

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Für Zeit und Ewigkeit.
Stiftungen zwischen
Mittelalter und Moderne



2010

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 29 · 2010

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 29 · 2010

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

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

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.
Dieses Buch wurde auf FSC®-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council®) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten

© 2012 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: Almosentafel aus der Katharinenkirche in Schwäbisch Hall, 1540

(Ausschnitt/Copyright: Landesarchiv Baden-Württemberg; Aufnahme: Beate Stegmann).

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

Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6379-6

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Bernhard Neidiger</i> Spätmittelalterliche Prädikaturstiftungen in Süddeutschland	13
<i>Eva-Maria Butz</i> Fundatio, Memoria Caritas. Der Herrscher als Stifter und Wohltäter in der späten Karolingerzeit	25
<i>Michael Borgolte</i> Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum	39
<i>Peter Hersche</i> Die materielle Dimension der Stiftungen in der katholischen Ökono- mie von der Frühneuzeit bis zur Gegenwart	57
<i>Ralf Klötzer</i> Den Armen die Not wenden. Soziale Stiftungen in Münster (1500–1800)	73
<i>Sabine Holtz</i> Universität und Studienstiftung in der Frühen Neuzeit. Ein konfessio- neller Vergleich	87
<i>Paul Münch</i> Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847). Eine heilige Stifterin?	107
<i>Stefan Ihli</i> Das württembergische Stiftungsrecht im 19. Jahrhundert. Rechtsge- schichtliche Determinanten höchst aktueller Konflikte	123
<i>Walter Göggelmann</i> Ein Haus für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Der Weg Gus- tav Werners (1809–1887) bis zur »Gustav-Werner-Stiftung zum Bru- derhaus«	141
<i>Gisela Drossbach</i> Hospitäler im Mittelalter – Stiftungen für die Ewigkeit?	155
<i>Christian Handschuh</i> Zwischen katholischer Lebenswelt und Milieu. Das Dekanat Rottweil 1905–1940	169

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

<i>Reinhold Zippelius</i> , Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart (Felix Hammer)	179
Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. v. <i>Edeltraud Klüeting</i> , <i>Harm Klüeting</i> und <i>Hans-Joachim Schmidt</i> (Immo Eberl) ..	180
<i>Klaus Herbers</i> , <i>Helmut Neuhaus</i> , Das Heilige Römische Reich (Guntram Koch)	180
<i>Erwin Gatz</i> , Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Stefan Voges)	181
Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber (2 Bde.), hg. v. <i>Gisela Fleckenstein</i> , <i>Michael Klöcker</i> und <i>Norbert Schloßmacher</i> (Christian Schmidtman)	183

2. Quellen und Hilfsmittel

Quellen und Texte zur Benediktusregel, hg. v. <i>Michaela Puzicha</i> (Immo Eberl)	185
<i>Venantius Fortunatus</i> , Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin, übers. und komm. v. <i>Wolfgang Fels</i> (Martina Hartmann)	186
Columban von Luxeuil. Mönchsregeln, hg. v. <i>Ivo auf der Maur</i> (Hubertus Lutterbach)	187
<i>Dhuoda</i> , Liber manualis. Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben, übers. und komm. v. <i>Wolfgang Fels</i> (Martina Hartmann)	188
<i>Sandra Wolff</i> , Die »Konstanzer Chronik« Gebhart Dachers. Codex Sangallensis 646: Edition und Kommentar (Sabine Arend)	189
<i>Erwin Rauner</i> , Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken (Clm 3501–3661). Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis (Peter Engels)	190
Visitation im Territorium non clausum. Die Visitationsprotokolle des Landkapitels Ichenhausen im Bistum Augsburg (1568–1699), ed. und komm. v. <i>Dietmar Schiersner</i> (Peter Thaddäus Lang)	192
Adlige Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen der Frühen Neuzeit, hg. von <i>Gudrun Gersmann</i> und <i>Hans-Werner Langbrandtner</i> (Monika Wienfort)	193

3. Mittelalter

Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Bd. 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge, Bd. 2: Schauplätze, hg. v. <i>Falko Daim</i> und <i>Jörg Drauschke</i> (Klaus Rosen)	195
<i>Peter Dinzelbacher</i> , Lebenswelten des Mittelalters 1000–1500 (Matthias Witzleb)	196
<i>Wilfried Hartmann</i> , Karl der Große (Hubertus Lutterbach)	197
<i>Lucas Burkart</i> , Das Blut der Märtyrer. Genese, Bedeutung und Funktion mittelalterlicher Schätze (Peter Burschel)	199
Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900, hg. v. <i>Wilfried Hartmann</i> (Immo Eberl)	199
<i>Arnold Angenendt</i> , Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien (Lutz E. v. Padberg)	200

<i>Hansjörgen Verweyen</i> , Anselm von Canterbury (1033–1109) (Thomas Fliethmann)	202
<i>Hansmartin Schwarzmaier</i> , Die Welt der Staufer. Wegstationen einer schwäbischen Königsdynastie (Ferdinand Opll)	202
<i>Lotte Kéry</i> , Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts (Stefan Ihli)	203
<i>Elmar Krüger</i> , Der Traktat »De Ecclesiastica potestate« des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus (Immo Eberl)	204
Die Visconti und der deutsche Südwesten. Kulturtransfer im Spätmittelalter, hg. v. <i>Peter Rückert</i> und <i>Sönke Lorenz</i> (Klaus Brandstätter)	205
König, Fürsten und Reich im 15. Jahrhundert. Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, hg. v. <i>Franz Fuchs</i> , <i>Paul-Joachim Heinig</i> und <i>Jörg Schwarz</i> (Markus L. Lamm)	207
<i>Gianna Burret</i> , Der Inquisitionsprozess im Spiegel des Ulrich Tengler. Rezeption des gelehrten Rechts in der städtischen Rechtspraxis (Stefan Ihli)	208

4. Reformation und Frühe Neuzeit

Stanislaus Hosius. Sein Wirken als Humanist, Theologe und Mann der Kirche in Europa, hg. v. <i>Bernhart Jähnig</i> und <i>Hans-Jürgen Karp</i> (Christine Absmeier)	210
Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation, hg. v. <i>Irene Dingel</i> (Andreas Ohlemacher)	211
<i>Wolfgang Reinhard</i> , Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Wolfgang E. J. Weber)	213
<i>Julian Kümmerle</i> , Luthertum, humanistische Bildung und württembergischer Territorialstaat. Die Gelehrtenfamilie Bidembach vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Norbert Haag)	214
<i>Robert Rebitsch</i> , Wallenstein. Biographie eines Machtmenschen (Astrid Ackermann)	216
Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche, hg. v. <i>Peter C. Hartmann</i> und <i>Florian Schuller</i> (Roland Deigendesch)	217
<i>Sebastian Leutert</i> , Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts (Birgit Heller)	219
<i>Roland Schlüter</i> , Calvinismus am Mittelrhein. Reformierte Kirchenzucht in der Grafschaft Wied-Neuwied 1648–1806 (Markus M. Totzeck)	221
Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie, hg. v. <i>Rudolf Leeb</i> , <i>Susanne C. Pils</i> und <i>Thomas Winkelbauer</i> (Norbert Haag)	222
<i>Heike Bock</i> , Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich (Hans-Martin Kirn)	224
<i>Ivo Cerman</i> , Habsburgischer Adel und Aufklärung. Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert (Joachim Bahlcke)	225
<i>Michael Bangert</i> , Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Maria E. Gründig)	227

5. *Neuzeit und Zeitgeschichte*

Das Priesterkolleg St. Augustin »Frintaneum« in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum, hg. v. <i>Karl H. Frankl</i> und <i>Rupert Klieber</i> (Sabine Holtz)	228
»In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. <i>Hubert Wolf</i> und <i>Judith Schepers</i> (Friedrich W. Graf)	229
<i>Maria C. Giacomini</i> , Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im »Hochland« (1903–1918) (Jan D. Busemann)	231
<i>Annette Jantzen</i> , Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (Martin Greschat)	233
Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. <i>Karl-Joseph Hummel</i> und <i>Michael Kißener</i> (Dagmar Pöpping)	235
<i>Helmuth Kurz</i> , Katholische Kirche im Nationalsozialismus. Ein Lese- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht (Reinhold Boschki)	236
<i>Stephan Sproll</i> , »Ich bin der Bischof von Rottenburg und bleibe der Bischof von Rottenburg«. Das Leben von Joannes Baptista Sproll (Hubert Wolf)	238
<i>Franz X. Schmid</i> , Dr. Joannes Baptista Sproll (1870–1949). Bischof von Rottenburg (1927–1949) (Antonius Hamers)	239
<i>Frank Raberg</i> , Eugen Bolz. Zwischen Pflicht und Widerstand (Roland Deigendesch)	241
Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945, hg. v. <i>Rainer Bendel</i> und <i>Abraham Kustermann</i> (Uwe Scharfenecker)	242
Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), hg. v. <i>Günther Wassilowsky</i> (Elke Pahud de Mortanges)	244

6. *Orden, Klöster und Stifte*

Benediktinische Kunst. Kultur und Geschichte eines europäischen Erbes, hg. v. <i>Roberto Cassanelli</i> und <i>Eduardo López-Tello García</i> (Immo Eberl)	245
Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, 2 Bde., hg. v. <i>Gerfried Sitar OSB</i> und <i>Martin Kroker</i> (Andreas Holzem)	247
Spiritualität in Raum und Bild, hg. v. <i>Andreas Behrendt</i> und <i>Jens Rüdger</i> (Immo Eberl)	248
<i>Friederike Warnatsch-Gleich</i> , Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter (Immo Eberl)	248
<i>Christian Popp</i> , Der Schatz der Kanonissinnen. Heilige und Reliquien im Frauenstift Gandersheim (Dietmar Schiersner)	249
<i>Ulrich Knapp</i> , Auf den Spuren der Mönche. Bauliche Zeugen der Zisterzienserabtei Salem zwischen Necker und Bodensee (Maria-Magdalena Rückert)	251

7. *Stadt- und Landesgeschichte*

Auf dem Weg zur politischen Partizipation? Landstände und Herrschaft im Deutschen Südwesten, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> und <i>Peter Rückert</i> (Manfred Heim)..	252
<i>Peter Eitel</i> , Geschichte Oberschwabens im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1: Der Weg ins Königreich Württemberg (1800–1870) (Dietmar Schiersner)	252
<i>Ulrich Windhab</i> , Wallfahrt und Wohlfahrt. Die Geschichte von Heiligenbronn und seinem Kloster (Maria-Magdalena Rückert)	254

Frühe Fotografie in Reutlingen. Porträts, Stadtbilder und Ateliers bis 1918 <i>Hermann Pfeiffer</i> , Betzingen im Foto. 100 Jahre Reutlingen-Betzingen 1907–2007 (Herbert Aderbauer)	255
Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte, Kunst und Kultur, hg. v. <i>Andreas Schmauder</i> und <i>Michael Wettengel</i> (Herbert Aderbauer)	256
Reutlinger Geschichtsblätter NF Nr. 45, hg. v. <i>Stadtarchiv und Reutlinger Ge- schichtsverein</i> (Herbert Aderbauer)	259
Reutlinger Geschichtsblätter NF Nr. 46, hg. v. <i>Stadtarchiv und Reutlinger Ge- schichtsverein</i> (Herbert Aderbauer)	260
Aalener Jahrbuch 2006–08. Themenschwerpunkt: Aalen in der Zeit des Natio- nalsozialismus 1934–1939, hg. v. <i>Geschichts- und Altertumsverein Aalen e.V.</i> (Lucia Scherzberg)	262
Der Kraichgau. Facetten der Geschichte einer Landschaft, hg. v. <i>Kurt Andermann</i> und <i>Christian Wieland</i> (Casimir Bumiller)	262
 <i>8. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte</i>	
<i>Ulrich Back</i> , <i>Thomas Höltken</i> , Die Baugeschichte des Kölner Domes nach arch- äologischen Quellen. Befunde und Funde aus der gotischen Bauzeit (Wolfg- ang Schenkluhn)	265
<i>Achim Timmermann</i> , Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270–1600) (Ruth Slenczka)	266
Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters. Ihre Architektur, Aus- stattung und Nutzung, hg. v. <i>Anna Morath-Fromm</i> (Esther Meier)	267
<i>Manuela Oberst</i> , Exercitium, Propaganda und Repräsentation. Die Dramen-, Periochen- und Librettosammlung der Prämonstratenserabtei Marchtal (1657 bis 1778) (Wilfried Schöntag)	269
Mozart und die geistliche Musik in Süddeutschland. Die Kirchenwerke von Leopold und Wolfgang Amadeus Mozart im Spannungsfeld zwischen klösterli- cher Musiktradition und aufklärerischem Staatskirchentum, hg. v. <i>Friedrich W. Riedel</i> (Bernhard Klär)	270
Umbruch, Abbruch, Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, hg. v. <i>Albert Gerhards</i> und <i>Martin Struck</i> (Felix Hammer)	273
 III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	275
 IV. VEREINSNACHRICHTEN	283
 V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	297

Einleitung

Stiftungen sind wesentlicher Bestandteil von Religion und Gesellschaft seit der Antike bis in die Gegenwart. So wird das Stiftungswesen vom Mittelalter bis in die Moderne von den Intentionen der Stifter und deren Zielen in den religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Kontexten bestimmt. Stiftungen sind auf Dauer angelegt und besitzen einen hohen Grad an Stabilität. Sie verfügen in den Zivilgesellschaften des 21. Jahrhunderts immer noch über hohes Ansehen, wenn sich auch Stifter und Stiftungsziele in ihren Projekten an säkularen Interessen und Notwendigkeiten ausrichten. In den christlichen Kulturkreisen kommt den religiösen bzw. sozial motivierten Stiftungen als Formen sinnstiftenden Handelns große Bedeutung zu. Die Tagung »Für Zeit und Ewigkeit. Stiftungen zwischen Mittelalter und Moderne«, initiiert vom Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, wurde in Weingarten veranstaltet vom 17. bis 20. September 2008 und von Abraham P. Kustermann, Wolfgang Zimmermann und Dieter R. Bauer geleitet. Die Beiträge befassen sich mit dem Stifterwillen und pluriformen Institutionen in Raum und Zeit unter der Dimension der Ewigkeit. Die Themenschwerpunkte werden nun in Band 29 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte veröffentlicht.

Michael Borgolte entwickelt mit einem grundsätzlichen Beitrag in universal-historischer Perspektive und im Vergleich des Stiftungswesens über das lateinische und orthodoxe Christentum hinaus die Entwicklungen im Islam und Judentum in Raum und Zeit als spezifische Garantien geistlicher Fürsorge für die Ewigkeit bis hin zu den US-amerikanischen Megastiftungen und deren immensen Kapitalien sowie die Grenzen von Räumen überschreitenden Projekten.

Zu den mittelalterlichen Stiftungskulturen gehört wesentlich das Herrschergedenken bereits unter den Merowingern im sechsten Jahrhundert. *Eva-Maria Butz* erinnert an die Memorialakte des spätkarolingischen Königtums im neunten Jahrhundert mit der Übertragung von Ländereien und Vermögen, verbunden mit den liturgischen Gebetsverpflichtungen des hohen Mönchsklerus. Die Memorialakte gelten als wichtige Quellen für die politische Geschichte in ihren sozialen und karitativen Zusammenhängen.

Die Stifter ließen sich in ihren Werken der Barmherzigkeit von der geistlichen Vorsorge für das irdische und ewige Heil leiten. Hospitäler, gestiftet von Päpsten, Kaisern, Fürsten, Klerikern und Laien, gelten als die repräsentativste Form christlicher Stiftungen. *Gisela Drossbach* behandelt die Vielgestaltigkeit mittelalterlicher Hospitalgründungen als multifunktionale Institutionen für die karitativen Aufgaben von Klerikern und Laien unter der Prämisse wirtschaftlicher Prosperität und Stabilität. Die Hospitäler gelten als privilegierte Orte von Religiosität in irdisch-weltlichen Erfahrungen und der spirituellen Orientierung für die Ewigkeit.

