

Der zweite Abschnitt (37–81) untersucht den raschen und scheinbar unaufhaltsamen Aufstieg Weldens in der hochstiftisch Freisingischen Regierung; Welden wurde Domherr, Domprobst-Coadjutor, Wirklicher Geheimer Rat, Generalvikar und Präsident des Geistlichen Rats. Ein weiterer Aufstieg, der seinem Ehrgeiz, seinen Fähigkeiten und seinem kämpferischen Durchsetzungsvermögen entsprach, stand zu erwarten, hätte sich nicht das von Anfang an kühle Verhältnis zu Fürstbischof Clemens Wenzeslaus ab 1767 dramatisch verschlechtert und – über einer formalen Nichtigkeit – zu Bruch und bitterem Streit geführt. Ebenso unbeugsam wie starsinnig beharrte Welden auf seinem Standpunkt, versagte sich jedem Kompromiß und domkapitulischem Vermittlungsversuch, wurde von seinen Regierungssägtern und schließlich sogar von den Kapitelssitzungen suspendiert. Vergeblich appellierte er nach Salzburg, Wien und Rom. Nachdrückliche Hilfe fand er nur in München. Auf bayerischen Druck hin wurde schließlich der Konflikt beigelegt und Welden rehabilitiert. Nachdem Clemens Wenzeslaus als neugewählter Kurfürst-Erzbischof von Trier und Bischof von Augsburg widerstrebend auf Freising hatte verzichten müssen, stand Welden nun zur Verfügung für die Vakanzregierung und dann als Kandidat Münchens und der domkapitulischen Mehrheit bei der Bischofswahl vom Februar 1769.

Deren unmittelbarer Vorgeschichte, den eigentlichen Vorgängen und Hintergründen ist der erste Teil des zentralen dritten Abschnitts (81–151) gewidmet. Er befaßt sich außerdem und sehr zurecht mit den bisher oft unterschätzten Leistungen Weldens für die Seelsorge in Hochstift und Diözese, für das hochstiftische Armen-, Bildungs- und Schulwesen. Der letzte Teil des Abschnittes wendet sich einem politischen Zentralthema zu, der fast vollständigen Abhängigkeit des Hochstifts und seines Fürsten von Kurbayern. Wie der Verfasser hervorhebt, hatten noch im Jahr vor Weldens Wahl in Kurbayern unter Einfluß Peter von Osterwalds radikale staatskirchenrechtlich-territorialistische Reformen begonnen; sie konnten erst im Verlauf des Salzburger Kongresses (1770–77) auf dem Verhandlungsweg gemildert werden. Als Kurfürst Karl Theodor dann ab 1782 verstärkt, jedoch in engem Verständnis mit Rom, auf jenen Reformkurs zurückschwankte – Stichworte: frühe Klostersäkularisationen, Nuntiatur in München, Nuntiaturstreit, Emser Kongreß, Münchener Hofbistum –, da geriet

der romtreue Freisinger Bischof in ein fast auswegloses Dilemma.

Dem Verfasser ist es gelungen, die Verbindungen zwischen München und Freising, die dramatis personas und Gruppierungen hier wie dort detailliert aufzuschließen, so etwa die zentrale Rolle des fähigen Geheimen Rats von Branca, der 1768 vom Freisingischen in den Dienst des Münchener Hofes übergewechselt war (auf Brancas Beziehungen zu Peter von Osterwald, der bis 1761 ebenfalls in Freisingischen Diensten gestanden hatte, überhaupt auf die Rolle Osterwalds, geht der Verf. leider nur sehr en passant ein).

Zusätzlich geschwächt wurde Weldens Stellung und physische Kraft – das ist das Thema des letzten Abschnitts (151–209) – durch den fast permanenten Streit mit dem Domkapitel, durch vergebliche Versuche zur Sanierung der desolaten Finanzlage und zum Abbau eines Schuldenberges von mehr als sechshunderttausend Gulden. Hinzu trat, wie schon erwähnt, Waldens schleichende psychische Krankheit. Bereits 1779 hatte das Domkapitel den Fürstbischof deshalb entmachten wollen; Ende 1787 brach die Krankheit in schwerster und todbringender Gestalt von neuem auf. Sie hat wesentlich, vielleicht sogar entscheidend dazu beigetragen, daß ein hochbegabter, tieffrommer und wohlmeinender geistlicher Fürst zwar nicht völlig scheiterte, doch seine Regierungsziele nur unvollkommen erreichte.

