

motivierten Besuch eines lutherischen Pfarrers durchaus in ein gemeinsames Frühstück ausmünden lassen (286). Den Westfälischen Frieden mit seiner Rücknahme des Restitutionsedikts zugunsten der neuen Normaljahrsregelung, der die Säkularisierung seines Klosters endgültig festschrieb, konnte er allerdings nicht akzeptieren (241). – Aus ganz anderem Holze geschnitzt war Johannes Roy. Geboren 1572 als Kind einer entschieden katholischen Familie in Sigmaringen, erhielt er eine gute Schulbildung und studierte Jura. 1612 brach er seine Tätigkeit als Anwalt, wie später Alphons Maria von Liguori, ab und trat dem Kapuzinerorden bei – aus Johannes Roy wurde Fidelis von Sigmaringen. Als Ordensmann wurde er nach Rätien geschickt, um dort im engen Verbund mit habsburgischen Truppen, die um die Herrschaft über die Alpenpässe rangen, die reformierte Bevölkerung für den gegenreformatorischen Katholizismus zu gewinnen. Am 24. April 1622 wurde der Bettelmönch als Repräsentant und Agent der verhassten weltlich-geistlichen Besatzungsmacht von Bauern erschlagen. Der Tag, an dem mit dieser Gewalttat die Erhebung des Prättigaus gegen Habsburg begann (302), wurde so zugleich zum dies natalis des Heiligen Fidelis von Sigmaringen, dessen Kult *M. Ilg* in einer faszinierenden Detailstudie von monographischem Umfang schildert („Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg“, 291–439). Dieser Kult war von Anfang an mehrstämmig: Schon bald nach seinem Tode begannen am Wiener Kaiserhof die langjährigen, durch Papst Urbans VIII. restriktives Dekret „De non cultu“ retardierten (311; 405) Bemühungen um dessen Selig- und Heiligsprechung. Parallel dazu wurde der Märtyrer auf Seiten der österreichischen Truppen als Schlachtenhelfer, in Parallele zu der als „Generalissima“ verehrten Muttergottes (315; 328), erfahren und verehrt; das Aufkommen dieses sich gleichsam auf der Grenze der „Legalität“ bewegenden Soldatenkultus wurde durch den Obristen Alwin von Sulz sowie durch Alexis von Kurzweiler, einen Ordensbruder des Fidelis, nach Kräften gefördert (313–320). Der ursprüngliche Soldatenkultus erwartete vom Heiligen schlicht Schutz und Bewahrung in Kriegsgefahren; auf einer nächsten Stufe wurde Fidelis unter Rückgriff auf neostoizistisches Gedankengut zum Vorbild selbstloser Pflichttreue sublimiert (333ff.). Mitte der 40er Jahre des 17. Jahrhunderts griff Kaiser Ferdinand III. mit neuer Energie die Bemühungen um die

Kanonisation des Kapuziners wieder auf (337ff.). – Unterdessen wuchs der Kultus des Fidelis räumlich in die Breite. Das Zentrum war der Kriegsschauplatz, auf dem er gefallen war; von hier aus drang er nach Oberitalien vor. Sodann hielt er Einzug in die katholischen Zentren der Schweiz (Chur, Luzern), strahlte auf den Heimatort und den Studienort (Freiburg i. B.) des Märtyrers zurück und konstituierte so einen „konfessionellen Erfahrungsraum“ (344–382, Zitat: 344). – Innerhalb dieses Raumes verlief auch die Wanderung des Leichnams bzw. seiner Teile ebenso wie die Ausbildung der Ikonographie des Fidelis-Kultus (382–402), in welcher der „Prättigauer Prügel“, eine ebenso primitive wie brutale Waffe, von besonderer Bedeutung war: Die stachelbewehrte Keule wurde sowohl zum Siegesymbol der aufständischen Schweizer als auch, transfiguriert zur Siegespalme, zum Attribut des Heiligen. – 1729 endlich wurde Fidelis selig-, 1746 heiliggesprochen: „Maria Theresia ließ sich mit Fidelis von Sigmaringen einen Kapuzinermärtyrer angelegen sein, dessen Kult von ihrem Vater maßgeblich betrieben wurde und der längst zu einem festen Bestandteil der ‚Pietas Austriaca‘ geworden war“ (421f.). – Abschließend seien die vielen interessanten, technisch ganz einwandfrei reproduzierten Illustrationen zumindest dankend erwähnt. Einige sind in kleinen Aufsätzen von *G. Maier*, dem der Leser auch die sorgfältig gearbeiteten, zuverlässigen Register verdankt, ebenso detailliert wie verständlich kommentiert.