Bernhard Neidiger verweist auf die Stiftung zahlreicher spätmittelalterlicher Prädikaturen an Dom-, Stifts- und Stadtkirchen, die vom Einfluss der kirchlichen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts inspiriert waren, an akademisch gebildete Weltkleriker. Nicht selten erfolgten die Stiftungen durch Laien und galten als innovatives geistliches Kommunikationsmittel in Konkurrenz zur Seelsorge der Bettelorden.

Die Vielzahl sozialer Stiftungen in Münster und deren Entwicklungen vom 14. bis zum 18. Jahrhundert war, so *Ralf Klötzer*, abhängig von der epochalen Wirtschaftskraft der Stadt und den daraus resultierenden Problemen. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts

waren die Stiftungen für Waisenhäuser und Schulstiftungen die tragenden Säulen sozialer Fürsorge in der Neuzeit als Basis für den wirtschaftlichen Unterhalt von Studenten der Theologie, Medizin oder Jurisprudenz in den Universitätsstädten.

Sabine Holtz stellt den Wandel in den Zielsetzungen universitärer Studienstiftungen seit dem Spätmittelalter dar, die für ihre Stipendiaten praktisches Christentum und verantwortungsvolles Handeln einfordern. Infolge der Reformation werden sie zu Instrumenten konfessioneller Strategien in der Bildungspolitik mit dem Ziel der Elitebildung, Disziplinierung und Konsolidierung von Herrschaft.

Die Effizienz von Stiftungen wird von deren materieller Fundation und deren Wirtschaftskraft bestimmt. *Peter Hersche* thematisiert das Wirtschaftspotential kirchlicher Stiftungen in Europa und deren Folgen im konfessionellen Katholizismus. Immense Stiftungskapitalien hätten die barocke Baukonjunktur erzwungen. Die Diskussion um die viel behauptete Rückständigkeit des barocken Katholizismus müsste nach diesem Befund neu vorangebracht werden.

Paul Münch stellt am Beispiel der Eugenie von Beauharnais, Prinzessin von Leuchtenberg und letzte Fürstin von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847), den Typus einer reichen adeligen Stifterin vor. In ihrem von schwerer Krankheit gezeichneten Leben verbindet sich praktisches Christentum und verantwortungsvolles Regierungshandeln durch soziale Fürsorge und Wohltätigkeit in Hechingen. Ihr Andenken wird noch heute lebendig gehalten.

In einer historischen Replik auf den brisanten Konflikt zwischen der Diözese Rottenburg-Stuttgart um den Rechtsstatus der Stiftung Liebenau als einer kirchlichen Stiftung und der aufsichtsrechtlichen Einflussnahme des Bischofs und des Landes Baden-Württemberg referiert *Stefan Ihli* über das Stiftungsrecht im Königreich Württemberg im 19. Jahrhundert und die Geschichte der Stiftung Liebenau als Heilanstalt für chronisch Kranke seit der Gründung durch Kaplan Aich 1824 in Tettang und deren rechtliche Konsequenzen. Für die 1882 gegründete und heutige sogenannte »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus« in Reutlingen gibt *Walter Göggelmann* einen Einblick über die Stiftungsideale von Pfarrer Gustav Werner (1809–1887) an sozialen Brennpunkten im Königreich Württemberg, um »Ewigträchtiges« in der Realisierung von Hausgenossenschaften zu etablieren.

In einem Beitrag zur Rottenburger Diözesangeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht *Christian Handschuh* die katholische Lebenswelt im Dekanat Rottweil im industriellen und sozialen Wandel im Blick auf die Folgen in den katholischen Alltagsstrukturen und kommt zu dem Ergebnis, dass aufgrund der Milieubindungen die kirchlichen Verhältnisse trotz des nationalsozialistischen Einflusses bis 1940 stabil geblieben sind.

Der umfangreiche Rezensionsteil zu Neuerscheinungen der Kirchengeschichte und deren Nachbardisziplinen bilden einen Schwerpunkt des Jahrbuches. Mitteilungen der Redaktion, Vereinsnachrichten sowie ein Personen- und Ortsregister vervollständigen den Band.

Konstantin Maier

BERNHARD NEIDIGER

Spätmittelalterliche Prädikaturstiftungen in Süddeutschland¹

Unter tugentlichen werken, die den heiligen cristenlichen glauben enthalten, ist das vorderst predig und lere des heiligen gotsworts, wan das großlicher gotlich ere stiftet, cristenlich sitten zieret und die menschen auß der vinster der sunden rufft und durch den weg der tugend in die himelischen frewd bringet. Diese Worte stehen am Anfang der Stiftungsurkunde der Prädikatur in Forchheim, die im Jahr 1424 der Prior der Nürnberger Kartause, Heinrich, der Pfarrer von St. Sebald in Nürnberg, Albert Fleischmann († 1444), und der Prior des Nürnberger Dominikanerobservantenklosters, Eberhard Mardach († 1428), als Testamentsvollstrecker des Nürnberger Stadtarztes Johannes Mesner († 1423/24) ausstellten².

Johannes Mesner habe, so fuhren die Testamentsvollstrecker fort, von dem Besitz, den Gott ihm verlieh, zum Lob Gottes und für seine und seiner Angehörigen Seligkeit mehrere Prädikaturen zu seinen Lebzeiten gestiftet und mehrere seinen Testamentsvollstreckern nach seinem Tod zu stiften befohlen. Dies habe Mesner getan aus inniger Andacht, die er gehabt habe, das Wort Gottes besonders an den Orten zu bestellen und zu stiften, wo daran Mangel herrschte, damit es freigiebiger und mit eifrigerem Bemühen gepredigt werde.

Kraft Mesners Verfügung hätten sie, die Testamentsvollstrecker, sich zur Stiftung des Predigtamtes mit Dekan und Kapitel des Stifts St. Martin in Forchheim sowie mit Bürgermeister, Rat und der ganzen Gemeinde der Stadt Forchheim vereinigt und die Zustimmung des Bischofs und des Domkapitels von Bamberg eingeholt. Bürgermeister und Rat stellen für die Prädikatur die Messpriesterpfründe auf dem Mauritiusaltar zur Verfügung, deren Besetzungsrecht bei ihnen liegt. Die Testamentsvollstrecker kaufen zudem von Bürgermeister und Rat für 500 Gulden einen jährlichen Zins von 25 Gulden, den Bürgermeister und Rat jährlich dem Prediger auszahlen sollen. Das Stift steuert einen Zins von vier Gulden jährlich bei.

Patronat und Besetzungsrecht für die Prädikatur liegen beim Rat, der seinen Kandidaten dem Bamberger Bischof zur Bestätigung präsentiert. Bürgermeister und Rat sollen

1 Der Vortrag fasst im Jahr 2008 erste Ergebnisse einer größeren Untersuchung des Verfassers zusammen, die unter dem Titel »Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369–1530). Laien – Weltklerus – Bettelorden (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 106), Stuttgart 2011« inzwischen erschienen ist. Dort finden sich Nachweise und Belege zu den einzelnen Prädikaturen und ihren Stiftern. Die Anmerkungen für diesen Beitrag sind daher auf das Nötigste beschränkt.

2 Staatsarchiv Bamberg A 95 Lade 286 Nr. 53. Zum Stift St. Martin in Forchheim: Andreas JAKOB, Das Kollegiatstift bei St. Martin in Forchheim. Grundlagen zur Geschichte von Stift und Pfarrei in der zweiten Hauptstadt des Hochstifts Bamberg 1354–1803 (Historischer Verein Bamberg Schriftenreihe 35), Bamberg 1998, 337–339 (Prädikatur). Zu Johannes Mesner und Eberhard Mardach ausführlich NEIDIGER, Prädikaturstiftungen (wie Anm. 1).

mit Wissen und Beratung von Dekan und Kapitel des Stifts einen ehrbaren Weltkleriker (*layprister*) auswählen und als Prediger aufnehmen, der nach Lebenswandel, Sitten, Sprache und Verständnis der Heiligen Schrift dem Volk passend und tauglich ist. Vor der Amtseinführung muss er dem Dekan, wie alle Priester des Stifts, Gehorsam und Bürgermeister und Rat die fleißige und getreuliche Ausübung seines Amtes beschwören. Der Prediger hat Chordienst und muss die Messverpflichtungen der ihm übertragenen Mauritiuspfründe erfüllen. Nur an den Tagen, an denen er predigt, sowie an den vorausgehenden zwei oder drei Tagen ist er *nach redlicher notturft* seinem Gewissen gemäß vom Chor befreit, damit er durch Studium und Nachdenken seine Predigt gut vorbereiten kann. Er soll das Predigtamt für immer besitzen und in dem Stift St. Martin predigen alle Sonntage und alle gebannten Feiertage sowie im Advent, in der Fastenzeit und bei Interdikt an drei Tagen der Woche, in der Fastenzeit vor, sonst nach dem (Mittag-)essen.

Der Prediger soll in seinen Predigten das heilige Gotteswort und die christliche Wahrheit und Lehre nach redlicher Vernunft lehren und predigen, Ungerechtigkeit, Sünde und Laster strafen, Tugend und christliche Gerechtigkeit und die ewige Seligkeit lehren nach seinem besten Verständnis, fleißig und getreulich *niemand zu lieb noch zu layd*.

Der Prediger soll den Stifter des Predigtamtes *gen got in seiner andacht* haben, dem Volk in seinen Predigten anempfehlen, für den Stifter zu bitten, und mindestens einmal die Woche bei einer seiner Messen ein Gebet zum Gedächtnis der Seele des Stifters sprechen³.

Wollen der Dekan oder der Kustos des Stifts selbst predigen, so haben sie den Vorrang. Der Prediger darf nichts tun, was Aufgabe oder Vorrecht der Pfarrseelsorge ist. Seine Pfründe darf er ohne Zustimmung von Bürgermeister und Rat mit niemandem tauschen. Für zu kurze oder versäumte Predigten gehen entsprechende Abzüge von seinem Einkommen an das Forchheimer Spital. Predigt der Prediger zwei Monate lang nicht, so ist er seines Amtes enthoben und die Stelle wird neu besetzt. Bleibt die Stelle vier Monate unbesetzt, fallen die Einkünfte an das Kartäuserkloster in Nürnberg.

Anhand dieser Stiftungsurkunde aus dem Jahr 1424 für Forchheim sollen hier Zweck und Kontext der spätmittelalterlichen Prädikaturstiftungen erläutert werden.

Zentrale Aufgabe des Predigers war es, wie die Urkunde zeigt, zusätzlich zum Pfarrgottesdienst eigene Predigtgottesdienste abzuhalten und zwar (das ist bei fast allen Prädikaturen gleich) am Sonntag und an den Feiertagen nach dem Mittagessen (*Imbiß*) sowie in der Fastenzeit und im Advent morgens an drei Tagen der Woche⁴. Das entsprach dem Predigtangebot der Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten, Karmeliten). Auch diese predigten nicht zur Zeit des Pfarrgottesdienstes, sondern hielten an Sonn- und Feiertagen in ihren Klosterkirchen frühmorgens und vor allem am Nachmittag eigene Predigtgottesdienste ab. Man wünschte für die Prädikatur in Forchheim jedoch ausdrücklich einen Laienpriester, also einen Weltpriester im Gegensatz zum Ordenspriester.

Wie entstand das Institut von Pfründen für Weltkleriker zum Zweck regelmäßiger Predigt, also von Prädikaturen? Ausgangspunkt war die böhmische Kirchenreform des

3 Sog. Kollekte als erste Oration des Priesters in der Messe: *und sol auch alle wochen zum minsten ein Collecten in seiner messe in gedehtnuß seiner sel halten*. Vgl. zur Kollekte Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Wien 1962, Bd. 1, 350, 462–500.

4 Die Predigt auch an drei Wochentagen bei Interdikt ist ein Spezifikum der Prädikaturstiftungen von Johannes Mesner und wird sonst selten gefordert.

14. Jahrhunderts⁵. Zuerst 1349 am Prager Veitsdom, dann im damals böhmischen Breslau und schließlich auch an anderen Domkirchen außerhalb Böhmens wurden zunächst so genannte Lektüren gestiftet, d.h. ein Magister der Theologie als Pfründeninhaber hielt regelmäßige Vorlesungen für den Klerus, zudem predigte er in deutscher Sprache dem Volk. Die Vorlesung stand dabei im Mittelpunkt (so in Lübeck 1393/1404, in Hamburg 1408 und in Magdeburg 1425)⁶. Unter dem Einfluss der Reformbemühungen des 15. Jahrhunderts verlagerte sich der Schwerpunkt von der Lehre auf die Predigt, d.h. der Inhaber der Pfründe hatte zwar einmal wöchentlich Vorlesung anzubieten, vor allem aber in deutscher Sprache zu predigen. Die erste derartige Domprädikatur wurde 1410 von Bischof und Domkapitel in Speyer gestiftet. Es folgten Domprädikaturen in Bamberg 1415 und Würzburg 1419. Auch das Bedürfnis nach eigenen Predigern des Weltklerus an Pfarrkirchen kam in Böhmen auf, um beiden Bevölkerungsgruppen, Tschechen wie Deutschen, am Sonntag die Predigt in ihrer Volkssprache bieten zu können. Diese Prediger waren Angestellte des Pfarrers, es wurden ihnen öfters zusätzlich aber auch Messpfründen übertragen oder (seltener) eigens für sie gestiftet. In Prag predigten auch Professoren der Universität an Pfarrkirchen. Wie die Domlektüren blieben die Prediger an Pfarrkirchen nicht auf Böhmen beschränkt. Auch an vielen Kirchen der Wettinischen Lande und auch an den beiden Pfarrkirchen Nürnbergs mit seinen engen Beziehungen nach Prag und zu Karl IV. (1316–1378) amtierten angestellte Prediger. Die Kurpfalz grenzte mit ihrem oberpfälzischen Teil, dessen Zentrum Amberg war, direkt an Böhmen. In der Amberger Pfarrkirche wurden 1369 und in der Kirche des Nürnberger Heiliggeistspitals vor 1385 die ersten Prädikaturen in Süddeutschland gestiftet. Es folgten Prädikaturen in Heidelberg 1391, am Ulmer Spital 1398 und am Spital in Neunburg vorm Wald (vor 1405).

Insbesondere von der Pfalz und von Nürnberg ging dann die Verbreitung von Prädikaturstiftungen aus. In der Oberpfalz gab es im ganzen 15. Jahrhundert weitere Stiftungen. In den pfälzischen Landen am Rhein wurden nicht an Pfarrkirchen, aber an Stiftskirchen Prädikaturen gestiftet (Otto von Pfalz-Mosbach 1456 in Mosbach, Kurfürst Friedrich I. 1468 in Neustadt). Maßgebend waren hier die Heidelberger Universität⁷, das Predigtangebot der zahlreich vorhandenen Mendikantenkonvente und das Kirchenregiment der pfälzischen Kurfürsten, die bei der Reform der Klöster wie bei Bemühungen um die Verbesserung des Gottesdienstes in den Pfarrkirchen einvernehmlich mit den Bischöfen von Worms und Speyer zusammenarbeiteten. Der Einfluss der Pfälzer Kurfürsten spielte auch bei den Prädikaturstiftungen in Heilbronn 1426 und Stuttgart 1429/36 eine maßgebende Rolle. Wichtiger noch als die Pfalz wurde Nürnberg. Hier war 1396 das Dominikanerkloster vom Rat der Stadt der Observanz zugeführt worden. Strenges Ordensleben verbanden die Brüder mit der Seelsorge und insbesondere der

5 Zum Folgenden vgl. Bernhard NEIDIGER, Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtfründen für Weltkleriker im späten Mittelalter, in: RhV 66, 2002, 142–189, dort: 148–157.