Der Verf. hat eine ergebnisreiche, auf weite Strecken sogar exemplarische biographisch-thematische Studie vorgelegt; sie bietet wesentliche Anstöße für künftige Forschungen zur Geschichte des Hochstifts Freising wie zur gesamten süddeutschen Reichskirche. Auf die von M. Heim angekündigte Finanzgeschichte des Hochstifts Freising darf man gespannt sein.

Ingolstadt      Ludwig Hammermayer

*Peter Dohms / Wiltrud Dohms: Rheinische Katholiken unter preußischer Herrschaft. Die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt im Kreis Neuss (= Veröffentlichungen des Kreisheimatbundes Neuss 4), Meerbusch (Neusser Druckerei u. Verlag) 1993, 392 S., geb., ISBN 3-9803165-3-X.*

Die vielzitierten Arbeiten von Rebekka Habermas und Werner Freitag zeigen: Die Wallfahrt ist derzeit ein Thema mit eigen-tümlicher Konjunktur nicht nur bei Kir-

chenhistorikern. Nun legt Peter Dohms, Staatsarchivdirektor im HSTA Düsseldorf, eine weitere Studie zum Thema vor, entstanden in Zusammenarbeit mit seiner Frau Wiltrud Dohms, die einen Großteil des Quellenmaterials hob.

Die Arbeit, gleichermaßen an Laien wie Wissenschaftler adressiert, wendet sich aber nicht der formierten Frömmigkeit der Frühen Neuzeit zu, welche die Wallfahrt als Medium der Konfessionalisierung stimulierte, sondern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das verändert zwangsläufig die Optik: Die Wallfahrt hat hier ihren ersten Zenit (vor dem erneuten im Rahmen des katholischen Milieus bereits überschritten, steht in den Konfliktlinien von aufgeklärtem Wandel und traditionaler Beharrung und wird gleichzeitig zum Exempel der hermeneutisch konservativen Perspektive des klassischen Themas Kirche und Staat – Rheinländer und Preußen.

Dennoch – auch wenn Anklänge daran nicht ganz ausbleiben (z.B. 61f.) – wärmt Dohms keine alten Gegensatzklischees auf. Die Idee des Buches sucht das Phänomen Wallfahrt nicht von einer Gnadenstätte (Kevelaer), sondern von der Geschichte eines über Jahrhunderte hinweg dorthin pilgernden Raumes (Kreis Neuss) zu beschreiben. Es handelt damit von der speziellen Problematik der mehrtägigen Wallfahrt, welche die Obrigkeit seit dem josephinischen Reformautoritarismus stets perhorreszierte. So bietet der sorgfältig gestaltete und reich (wenn auch etwas monoton) bebilderte Band einleitend und abschließend eine Übersicht über die Entwicklung im Ancien Régime und in der Franzosenzeit sowie von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Im Zentrum aber stehen jene knapp dreißig Jahre von der endgültigen Machtübernahme Preußens im Rheinland bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. In diesen breiten Passagen des Bandes (47–213) entfaltet Dohms auf solider Quellengrundlage die bekannten Konfliktkonstellationen am regionalen Beispiel: der die Wallfahrt ablehnende und bürokratisch eingrenzende preußische Landrat in kompetenzüberschreitender Eigenmächtigkeit und subjektiv gefärbter Intransigenz, die regulierteren Maximen gehorchende und komplexeren Politikkonstellationen Rechnung tragende Regierung in Düsseldorf, der den Frieden mit dem Staat und aufgeklärt-bürgerlichem Religionsverständnis suchende Erzbischof Ferdinand August von Spiegel. Diese Konstellationen verändern sich unter

Clemens August von Droste zu Vischering nur langsam und konfliktreich, sie kommen mit seiner Verhaftung zunächst zum Stillstand. Erst gegen Ende der dreißiger Jahre wird deutlich, daß alle theoretische Aufrechterhaltung bürokratischer Einhegungen praktisch vielfach unterlaufen wurde und nur noch der regierungsseitigen Gesichtswahrung diene. Schon vor dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. hatte man sich offenbar stillschweigend von allem Rigorismus verabschiedet (101f.).

