

mit seiner Edition auf eine Abschrift von fremder Hand stützen muss. Hinzu kommen Briefe und Aktenstücke aus dem pfarramtlichen Alltag Charliers in Frechen. Die historischen Aufzeichnungen Charliers sind streckenweise von mehr als nur lokalgeschichtlichem Interesse, weil Charlier für die Zeit, die für ihn Zeitgeschichte oder Gegenwart war und mit dem Untergang des Ancien Régime und der Angliederung der linksrheinischen Gebiete und damit auch Frechens und Kölns an Frankreich ein von Zeitgenossen für beispiellos gehaltenes Ausmaß an Veränderungen brachte, aus eigenem Erleben berichtet. Natürlich war das ein Erleben aus protestantischer Sicht, wie denn von ihm die Aufhebung der zahlreichen Klöster der katholischen Reichsstadt Köln und andere Säkularisationsmaßnahmen der französischen Behörden nur als protestantische Gewinne wahrgenommen werden: „Doch dieser Unterschied zwischen den Römisch Catolischen und protestantischen Bürgern [in Köln] fiel auch dardurch hinweg, daß die französische Regierung, nachdem Ihr in dem Luneviller Friedens Schluß vom 9. Februar 1801, das lincke Rhein Ufer abgetrett[en] worden, den Protestanten so wohl im alten Frankreich als in den neu eroberten Landen ofentlich freye Religions Übung und Schulen verstattete und Sie dabey in den Organisations Articklen vom 23 Fructidor 9 Jahrs (10 September 1801 a[lter] St[ill]) zu sichern versicherte, ja Ihnen selbstn dazu, von den aufgehobenen Klöstern und Kirchen der Romisch Katolisch[en] Religion einige nebst den darin befindlichen Orglen und Glocken großmüthig schenckte. [...] Oben gemelte Bezinnahme der Antoniter Kirche [an der Schildergasse in Köln], und alles was deßhalb gemeldet worden, geschah ohne die mindeste Unruhe von Seiten der R[ömisch] Katolischen Einwohner. Und den Feyerlichkeiten wohnten alle civil und Militair Gewalten bey“ (255f.). Charlier verfasste seine Schriften in der Erwartung, dass sie von seinen Amtsnachfolgern fortgeführt würden, wozu es, von Ansätzen abgesehen, aber nicht kam, obwohl Charlier eigens leere Blätter hatte mit einbinden lassen.

Köln

Harm Klueting

Ströbele, Ute: *Zwischen Kloster und Welt.*

Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (= Stuttgarter Historische Forschungen, Bd. 1), Köln: Böhlau Verlag 2005, 347 Seiten, Geb., 3-412-11105-8.

Historische Forschungen zum Thema „Religion und Säkularisation“ setzten sich bislang allenfalls am Rande mit geschlechterspezifischen Fragestellungen auseinander.

Die Stuttgarter Dissertation (WS 2003/04) von Ute Ströbele greift hingegen dieses zum Verständnis der Religions- und Kirchengeschichte der Neuzeit wichtige Thema auf und leistet einen Beitrag zur längst fälligen Debatte um die Bedeutung der „weiblichen Komponenten des Säkularisationsprozesses“ (2). Anhand der Aufhebung von Frauenklöstern unter Kaiser Joseph II. in den damals zu Vorderösterreich gehörenden Teilen Südwestdeutschlands wird nach der Bedeutung und den Intentionen kirchenpolitischer Maßnahmen für die Lebenssituation von Frauen in religiösen Gemeinschaften gefragt. Konsequenter als beispielsweise das der konfrontativen Haltung gegenüber der katholischen Kirche stets verächtliche Königreich Preußen löste das habsburgische Kaiserreich bereits zwei Jahrzehnte vor der Säkularisation von 1803 Klöster in seinem Herrschaftsgebiet auf. Ströbele untersucht 12 Terziarinnenklöster, die vorwiegend in Schwäbisch-Österreich und dem Bistum Breisgau beheimatet waren, wobei sie sich explizit auch für die „nachklosterliche Existenz“ (2) der Terziarinnen – Angehörigen des Dritten Ordens des Hl. Franziskus – interessiert. Die quellengesättigte Studie basiert neben Archivalien einiger Klöster und Stadtarchive insbesondere auf den Quellen der vorderösterreichischen Regierung sowie der Überlieferung der Bistümer.