6 In Eichstätt wurde schon 1367 eine Predigerstelle am Dom geschaffen und mit einer dafür gestifteten Domvikarie verbunden. Die damaligen Eichstätter Bischöfe standen in enger Beziehung zu Kaiser Karl IV. (1355–1378).

7 Bereits die Stiftung der Prädikatur in Heidelberg durch die Pfalzgrafen und die Bruderschaft ihres Hofgesindes 1391 lässt sich mit der Predigtstätigkeit der Theologen und Kirchenjuristen der Heidelberger Universität in Beziehung setzen, ebenso die Stiftung der Prädikaturen in Neunburg vorm Wald durch die Gemahlin König Rupprechts (vor 1405) und am Speyerer Dom 1410. Mehrere der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Heidelberg lehrenden Theologen und Kanonisten waren von Prag an den Neckar gekommen.

Predigt. Ihr Prior Eberhard Mardach empfahl seinen Beichtkindern, in auswärtigen Städten Predigtpründen für Weltkleriker zu stiften. Die meisten Prädikaturen stiftete der Nürnberger Stadtarzt Johannes Mesner, zuerst 1415 in seiner Geburtsstadt Riedlingen, dann in Saugau, Giengen und Donauwörth, testamentarisch in Neumarkt in der Oberpfalz und eben in Forchheim⁸. Nach Mardachs Tod 1428 verfolgten die Dominikanerobservanten diese Initiative nicht weiter. Das Institut der Prädikaturstiftung in fremden Städten hatte sich zu diesem Zeitpunkt in Nürnberg aber schon etabliert, wie weitere Stiftungen von Nürnberger Bürgern zwischen 1424 und 1513 in Hersbruck, Weiden, Schwabach, Wolframs-Eschenbach und Berching belegen.

Die Testamentvollstrecker Mesners schrieben, er habe Prädikaturen gestiftet, wo Mangel an Wort Gottes geherrscht habe, damit es freigiebiger und mit eifrigerem Bemühen gepredigt werde. Wo nun herrschte, von Mesners Stiftungen einmal abgesehen, Mangel an Gotteswort und Predigt, wo wurden Prädikaturen gestiftet? Betrachtet werden soll hier Süddeutschland⁹. In den anderen Regionen Deutschlands lagen die Verhältnisse anders¹⁰. Endpunkt des Überblicks ist das Jahr 1520. Reformation und Gegenreformation bleiben also ausgespart.

An den Domkirchen wurden bis zum Ende des 15. Jahrhunderts mit Ausnahme von Salzburg und Passau nach und nach überall in Süddeutschland Prädikaturen gestiftet. Bei den Stiftskirchen haben wir zu unterscheiden. Am Stift seiner Residenz Ansbach stiftete Markgraf Friedrich I. von Brandenburg (1371–1440) 1430 eine Prädikatur, deren Inhaber wie der einer Domprädikatur auch theologische Vorlesungen für den Klerus halten sollte. Das war aber eine der wenigen Ausnahmen. Fast alle übrigen Stiftskirchen bekamen ihre Prädikatur, weil sie auch als Pfarrkirche dienten. Die Prädikaturen an Stiften wie Rottenburg-Ehingen, Stuttgart oder Horb lassen sich getrost zusammen mit Prädikaturen an normalen Pfarrkirchen und an Spitälern behandeln. Auf diese Prädikaturen an städtischen Pfarrkirchen (mit und ohne Stiftsfunktion) und Hospitälern konzentriert sich die folgende Darstellung.

In der Literatur kann man vielfach lesen, im ausgehenden 15. Jahrhundert habe es in Südwestdeutschland in nahezu jeder Stadt eine Prädikatur gegeben¹¹. Das ist so nicht richtig. Vielmehr muss man zwischen dem Normalfall und Sonderfällen unterscheiden. Prädikaturen an Pfarrkirchen (mit oder ohne Stiftsfunktion) und Hospitälern wurden im 15. Jahrhundert vor allem in Städten mit einer gewissen Mindestgröße gestiftet, in denen es kein Kloster der Bettelorden gab. Eines der wichtigsten Prädikaturgebiete war die Städtelandschaft Oberschwabens. In Oberschwaben gab es Dominikaner- bzw. Franziskanerklöster am Bodensee (Konstanz, Überlingen, Lindau), dann erst wieder in Ulm und Augsburg. Prädikaturstiftungen sind sowohl in Reichs- wie in Landstädten

8 Als weitere Nürnberger Prädikaturstiftungen unter dem Einfluss Eberhard Mardachs sind Windsheim (1421), Heidingsfeld (1422), Westheim (1422) sowie Auerbach (vom Bamberger Bischof 1436 bestätigt) zu nennen.

9 D.h. Franken, die Oberpfalz, Altbayern, der schwäbisch-alemannische Raum und das Oberreingebiet.

10 NEIDIGER, Wortgottesdienst (wie Anm. 5). Vgl. zu den Prädikaturstiftungen zuletzt auch Michael MENZEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, in: HZ 111, 1991, 337–384. – Martial STAUB, Die süddeutschen Prädikaturen und die Ethik der mitteleuropäischen ›Devotio moderna‹, in: Die ›Neue Frömmigkeit‹ in Europa im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), hg. v. Marek DERWICH, Göttingen 2004, 285–299.

11 So selbst Erich MEUTHEN, Das 15. Jahrhundert (Oldenburg Grundriss der Geschichte 9), München 2006, 87.

zahlreich nachweisbar: Riedlingen 1415, Saulgau 1415/20, Biberach vor 1420, Ehingen 1440, Riedheim 1451, Pfullendorf 1458, Isny 1462, Wangen 1464, Mengen 1470, Munderkingen 1487, Schelklingen 1508, Tettmang 1514. Keine Prädikatur wurde dagegen in Ravensburg gestiftet. Dort gab es ein Karmeliterkloster. In der Oberpfalz wurde 1452 mit dem Franziskanerkloster Amberg die erste Niederlassung der Bettelorden gegründet. Zuvor bestanden nur in Bamberg, Nürnberg und Regensburg, dann wieder in Böhmen Konvente der Mendikanten. Prädikaturen wurden in der Oberpfalz gestiftet in Amberg 1369, Neunburg vorm Wald vor 1405, Sulzbach 1411, Nabburg vor 1414, Neumarkt 1424, Hersbruck 1424, Auerbach vor 1428/35, Cham 1437/50, Weiden 1446, Vils-
eck 1452, Velburg vor 1474, Schwandorf 1486 und Tirschenreuth im Waldsassener Stiftsland nach 1512. Für Franken und das Territorium der Grafschaft Württemberg gilt ähnliches. Im wittelsbachischen Bayern gab es Prädikaturstiftungen nur in den grenznahen Städten: im Westen Landsberg am Lech 1442, Aichach 1498, Rain am Lech 1511; im Norden Wemding 1499, Straubing 1464, Viechtach vor 1508; im Osten Braunau 1476. Grund dafür war die Städtepolitik der bayerischen Herzöge. Die wenigen größeren bayerischen Städte des zentralen Kernlandes, wie München oder Landshut, die auch Residenzfunktion hatten, verfügten über Klöster der Bettelorden. Neben diesen Metropolen gab es fast nur Märkte, zu klein für die Stiftung einer Prädikatur (erst im 16. Jahrhundert änderte sich das). Stadtbildung förderten die bayerischen Herzöge nur an den Grenzen ihrer Lande zu deren Sicherung. Landsberg am Lech war bayerische Grenz- und Zollstadt, wirtschaftlich aber eng in die Textilproduktion Oberschwabens eingebunden. Diese Wirtschaftsbeziehungen erklären die frühe Begründung der Prädikatur. Die Nähe der Prädikaturgebiete Oberschwaben bzw. Oberpfalz dürfte auch bei anderen Prädikaturstiftungen im Westen und Norden Altbayerns eine Rolle gespielt haben.

Der Lauf der Donau zwischen Passau und Wien war von einer Kette von Mendikantenniederlassungen (v.a. der Franziskaner) gesäumt. Ebenso wie im bettelordensreichen Elsass gab es dort kaum Prädikaturstiftungen. Nicht über eine Bettelordensniederlassung verfügte das kleine elsässische Städtchen Oberehnheim. Als dort 1459 zusätzliche Predigten gestiftet wurden, hielt man in der Urkunde ausdrücklich fest, das Stifterehepaar wünsche, dass an den Nachmittagen der Sonn- und Feiertage nach dem Essen gepredigt werde, wie in anderen Reichsstädten auch¹². Damit kommen wir zu den Sonderfällen. Die Bemühungen um die Reform der Bettelorden verschoben das Bild insofern, als Städte in mehreren Fällen jetzt für die Begründung von Prädikaturen sorgten, wenn sie mit den Predigtleistungen oder der Observanz ihres örtlichen Franziskanerkonventes nicht mehr zufrieden waren, so in Rothenburg 1468 oder in Schwäbisch Hall 1502. Nichtreformierte Augustiner-Eremiten gab es in Weil der Stadt und Memmingen, wo 1478 bzw. 1479 ebenfalls Prädikaturen gestiftet wurden. Es hat den Anschein, dass gerade die kleinen Konvente dieses Ordens vor ihrer Reform die Anforderungen, die man in Sachen Predigt stellte, nicht immer erfüllen konnten. Immerhin stimmte man in beiden Städten die Predigtzeiten von Prädikatur und Kloster ab, in Memmingen sogar die von Pfarrer, Prädikaturprediger und Klosterprediger. Erst nach der Wende zum 16. Jahrhundert gab es dann häufiger Stiftungen von Prädikaturen auch in Städten mit einer Bettelordensniederlassung¹³. Wichtige Städte wie Esslingen, Schwäbisch Gmünd,

12 Es handelte sich nicht um eine Prädikaturstiftung. Vielmehr waren die gestifteten Predigten vom Pleban und seinen Helfern gegen Vergütung zu halten.

13 Rottweil 1502, Dinkelsbühl, Basel Stift St. Peter, Schweinfurt und Würzburg Stift Haug sämtlich 1507, Bern Stift 1509, Stuttgart St. Leonhard 1511, Augsburg St. Moritz 1517, Reutlingen 1518/21.

Lindau, Überlingen und Ravensburg, die über eine oder mehrere Niederlassungen der Bettelorden verfügten, benötigten aber keine Prädikatur. Auch in Nördlingen¹⁴, Schwäbisch Hall¹⁵ und Augsburg¹⁶ bestand jedenfalls im 15. Jahrhundert noch kein Bedarf an einer derartigen Stiftung. Ein ausreichendes Predigtangebot war durch die Bettelorden gewährleistet. In Ulm, wo es ebenfalls ein Dominikaner- und ein Franziskanerkloster gab, stiftete der Konstanzer Domherr und Ulmer Pfarrer Dr. Heinrich Neithart 1437 eine Frühmesse mit Predigtamt im Münster. Dieser Sonderfall lässt sich jedoch erklären. Der Rat hatte Neithart gestattet, in der Turmkapelle des Münsters sein und seiner Familie Erbbegräbnis zu errichten. In dieser Kapelle wurde aufgrund der Stiftung die Frühmesse gelesen und gepredigt. Gepredigt wurde aber nicht am Sonntag und an den Feiertagen, sondern nur am Freitag, dazu an allen Tagen im Advent und an 16 eigens genannten Feiertagen. Die Predigten am Freitag wurden morgens nach der Frühmesse gehalten, und zwar ausschließlich über die Leiden, den Leib und das Sakrament Christi. Neithart stiftete hier also nicht eine normale Prädikatur, sondern regelte den besonderen Gottesdienst in seiner Grabkapelle¹⁷.

Wie wurde eine Prädikatur gestiftet? In Forchheim holten Mesners Testamentsvollstrecker die Zustimmung des Bischofs (geistliche Gewalt) und des Domkapitels (weltliche Gewalt als Stadtherr) ein. Dann vereinigten sie sich, wie sie sagten, mit dem Stift auf der einen und der Stadt, also dem Bürgermeister, Rat und der Gemeinde von Forchheim, auf der anderen Seite.

Die geistlichen Instanzen, also die Bischöfe, zumeist vertreten durch ihre Generalvikare, akzeptierten die Stiftung von Prädikaturen von Anfang an problemlos. Wie bei den ewigen Messen wurde eine Pfründe als eigener Vermögensfond zur Besoldung eines Priesters gestiftet, dem unabhängig vom Pfarrer eigene geistliche Aufgaben oblagen. Ebenso war die Delegation des bischöflichen Predigtamtes an Geistliche auch im Fall der Pfarrer und der Bettelorden geübte Praxis. Der Bischof bzw. sein Generalvikar genehmigten den Stiftungsvorgang abschließend mit eigener Urkunde und setzten die Prediger in ihr Amt ein. Bei Stiftungen in der Pfarrkirche mussten auch der Pfarrer bzw. der Kirchherr, oft ein Kloster, dem die Pfarrkirche inkorporiert war, zustimmen. In Forchheim konnte dies entfallen, da die Pfarrei in das Stift umgewandelt worden war, dem auch die Pfarrseelsorge oblag. Unabdingbar waren das Predigtvorrecht des Pfarrers (in Forchheim entsprechend des Stiftsdekans) und die Versicherung, dass die Pfarrei durch die Stiftung der Prädikatur keine Einschränkung ihrer Rechte und Einkünfte

14 Die Prädikatur wurde 1522 schon im Zuge der Auseinandersetzungen um die Reformation gestiftet.

15 Der Rat stiftete die Prädikatur, nachdem die von ihm gewünschte Einführung der Observanz im Franziskanerkloster gescheitert war. Die Prädikatur wurde bald mit dem Pfarramt vereinigt, später nach Zustiftungen wieder selbstständig.

16 Die Prädikaturstiftung in St. Moritz in Augsburg diente primär dem Zweck, die Besetzung der Pfarrei dem Stift zu entziehen und in die Hand der Gemeinde zu legen. Der Papst genehmigte 1517 auf Supplik Jakob Fuggers (1459–1525) nicht nur die Prädikatur, sondern inkorporierte dieser auch die Pfarrei, der Prediger war damit Pfarrer.

17 In Heilbronn gab es ein Franziskanerkloster, seit 1448 auch ein Karmelitenkloster. Die frühe Prädikaturstiftung 1426 stand in Zusammenhang mit der Aktivität zweier hussitischer Prediger in den Jahren 1424/25, die 1425 von der Heidelberger Universität bzw. vom Bischof von Speyer zum Feuertod verurteilt wurden. Dazu Hermann HEIMPEL, Drei Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1425. Akten der Prozesse gegen die deutschen Hussiten Johannes Drändorf und Peter Turnau sowie gegen Drändorfs Diener Martin Borchard (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 24), Göttingen 1969.

erfahren werde. Ansonsten hätte der Bischof die betreffende Stiftung nicht bestätigt. Dass der Prediger keine Aufgaben der Pfarrseelsorge übernehmen durfte, also insbesondere Beichte und Spendung der Sakramente, diente dem Schutz der Einkünfte des Pfarrers, hatte aber auch den erwünschten Effekt, dass der Pfarrer den Prediger nicht anstelle eines von ihm besetzten Vikars zu seelsorgerischen Dienstleistungen heranziehen konnte.