In diese klassischen Konfigurationen trägt Dohms einige neue Befunde und Interpretationen ein. Zunächst: Alle aufgeklärt motivierten Klagen über die Wallfahrt (Unsittlichkeit, Arbeitsausfall, Unordnung etc.) liest er ausschließlich als Ideologeme und macht mehrfach deutlich, daß die Quellen keine Rekonstruktion einer entsprechenden Wirklichkeit tragen (59, 64, 102, 141). Sodann erweist sich die Haltung des Pfarrklerus zur Wallfahrtsfrage als sehr differenziert. Wichtig: Viele Pfarrer nehmen diese wie andere Frömmigkeitspraktiken in Schutz selbst dort, wo sie sie weder gutheißen noch mitvollziehen, auch wenn dieser geistige Spagat ohne eine gewisse Überhebung nicht zu haben war („Die Landbewohner in dem Grade der Kultur, worin sie dermalen noch stehen, sind überhaupt keiner dogmatischen Überzeugung ihrer Religion fähig.“; 112). Ebendiese Haltung hat auch Werner K. Blessing am bayerischen Beispiel beobachtet (in: Wolfgang Schieder [Hg.], Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte [GuG, Sonderheft 11], Göttingen 1986, 97–119). Der Klerus also, auch wo er reformorientiert war, trug selbst unter extremer Verengung seines Handlungsspielraums keineswegs alle gouvernementalen Zumutungen mit (als Kommentar zum ultramontanen Topos des „Staatskirchlers“). Drittens macht die preußische Erfassungs- und Regulierungsbürokratie erstmals mindestens schemenhaft Sozialprofile der Wallfahrer möglich: Unter ihnen dominieren deutlich die Frauen, eine sich mit dem Urbanisierungsgrad verstärkende Tendenz. Nicht die Unterschichten, denen die Teilnahme oft verboten ist, sondern auf dem Land die kleinen Bauern und Handwerker und in der Stadt die Handwerker und Arbeiter stellen das Gros der Pilger. (Nur in Parenthese: Eben diese von der Pauperisierung am stärksten betroffene, vielfach elende untere Mittelschicht hatte Schieder [Archiv für Sozialgeschichte 1974, 419–454] aufgrund der Wallfahrts-

publizistik als Massenbasis der Trierer Rockwallfahrt von 1844 ausgemacht; insofern ist mindestens hier Dohms Polemik gegen Schieder [121] ebensowenig sachgerecht wie der ausschnittshafte Bezug auf gänzlich anders gelagerte Ergebnisse Brückners [ebd.], zumal aufgrund fehlender Abgleichungsmöglichkeiten mit Schätzungslisten o.ä. auch Dohms Stratifikhypothesen grob bleiben müssen.) Innerhalb des sozialen Spektrums der Wallfahrt sind offenbar die Brudermeister von großer Bedeutung für deren Wiederaufnahmen; sie stehen auch im Mittelpunkt der polizeilichen Auseinandersetzungen. Ihr sozialer Status (gehobene katholische Mittelschicht) verweist auf jene vorwiegend städtischen Gruppen, die schon Christoph Weber als Ausgangspunkt der Koblenzer Ultramontanisierung ausgemacht hatte (Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein, 25ff.). Letztlich zeigen auch die Quellen aus dem Kreis Neuss nochmals das von einem eng agierenden vormärzlichen Bürokratismus vielerorts erzeugte Verhalten: den „weichen“ Umgang der Betroffenen mit Vorschriften, das Umgehen statt des Opponierens, und das Entschuldigen, Verschweigen, Wegsehen und Bagatellisieren bei den jeweils vor Ort Zuständigen, seien es Pfarrer, seien es Polizisten und Bürgermeister (195 u.ö.).

Insofern hat Dohms die Außergewöhnlichkeit seiner Quellen wohl doch etwas überschätzt, wozu die recht dichte Überlieferungslage verführt haben mag („Konflikte ...“, die an Schärfe und Intensität über die Jahrhunderte hinweg ihresgleichen suchen“; 11. Vgl. dagegen jedoch die weit drastischeren Ereigniskomplexe z.B. bei Eva Kimminich, Volksreligiosität im Räderwerk der Obrigkeiten, gerade weil diese schärfer und konsequenter agierten). Hier hat sich – wohl auch im Blick auf ein vornehmlich regionales Lesepublikum – der Archivar im Autor herausgefordert gefühlt, *alles* greifbare Material auch von ausschließlich lokalem Interesse in größter Ausführlichkeit zu verwerthen.

