Die Problematik des öffentlichen Schweigens der deutschen Bischöfe zum Programm wird erläutert im Kontext einer schlechten Quellenlage und ungenügender Klärung der theologischen Wertmaßstäbe. Letzteres wird sehr schön aufgearbeitet durch einen Vortrag von Heinz Eduard Tödt über *Die Novemberverbrechen 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Programms*, in: *Mitteilungen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte*. Folge 9, Januar 1989, S. 4–33 (in überarbeiteter Form für KZG 2, 1989 zum Abdruck angezeigt). Repgens nüchterne Sachstands- und Verhaltensbeschreibung mündet in die vorsichtig gestellte Frage, wann denn Situationen da sind, die mehr als taktisches Verhalten, nämlich um der Wahrheit wie der Menschen willen ein christliches offenes Zeugnis verlangen. Tödt fordert, „diejenige Wirklichkeitssicht und Theologie kritisch zu bedenken und produktiv zu überwinden“, die alles Unrecht an Juden mit ermöglicht hat. Was da „als Schuld mit verhängnisvollen Folgen“ (S. 33) bleibend vor unseren Augen steht, hat nicht nur in der Kirche ein Umdenken hin zu einer Israeltheologie zu motivieren, sondern nach der Aufdeckung aller historischen, geistesgeschichtlichen, politischen und soziokulturellen Bedingungen, die zu judenfeindlichen Einstellungen führten, deren Synergie die Vernichtung des europäischen Judentums ermöglichte, ist dafür einzutreten, daß jede Form menschenverachtender Politik bekämpft wird.

Bonn

H. Faulenbach

In der *Neuen Folge* der Reihe *Vorlagen* erschien als Heft 7 von Kurt Schmidt-Clausen eine Abhandlung über *August Marahrens, Landesbischof in Hannover. Wirklichkeit und Legende*. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989, 133 S. Die erste Fassung dieses Buches wurde aus rechtlichen Gründen vom Verlag zurückgezogen. In der im Buchhandel greifbaren Form wurde in der Hauptsache das Kapitel „Der ‚Fall Marahrens‘ (nach Kriegsende)“ gestrichen und statt dessen als Anhang der Aufsatz von Erwin Wilkens „Der Fall Marahrens aus der Sicht eines Zeitzeugen“ aus ZEvKR 1988, S. 430 ff., übernommen. In scharfer Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Sichtweisen der kirchenpolitischen Rolle und Wirksamkeit von Marahrens wird hier aus der Position einer des Bischof über manche Jahre nahestehenden Persönlichkeit eine „Dankesschuld“ (S. 8) abgetragen, indem versucht wird, Stärken wie Versagen eines an exponierter Stelle in die Zeitläufe hineingestellten Mannes in einer ausgewogeneren Weise aufzuzeigen, als dies aus der Sicht des Autors bisher geschehen ist. Es ist gewiß ein Erfordernis, auch Marahrens Respekt, Fairness und Wahrhaftigkeit nicht vorzuenthalten (vgl. S. 99), aber ob ein interpretierendes Verstehen seiner Fehler, ein umsichtiges Sammeln von Zeugnissen für Marahrens zwecks Einordnung seiner Leistung wie ein weithin als emotional wirkendes Argumentieren für einen geistlichen Vater und Freund (vgl. S. 26, Übernahme einer Aussage von P. Althaus) diese Ziele wirklich erreicht, wenn der Autor z. B. ohne Umschweife den bruderrätlichen Kritikern des Bischofs meint vorhalten zu sollen, sie hätten „keine allgemein überzeugenden Alternativen gesamtkirchlicher Art entwickeln oder durchsetzen können, wie die evangelische Kirche weniger problematisch oder weniger anfechtbar ihre rechtliche Ordnung in dem Staat Adolf Hitlers ... hätte finden können“ (S. 100), darf man wohl anzweifeln, sofern

man sich etwa an Karl Immer, über den gerade von *Bertold Klappert* und *Günther van Norden* ein reich mit Dokumenten versehener Band unter dem Titel *Tut um Gottes Willen etwas Tapferes!*, Neukirchner Verlag, Neukirchen 1989, 242 S., herauskam, erinnert und auch aus dem Studium seiner berühmten *Coetus-Briefe* die Schritte zum Widerstand gegen ein Regime nachliest, das in einer kleinen Gruppe von konsequenten Anhängern der Barmer Theologischen Erklärung je länger je deutlicher und schärfer als Unrechtsstaat erlebt, erlitten und bekämpft wurde. Um der Wahrhaftigkeit willen, die Art wie hier die bruderrätlichen Kritiker einschließlich einiger an der Zeitgeschichte arbeitender Forscher ins Abseits gedrängt werden, sollte anregen, erneut, unbefangener und ausgewogener über Marahrens zu schreiben.