Ganz wichtig war für die Stiftung von Prädikaturen an Pfarrkirchen und Hospitälern die ausdrückliche Zustimmung und Mitwirkung der Stadt, also von Bürgermeister und Rat. Den Städten sagten Prädikaturstiftungen mit dem Angebot von zusätzlicher qualifizierter Predigt von Anfang an zu¹⁸. Die Stadt stellte häufig, wie auch in Forchheim oder schon 1411 in Sulzbach, eine Messpfründe zur Verfügung, deren Patronat sie besaß. Diese Pfründe wurde dann der Prädikatur inkorporiert bzw. mit ihr vereinigt, d.h. die Einkünfte, aber auch die Messverpflichtungen gingen an den Prediger über. Bei Domkirchen und Stiften wurde gewöhnlich eine Kanonikerpfründe für den Prediger zur Verfügung gestellt. Handelte das Domkapitel, ein Stift oder der Landesherr, dann entfielen natürlich Zustimmung und Mitwirkung der Stadt. Zu Messpfründe oder zu den Einkünften eines Kanonikats kam dann die eigentliche Stiftung, d.h. ein Kapitalstock, dessen jährlicher Zinsertrag (Geld, Naturalien) dem Prediger zustand. Eine Alternative war, dass die Dotierung durch den Stifter so hoch war, dass keine Messpfründe (oder kein Kanonikat) für die Begründung der neuen Prädikatur benötigt wurde; möglich war auch, dass die Städte oder die Landesherrn mit Genehmigung des Bischofs ein oder zwei Messpfründen, ältere oder gerade gestiftete, in eine Prädikatur umwandelten, als deren Stifter sie sich dann bezeichneten.

Das Patronat und das Besetzungsrecht hatten bei fast allen Prädikaturen an Pfarrkirchen und Spitälern Bürgermeister und Rat der betreffenden Stadt inne. Auch in Forchheim konnten Bürgermeister und Rat entscheiden, wer als Prediger amtierend sollte. Eine solche Autonomie bei der Pfründenvergabe war ganz im Sinn der Kirchenpolitik, die alle Städte im 15. Jahrhundert betrieben, große Reichsstädte wie kleine Landstädte gleichermaßen¹⁹.

Als Qualifikation des Predigers wurde in Forchheim verlangt, es solle ein ehrbarer Weltkleriker sein, der nach Lebenswandel, Sitten, Sprache und Verständnis der Heiligen Schrift dem Volk passend und tauglich sei. Für eine Domprädikatur war von Anfang an der Grad eines Magisters bzw. Doktors, eines Lizentiaten oder wenigstens eines ›Baccalarius formatus‹ der Theologie oder des Kanonischen Rechts Voraussetzung. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurden nach Ausweis der Stiftungsurkunden bald auch für die Prädikaturen in mittelgroßen Städten diese akademischen Grade gefordert. Nur wenn niemand zu finden sei oder wenn die Dotierung nicht oder noch nicht ausreichte, genügte auch ein Magister Artium ohne höheren Studiengang. Der Prediger sollte aber nicht nur ein guter Theologe sein, sondern, wie es in mehreren Stiftungsurkunden hieß, auch beredt und zur Predigt geeignet, *wohl gespräch*. Ebenso wurden von dem Prediger ein guter Leumund und ein mustergültiger priesterlicher Le-

18 Diese Predigtgottesdienste fanden normalerweise in der Pfarrkirche statt. Lag die Pfarrkirche außerhalb der Stadt, konnte auch eine innerstädtische Kirche (d.h. eine Kapelle ohne Pfarrrechte) als Predigtort bestimmt werden. Oder die Stiftung erfolgte im Spital, in dessen Kirche dann auch gepredigt wurde, wenn nicht die Pfarrkirche ausdrücklich als Predigtort genannt wurde (so in Kaufbeuren).

19 Bei Domstiften, Stiften und einigen landesherrlichen Stiftungen lagen diese Rechte natürlich bei den Kapiteln selbst bzw. beim Landesherrn.

benswandel verlangt. Wort und Tat sollten übereinstimmen. Aufgabe des Predigers war es, die Gläubigen nicht nur durch die Predigt, sondern auch durch das Beispiel seines eigenen Lebens zum Guten zu beeinflussen²⁰.

Die Bettelorden, insbesondere die Dominikaner und Franziskaner, waren im 13. Jahrhundert zum Zweck der Predigt gegründet worden. Ihre theologisch gut geschulten Prediger waren den Mitgliedern des in der Seelsorge tätigen Weltklerus, also den Pfarrern und ihren Gehilfen, auf dem Feld der Predigt von Anfang an weit überlegen. Erst seit dem Ausgang des 14. und im 15. Jahrhundert änderte sich die Lage. Auf die Domprädikatur in Würzburg hatte man 1419 anfangs noch Mitglieder der Bettelorden berufen müssen, in Speyer durfte 1410 ein Ordensmann den Prediger nur vertreten, wenn kein Weltkleriker zu finden war. In Forchheim sprach man 1424 ausdrücklich davon, dass ein Weltkleriker berufen werden solle.

Gerade das 15. Jahrhundert war im gesamten deutschen Sprachraum eine Zeit intensiver kirchlicher Reformbemühungen²¹. Dabei ging es nicht nur um die Reform des Hauptes, d.h. des Papsttums und der römischen Kurie, sondern auch um die Reform der Glieder, also der einzelnen kirchlichen Institutionen von den Bischöfen über die Stifte und Pfarreien bis hin zu den Bettelorden. Wichtig ist: Die Forderung, dass die Geistlichkeit für das Seelenheil der Gläubigen zu sorgen habe, wurde jetzt wieder ernst genommen. Die Theologen an den Universitäten beschäftigten sich nun auch mit Fragen der praktischen Seelsorge. Die theologisch qualifizierte Predigt für das Volk war nach Auffassung der Theologen zusammen mit dem Sakrament der Messe das beste Mittel, das Seelenheil der Gläubigen zu befördern und Häresien zu bekämpfen. Natürlich konnte man den Bildungsstand der Inhaber kleinerer oder mittlerer Pfarreien nicht von einem Tag auf den anderen ändern. Bildung wurde im kirchlichen Bereich aber immer mehr die Voraussetzung für die Übernahme höher dotierter Pfründen. Und gut ausgebildete Theologen und Kirchenrechtler waren jetzt den Reformtendenzen der Zeit entsprechend bereit, sich in den Dienst der Seelsorge und vor allem der Predigt zu stellen.

Dietrich Kurze hat die Stiftung von Prädikaturen auf das »hohe Ansehen« zurückgeführt, das »dem Prediger, und zwar gerade dem auf der Universität ausgebildeten Prediger aus dem Weltklerus« besonders in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gezollt wurde²². Die Stifter der Prädikaturen an Pfarrkirchen und Spitälern nahmen mit der Schaffung von Prädikaturen aber einfach auch die Möglichkeiten wahr, die sich aus den

20 Der Breslauer Bischof Johannes Rott (1482–1506) brachte dies 1499 bei der Stiftung für seine Heimatstadt Wemding zum Ausdruck. In seiner Jugend seien die Pfarrer in Wemding *allweg jung ungelehrt Priester auch in priesterlichen Leben oft gebrechlich und zu predigen wenig geschickt oder tauglich* gewesen. *Dadurch hätten die Inwohner und Pfarrleuth grosen abgang in wisentlicher unterwisung und guten ebenbild reinigs lebens erliden* müssen. Dem wolle er nun mit seiner Prädikaturstiftung abhelfen. Hier werden, was selten ist, in einer Stiftungsurkunde für eine Prädikatur auch Missstände in der Pfarrseelsorge einer spätmittelalterlichen Kleinstadt angesprochen. Zitat: Staatsarchiv Augsburg, Kurbayerische Herrschaften, Akte 7.

21 Überblick und wichtige Literatur bei MEUTHEN, Das 15. Jahrhundert (wie Anm. 11). Vgl. zum Theologiestudium auch MENZEL, Predigt (wie Anm. 10), 371 und Jürgen MIETHKE, Karrierechancen eines Theologiestudiums im späteren Mittelalter, in: Rainer Christoph SCHWINGES, Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts (Zeitschrift für historische Forschung Beiheft 18), Berlin 1996, 181–210.

22 Dietrich KURZE, Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag, hg. v. Knut SCHULZ, Köln 1976, 273–305, dort: 298. Zum Folgenden auch MENZEL, Predigt (wie Anm. 10) und MIETHKE, Karrierechancen (wie Anm. 21).

reformbedingten Veränderungen im Studienbetrieb und im Selbstverständnis der Theologen an den Universitäten zur Deckung des Bedarfs an qualitativvoller Predigt ergaben. Durch die Zunahme der Zahl graduerter Theologen und die Hinwendung der Universitätstheologen zur Seelsorge war es plötzlich sinnvoll, eine Predigerstelle für einen dafür qualifizierten Weltkleriker zu stiften. Umgekehrt boten die Prädikaturstiftungen graduierten Theologen einen neuen Stellenmarkt, der ihnen gelegen kam, zumal die Dotierung der neu geschaffenen Predigerpfünden der geforderten Qualität entsprach²³. Ein Theologieprofessor verdiente etwa 150 Gulden im Jahr, eine normale Messpfünde galt mit 40 Gulden als sehr gut dotiert. Einer Prädikatur, für die der Grad eines Magisters oder wenigstens eines Lizienten bzw. »Baccalaureus formatus« der Theologie vorgeschrieben war, brachte ihrem Inhaber Einkünfte von 100 Gulden im Jahr, eine Domprädikatur noch mehr. Das konnte ein beträchtliches Stiftungskapital erfordern, war aber sehr viel kostengünstiger als die Gründung eines Bettelordens Klosters, zumal viele Prädikaturen durch die Inkorporation einer bereits vorhandenen Messpfünde teilfinanziert werden konnten. Hinzu kam, dass die Mendikanten sich überhaupt nur dann auf die Gründung eines neuen Klosters einließen, wenn sie sicher waren, dass die Wirtschaftskraft der beherbergenden Stadt ausreichte, den Bau von Kirche und Klostergebäuden durch Spenden der Gläubigen zu ermöglichen. Die Prädikaturstiftung war also für kleine Städte die einzige Möglichkeit, zu einem eigenen Prediger zu kommen, der den Anforderungen entsprach.

Der Erfolg steigerte aber auch das Selbstbewusstsein des Weltklerus. Das spielte neben den Reformtendenzen der Zeit durchaus eine Rolle, wenn etwa das Konstanzer Domkapitel oder der Bischof von Chur mit seinem Domkapitel Ende des 15. Jahrhunderts noch eine Domprädikatur stifteten²⁴, während zuvor sowohl in Konstanz als auch in Chur vor allem die Dominikaner gepredigt hatten und natürlich auch weiter predigten. Gleiches gilt, wenn der Kölner Chorherr und Theologieprofessor Dr. Valentin Engelhardt (1476–1543) in seiner Heimatstadt Schweinfurt testamentarisch ein Legat für eine Prädikatur aussetzte, die vorrangig mit Absolventen der von ihm geleiteten Kölner Montanaburse besetzt werden sollte²⁵.

Damit sind wir bei den Stiftern. Wer stiftete normalerweise eine Prädikatur an einer Pfarrkirche? Zum einen Einzelpersonen, zum anderen Personengruppen. Johannes Mesners Stiftung für seine Heimatstadt Riedlingen wurde schon erwähnt. Das war kein Einzelfall. Nicht wenige Prädikaturen wurden von Bürgern oder Geistlichen in ihrem Heimatort gestiftet, nachdem sie in der Fremde zu Reichtum gekommen waren. Andere Stifter stifteten in Städten, denen sie sich etwa aufgrund beruflicher Tätigkeit in besonderer Weise verbunden fühlten. Viele Stifterinnen und Stifter wohnten aber auch in der Stadt der Stiftung und handelten aus eigenem Bedürfnis. Nicht selten fanden sich dann mehrere Stifter zusammen, die unter Führung ihres Pfarrers, öfter noch unter Regie von Bürgermeister und Rat stifteten, wobei meist die Stadt die Stiftungsurkunde ausstellte. Wie erwähnt stellten die Städte in den meisten Fällen eine ältere Messpfünde für das neue Predigtamt zur Verfügung oder ließen vom Bischof, wenn sich kein Stifter fand,

23 Die folgenden Angaben nach Ulf DIRLMEIER, Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters (Mitte 14. bis Anfang 16. Jahrhundert), Heidelberg 1978, 75–88.

24 Die Churer Domprädikatur wurde dann nicht realisiert. Hauptgrund war wohl der erzwungene Amtsverzicht Bischof Heinrichs von Hewen (1491–1505), der nicht aus geistlichen, sondern aus weltlich-politischen Gründen erfolgte.

25 Die Stadt wollte die Stiftung 1507 vollziehen, scheiterte aber am Widerstand des Pfarrers.

kurzerhand eine oder mehrere Messpfründen in eine Prädikatur umwandeln. Auch einige Landesherrn stifteten am Ende des 15. Jahrhunderts Prädikaturen am Ort ihrer Residenz oder in Landstädten ihres Territoriums, wobei es sich oft nicht um eine eigentliche Stiftung, sondern um die Bereitstellung älteren geistlichen Stiftungsgutes für die Zwecke der neuen Prädikatur handelte. Daran nahm niemand Anstoß, auch Universitätsgründungen wurden im 15. Jahrhundert auf diese Weise finanziert. War eine Prädikatur vom Bischof bestätigt, erhielt sie von den Gläubigen weitere Zustiftungen. Nicht wenige Stifter bezeichneten ihre Stiftung sogar ausdrücklich als einen »Anfang der Prädikatur«. Sie rechneten mit weiteren nachfolgenden Stiftungen zur Erhöhung der Dotierung der Predigerstelle. In Munderkingen etwa zog sich die Ansammlung kleinerer Stiftungen für die Prädikatur von 1463 an über 20 Jahre lang hin, bis 1487 die eigentliche Stiftungsurkunde förmlich ausgestellt werden konnte.

Was versprachen sich die Stifter von der Predigt? In der Forchheimer Urkunde hieß es, die Predigt und die Lehre des Gotteswortes sind das wichtigste unter den Werken des Glaubens. Mehr als andere mehren sie die Ehre Gottes, lehren die Menschen, die Sünde zu vermeiden, bringen sie auf den Weg der Tugend und zur himmlischen Freude. Der Prediger soll das heilige Gotteswort und die christliche Wahrheit und Lehre nach redlicher Vernunft lehren und predigen, Ungerechtigkeit, Sünde und Laster strafen, Tugend, christliche Gerechtigkeit und die ewige Seligkeit lehren. Wie hier, so werden in allen Stiftungsurkunden die Verkündigung und Auslegung des Evangeliums, die Unterweisung im Glauben und konkrete Handlungsanweisungen für ein vorbildliches christliches Leben gefordert. Ohne Kenntnis der kirchlichen Glaubenslehre (jeder sollte so viel wissen, wie es seinem Stand gebührt) und ohne die Befolgung der zehn Gebote war die ewige Seligkeit nach Auffassung der Zeit nicht zu erlangen. Die Gläubigen sollten zu Andacht, Erkenntnis, Reue und Schmerz über ihre Sünden gebracht werden. Der Stifter der Prädikatur in Sulzbach formulierte schon 1411 bündig, durch die Predigten sollten die »Menschen in diesem Jammertal belehrt und gebessert« werden²⁶. Denn, so ist zu ergänzen, beim Jüngsten Gericht war entscheidend, ob der Mensch aus Christi Erlösungstat die Konsequenz für sein Leben gezogen und sich ihrer würdig erwiesen hatte.