Nach „Einleitung und Problemstellung“ [1] und einem „Literatur- und Forschungsüberblick“ [2] behandelt die Autorin ihr Thema in sechs Kapiteln. Den Auftakt macht eine „Fallstudie“ [3], in der es um die staatlich verfügte Zusammenlegung zweier Terziarinnenklöster in Rottenburg und Horb geht. Gezeigt wird hier, dass schon vor den Klosteraufhebungen von 1782 staatliche Eingriffe in die klösterliche Autonomie üblich waren. Frauenklöster wurden mit den Vorwürfen der Nutzlosigkeit und des Verfalls der Sitten konfrontiert.

In den beiden sich anschließenden Kapiteln befasst sich die Autorin mit den „Klosteraufhebungen in den Vorlanden“ [4] und der „Aufhebung der kontemplativen Klöster 1782“ [5]. In zwei Phasen (1782 und 1783–1787) wurden die Maßnahmen umgesetzt, wobei zwischen 700 und 800 Klöster im habsburgischen Reich geschlossen wurden. Begründet wurde dies damit, dass die Einrichtungen die „staatlichen Nützlichkeitskriterien nicht erfüllten“ (63). Die Aufhebung der Terziarinnenklöster in den Vorlanden gestaltete sich dennoch derart kompliziert, dass die Behörden auf die vorgesehene zweite Phase der Auflösung verzichteten. Dem Leser werden die Rahmenbedingungen des Aufhebungsdekretes, die durchführenden Instanzen, die „Inbesitznahme“ der Klöster, die „personelle und wirt-

schaftliche Abwicklung“ sowie die „administrative Abwicklung“ erläutert und das rigorose Vorgehen der beteiligten Personen gegen die Klosterfrauen hervorgehoben.

Das nächste Kapitel trägt den Titel „Rezeption und Reaktion. Resistenzstrategien und lokale Solidarität?“ [6] und untersucht anhand ausgewählter Beispiele (Stockach, Günzburg, Welden, Ehingen, Reute und Villingen) die Verwurzelung der Konvente in den jeweiligen Kommunen, die Haltung der Regierung in Freiburg und des zuständigen Bischofs in Konstanz. Lediglich in zwei Fällen (Ehingen und Villingen) gelang es, die Aufhebung zu verhindern, obwohl die meisten Klöster sich auf einen starken Rückhalt in ihren Gemeinden hätten berufen können. Allerdings mangelte es häufig an der vehementen Unterstützung von Seiten der Bischöfe, die sich stärker für männliche Klöster einsetzten (124).

Das siebte Kapitel des Buches befasst sich mit der Situation der „Klostergemeinschaften am Vorabend ihrer Aufhebung“ [7]. Dieses ausgesprochen interessante Kapitel ist unverständlicherweise als Exkurs deklariert, obwohl es m. E. zum Kernbereich der Studie gehört. Geschildert werden die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Klosterfrauen, die ihren Lebensunterhalt durch Arbeit und Almosen sicherstellen mussten und die sich aus diesem Grund sowohl gegen strenge Klausurvorschriften wie auch gegen die Verpflichtung zur institutionellen Wohltätigkeit oder zu Bildungsaufgaben wehrten. Die Autorin führt außerdem zahlreiche Argumente gegen die von aufgeklärten Kreisen oft behaupteten Krisen- und Verfallserscheinungen der Klöster an: ihre rege Bautätigkeit, die demographische Zusammensetzung der Klosterfrauen, deren vor der Auflösung und vor dem Verbot der Aufnahme von Novizinnen leicht gestiegene Zahl, schließlich deren Mobilität. Ute Ströbele kommt zu dem Schluss, dass sich die „Konvente als durchaus vitale und lebensfähige Einrichtungen“ darstellten, die für die Frauen eine „konkrete Alternative zum gängigen Heiratsmodell“ (177) und einen „idealen Rückzugsraum für unverheiratete Frauen“ bedeuteten.