Wuppertal

Martin Ohst

Steiger, Johann Anselm: Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen. Heidelberg (Palatina Verlag) 2002, 269 S., geb., ISBN 3-932608-30-5.

Einleitend und als Basis einer angemessenen Beschäftigung mit Matthias Claudius plädiert Steiger dafür, die vielschichtigen Positionen, die in der Zeit der deutschen Aufklärung begegnen, nicht in Aufklärung und Gegenklärung zu scheiden, sondern die aufklärerischen Impulse und deren kritische (Selbst-)Reflexion als gleichermaßen konstitutiv für die Aufklärungsepoche zu begreifen. „Claudius ist Aufklärer – keine Frage“ (10), jedoch sei ihm „zugleich daran gelegen, das Zeitalter des kritischen Geistes zur Selbstkritik zu führen“ mit „Metakritik insbesondere am theologischen Rationa-

lismus“ (13), und zwar als Feuilletonist unkonventionell in der Wahl seiner Mitteilungsformen und seines literarischen Stils. Was für all das einleitend (Grundlegend) an Beispielen und Umständen angeführt wird: Claudius' Kontakte zur Hamburgischen Aufklärung, die Zeitung als Medium seiner Wirksamkeit, seine literarischen Ausdrucksmittel u.a.m., betrifft freilich vorrangig den jüngeren Claudius (nuancierter zu späteren Entwicklungsphasen erst 31). Und ganz selbstverständlich wird Claudius von vornherein zum „Theologe[n]“ erklärt, der er auch als Journalist und freier Schriftsteller bleibe (10), und dem es darum gehe, „seine Theologie zu entfalten“ (13) – als stünde fest, dass Claudius überhaupt (begriffsspezifisch) eine solche hat und systematisch verfolgt. Womöglich ist Claudius' „Theologie“ hier ein Konstrukt, das sich erst aus diesen Studien ergibt.

Unter präntösen Überschriften geht Steiger sodann in vier Kapiteln einzelnen Aspekten und Themen des Claudiuschen Werks und darin (fort-)wirkenden Einflüssen (z. B. Luther, Hamann, Kierkegaard) nach: Im ersten, „Vernunft, Offenbarung und Sokratik. Oder: Die Vernunft durch Humor an die Grenzen ihrer selbst führen“ (17–33), wird Claudius als „entschiedener Kritiker aufklärerischer Verabsolutierung der Vernunft“ vorgestellt, deren Begrenztheit (in Glaubensfragen sogar „Unfähigkeit“) er durch Humor und Ironie mal „beißend“, mal „versöhnlich“ (14/23) einsichtig mache und zu selbstkritischem Nachdenken befreie. Das Kapitel: „Die Wunder als Verweise auf Höheres. Oder: Die Epiphanie des Geistigen im Irdischen als Antiftung zur poetischen Wiederentdeckung des Einfachen“ (35–47) befasst sich mit Claudius', gegenüber zeitgenössischen Erklärungsversuchen reformatorisch-biblich orientiertem, Verständnis der biblischen Wunder hinsichtlich deren Bedeutung für die Verkündigung Jesu, vermittelt in „eine[r] höchst originäre[n] narrativ-poetische[n] Theologie“ (37), die sich wiederholt auch der Textgattung Parabel bediene. – Im Kapitel „Die Begeisterung für die Schöpfung als Voraussetzung der Weltflucht. Oder: Vom Schöpfungshymnus zur Todesmeditation“ (49–59) verfolgt Steiger den inneren Zusammenhang von Freude an der Schöpfung und der Natur (in Ab-