Bei allen Stiftungen, gleichgültig ob von Spitälern, Klöstern, Universitäten, Messpfründen oder Prädikaturen, kam im Mittelalter zum Nutzen für die Allgemeinheit der persönliche Nutzen für das Seelenheil des Stifters und seiner Verwandten. Es war üblich, das Objekt der jeweiligen Stiftung als besonders wichtig, verdienstlich und Gott angenehm zu bezeichnen. Viele Stifter arbeiteten in der Arenga ihrer Urkunde den Ertrag, den sie sich von ihrer Stiftung beim Jüngsten Gericht für ihr Seelenheil erhofften, deutlich heraus. Denn himmlischer Lohn erwartete nach allgemeiner Auffassung Stifter, die auf Erden irdisches gegen himmlisches Gut getauscht oder ein leibliches oder geistiges Werk der Barmherzigkeit erbracht hatten, wozu Prädikaturstiftungen zählten. Messners Testamentsvollstrecker fassten sich diesbezüglich kurz. Sie gaben dem Forchheimer Prediger aber auf, den Stifter *gen got in seiner andacht* zu haben und dem Volk in seinen Predigten anzuempfehlen, Gott für ihn zu bitten. Ferner sollte er jede Woche mindestens einmal bei einer seiner Messen ein Gebet zum Gedächtnis der Seele des Stifters sprechen. Der Forchheimer Prediger durfte sich zur Vorbereitung der Predigten nach eigenem Ermessen vom Chorgebet dispensieren. Ähnliche Spielräume für Studium und

26 Vgl. zu dieser Prädikatur Markus LOMMER, Kirche und Geisteskultur in Sulzbach bis zur Einführung der Reformation. Predigerstelle, Kirchenbibliothek und »Lateinschule« einer Stadtpfarrei auf dem Nordgau vor dem Hintergrund der überregionalen Entwicklung (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 32), Regensburg 1998.

Predigtvorbereitung, für die der Prediger oft eine eigene Bibliothek zur Verfügung hatte, waren an Dom- und großen Stiftsprädikaturen selbstverständlich, wurden in den Stiftungsurkunden aber auch den Inhabern von Prädikaturen an Pfarrkirchen eingeräumt. Fast alle Prediger an Pfarrkirchen und Spitälern hatten aber nicht nur zu predigen, sondern auch die Privatmessen der ihrer Prädikatur inkorporierten Messpfründe zu lesen, so auch in Forchheim. Es hat dabei den Anschein, dass die Gläubigen es durchaus gerne sahen, wenn ihr Prediger auch solche Privatmessen zu lesen hatte²⁷. Denn in mehreren Fällen, in denen der Stifter die Prädikatur an einer Pfarrkirche ganz aus eigenen Mitteln dotierte, also ohne die Inkorporation einer bestehenden Messpfründe auskam, stiftete er sie als ewige Messe mit Predigtamt. Die Feier der zusätzlichen Spezialmessen und die Verkündigung des Evangeliums mit Unterweisung in einem dem Opfertod Christi gemäßen Leben scheinen durchaus als Einheit verstanden worden zu sein. Bürgermeister und Rat von Blaubeuren formulierten es 1475 so: Unter den Werken der Geistlichkeit ragt vor allem das Gott gefällige Amt der heiligen Messe hervor, in der das allerempfänglichste Opfer, sein eingeborener Sohn, geopfert wird. *»Darnach und nit minder syge das werck der predigt und des hailigen gotsworts«* (von Bedeutung) *»darinne als in ainem spiegel der mensch ersicht sin leben wie das syge böse oder gut lernt och erkennen den willen des allmachtigen und sine gebott ohne welcher behaltnisse nieman mag werden selig«*²⁸.

27 Nur in Aichach wurde 1498 mit einer Zusatzstiftung die Anstellung eines Substituten ermöglicht, dessen Aufgabe es war, anstelle des Predigers einen Teil der anfallenden Messen zu lesen.

28 Hauptstaatsarchiv Stuttgart A 502/7224.

EVA-MARIA BUTZ

Fundatio, Memoria, Caritas.

Der Herrscher als Stifter und Wohltäter in der späten Karolingerzeit

Einleitung

Das Frühmittelalter gilt im Vergleich zu den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters als stiftungsarme Zeit, denn das Phänomen der Stiftung konnte sich in einer Gesellschaft, deren Wirtschaftssystem hauptsächlich auf dem Austausch von Gaben gründete, kaum in ihrer alle Bereiche des Lebens betreffenden Breite entfalten¹. Das Ziel der Stiftungstätigkeit (*fundatio*) war in dieser Epoche fast ausschließlich auf Sicherung des Seelenheils des Stifters ausgerichtet². Empfänger von Stiftungen waren demnach Klöster und Kirchen, deren Mönche, Nonnen und Kleriker sich verpflichteten, des Wohltäters selbst oder einer anderen Person, für deren Seelenheil die Stiftung eingerichtet wurde, in der Liturgie, im Gebet oder bei einem speziellen Mahl zu gedenken (*memoria*)³. Als Stifter traten der weltliche und kirchliche Adel auf, an deren Spitze der Herrscher und seine Familie⁴. Die Stiftungsgüter konnten sehr vielfältig sein und die Errichtung und Einrichtung von Kirchen und Klöstern, die Übertragung von Wirtschaftsgütern, Landbesitz und Zinsen sowie die Ausstattung mit liturgischem Gerät, Gewändern und Büchern umfassen⁵.

Während Stifter von liturgischen Geräten, Gewändern oder Tüchern im Rahmen der Messe durch die Nutzung der Gegenstände selbst immer wieder ins Gedächtnis gerufen und so unmittelbar in das liturgische Gedenken einbezogen wurden, dienten die Erträge oder Zinsen von Immobilien dazu, das Stiftergedenken wirtschaftlich abzusichern und

1 Michael BORGOLTE, Stiftung I. Abendländischer Westen, in: LMA VIII/1 (1996), 178–180.

2 Trotz der kirchenrechtlichen Unterscheidung von *fundator* (Gründer) und *dedicator* (Stifter) werden die Termini nicht immer präzise gebraucht, vgl. Charles DU CANGE, Glossarium mediae et infirmae latinitatis, Paris 1844, Bd. 3, 435–436. – Zur Verbindung von Stiftung und Memoria siehe Michael BORGOLTE, Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. Karl SCHMID u. Joachim WOLLASCH (Münstersche Mittelalterschriften 48), München 1984, 578–602.

3 Arnold ANGENENDT, Stiftung und Fürbitte, in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm, hg. v. Gudrun LITZ, Heidrun MUNZERT u. Roland LIEBENBERG, Leiden 2005, 3–15. – Karl SCHMID, Stiftungen für das Seelenheil, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. DEMS., München/Zürich 1985, 51–73. – Zur Stiftermemoria siehe auch DERS., Der Stifter und sein Gedenken. Die Vita Bennonis als Memorialzeugnis, in: Tradition als historische Kraft, hg. v. Norbert KAMP u. Joachim WOLLASCH, Berlin/New York 1982, 297–322.

4 Barbara H. ROSENWEIN, Property transfers and the Church, eighth to eleventh centuries. An overview, in: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age 111,2, Rom 1999, 563–575.

5 Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn. Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst, hg. von Hans-Rudolf MEIER, Carola JÄGGI u. Philippe BÜTTNER, Berlin 1995.

möglichst dauerhaft umzusetzen. Von ihrer Idee her waren die Stiftungen für das Seelenheil im frühen Mittelalter auf die Dauer bis zum Jüngsten Tag hin ausgelegt⁶. Neben das liturgische Gedächtnis für Lebende und Verstorbene konnten in Stiftungen auch ein Mahl für die Klosterbrüder und eine Armenspeisung (*caritas*) treten⁷. Die mittelalterliche Stiftung geht somit eine enge Verbindung von *fundatio*, *memoria* und *caritas* ein⁸.

Die historische Bedeutung von Stiftungen ist nicht allein auf den religiös-geistesgeschichtlichen Kontext beschränkt⁹. Stiftungen sind Bestandteil eines gesellschaftlich-politischen Prozesses und können als Gradmesser der Bedeutung eines Klosters oder einer Kirche dienen. Verwandtschaftliche oder politische Bindungen von Stiftergruppen sind häufig nur in den diesen Rechtsakt dokumentierenden Urkunden sichtbar. Stiftungen können aber auch in einem politischen Kontext gelesen und eingeordnet werden, wie insbesondere die Stiftungstätigkeit der späten Karolinger deutlich macht¹⁰. Erst kürzlich wurden insbesondere die Anniversariestiftungen des westfränkischen Kaisers Karl II., des sogenannten Kahlen (843–877), wieder in den Blick genommen, die als Vorbild nicht nur für die nachfolgenden Karolinger, sondern sogar für nachfolgende Dynastien gelten können¹¹. Eine genauere Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Stiftungstätigkeit, Herrschergedenken und der Herrschaft der späten Karolingerzeit verspricht weitere Aufschlüsse zum Verständnis der Stiftungstätigkeit der Herrscher.

6 Rolf BUSCH, Die vielen Messen für das Seelenheil: Beobachtungen zum frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext der »Missa pro uiuis et defunctis« des Bobbio-Missale, in: RegBenSt 19 (1997), 141–173. – Zum Problem der Dauerhaftigkeit als Kennzeichen von Stiftungen vgl. Ralf LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund (Stiftungsgeschichten 2), Berlin 2000, 50–65. – Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Stiftungsgeschichten 1), hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2000.

7 Zum Begriff der *caritas* vgl. Reinhard SCHNEIDER, Brüdergemeinde und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karolingerreiches im Spiegel der *caritas*-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts (Historische Studien 388), Lübeck/Hamburg 1964, 54–75.

8 Michael BORGOLTE, Stiftungen, Kirchliche I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 32 (2001), 167–170. – Karl SCHMID, Brüderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883, in: Churrätisches und st. gallisches Mittelalter, hg. v. Helmut MAURER, Sigmaringen 1984, 173–194. – Marie-Luise LAUDAGE, Caritas und memoria mittelalterlicher Bischöfe (Münstersche Historische Forschungen 3), Münster 1993. – Vgl. für das Spätmittelalter auch Franz-Josef JAKOBI, Stiftungen, caritas und memoria im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Münster, in: Geschichte in Westfalen: Bewahren, Erforschen, Vermitteln. Festschrift für Paul Leidinger zum 70. Geburtstag, hg. v. Hans-Joachim BEHR u. Johann ZILLEN, Warendorf 2002, 61–77.

9 Zur Stiftung als Form des sozialen Handels vgl. LUSIARDI, Stiftung (wie Anm. 6), 65.

10 Eugen EWIG, Der Gebetsdienst der Kirchen in den Urkunden der späten Karolinger, in: Festschrift für Berent Schweineköper zu seinem siebzigsten Geburtstag, hg. v. Helmut MAURER u. Hans PATZE, Sigmaringen 1982, 45–86.

11 Wolfgang Eric WAGNER, Walahfrid Strabo und der Chronograph von 354, in: Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte, hg. v. Wolfgang HUSCHNER u. Frank REXROTH, Berlin 2008, 193–213.

Karl III. (876–887) und die Stiftung für den hl. Otmar (um 689–759)

Der St. Galler Mönch Ekkehard IV. (um 980–1057) berichtet in seinen im 11. Jahrhundert entstandenen St. Galler Klostergeschichten, dass Karl III. den Mönchen des Klosters in der Woche des Hl. Otmars das Liebeszeichen, das *signum caritatis*, erwiesen habe, sie nicht nur drei Tage aus dem Dorf Stammheim zu verköstigen und Geflügel essen zu lassen, sondern ihnen sogar in eigener Person als Vorleger und Mundschenk zu Diensten zu sein. Er tat dies als *frater conscriptus*, als eingetragener Bruder der Gemeinschaft¹². Um die Glaubwürdigkeit Ekkehards ist es nicht zum Besten bestellt¹³. Ratpert († bald nach 884), ebenfalls St. Galler Mönch und Verfasser einer St. Galler Klostergeschichte, berichtet als Zeitgenosse des Kaisers zwar von einem dreitägigen Kaiserbesuch Karls III. in St. Gallen im Dezember des Jahres 883, diese Caritas des Karolingers erwähnt er aber nicht¹⁴. Allerdings zählt er unter den Schenkungen, die Karl der Gemeinschaft im Laufe seiner Regierungszeit gemacht hat, auch das königliche Stammheim auf. Diesen Ort habe er dem heiligen Otmar, dem Gründer und ersten Abt des Klosters, vermacht und darüber stellte er eine Urkunde aus, so Ratpert¹⁵.

Die Urkunde dieser Schenkung ist noch heute im Original im St. Galler Stiftsarchiv erhalten. Am 23. November 879 übertrug der König dem Kloster einen Hof in Stammheim zum Dienst an dem heiligen Otmar, mit der Auflage, dass acht Brüder diesen Dienst täglich verrichten sollten und dabei niemals aufhören dürften (*sine intermissione*), bei Gott für den Schenker, also Karl III., zu bitten¹⁶. Mit der Übertragung des Besitzes an St. Gallen war das Kloster verpflichtet, mit acht Mönchen täglich die Messe für den heiligen Otmar auszurichten und in diesem Zusammenhang für den Stifter mitzubeten. Der Stiftungszweck war also auf den ersten Blick nicht auf Karl ausgerichtet, sondern auf den Heiligen. Der Vorstellung nach war aber eben diese Verbindung des Namens des Stifters mit dem Dienst an dem Heiligen hinsichtlich seiner Wirkung für das Seelenheil wesentlich vielversprechender, als wenn die Messe nur dem Seelenheil des Kaisers gegolten hätte¹⁷. Durch die Übertragung an den heiligen Otmar hoffte der Karolinger

12 Ekkehard IV. *Casus sancti Galli*. Neuausgabe und Übersetzung der St. Galler Klostergeschichten, hg. v. Hubert HAEFELE (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), Darmstadt 1980, 86. – SCHMID, Bruderschaften (wie Anm. 8), 173–194.

13 Zur Konzeption von Ekkehards Geschichtswerk vgl. Steffen PATZOLD, Nachtrag, in: Ekkehard (Anm. 12), 299–315. – Mayke DE JONG, Internal Cloister: The Case of Ekkehard's *Casus sancti Galli*, in: Grenzen und Differenz im frühen Mittelalter, hg. v. Walter POHL u. Helmut REIMITZ (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften 287. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 1), 209–221.

14 Ratpert, St. Galler Klostergeschichten (*Casus sancti Galli*) (MGH SS rer. Germ. in usum scholarum separati editi 75), hg. und übers. von Hannes STEINER, Hannover 2002, 234–235. Zur Datierung vgl. Ernst DÜMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches*, Bd. 3, Berlin 1888, 220, Anm. 5.

15 *Postquam vero idem Carolo Italiam ingressus pacifice eam suo subiugavit imperio, alium etiam locum in pago supra dicto similiter regie auctoritatis dominio cedentem, nomine Stamheim, cum omnibus ad illum pertinentibus sancto Otmaro imperatoria contradidit potestate; huiusque donationis firmitatem imperialis scripti praecepto firmissime corroboravit*, Ratpert, St. Galler Klostergeschichten (Anm. 14), 232; MG D Karl Nr. 13.

16 MG D Karl Nr. 13.

17 Megan MACLAUGHLIN, *Consorting with saints. Prayer for the dead in early Medieval France*, Ithaca 1994.

auf eine verstärkende Fürsprache durch den Heiligen bei Gott. Diese Schenkung bestätigte der Kaiser dem Abt von St. Gallen in Pavia im Oktober 883 nochmals eigens¹⁸.

Herrschergedenken und libri memoriales

Eigentlich hatten es die Herrscher im frühen Mittelalter nicht nötig, um eine gesonderte Gebetshilfe für ihr Seelenheil nachzusuchen, denn sie wurden automatisch im Rahmen des Gebets für Kaiser und Reich berücksichtigt¹⁹. Dennoch ist gerade in der späten Karolingerzeit, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, eine gesteigerte Stiftungsaktivität der karolingischen Könige und Kaiser zu beobachten. Insbesondere Karl der Kahle, der im Jahr 877 verstorbene Onkel Kaiser Karls III., gilt als der eifrigste Stifter unter den Karolingern²⁰. Es stellt sich die Frage, worauf diese vermehrte Stiftungsaktivität zurückzuführen ist und wie sie in das Herrschergedenken insgesamt eingeordnet werden kann.