Im umfangreichsten letzten Kapitel werden schließlich die „Nachklösterlichen Existenzen“ [8] der ehemaligen Klosterfrauen untersucht. Im Gegensatz zur Säkularisation nach 1803 seien durch Joseph II. die Klöster „nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in ‚personeller‘ Hinsicht säkularisiert“ (179) worden. Die Frauen hatten ihre Klöster zu verlassen und verloren damit sowohl ihren persönlichen wie den kollektiven Besitz. Pensionszahlungen mit zahlreichen Beschränkungen kompensierten diese Verluste nur unzureichend. Zudem

wurden sie von der Kirche in der Regel zur Einhaltung der Gelübde verpflichtet. Diese und weitere von Ströbele geschilderte Restriktionen setzten den Handlungsoptionen der Frauen Grenzen. Sie mussten sich im „Spannungsverhältnis der beiden konkurrierenden Machtssysteme Kirche – Staat“ (199) behaupten. Trotz dieses engen Rahmens entwickelten einige Frauen einen „erstaunlichen Aktionsradius“ (281). So wählten zwar fast 70% der untersuchten 277 Klosterfrauen ein Leben „in der Welt“ und nur ein gutes Viertel trat einer anderen Frauengemeinschaft bei. Die Terziarinnen glaubten den Anforderungen anderer Institute nicht gewachsen zu sein. Die Ergebnisse des intensiven Quellenstudiums hinterlegt die Autorin im Anhang des Buches mit detaillierten Tabellen zu den biographischen Daten der Klosterfrauen aus den 15 untersuchten Klöstern.

Ute Ströbele weist überzeugend nach, dass der Staat keineswegs eine durchgängig stringente Klosterpolitik verfolgte. So herrschten unklare Vorstellungen von der nachklösterlichen Existenz der Frauen: Die Frauen wurden in tätige religiöse Gemeinschaften gedrängt, obwohl man eigentlich von der Vorstellung einer „vollständigen Integration in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozess“ der Frauen ausgegangen war. Diese aber sei – so Ströbele – am „hartnäckigen kirchlichen Widerstand“ gescheitert. Aber reicht das als Erklärung aus, zumal in Zeiten, in denen von „bürgerlicher Gleichstellung“ (279) für Frauen nicht die Rede sein konnte? Gerade die Kombination von religiöser Lebensweise und säkularer Berufstätigkeit sollte im 19. Jahrhundert zu einer akzeptablen Alternative zum Leben „in der Welt“ werden. Einen Weg, den Frauen auch schon im 16. und 17. Jahrhundert gingen, wie die einschlägige Studie von Anne Conrad unter dem gleichnamigen Titel belegt. (Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991.)

Die Lesbarkeit der Studie wäre durch mehr Stringenz erhöht worden. Irritierend sind die verwirrenden Aufzählungen von Ortsnamen angesichts der ohnehin komplizierten geographischen und politischen Lage der Vorlande (17, 81) oder prätentiose Formulierungen („brutalen Aufhebungssituation“, 88 oder „Schlagkraft der Sachargumente“, 97). Die manchmal saloppe Sprachwahl („gruppendynamische Prozesse“ in Konventen, 210) mag noch eine Geschmacksfrage sein, aber es ist doch sehr gewagt, die Auswertung historischer Quellen ohne Umschweife als Diskursanalyse (201, 280, 289) zu bezeichnen. Auch die Gliederung überzeugt nicht in jedem Punkt: Die Relevanz der Fallstudie für die gesamte

Untersuchung wird nur unzureichend erläutert. Den sich anschließenden drei Kapiteln hätte eine Straffung und klarere Strukturierung sicherlich gut getan. Die Lebensweise der Klosterfrauen vor und nach der Auflösung wäre so stärker ins Blickfeld gerückt. Sieht man

von diesen Einwänden ab, arbeitet Ute Ströbele eindrucksvoll heraus, dass das spezifische Klosterleben der Terziarinnen von den Frauen selbst gewählt worden war und sich nicht nach Belieben weltlicher Herrscher verändern ließ.

Berlin

Relinde Meiwes

Neuzeit

Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München (C.H. Beck) 2005, 466 S., Ln., 3-406-53526-7.