grenzung zur aufgeklärten Physikotheologie), Vergänglichkeitsbewusstsein („Weltflucht“) und Auferstehungsgewissheit bei Claudius, freilich in einer Weise zu ‚Theologie‘ systematisiert, nämlich in ein konsekutives Verhältnis gebracht (bes. 56), die Claudius selbst fern liegt. – Mit einem zweifellos gewichtigen Claudiuschen Thema befasst sich das Kapitel „Der Tod als Freund. Oder: Die Aufklärung als Ballhaus des Totentanzes“ (61–98); hier arbeitet Steiger v.a. die Elemente von Claudius' Todesverständnis heraus, die es von aufklärungstheologischen und -philosophischen Auffassungen unterscheiden und die theologisch-christologisch von Luther beeinflusst seien. (Unklar bleibt, wieso Steiger ausgerechnet die Aufklärung in ihrer von ihm erörterten Abkehr von der Totentanztradition als „Ballhaus des Totentanzes“ bezeichnet.) – Der „Ausblick. Oder: Die Grenzen der Wandsbeker Aufklärung“ bezieht sich v.a. auf Claudius' politischen Konservatismus.

Wie in diesen Studien ein Theologe den theologischen Gehalten und Vernetzungen in Claudius' Werk nachspürt, ist beachtlich und vielfach anregend (und eloquent formuliert), trotz etlicher methodischer wie sachlicher Einwände im einzelnen (z. B. gegen das Verfahren 42ff., einer Parabel Claudius' von 1798 einen bewussten Korrespondenzbezug zu einer Parabel Lessings von 1778 zu unterstellen, z. B. gegen die Behauptung, Claudius habe „sich nicht in Form von Streitschriften o. ä. in die Kontroversen der Zeit eingemischt“, 35). Vor allem aber: Ist Steigers Ansatz haltbar, Claudius in dessen Aufklärungskritik als „Aufklärer“ zu erweisen? Oder verwischt er nicht vielmehr die Konturen, indem er alles für *epochenspezifisch* erklärt, was in der *Zeit* der Aufklärung an Positionen und Gegenpositionen begegnet! Gegen eine derartige ‚Verwässerung‘ der Aufklärung, die „der Position Claudius' nicht gerecht“ werde, hat sich schon Koopmann in einem von Steiger unbeachteten Aufsatz gewandt, der auch Claudius' Verhältnis zur Aufklärung einfacher und treffender resümiert: Es sei „ein kritisches, und was ihn [Claudius] an die Aufklärung bindet, ist allein das Instrumentarium der Aufklärung“, dessen Claudius sich „eher indirekt und (...) selbstverständlich“ als bewusst dialektisch bediene.¹⁰

¹⁰ Helmut Koopmann: Matthias Claudius und die Aufklärung. In: Evangelische Akademie Baden (Hrsg.), „Nicht umsonst auf diese Welt gesetzt...“ Matthias Claudius. Zum 250. Geburtstag des Wandsbeker Boten. (...) [Karlsruhe] 1990 (= Herrenalber Protokolle, 81), 28–47, Zitate 43.

Zahlreiche Fußnoten sichten viel Sekundärliteratur (obwohl einige relevante fehlt), oft pauschal und gebündelt, zuweilen intensiv diskutierend, teils kategorisch abkanzelnd (z. B. 18, Fn. 5: Jemand wird „den Quellen in keiner Weise gerecht“; die Argumente eines Anderen sind „bei weitem nicht schlagend“, dessen Hinweise, Claudius „sympathisiere in den 70er Jahren mit der Neologie, bringe einzelne ihrer Elemente jedoch auch später zur Geltung“, und „in seiner letzten Schrift“ erweise er sich als „einer der Vorläufer der Erweckungsbewegung“, deformiert Steiger zu einer „vermeintlich neologische[n] Position“ und zur „Entwicklung (...) vom Neologie-Sympathisanten hin zum – überspitzt gesagt – Urvater der reaktionären Erweckungsbewegung“).

Steigers Studien enden auf Seite 102. Weitaus mehr als die Hälfte der Publikation füllen vier „Anhänge“ (103–259, z.T. mit Einleitungen) – interessante Zutaten, deren Claudiusbezüge jedoch nur teilweise evident und in ihrem Stellenwert für die Studien eher peripher sind (vgl. 62, 85–89): Musäus/Schellenbergs umfängliche Publikation „Freund Heins Erscheinungen in Holbeins Manier“ (132 S.), Chodowieckis Totentanz-Zyklus in Kupferstichen und Ch. F. D. Schubarts Gedicht „Vom Tod und jungen Mägdlein“; eine hier erstmals veröffentlichte Äußerung Julia Reventlows über Claudius' Tod ist bezugslos beigefügt. – Ein Namenregister und ein Register der Bibelstellen beschließen das Buch.