Das liturgische Gebetsgedenken hat seinen Ursprung in den frühchristlichen Gemeinden der Spätantike²¹. Es war Brauch, die Namen der Gläubigen, welche die Kirche, und damit die Gemeinde, beschenkt hatten, zu verlesen und ihrer im Gebet *Memento domine* zu gedenken, um Gott auf ihre Taten aufmerksam zu machen. Zu diesem Zweck wurden die Namen der Wohltäter, der sogenannten *benefactores*, auf Wachstafelchen notiert und nach Gebrauch wieder ausgelöscht. Im Laufe der Zeit versuchte man ein dauerhaftes Gedenken zu erreichen, weswegen die Namen mit Tinte auf Pergament geschrieben wurden. Im Frühmittelalter wurde die Praxis von den Mönchen und Nonnen mit der benediktinischen Idee der Gebetsverbrüderung (*fraternitas*) verbunden, woraus sich die Verbrüderungsbewegung entwickelt hat. Zu diesem Zweck sandten Klöster und religiöse Gemeinschaften Listen mit den Namen ihrer Mitglieder an andere Konvente, um sich in deren Gebet aufnehmen zu lassen²².

18 MG D Karl Nr. 91.

19 Yitzhak HEN, »Flirtage« avec la liturgie: Rois et liturgie en Gaule franque, in: Cahier de Civilisation médiévale Xe–XIIe siècle 50 (2007), 33–41. – Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley/New York 1958. – Ludwig BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich* (Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft), Paderborn 1937. – Vgl. künftig Eva-Maria BUTZ, *Das frühmittelalterliche Königtum im Spiegel des liturgischen Gebetsgedenkens* (Habilitation in Vorbereitung).

20 WAGNER, *Walahfrid Strabo* (wie Anm. 11), 193. – EWIG, *Gebetsdienst* (wie Anm. 10), 55–56.

21 Leo KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache* (Theophaneia 8), Bonn 1952.

22 Adalbert EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgang des karolingischen Zeitalters. Eine kirchengeschichtliche Studie*, Regensburg 1890, 92–106. – Karl SCHMID/Joaachim WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in: FmSt 1 (1967), 365–405. – DIES., *Societas et Fraternitas. Begründungen eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, in: FmSt 9 (1975), 1–48. – Karl SCHMID/Otto Gerhard OEXLE, *Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny*, in: Francia 2 (1974), 71–122. – Karl SCHMID, *Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz am Beispiel der Verbrüderungsbewegung des früheren Mittelalters*, in: FDA 99 (1979), 20–44. – Karl SCHMID, *Mönchtum und Verbrüderung*, in: *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen 38), hg. v. Raymund KOTTJE, Sigmaringen 1989, 117–146.

Das Gedenken speziell für den Herrscher hat in der christlichen Kirche ebenfalls eine lange Tradition und lässt sich bereits für das 6. Jahrhundert in den merowingischen Königreichen nachweisen²³. Unter den Karolingern wurde das Gedenken für den König, aber auch für seine Familie weiter intensiviert. Im Jahr 816 schließlich ordnete Ludwig der Fromme (814–840), der Sohn Kaiser Karls des Großen (800–814), an, dass in allen Klöstern für das Heil des Kaisers, seiner Söhne und für das Wohl des Reiches gebetet werden sollte²⁴. Dass diese Anordnung tatsächlich auch durchgeführt wurde, davon zeugt ein Brief der Äbtissin Theothild (819/20–862/65) des Königsklosters Remiremont, in dem sie der Kaiserin Judith († 843) mitteilte, dass sie und ihre Schwestern das ganze Jahr über und bis zum jetzigen Zeitpunkt tausendmal den Psalter und 800 Messen für den Kaiser, seine Frau und seine Nachkommen gesungen hätten²⁵. Dieses umfangreiche Gebetsgedenken kamen dem Kaiser und seiner Familie sowohl als Herrscher als auch als Herr und Wohltäter des Klosters zu, ohne an eine bestimmte Art der Zuwendung gebunden zu sein. Und zahlreiche sogenannte »Gebetsformeln« in den Urkunden belegen, dass die Karolinger die Klöster nach einer Begünstigung zusätzlich daran erinnerten und nachdrücklich aufforderten, ihrer Gebetsverpflichtung nachzukommen²⁶. Auch in den sogenannten Herrscherlaudes wurden anlässlich hoher Kirchenfeste nicht nur die Namen der Heiligen, sondern auch die des Herrschers und seiner Familie verlesen²⁷.

Im Vordergrund eines Herrschergedenkens dieser Ausprägung steht eindeutig der Zusammenhang zwischen dem Herrscher, seiner Tätigkeit als Lenker und Hüter des Reiches und der Stabilität und dem Frieden in diesem Reich. Darüber hinaus spielt der dynastische Gedanke eine besondere Rolle, da neben dem König bzw. Kaiser auch seine Familie und seine (männlichen) Nachkommen genannt wurden. Allerdings war die individuelle, namentliche Nennung im Rahmen der Liturgie auf die Regierungszeit des Herrschers begrenzt. Ein allgemeines systematisches Totengedenken für die verstorbenen Herrscher war nicht eingerichtet worden. Zwar zogen die Gebetsklauseln in den königlichen und kaiserlichen Urkunden auch verstorbene Herrscher in das Gebetsgedenken mit ein, oftmals wurden dann aber auch explizite Stiftungen für deren Seelenheil von den Nachkommen eingerichtet.

Ein dauerhaftes, über den Tod hinausgehendes Gedenken hingegen konnten unter anderem die so genannten Gedenkbücher, die hauptsächlich im späten 8. und im 9. Jahrhundert entstanden sind, gewährleisten²⁸. Wir haben heute nur Kenntnis von sieben solchen Büchern, die aus den Klöstern St. Peter in Salzburg, St. Gallen, von der

23 HEN, *Rois et liturgie* (wie Anm. 19), 40.

24 *Notitia de servitio monasteriorum* (819), ed. von Petrus BECKER, in: *CCMon* 1 (1963), 484–499. – Heinrich WAGNER, *Zur Notitia de servitio monasteriorum von 819*, in: *DA* 55 (1999), 417–438.

25 *La Correspondance d'un Éveque Carolingien. Frothaire de Toul (ca. 813–847) avec les lettres de Theuthilde, abbesse de Remiremont*, ed. von Michel PARISSÉ, Paris 1998, Nr. 1, 154.

26 EWIG, *Gebetsdienst* (wie Anm. 10), 45–48.

27 KANTOROWICZ, *Laudes regiae* (wie Anm. 19), 56–64. – Rainer ELZE, *Die Herrscherlaudes im Mittelalter*, in: *ZSRG.K* 40, 1954, 201–223. – Astrid KRÜGER, *Litanei-Handschriften der Karolingerzeit* (MGH Hilfsmittel), Hannover 2007.

28 Hansmartin SCHWARZMAIER/Alfons ZETTLER, *Karolingerzeit. B. Alemannien im fränkischen Reich im Lichte der urkundlichen Quellen und der Memorialüberlieferung*, in: *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, Bd. 1: Allgemeine Geschichte, Teil 1: Von der Urzeit bis zum Ende der Staufer, hg. v. Meinrad SCHAAB u. Hansmartin SCHWARZMAIER, Stuttgart 2001, 357–380. – Rosamond MCKITTERICK, *History and memory in the Carolingian world*, Cambridge 2004, 174–185.

Reichenau, aus Remiremont, Pfäfers und Brescia überliefert sind²⁹. Diese Bücher enthalten zum einen Listen von verbrüdernten Konventen, zum anderen Namen von Laien, die zu den Wohltätern des Klosters gezählt wurden. Mit der Niederschrift eines Namens in solch einem Buch wurde dieser der Vorstellung nach direkt in das himmlische »Buch des Lebens« eingeschrieben, wie es bereits im Alten Testament erwähnt wird³⁰. Da die Gedenkbücher auf dem Altar aufbewahrt wurden, vermittelten sie eine beständige Präsenz der eingeschriebenen Personen bei der Liturgie und sicherten damit nicht nur ihre Kommemoration bei Gott, sondern auch ihr Seelenheil im Jenseits.

Das Gedenken für den König und das Reich hat sich ebenfalls in den *libri memoriales*, *libri vitae* oder Verbrüderungsbücher genannten Büchern niedergeschlagen. Ein berühmtes Beispiel sind die völlig mit Namen überwucherten Seiten des Reichenauer Verbrüderungsbuches, die mit *NOMINA AMICORUM UIUENTIUM* überschrieben sind³¹ (Abb. 1). Karl Schmid gelang es, dieses Dickicht zu durchforsten und die so genannte Anlageschicht aus dem Jahr 823 herauszuschälen³² (Abb. 2). In der ersten Kolumne sind Kaiser Ludwig der Fromme und seine Frau sowie seine Kinder aus erster Ehe zu erkennen, in der zweiten Spalte Bischöfe, in der dritten Spalte Äbte, in der vierten einige Priester und in der fünften Spalte Grafen. Ganz offensichtlich wurden nicht alle Bischöfe, Äbte und Grafen des Frankenreichs eingetragen. Bei den eingeschriebenen Personen handelt es sich vielmehr um diejenigen Amtsträger, die zu den Ratgebern des Königs zu zählen sind³³. Diese Seite des Reichenauer Verbrüderungsbuches bietet somit eine Momentaufnahme der politischen Situation aus der Sicht des Klosters im Jahr 824. Korrespondierend zu dieser Seite gibt es auch die Namen der Verstorbenen, die *NOMINA DEFUNCTORUM*³⁴.

Die Gedenkbücher ermöglichten durch ihren Einsatz in der Liturgie die dauerhafte Memoria durch die Mönche bzw. Nonnen des Klosters, allerdings ohne die Nennung einzelner Namen. Der Wohltäter des Klosters wurde summarisch gedacht. Dieses Gedenken sollte ewig andauern. Auch wenn der Einschreibung eines Namens eine Schen-

29 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (MGH Libri mem. N. S. 1), hg. v. Johanne AUTENRIETH, Dieter GEUENICH u. Karl SCHMID, Hannover 1979. – Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg, hg. v. Karl FORSTNER, Graz 1974. – Karl SCHMID, Versuch einer Rekonstruktion der St. Galler Verbrüderungsbücher des 9. Jahrhunderts, in: *Subsidia Sangallensia I. Materialien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchiv St. Gallen*, hg. v. Michael BORGOLTE, Dieter GEUENICH u. Karl SCHMID, St. Gallen 1986, 81–283. – *Liber Viventium Fabariensis* (Stiftsarchiv St. Gallen, Fonds Pfäfers, Codex 1) I. Faksimile-Edition, hg. v. Albert BRUCKNER, Hans Rudolf SENNHÄUSER u. Franz PERRET, Basel 1973. – *Der Liber Memorialis von Remiremont* (MGH Libri mem. 1), hg. v. Eduard HLAWITSCHKA, Karl SCHMID u. Gerd TELLENBACH, Dublin 1970. – *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia* (MGH Libri mem. N. S. 4), hg. v. Dieter GEUENICH u. Uwe LUDWIG, Hannover 2000.

30 KOEP, *Das himmlische Buch* (wie Anm. 21).

31 Verbrüderungsbuch Reichenau (wie Anm. 29), 98–99.

32 Karl SCHMID, Probleme einer Neuedition des Reichenauer Verbrüderungsbuches, in: *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters*, hg. v. Helmut MAURER, Sigmaringen 1974, 35–67, hier: 54.

33 Dieter GEUENICH, Gebetsgedenken und anianische Reform. Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Deutschen, in: *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen 38), hg. v. Raymund KOTTJE u. Helmut MAURER, Sigmaringen 1989, 79–106.

34 Reichenauer Verbrüderungsbuch (wie Anm. 29), 114–115.

kung an das Kloster voranging, so ist eine direkte Verbindung zwischen Gabe, Geber und den Begünstigten alleine in den Gedenk- und Verbrüderungsbüchern nicht sichtbar.

Individuell ausgerichtet war hingegen das Totengedenken, das für privilegierte Personen, wie zum Beispiel Äbte, Bischöfe, aber auch den Herrscher in der Regel in einem ein Jahr andauernden Gebetsdienst durchgeführt wurde. So wurde die Messe für den Verstorbenen am Tage seines Todes, am dritten Tag, am siebten Tag, am 30. Tag, am 40. Tag und ein Jahr nach seinem Ableben gelesen. Damit war das individuelle Totengedenken abgeschlossen und das Gedächtnis an den einzelnen Verstorbenen wurde in das summarische Gebet für die Lebenden und Verstorbenen im Rahmen der Liturgie überführt. Dass diese Regelung ernst genommen wurde, davon zeugt ein Nekrolog aus dem frühen 9. Jahrhundert, das im Gedenkbuch von Remiremont überliefert ist³⁵. Zahlreiche Rasuren auf dem Pergament zeigen, dass die Namen der verstorbenen Nonnen wieder aus dem Nekrolog gelöscht wurden. Als in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein erneuerter Nekrolog angelegt wurde, wurden die noch lesbaren Namen der verstorbenen Schwestern, die bereits ausradiert waren, in das neue Kalendar übertragen³⁶. Somit war ein dauerhaftes, individuelles Gedächtnis an ihrem Anniversartag gesichert. Das Bedürfnis nach einer individuellen Memoria nach dem Tod stieg also während des 9. Jahrhunderts zunehmend. Während die Mönche und Nonnen als Mitglieder des Konvents einen Anspruch darauf hatten, in das individuelle Totengedenken ihres Konvents aufgenommen zu werden, mussten die Laien durch Gabe und Wohltat diese Zuwendung erst erwerben³⁷. Stiftungen waren somit ein ideales Mittel, um das individuelle Gebetsgedenken dauerhaft einzurichten.

Der Herrscher als Stifter

Die karolingische Dynastie hat im großen Stil Klöster und Stifte gegründet, ausgestattet und begünstigt³⁸. Oftmals wurde in den entsprechenden Übertragungsurkunden durch

35 Liber Memorialis von Remiremont (wie Anm. 29), fol. 32r–34v.

36 Ebd., fol. 10v–19r. – Franz-Josef JAKOBI, *Der Liber Memorialis und die Klostergeschichte von Remiremont: Zur Erschließung und Auswertung der frühmittelalterlichen Gedenk-Aufzeichnungen einer geistlichen Frauengemeinschaft*, Münster 1983 (Habilitationsschrift, unveröffentlicht). – Vgl. dazu künftig Eva-Maria BUTZ/Alfons ZETTLER, *Two early necrologies: The examples of Verona (c. 810) and Remiremont (c. 820)*, in: *Pecia 17* (2007). *L'Histoire en mémoire. L'écrit à l'usage du temps au Moyen Age* (im Druck).

37 Karl Josef MERK, *Die messliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen*, Stuttgart 1926, 33–108. – Giles CONSTABLE, *The commemoration of the dead in the early middle ages*, in: *Early medieval Rome and the Christian world. Essays in honour of Donald A. Bullough*, hg. v. Julia M. H. SMITH, Leiden 2000, 169–195. – Eckhard FREISE, *Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg. v. Karl SCHMID u. Joachim WOLLASCH, München 1984, 502–544. – *L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale. Communications présentées à la table Ronde du C.N.R.S., le 14 juin 1982, réunies par Jean-Loup LEMAITRE*, Paris 1986.