Bonn

H. Faulenbach

Das *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, Bd. 7, 1988, bietet schwerpunktmäßig eine stattliche Reihe von Beiträgen zur Geschichte der Kirche in Württemberg bzw. Bistum Rottenburg nach 1945. Von überregionaler Bedeutung ist der Beitrag von Victor Conzemius, *Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Rückblick nach 25 Jahren*.

Bonn

H. Faulenbach

Hugo Schwendenwein veröffentlichte seinen Vortrag über *Die Universität im Spannungsfeld von Kirche und Staat*. Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 516, Wien 1988, 24 S., in dem speziell die österreichische Linie der Universitätsgeschichte unter Abhebung auf die Stellung der theologischen Fakultäten herausgearbeitet wird.

Bonn

H. Faulenbach

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Sonderheft:

Dr. Franz Xaver Bischof
Gotthardstraße 89
8000 München 21

Dr. Martin Gritz
Isartalstraße 6
8000 München 5

Dr. Abraham Peter Kustermann
Banater Straße 5
7024 Filderstadt 4 (Bonlanden)

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt
Stauffenbergstraße 68
7400 Tübingen

Dr. Reinhold Rieger
Birenstraße 7
7400 Tübingen

Markus Ries
Amselweg 50
CH-4528 Zuchwil

Prof. Dr. Georg Schwaiger
Institut für Kirchengeschichte der
Kath.-Theologischen Fakultät
der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
8000 München 22

Dr. Herman H. Schwedt
Diözesanarchiv Limburg
Roßmarkt 4
6250 Limburg 1

Prof. Dr. Manfred Weitlauff
Institut für Kirchengeschichte der
Kath.-Theologischen Fakultät
der Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
8000 München 22

Dr. Hubert Wolf
Mörikestraße 7
7400 Tübingen

Ausschreibung eines Symposions
„Enzyklopädien der Frühen Neuzeit“
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Wien, 22.–23. Oktober 1992

Ziel der von Wolfgang Harms (München), Hans-Henrik Krummacker (Mainz) und Werner Welzig (Wien) geleiteten Tagung ist ein interdisziplinäres Gespräch über die Erforschung der frühneuzeitlichen Enzyklopädik in ihren vielfältigen Erscheinungsformen. Die Tagung soll in Form von Vorträgen mit anschließender Plenumsdiskussion die Problemfelder des Gebietes ausmessen, an eine Publikation der Vorträge ist gedacht. Folgende Themenkreise sind vorgesehen:

1. Die Enzyklopädie als materielles Objekt (Autoren und Verleger, Distribution und Kanonisierung, Rezeption).
2. Organisation und Funktionsweise der Enzyklopädie („Die Ordnung der Dinge“ und die Ordnung der Wörter, Bereiche und Anwendungsfelder enzyklopädischen Wissens, Bibliothek und Enzyklopädie).
3. Präsentation, Zurichtung und Vermittlung des Wissens (Titel, Vorreden, Artikelaufbau, Erschließung, Applikation; Autorität des Wissens, Enzyklopädie als Vehikel gnomischer Kleinformen).
4. Geschichte des enzyklopädischen Gedankens:
 - 4.1. Entwicklung bis zur französischen Enzyklopädie (mittelalterliche und neuzeitliche Enzyklopädie, Konfessionalisierung des Wissens, Aufklärung in der Enzyklopädie).
 - 4.2. Die Frage der Gattung (bibliographische Erschließung, Lexikon und Traktat, Universalexikon und Fachkompendium, Emanzipation und Wiedereinbindung der Einzelfächer, Enzyklopädie und intendierter Benutzer).

Forscher aus allen mit diesen Themenkreisen angesprochenen Fächern werden hiermit eingeladen, ihr Interesse an der Übernahme eines Vortrags oder an der Teilnahme allein bis 31. März 1991 mitzuteilen. Die Österreichische Akademie der Wissenschaften wird für die Reise- und Aufenthaltskosten der Referenten aufkommen. Zur Anmeldung für einen Vortrag wird ein schriftliches Exposé (1–2 S.) erbeten. Die Auswahl aus den angebotenen Vorträgen obliegt der Tagungsleitung.

Ein ausführlicheres Informationsblatt wird auf Wunsch zugesandt. Anfragen und Anmeldungen sind erbeten an die Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für literarische Gebrauchsformen, z. H. Dr. Franz Eybl, Sonnenfelsgasse 19, A-1010 Wien.

Kirchliche Zeitgeschichte

**Internationale
Halbjahresschrift
für Theologie und
Geschichtswissenschaft**

Herausgegeben von Gerhard Besier / Jörg
Ohlemacher / Martin Onnasch / Joachim
Rogge / Peter Steinbach / Manfred Stolpe /
Horstdieter Wildner in Verbindung mit
Theologen und Historikern des In- und
Auslandes.