Der Bochumer Historiker Lucian Hölscher will „der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung einen Gegenentwurf an die Seite ... stellen“ (11), indem er die Geschichte des Protestantismus aus der Perspektive der Frömmigkeit nachzeichnet. Nicht die kirchliche Institutionengeschichte und die Religionspolitik sollen das Bild bestimmen, sondern das sich wandelnde „Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen, die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt“ (11) – so H.s. Definition von „Frömmigkeit“. Mit Recht weist er nachdrücklich darauf hin, dass dieser Begriff ebenso wie der des „Religiösen“ selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegt; er zeigt im Verlauf der Darstellung eindrücklich wie der Wandel des Begriffs und der Wandel der Phänomene korrelieren. Daraus ergibt sich ein plausibler pragmatischer Zugang zu den Erscheinungsformen von Frömmigkeit, der auch säkulare und feindselige Weltdeutungen einbezieht, die als „Teil einer christlichen Kultur“ (15) erscheinen. Wie sich die Begriffe „christliche Kultur“ und „protestantische Frömmigkeit“ zueinander verhalten, bleibt freilich unklar. Der Protestantismusbegriff wird von H. nicht näher erläutert; als „protestantisch“ erscheint damit im Grunde alles, was nicht katholisch ist und irgendwie zur christlichen Kultur gehört. Die Frage, ob der fraglos weite und offene Begriff des Protestantischen nicht doch gewisse normative und profilierende Elemente enthält, drängt sich so schon bei der Lektüre der Einleitung auf und wird durch die folgende Darstellung weiter verstärkt.

Die Geschichte der protestantischen Frömmigkeit will „die Innenperspektive vergangener Welterfahrung“ ausleuchten (12), ja „die Innenausstattung der Seele“ nachvollziehbar „rekonstruieren“ (13). Diesem Ziel dient die Gliederung in vier epochale Einheiten nach

dem Kriterium der „zu einer Zeit dominierenden Zukunftsvorstellungen“ (15). So behandelt H. die Zeit von Reformation und ungebrochener Konfessionalität (1520–1680) als „Die letzte Zeit vor dem Ende der Welt“ (17–87), den folgenden Zeitraum (1680–1800) als „Zeitalter der Aufklärung“ (89–174) und widmet schließlich über die Hälfte seiner Darstellung dem „langen“ 19. Jahrhundert (1800–1914) unter der Überschrift „Das Zeitalter der Kirche“ (175–400), abgeschlossen mit einem „Ausblick: Die religiöse Lage zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (401–407). Den nicht mehr in die Darstellung einbezogenen vierten Zeitraum sieht H. durch „die Wahrnehmung einer fortschreitenden Säkularisierung der Gesellschaft“ bestimmt (16). H.s. Epochengliederung besticht durch ihre Fokussierung auf die Zukunftsperspektiven, die es ermöglicht, die Vielfalt religiöser Phänomene einem Leitkriterium von Frömmigkeit zuzuordnen und so die vielen von H. referierten Facetten religiösen Lebens und Denkens tatsächlich als Ausdrucksformen eines geschichtlich prägenden Bewusstseins zu verstehen erlaubt. Wie jede Epocheneinteilung hat auch diese ihre Grenzen; ich nenne drei Anfragen: 1. H.s. Gliederung macht den Pietismus als bedeutendste nachreformatorische Frömmigkeitsbewegung im Protestantismus faktisch unkenntlich; eine zusammenhängende Würdigung dieser Bewegung sucht man vergeblich (unbeschadet der erhellenden Bemerkungen zum pietistischen Frömmigkeitsverständnis im Aufklärungskapitel, 125 ff.). Statt dessen werden pietistische Akzente einerseits im Zusammenhang voraufgeklärter Frömmigkeit vergegenwärtigt (z. B. 70 ff. 77), andererseits steht Speners „Aussicht besserer Zeiten“ am Beginn des „Zeitalters der Aufklärung“ (91) – übrigens ohne dass H. die Gelegenheit wahrnehme, genauer auf die Verbindung von christlicher Eschatologie und moderner Zukunftserwartung, also auf die Transformierung chiliastischer Motive, einzugehen. 2. Die Bezeichnung des dritten Zeitraums als „Zeitalter der Kirche“ lenkt als provokante Formulierung die Aufmerksam-