38 Herbert ZIELINSKI, *Die Kloster- und Kirchengründungen der Karolinger*, in: *Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra*, hg. v. Irene CRUSIUS, Göttingen 1989, 95–134. – Thomas ZOTZ, *Klerikergemeinschaft und Königsdienst. Zu den Pfalzstiften der Karolinger, Ottonen und Salier*, in: *Frühformen von Stiftskirchen in Europa. Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Festgabe für Dieter*

eine Gebetsklausel die Verpflichtung des Konvents nochmals unterstrichen, für den Herrscher und seine Familie zu beten³⁹. Das Anwachsen an expliziten Stiftungen, wie wir es insbesondere bei Karl II. dem Kahlen (843–877) und, wenn auch in geringerem Maße, bei seinem Neffen, Karl III. dem Dicken (839–888), beobachten können, zeugt von einer neuen Qualität und Bedeutung des Strebens nach liturgischem Gedenken.

Die Stiftungen Karls II.

Wolfgang Wagner hat erst kürzlich das Stiftungsverhalten Karls des Kahlen genauer untersucht⁴⁰. Im Laufe der Regierungszeit des westfränkischen Herrschers nahmen Variationsbreite der Stiftungszwecke und Detailliertheit der Einzelbestimmungen immer mehr zu. In über 120 Fällen erließ der Karolinger Verfügungen, in denen er einen bestimmten Vermögenskomplex auf Dauer an einen festgelegten frommen Zweck band. Zum Teil dienten die Stiftungen dem kirchlichen Lichterdienst sowie der Armen- und Pilgerfürsorge. Auch das Gedenken an verstorbene Vorfahren konnte mit diesen Maßnahmen verbunden sein. Dabei berücksichtigte Karl nicht nur Verwandte, sondern auch enge Vertraute aus seinem Gefolge⁴¹.

Ein Schwerpunkt seiner Stiftungstätigkeit lag auf Erinnerungsmählern für Verstorbene, in erster Linie für seine Eltern und andere Verwandte. Diese Stiftungen wurden in Klöstern, aber auch an Bischofskirchen eingerichtet. Karl führte darüber hinaus auch Stiftungen zur Erinnerung an wichtige Ereignisse, die in Zusammenhang mit seiner Herrschaft standen, ein: 852 für den Tag seiner Geburt und 854 für den Tag seiner Königssalbung⁴². Diese Gedenktage sollten nach seinem Tod in ein jährliches Totengedenken umgewandelt werden. Im Laufe der Zeit kamen auch Erinnerungsmähler anlässlich des Geburtstags der Königin, des Hochzeitstages sowie der Geburtstage der königlichen Nachkommenschaft hinzu. 862 stiftete er in dem traditionsreichen Königskloster Saint-Denis in einem Rechtsakt Gedächtnismähler zu den Tagen seiner Geburt, seiner Salbung, seiner Hochzeit sowie dem Geburtstag der Königin und für den 15. Januar, dem Tag, so lautet die Urkunde, an dem *der König der Könige ihn, der eigentlich bereits vertrieben und verloren war, wieder in seine Herrschaft eingesetzt hatte*⁴³. Damit wurde des überraschenden Rückzugs seines Halbbruders Ludwig des Deutschen (817–876)

Mertens zum 65. Geburtstag (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 54), hg. v. Sönke LORENZ u. Thomas ZOTZ, Leinfelden-Echterdingen 2005, 185–205.

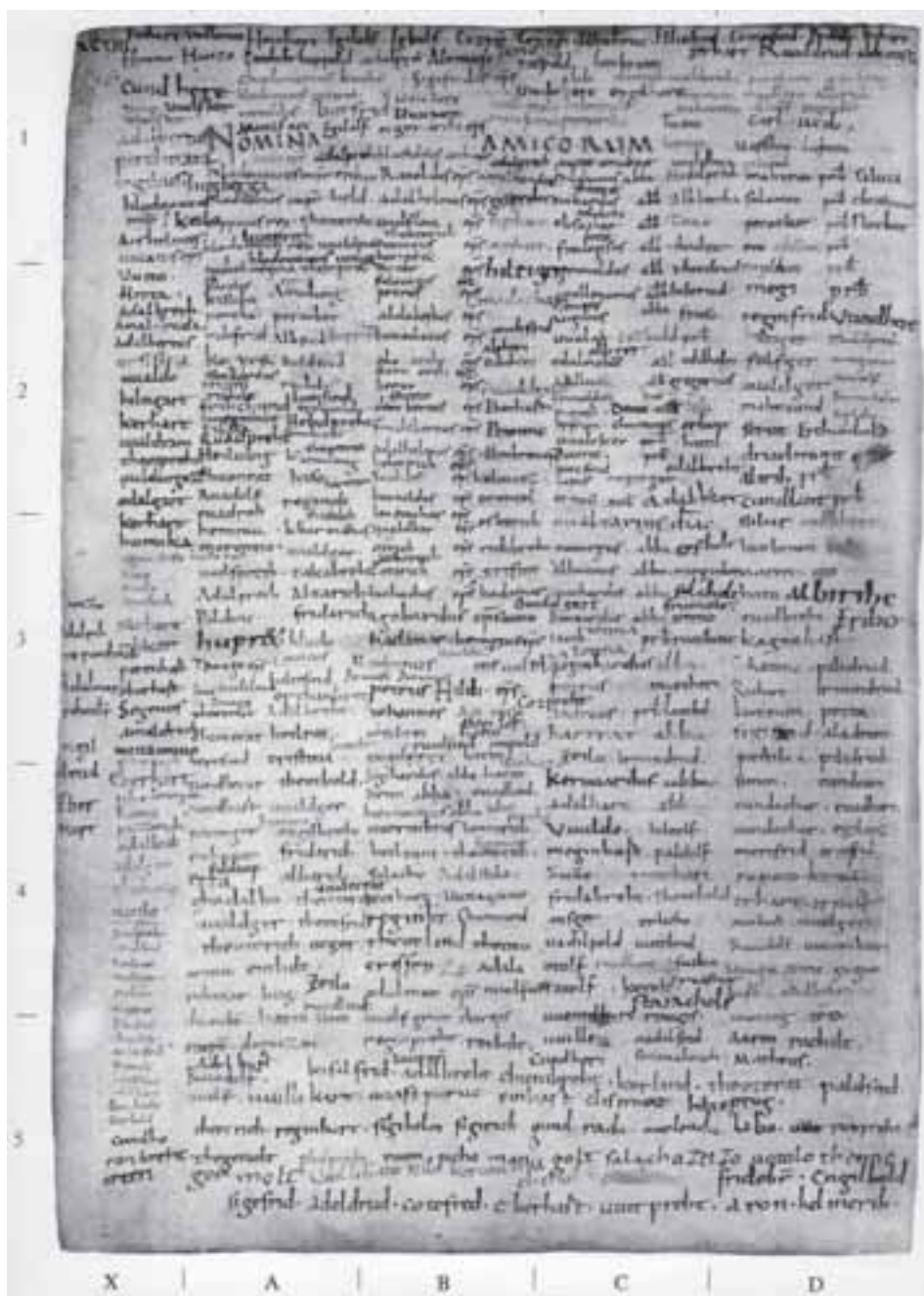
39 EWIG, Gebetsdienst (wie Anm. 10), 47–48.

40 WAGNER, Walahfrid Strabo (wie Anm. 11).

41 Dasselbe Phänomen ist auch im Rahmen der summarischen Memoria zu erkennen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass ein Herrscher nicht nur seine Familie, sondern auch Mitglieder seines Gefolges in die Gedenkbücher einschreiben und damit in das gemeinsame Gebet der Mönche aufnehmen ließ. Vgl. auch Gerd ALTHOFF, *Amicitiae et Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica Schriften 37), Hannover 1992. – Künftig Eva-Maria BUTZ, *Eternal amicitia? Social and political relationships in the early medieval libri memoriales*, in: *Passages from Antiquity to the Middle Ages III. De Amicitia* (Acta Instituti Romani Finlandiae) (im Druck).

42 Georges TESSIER, *Recueil des actes de Charles II le Chauve, roi de France* (Chartes et diplomes relatifs a l'histoire de France), Paris 1943–1955, Nrn. 147, 162, 236, 239, 246, 247, 355, 363, 364.

43 *Recueil Charles II* (wie Anm. 42), Nrn. 246 und 247.



Taf. 1: Ausschnitt aus dem Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (MGH Libri mem. N. S. 1), hg. von Johanne AUTENRIETH / Dieter GEUENICH / Karl SCHMID, Hannover 1979 (Faksimile-Ausgabe), pag. 98–99, S. 30.



Taf. 2: Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau („Anlageschicht“ von Karl Schmid [823]), S. 30

Abbildung: Karl Schmid, Probleme einer Neuedition des Reichenauer Verbrüderungsbuches, in: Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters, hg. v. Helmut MAURER, Sigmaringen 1974, S. 54, S. 30.

gedacht, der im Jahre 858 in das Westreich eingefallen und ihn für einige Wochen aus der Herrschaft vertrieben hatte⁴⁴.

Mit dieser Stiftung fällt unser Blick wieder auf den Zusammenhang zwischen Herrschergedenken und dem politischen Zustand im Reich. Um diesen war es bereits seit der Regierungszeit Ludwigs des Frommen (813–840) nicht gut bestellt. Als Kaiser Ludwig nach dem Tod seiner ersten Frau Irmingard (um 780–818) 819 die Welfin Judith (795–843) als seine zweite Gemahlin erwählte, hatte er die Nachfolge im Reich bereits im Rahmen der sogenannten »*ordinatio imperii*« geregelt⁴⁵. Sein erstgeborener Sohn Lothar I. (814 König, 817–855 Kaiser) sollte die Kaiserwürde und den Hauptteil der Herrschaft erhalten, Ludwig, dem später die Zubenennung »der Deutsche« gegeben wurde, sollte König in Bayern werden und Pippin (814–837), der jüngste der drei Brüder, wurde im Königtum von Aquitanien eingesetzt. Als ihm Judith 823 einen weiteren Sohn gebar, Karl den Kahlen, wollte Ludwig auch diesen mit Anteilen an der Herrschaft ausstatten und wies ihm 826 Alemannien zu⁴⁶. Damit begannen langwierige Auseinandersetzungen zwischen den drei älteren Söhnen und dem Vater Ludwig, die zweimal sogar zur Absetzung des Kaisers führten. Aber auch die Brüder untereinander schlossen wechselseitige Koalitionen. Nach dem Tod Ludwigs des Frommen im Jahr 840 kam es zu den sogenannten Bruderkriegen zwischen Lothar I., Ludwig dem Deutschen und Karl dem Kahlen. Erst 843 wurde eine einigermaßen stabile Lösung gefunden: Lothar erhielt als Kaiser einen schmalen Streifen von der Nordsee bis nach Italien, Ludwig der Deutsche das ostfränkische Reich und Karl der Kahle das westfränkische Reich⁴⁷. Der Versuch, die Gesamtherrschaft zu erreichen, spielte aber weiterhin eine große Rolle in der Politik der Karolinger und führte immer wieder zu Kriegszügen in die benachbarten Reichsteile⁴⁸. Die eben angesprochene Stiftung Karls des Kahlen in Saint-Denis zur Feier seiner Rückkehr auf den Königsthron ist ein deutlicher Reflex auf diese Zustände.

Die politischen und kriegerischen Schachzüge der karolingischen Herrscher gegeneinander wurden auch von oppositionellen Adeligen in den jeweils anderen Reichsteilen unterstützt. Insbesondere Karl der Kahle hatte mit starken Gegnern in den eigenen Reihen zu kämpfen: Der westfränkische Adel hatte Ludwig den Deutschen mehrfach zur Übernahme der Herrschaft im Westreich eingeladen⁴⁹. Tatsächlich geriet die Herrschaft Karls durch Angriffe aus dem Ostreich ernsthaft in Gefahr. 858 war er bereits vor Ludwig dem Deutschen nach Burgund geflohen, konnte sich aber dank der entschlossenen Haltung der westfränkischen Bischöfe 859 letztlich behaupten. Im Juni 860 schloss er in Koblenz einen Frieden mit seinem Bruder Ludwig dem Deutschen, der dem westfränkischen Herrscher eine Phase der Konsolidierung bescherte⁵⁰. Karl konnte nun seine Herrschaft konsequent sichern. Im Bund mit geistlichen Beratern betrieb er insbesondere die Fortentwicklung eines sakralisierten Königtums⁵¹. Die zahlreichen Stiftungen

44 DÜMMLER, Ostfränkisches Reich (wie Anm. 14), 444–445.

45 Vgl. zuletzt Franz-Reiner ERKENS, Auflösungstendenzen im Frankenreich: Ludwig der Fromme und die »*ordinatio imperii*«, in: Welt- und Kulturgeschichte. Epochen, Fakten, Hintergründe in 20 Bänden, Hamburg 2006, 397–400.

46 Alfons ZETTLER, Geschichte des Herzogtums Schwaben, Stuttgart 2003, 67–72.

47 DÜMMLER, Ostfränkisches Reich (wie Anm. 14), 139–215.

48 Ebd., 239–462.

49 Karl BRUNNER, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung), Graz 1979. – Janet L. NELSON, Charles the Bald, London/New York 1992, 160–189.

50 Wilfried HARTMANN, Ludwig der Deutsche, Darmstadt 2002, 48–53.

51 NELSON, Charles the Bald (wie Anm. 49), 190–253.

Karls II. spiegeln deutlich die politischen Krisen und deren Überwindung wider und sind in diesem Kontext zu verstehen.

Die Stiftungen Karls III.

Karl III. gilt im Gegensatz zu seinem Onkel im Westreich als eher unglücklicher Herrscher. Von seinem Vater Ludwig dem Deutschen zum Verwalter in Alemannien eingesetzt, ertrotzte er sich im Jahr 871 nach einem Aufstand von seinem Vater die Übertragung der Herrschaft auch in Rätien⁵². 876 wurde er nach Italien entsandt, um seinen Onkel Karl den Kahlen von der Übernahme der Kaiserkrone abzuhalten, scheiterte aber. Er überlebte seine beiden Brüder und stieg somit im Jahr 879 zum Herrscher im Ostfrankenreich auf. Im Jahr 880 erlangte er erst die italienische Königskrone, 881 dann die Kaiserkrone. Im Jahr 885 schließlich wurde er zur Herrschaft in das Westreich eingeladen. Damit war Karl III. Herrscher im gesamten Reich geworden, ohne dieser Aufgabe wirklich gewachsen zu sein. Eine schwere Krankheit schränkte sowohl seine Reise wie auch seine Regierungsfähigkeit immer mehr ein. Im Jahr 887 kam es bei Tribur schließlich zur dramatischen Herrscherverlassung und Karl wurde abgesetzt⁵³. Im Januar des darauffolgenden Jahres starb der Kaiser an den Folgen einer Kopfoperation in Neudingen auf der Baar⁵⁴. Sein Grab fand er im Kloster Reichenau.

In welchem Zusammenhang standen nun Politik, Herrschergedenken und Stifterverhalten des letzten karolingischen Gesamtherrschers? Schon bei den Gedenkbucheinträgen ist unter Karl III. wieder ein deutlicher Anstieg zu vermerken. Im Gegensatz zu seinen beiden Brüdern und seinem Vater initiierte er von Anfang an eine Reihe von Gedenkbucheinträgen, die in direkten Zusammenhang mit seinen politischen Zielen und Ereignissen seiner Herrschaft gebracht werden können.

So kann ein Eintrag in dem Gedenkbuch von Remiremont in die Zeit des Aufstandes gegen König Ludwig den Deutschen im Jahr 870 datiert werden⁵⁵. Dort ließ sich Karl bereits mit dem Königstitel einschreiben, über den er noch gar nicht verfügte. Nach der Einigung mit seinem Vater und der Übertragung der Herrschaft nicht nur in Alemannien, sondern auch in Rätien finden wir im Gedenkbuch des rätischen Klosters Pfäfers einen Eintrag Karls III., der von der selben Hand stammen dürfte, wie der Eintrag in den *Liber Memorialis* von Remiremont⁵⁶. Und schließlich dürfte ein weiterer Eintrag in Pfäfers, in dem Karl gemeinsam mit den Söhnen Eberhards von Friaul (810–866) genannt wird, in das Jahr 875 zu datieren sein, als er von seinem Vater gegen Karl den Kahlen gesandt wurde, um diesen von der Erlangung der Kaiserkrone abzuhal-

52 Simon MACLEAN, *Kingship and politics in the late ninth century. Charles the Fat and the end of the Carolingian Empire*, Cambridge 2003.