Die Zeitschrift erscheint jährlich zweimal
(Mai/November) mit einem Umfang von je
etwa 200 Seiten. Jahresbezugspreis DM 68,-;
für Studenten/Vikare DM 50,-
(bei Vorlage einer Studienbescheinigung).
Einzelheft DM 38,-. Zuzügl. Versandkosten.

Diese Zeitschrift hat es sich zur Aufgabe
gemacht, kirchengeschichtliche Themen
dieses Jahrhunderts über Konfessionen,
Grenzen und Ideologien hinweg im Dialog
miteinander zu erforschen. Dazu haben sich
im Herausgeberkreis Fachkollegen aus West-,
Nord-, Mittel- und Osteuropa sowie aus
Nordamerika zusammengefunden.
Die Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte wird
darin gesehen, die Vergangenheit multi-
perspektivisch darzustellen, um dann erst
zu begründeten Urteilen vorzudringen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich

Kirchliche Zeitgeschichte

Internationale Halbjahresschrift für Theologie und
Geschichtswissenschaft (KZG) ISSN 0932-9981
2. Jahrgang Heft 2/1989

Themenschwerpunkt

„Quousque tandem...?“
Zum evangelischen
Kirchenverständnis
in diesem Jahrhundert

Vandenhoeck & Ruprecht

Heft 1/1990: Thema: **Das Verhältnis
von Staat und Kirche im Europa der
50er Jahre.**

Aus dem Inhalt: P. Steinbach, Die fünfziger
Jahre – eine Herausforderung an Staat und
Kirche. – I. Kirche und Israel: J. Conway,
Christian-Jewish Relations during the 1950s /
R. Heinonen, Theologie nach Auschwitz. –
II. Staat und Kirche in den USA: R. P.
Ericksen, The Role of the Churches in the
McCarthy Era. – III. Staat und Kirche in Ost-
und Ostmitteleuropa: H. Juros, Die kath.
Kirche im Polen der fünfziger Jahre / T. Földesi,
Gewissens- und Religionsfreiheit / K. Schwarz,
Das österr. Protestantengesetz 1961. –
IV. Staat und Kirche in Nord- und Westeuropa:
I. Montgomery, Der 'Hölle-Streit' im Norwe-
gischen Parlament / J. H. Roes, Das Mahn-
wort der kath. Bischöfe der Niederlande (1954)
zur parteipolitischen Tätigkeit von Christen. –
V. Staat, Kirche und Parteien in der Bundes-
republik und in der DDR: G. Wirth, Die Be-
teiligung der CDU an der Umgestaltung der
DDR / M. Onnasch, Die Haltung der ev. Kir-
chen zu den gesellschaftlichen Verände-
rungen in der DDR / G. Besier, Zur Entstehung
des Ev. Arbeitskreises der CDU/CSU /
D. Heimerl, Ev. Kirche und SPD / K. Repgen,
Der Konkordatsstreit (1949–1955/57) /
J. Ohlemacher, Der Loccum Vertrag.

Heft 2/1990: Thema: **Europa und das
Problem der »deutschen Nation« seit
den 50er Jahren – aus der Perspektive
christlicher Kirchen.**

Universitätsbibliothek
Zeitschriftenstelle
Wilhelmstrasse 32

7400 Tübingen 1

Vilhelm Graf (Hrsg.)

Theologie in der Moderne

Über Religion im Prozeß der Aufklärung
Troeltsch-Studien, Band 5.
Ca. 320 Seiten. Kt. Ca. 98,-.
[3-579-00189-2]

Die Studien dieses Bandes sind der Auseinandersetzung auf der Spur, die in der Theologie um die Deutung der Neuzeit geführt wird.

Es wird gezeigt, daß die Theologie in diesem Jahrhundert trotz tiefgreifender Gegensätze ein gemeinsames Thema hat: das neuzeitliche Bewußtsein als Bedingung und Kontext der Theologie.

Gertrud Schiller

Ikonographie der christlichen Kunst

Band 5
Die Apokalypse des Johannes

Textteil

473 Seiten. Ln. Ca. 350,-; Fortsetzungspreis ca. 290,-. [3-579-00261-9]

Bildteil

Ca. 800 Seiten mit über 1000 Abb. Ln.
Ca. 550,-; Fortsetzungspreis ca. 490,-.
[3-579-00262-7]

Profile des neuzeitlichen Protestantismus

Die dreibändige Taschenbuchausgabe »Profile des neuzeitlichen Protestantismus« gibt einen Überblick über die Geschichte der neueren protestantischen Theologie.

Band 1:

Aufklärung, Idealismus, Vormärz.
320 Seiten. Kt. 39,80. [3-579-01430-7]
(GTB 1430)

Band 2:

Kaiserreich.
Ca. 320 Seiten mit elf Schwarzweiß-Porträts. Kt. Ca. 39,80. [3-579-01431-5]
(GTB 1431)



**Gütersloher
Verlagshaus**

G e r d M o h n