Marburg

Reinhard Görisch

Vonderau, Dagobert: *Die Geschichte der Seelsorge im Bistum Fulda zwischen Säkularisation (1803) und Preussenkonkordat (1929)* (= Fuldaer Studien. 10), Frankfurt am Main (Knecht) 2001, XIV, 589 S., geb., ISBN 3-7820-0855-5.

Im Fach Pastoraltheologie ist die vorliegende Studie von Dagobert Vonderau (= V.) als Dissertation an der Universität Regensburg entstanden. Unter diesem fachspezifischen Aspekt ist vor allem das gewählte Thema zu sehen, nämlich die Seelsorge und ihre unterschiedlichen Träger, Zielgruppen, Tätigkeitsfelder und Methoden. Doch unter kirchengeschichtlichem Aspekt verbirgt sich hinter der Studie weit mehr. V. legt eine Bistumsge-schichte vor, wie sie für das Bistum Fulda bis jetzt noch nicht existiert. Damit steht er in einer Reihe mit ähnlichen Unternehmungen für andere Diözesen, wie sie in den letzten Jahren unternommen wurden und noch werden (man denke

vor allem an die Studien zu Limburg, München-Freising, Münster, Paderborn und Trier, für die zum Zeitraumen des 19. und 20. Jhs die entsprechenden Bände bereits erschienen sind). Auch für die Debatte um das katholische Milieu liefert V. die entsprechende Illustrierung, indem er zeigen kann, wie das Wechselspiel zwischen pastoralen Initiativen der kirchlichen Eliten und ihrer Rezeption auf der unteren Ebene funktionierte.

Im ersten Teil seiner Studie stellt V. die geschichtliche Entwicklung des Bistums Fulda dar. Erst 1752 war die Fürstabtei Fulda zum Bistum erhoben worden. Das kleine, agrarisch strukturierte und überwiegend katholische Hochstift kam nach der Säkularisation zunächst zu Oranien-Nassau, von 1806–1810 als Provinz zu Frankreich, danach zum Großherzogtum Frankfurt, 1816 zu Kurhessen und gehörte seit 1866 zu Preußen. 1829 konnte mit Johann Adam Rieger der erste Bischof des zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen neu umschriebenen Bistums Fulda, das auch für die Seelsorge an den Diaspora-Katholiken von Sachsen-Weimar zuständig war, geweiht werden. V. setzt einen Schlusspunkt seiner Untersuchungen mit dem Abschluss des Preußenkonkordats (1929), das für Fulda eine deutliche Änderung der Diözesangrenzen mit sich brachte (vor allem durch den Verlust Frankfurts und den Zugewinn des katholischen Eichsfelds).

Im zweiten Teil geht es dem Autor um die Trägergruppen der Seelsorge. Etwas kurz geraten ist der Einstieg in diesen Teil mit der Erörterung der Wandlungen im Begriff von „Seelsorge“ und „Seelsorger“. Hier hätte man sich nicht nur einen kurzen Überblick gewünscht, sondern eine stärkere Konkretisierung auf die Fuldaer Verhältnisse. Für den Autor stellen die Bemerkungen über die aufklärerische „Verengung des Selbstverständnisses der Pastoral“ (63) lediglich die Überleitung dar zu den Trägern der Seelsorge, also zur institutionellen Seite der Pastoral. In diesem Abschnitt stellt V. zunächst Leben und Werk der Bischöfe und Generalvikare vor. Domkapitel und Klerus schließen sich an, mit einem Schwerpunkt auf der Ausbildung, der Fortbildung und dem priesterlichen Lebensstil. Dem Wirken der Orden und Kongregationen ist ein weiterer Abschnitt gewidmet, wobei dem Autor zu danken ist, dass er männliche und weibliche Gemeinschaften gleichermaßen unter dem Aspekt ihrer Seelsorgstätigkeit darstellt. Dass allerdings innere Entwicklungen (etwa Gemeinschaftsleben und Lebensform, Satzungsdiskussionen und Mitgliederentwicklungen) nicht behan-