Indem Dohms die Wallfahrt als kulturelle und kultische Praktik fast ausschließlich in die Hermeneutik des Staat-Kirche-Gegensatzes einstellt, entgeht er nicht immer der Gefahr, die einleitend reklamierten frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Fragehorizonte (11) gerade dadurch zu verfehlen, daß er sie mit dem argumentativen Aufweis seines bisweilen latenten, bisweilen scharfen, in jedem Fall aber konventionellen Anti-Borussismus belastet (z.B. 201–213). Die regierungs-

seitige Intransigenz gegenüber katholischen Frömmigkeitsformen ist nicht das gesuchte Explanans für die beschriebenen Konflikte, sondern als mentale Habitualität ein Teil des Problems. Eben an dieser Stelle greift die hermeneutische Perspektive der Quellenauswahl vor: Andachts- und Gebetbücher, Liedzettel, Mirakelsammlungen, ja für die neueste Zeit auch Interviews könnten hier aufschlußreicher sein als amtliche Schriftstücke (vgl. vor allem die allein daraus geschöpften Vermutungen zu Anliegen und Motiven der Wallfahrer; 134ff.).

Dazu nur zwei fast zufällige Beispiele:

1. Liedzettel, Bruderschaftsstatuten und Kartengrüße werden zwar abgebildet, aber nicht analysiert (24, 70, 119, 218, 222, 228, 236–44 u.ö.).

Oder 2. Der Band bietet über vierzig Photographien von Wallfahrtsprozessionen aus den Jahren 1914–1961, die bis auf geringe (und interessante) Unterschiede stets gleich „formiert“ sind (Ordnung, Kleidung, Haltung, Handlungen, „Inventar“, jeweils getrennt für Klerus und Laien beobachtbar). Dann aber belegen Abbildungen von 1983 bis 1991/92 einen radikalen Wandel religiöser Kultur: einerseits die eklektische Kombination alles „Althergebrachten“ (1983; Schützenkönig in vollem Ornat als hervorgehobener Teilnehmer; 188), andererseits die Einfügung der Wallfahrt in die hochindividualisierte Frömmigkeitskultur der kirchengemeindlichen Gruppenfreizeit (Jugendlicher oder Erwachsener) samt den ihr unvermeidlich zugehörigen Requisiten VW-Bulli, Gaskocher und Wanderkleidung (1987–1991/92; 233, 254, 257–264). Hier hätte neben den Gespreiztheiten eines eng geprägten Landrats und dem „Ultra-Katholizismus“ vormärzlicher Brudermeister noch vieles zutage treten können. Das Material liegt vor, wird aber nicht eigens thematisiert.

Es bleibt jedoch wohl auch deshalb un bearbeitet, weil die eingangs angesprochene Konjunktur der Wallfahrtsforschung viel mit unseren eigenen Befindlichkeiten zu tun hat. Steht das in diesem Buch so maledicierte Preußen gar als Chiffre für die herrschaftstechnische und kulturelle Rationalität der Moderne? Es scheint ja, daß die in der Sozialgeschichte noch vor kurzem als obskur, unaufgeklärt, roh und starr verfertete katholische Frömmigkeit (vgl. etwa noch H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte II, 469–477) mit der neuerdings vollzogenen Hinwendung zur Geschichte der Religiosität als Kultur der „kleinen Leute“ kaum noch verteidigt werden muß, ja gleichsam

als „vollere“ Lebensform erscheint. Auch das kultur- und zivilisationskritische Schlußwort Dohms' (273) erweist diesen Forschungsstrang neben den allwärts sichtbaren lebensweltlichen Nachvollzügen des Autors als nicht unbeeinflusst von postmodernen Empfindungen. Aber, gleichsam als Weiterdenken dieses gehaltvollen, sauber recherchierten, detailfreudigen Buches: Bewältigen wir die (richtig gesehenen) Risiken und Engführungen der modernen Gesellschafts- und Kulturformationen durch historisierende Adaptionen vormoderner Sinnwelten, ohne den endgültig gewandelten Lebensformen Rechnung zu tragen?

Münster i. W.

Andreas Holzem

*Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870)*, herausgegeben von Lajos Pásztor, 2 Bde. (= Päpste und Papsttum 25/1–2), Stuttgart (Anton Hiersemann) 1991–1992, 45, 643 S., geb., ISBN 3-7772-9114-5, 3-7772-9127-7.

Lajos Pásztor hat sich seit vielen Jahren mit der Geschichte des Ersten Vaticanums und seinen Tagebüchern beschäftigt (AH Pont. 7 [1969]) und scheint daher besonders befähigt zu sein, die für die Publikation bestimmten Aufzeichnungen des Kurienbischofs Vincenzo Tizzani herauszugeben. Tizzani war nach 30 Jahren Kurialtätigkeit (Konsultor der Indekskongregation) ohne Zweifel ein guter Kenner des römischen Ambiente und besaß als langjähriger Professor für Kirchengeschichte an der römischen Universität auch die fachliche Kompetenz, das Konzilsgeschehen als ein historiographisch ernstzunehmendes Zeugnis eines Zeitgenossen und Teilnehmers aufzuzeichnen – kannte er zudem noch eine Vielzahl von Konzilsvätern aus seiner Kurienarbeit und aus seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor.

Die Tagebücher und das übrige Konzilsmaterial – insgesamt 14 Bände – wanderten nach Tizzanis Tod in das Archivio Segreto Vaticano, wo sie lange im Verborgen ruhten. Pásztor beschreibt den Fondo (S. XIX–XXVIII) und anschließend seine Editions-kriterien (S. XXXII–XXXIV), die für einen Bestand des 19. Jahrhunderts durchaus als ausreichend zu bezeichnen sind. Die Textgestaltung ist übersichtlich, nach Kongregationen geordnet und mit hilfreichen Marginalien versehen, die jedoch ab Seite 73 nicht mehr erscheinen. Die Edition erfaßt lediglich die eigentlichen Tagebücher; das übrige Konzilsma-

terial Tizzanis wird ausgiebig im Apparat berücksichtigt. Man erhält sogar den Eindruck, als das es zu stark in die Kommentierung einfließt, ohne der reichlich vorhandenen wissenschaftlichen Literatur angemessenen Raum zuzugestehen. Von Nutzen wäre sicherlich auch eine kurze Einführung in die Konzilsproblematik und ihre Historiographie. Die Textedition beginnt abrupt am 2. Dezember 1869 und endet ebenso unvermittelt am 18. Juli 1870 mit der Verabschiedung des Unfehlbarkeitsdogmas. Seit Januar 1870 wird fast ausschließlich von den Generalkongregationen berichtet, indem die Ansprachen der Väter knapp zusammengefaßt werden.

Zwei Einschränkungen sind jedoch beim Lesen des Diarios stets in Rechnung zu stellen, die für die Adaption der zeitgenössischen Quelle von Bedeutung sind. Zum einen beabsichtigte Tizzani, eine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils zu schreiben, wurde aber in seinem Vorhaben von Pius IX. dezidiert gebremst und gehindert. Der Papst beauftragte dagegen den Florentiner Kanoniker Eugenio Cecconi mit einem solchen Werk, der aber ebensowenig wie Tizzani die Beschreibung der Konzilszeit aus der Sicht des Zeitgenossen publizieren konnte, da er 1874 zum Erzbischof von Florenz ernannt wurde. Die vier von Cecconi bis 1879 herausgebrachten Bände beziehen sich auf die Jahre vor dem Konzil. Dennoch arbeitete Tizzani an einer Geschichte des Vaticanums; sein Diario ist somit als Quellensammlung des an fast jeder Generalkongregation Teilnehmenden zu verstehen. Außer seinen eigenen Beobachtungen standen Tizzani tatsächlich neben einer Fülle von persönlichen Kontakten, die insbesondere zwischen den Konzilssitzungen in Form von *visite di calore* etc. gepflegt wurden, nur das dürftige Material für die Konzilsväter zur Verfügung, über dessen quantitativen und qualitativen Mangel der Kurienbischof selbst Klage führte.

Das zweite große „Handikap“ für seine Berichterstattung war unzweifelhaft seine Blindheit (S. 56: „completa cecità“), die ihn schon nach einer Krankheit im November 1854 zwang, auch die Professorentätigkeit in Rom niederzulegen, nachdem er von 1843 bis 1848 Bischof von Terni war. Wie schwer seine Augenkrankheit war, ist nicht mehr festzustellen; sicher ist nur, daß er immer noch in der Lage gewesen sein mußte – unter welchen Schwierigkeiten auch immer –, zu lesen und zu schreiben.