53 Hagen KELLER, *Zum Sturz Karls III. Über die Rolle Liutwards von Vercelli und Liutberts von Mainz, Arnulfs von Kärnten und der ostfränkischen Großen bei der Absetzung des Kaisers*, DA 22 (1966), 333–384. – Alfons ZETTLER, *Der Zusammenhang des Raumes beiderseits der Alpen in karolingischer Zeit – Amtsträger, Klöster und die Herrschaft Karls III.*, in: *Schwaben und Italien im Hochmittelalter (Vorträge und Forschungen 52)*, hg. v. Helmut MAURER, Hansmartin SCHWARZMAIER u. Thomas ZOTZ, Stuttgart 2001, 25–42.

54 Michael BORGOLTE, *Karl III. und Neudingen*, in: ZGO 125 (1977), 21–55.

55 *Liber Memorialis* von Remiremont (wie Anm. 29), fol. 9r. – Gerd TELLENBACH, *Liturgische Gedenkbücher als historische Quellen*, in: *Melanges Eugène Tisserant 5 (Studi e testi)*, Città del Vaticano 1964, 395–398.

56 *Liber viventium* von Pfäfers (wie Anm. 29), 27.

ten⁵⁷. Hier lässt sich der Karolinger gemeinsam mit seiner Ehefrau, seinen Eltern und seinen bereits verstorbenen Schwestern in das Gebetsgedenken der Mönche aufnehmen. Seine erste überlieferte Stiftung hingegen stammt aus dem Jahr 879, die Übertragung des Hofes in Stammheim an den heiligen Otmar und die Einrichtung eines Gebetes für sein Seelenheil, die bereits am Anfang erwähnt wurde⁵⁸.

Insgesamt erscheinen die Stiftungen und Gebetsklauseln Karls III. wesentlich unspektakulärer als die seines Onkels. Im Februar 882 bestätigte er der Kirche zu Belluno die von einem Aldo geschenkte Kirche des heiligen Georg mit zwei Höfen, im Gegenzug dafür sollten die Kleriker von Belluno täglich eine Messe für den Kaiser lesen (*quotidie unam missam pro nostra salute devotissime*)⁵⁹. Ende Juli 883 schenkte der Kaiser seinem Getreuen Autprand das verödete Klösterlein des heiligen Michael in einem Ort, der als *Cerretum* überliefert ist, und bestimmte, dass das Kloster nach dessen Tod unter der Aufsicht und dem Schutz des Bischofs von Bergamo stehen sollte. Dafür sollten für alle Zeiten zwölf Mönche für ihn, seine Vorfahren und seine Nachfahren, sowie für Autprand eine Messe feiern⁶⁰. Doch handelt es sich bei diesen beiden Gebetsklauseln in den Urkunden wirklich um Stiftungen? Zwar wurden sie auf Dauer angelegt und auch die ausführende Gruppe war eindeutig benannt. Allerdings war kein extra ausgewiesenes Vermögen bestimmt worden, von dem eine mögliche Caritas, ein Erinnerungsmahl oder Armenfürsorge hätten beglichen werden können. Beide Rechtsvorgänge tragen eher den Charakter einer königlichen Wohltat. Die nachdrückliche Verpflichtung zum Gebet scheint hier das Einfordern von Leistungen, die eigentlich im Sinne der Aachener Beschlüsse von 816 selbstverständlich waren.

Die Einrichtung einer Konsekrationsfeier mit einem damit verbundenen Festmahl für die Mönche nahm er offenbar das erste Mal ausgerechnet im Westfrankenreich vor. Im August 885 gab er der Bischofskirche von Langres eine ihr entfremdete Abtei zurück⁶¹. Im Gegenzug sollten die Kleriker in Langres und die Mönche des restituierten Klosters zu seinem Seelenheil, dem seiner Vorfahren, seiner Frau und seiner Nachkommen sowie zum Wohlergehen des Reiches den Tag seiner Erhebung zum westfränkischen König mit einem Mahl, einer *refectio*, feiern. Nach seinem Tode soll an seinem Todestag eine Messe begangen, aber auch das Mahl weiterhin den Klerikern und Mönchen präsentiert werden. Nur wenige Wochen später richtete er auch in Fulda eine vergleichbare Mahlstiftung ein, die am 6. Januar begangen werden sollte⁶².

Die Stiftung in Langres wurde in den nächsten Jahren noch erweitert. Anlässlich einer Restitution eines Ortes, der zum Unterhalt der Kanoniker diente, erneuerte er 886 die Verpflichtung für Kleriker, den Tag seiner Weihe kirchlich zu feiern und nach seinem Tod in eine Anniversarfeier mit Vigilien und Messen umzuwandeln⁶³. Und im Jahr 887 schließlich verfügte er anlässlich der Rückgabe der Abtei Cestre an die Kirche von Langres nicht nur, dass die Kanoniker ein drittes Mal, sondern auch die Mönche dieses Klosters die entsprechenden kirchlichen Feierlichkeiten durchzuführen hätten⁶⁴. Es ist also durchaus möglich, dass der Kaiser die liturgische Feier seiner Salbung in Verbin-

57 Ebd., 41.

58 MGH D Karl Nr. 13.

59 Ebd., Nr. 48.

60 Ebd., Nr. 88.

61 Ebd., Nr. 129.

62 Ebd., Nr. 132.

63 Ebd., Nr. 153.

64 Ebd., Nr. 147.

dung mit einer Mahlstiftung nach dem Vorbild seines verstorbenen Onkels eingerichtet hat.

Ein deutliches Zeichen der engen Bindung Karls III. an Alemannien ist schließlich an einer weiteren Stiftung zu erkennen, die in der Abtei Reichenau eingerichtet wurde. Maßgeblich daran beteiligt waren die beiden Brüder Liutward († 900/901) und Chadolt († 891), die in dem Inselkloster ausgebildet worden waren⁶⁵. Liutward stieg zum Erzkanzler Karls III. auf und verschaffte seinem Bruder 882 den Bischofssitz von Novara. Er selbst erhielt 880 das Bistum Vercelli⁶⁶.

In den Jahren zwischen 879 und 887, eine genauere Datierung ist aufgrund der Überlieferung nicht möglich, hatte Karl III. dem Bischof Chadolt auf Bitten seines Erzkanzlers Liutward den königlichen Hof in Erchingen im Thurgau übertragen, mit der Bestimmung, dass nach dem Tod Chadolts der Hof an das Kloster Reichenau fallen und dem Unterhalt der Mönche dienen sollte⁶⁷. Deswegen wurde eine Weitergabe des Hofes als Lehen ausgeschlossen. Diese Bestimmung lässt aufhorchen. Denn mit der Festlegung, dass diese Gabe zum Unterhalt der Mönche dienen sollte, wurde ein dauerhafter Zustand hergestellt, der eine hervorragende Grundlage für weitere Stiftungsbestimmungen werden konnte. Tatsächlich richtete der Bischof eine Stiftung ein: Er initiierte für den Herrscher, der ihn zum Bischof erhoben hatte, eine jährliche Kommemoration, die am Krönungstag Karls III., dem 6. Januar, begangen werden sollte. Dazu sollten die Priester für den Herrscher das Messopfer darbringen und die übrigen Mönche 30 Psalmen singen, alle Brüder aber um die Liebe des Herrschers willen im Refektorium heiter und in Freude eine Mahlzeit (*plena caritas*) erhalten⁶⁸. Nach dem Tod des Herrschers sollte diese Jahrfeier in ein Anniversargedanken umgewandelt werden. In gleicher Weise wurden die Mönche auch zum Gedenken an Liutward und Chadolt verpflichtet, das am Todestag Chadolts begangen werden sollte. Dieser Vertrag sollte in das Regelbuch des Klosters eingeschrieben werden, und tatsächlich ist diese Stiftung in einem der *libri regulae* des Klosters aus dem 9. Jahrhundert überliefert⁶⁹.

Damit schließt sich der Kreis. Der Vertrag der Reichenauer Gedenkstiftung macht plastisch, was Ekkehard über 100 Jahre später für das Kloster St. Gallen überliefert⁷⁰. Auch wenn für St. Gallen eine *caritas*-Stiftung nicht urkundlich überliefert ist, so ist Ekkehard die Bedeutung der Schenkung Stammheims an das Kloster St. Gallen, das zumindest die zum Gebet verpflichteten acht *homines* ernähren konnte, bewusst. Sicherlich war Karl nicht, wie Ekkehard glauben machen will, in der Festwoche tatsächlich anwesend, und schon gar nicht dürfte er den Mönchen das Mahl serviert haben. Aus

65 Roland RAPPAMANN/Alfons ZETTLER, Die Reichenauer Mönchsgemeinschaft und ihr Totengedenken im frühen Mittelalter (Archäologie und Geschichte 5), Sigmaringen 1998, 395–396. – Karl SCHMID, Liutbert von Mainz und Liutward von Vercelli im Winter 879/80 in Italien, in: Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer, hg. v. Erich HASSINGER, Heinz J. MÜLLER u. Hugo OTT, Berlin 1974, 41–60.

66 Klaus HERBERS, Liutward, Bischof von Vercelli (9. Jahrhundert), in: BBKL 5 (1993), 142–143.

67 Johann F. BÖHMER, Regesta Imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 751–918 (926), Bd. 3. Die Regesten des Regnum Italiae und der burgundischen Regna, T. 1. Die Karolinger im Regnum Italiae 840–887 (888), bearb. von Herbert ZIELINSKI, Köln 1991, Nr. 772. – Vgl. dazu auch Alfons ZETTLER, Die frühen Klosterbauten der Reichenau (Archäologie und Geschichte 3), Sigmaringen 1988, 106–109.

68 Regesta Imperii I.3.1, Nr. 773.

69 Franz Josef MONE, Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte, Bd. 1, Karlsruhe 1848, 223.

70 Vgl. dazu auch SCHMID, Bruderschaften (wie Anm. 8), 185–186.

der Sicht Ekkehards, dessen Werk immer wieder die notwendige materielle Sicherung des klösterlichen Lebens betont, ist dieses Bild aber geradezu sprechend und signifikant für die Stiftung und ihren Sitz im Leben. Der König hat die Verpflegung der Mönche zu sichern, damit diese ihrer Aufgabe nachkommen konnten, für das Seelenheil des Herrschers und die Stabilität im Reich zu beten.

Karl hatte sich, wenn auch nicht in der Masse und der Variationsbreite wie sein Onkel, aber doch nachhaltig um Stiftungen für sein Seelenheil in Verbindung mit Festmählern in den Klöstern bzw. Domstiften bemüht. Doch noch mehr wird beim genauen Hinsehen deutlich: Genauso, wie wir es bei den Gedenkbucheinträgen sehen können, stehen die Stiftungen in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der Herrschaft Karls III. Die Einrichtung einer Stiftung für das Kloster St. Gallen mit dem Hof Stammheim verfügte er, als er nach dem Tode seines Bruders Karlmann im Jahr 879 die Herrschaft im Ostfrankenreich angetreten hatte. Die Stiftung des Reichenauer Vertrages dürfte bald nach seiner Erhebung zum Kaiser 881 erfolgt sein. Und die Einrichtung einer Jahresfeier seiner Krönung erfolgte in Langres binnen eines Jahres nach der Übernahme der Herrschaft im Westfrankenreich 885. Als der Kaiser im Jahr 888 krank und entmachtet verstarb, fand er sein Grab in der Klosterkirche der Abtei Reichenau, rechts des Hochaltars im Mönchschor. Ähnlich wie in St. Gallen war er mit den Mönchen des Klosters Reichenau verbrüdet und fand schließlich seine letzte Ruhe in deren direkter Nähe.

Vergleichbar mit Karl dem Kahlen standen die Stiftungen in Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Herrschaft. Trotz allem Drängen nach individueller Memoria, wie wir es für das späte 9. Jahrhundert feststellen können, bleiben die Einrichtungen von Stiftungen der Herrscher in der Regel immer eng verknüpft sowohl mit dem herrscherlichen Selbstverständnis wie auch mit der aktuellen politischen Situation. Damit sind Stiftungen und Memorialakte auch in ihrem karitativen und sozialen Zusammenhang eine Quelle für die politische Geschichte und die Geschichte des Königtums.

MICHAEL BORGOLTE

Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum

Wer sich als Historiker mit Stiftungen beschäftigt, gewinnt rasch tiefe Einsichten in das Leben vergangener Generationen. Nimmt er dabei die Perspektive der Stifterin oder des Stifters ein, dann erschließt sich ihm, wie Menschen früherer Zeiten ihr Dasein bewerteten und mit ihrer Vergänglichkeit fertig wurden, wie sie das Verhältnis zu ihren Angehörigen beurteilten und sich in das politische wie wirtschaftliche Umfeld einordneten, welche soziale Verantwortung sie empfanden und zu welcher Kreativität sie bei der Gestaltung der Zukunft fähig waren¹. Insbesondere die gesellschaftliche Dimension von Stiftungen war denkbar umfassend; denn obgleich die handelnden Subjekte stets wohlhabend waren und mehr besaßen als sie für ihren Lebensunterhalt brauchten, bezogen sie durch ihre Maßnahmen doch die Bedürftigen in ihren Umkreis ein und verpflichteten sich, um ihre Pläne praktikabel zu machen, ebenso Herrschaften wie Amtsgewalten.

Das soziale Gefüge, das von Denken und Planen, Leiden und Tätigkeit bestimmt wird, lässt sich mit Hilfe der Stiftungen gut analysieren, so dass sich auch die Geschichtswissenschaft dem Thema seit langem mit Gewinn zugewandt hat². Dabei hat sich zum einen gezeigt, dass es Stiftungen in vielen Gesellschaften, vielleicht in allen Hochkulturen mit Schriftlichkeit, gegeben hat, dass aber von lückenlosen Kontinuitäten nicht die Rede sein kann; vielmehr scheinen sich stiftungsintensive mit stiftungsarmen Zeiten abgelöst und dabei scheint auch wiederkehrende Stiftungskritik eine Rolle gespielt zu haben. Weitgehend ungeklärt sind die Fragen transkultureller Abhängigkeiten; musste die Idee der Stiftung einmal erfunden und durch Nachahmung weitergegeben werden, oder lagen ihr ein so elementares Bedürfnis und ein so plausibler Gedanke zugrunde, dass sie unabhängig von anderen Standorten wiederholt aus eigener Wurzel entstehen konnte³? Obschon wir dies noch kaum wissen und manche Kontroversen andauern, hat sich eine Einsicht inzwischen verbreitet, dass nämlich die allgemeine Stiftungsforschung viel vom interkulturellen Vergleich profitieren kann⁴. In diesem Sinne

1 Michael BORGOLTE, »Totale Geschichte« des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen (Humboldt-Universität zu Berlin, Öffentliche Vorlesungen 4), Berlin 1993.

2 Jüngere Zusammenfassungen der historischen Stiftungsforschung: Michael BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Hans LIERMANN, Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen 2002, 13²–67² (mit Lit.: 64²–67²). – DERS./Hans-Jürgen BECKER, Art. Stiftungen, Kirchliche, in: TRE, Bd. 32, Berlin 2001, 167–174.

3 Vgl. Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen (Stiftungsgeschichten 4), hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2005. – Zu einem Beispiel jüngst: Maria MACUCH, Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische *waqf*, in: Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis, hg. v. Astrid MEIER, Johannes PAHLITZSCH u. Lucian REINFANDT (Stiftungsgeschichten 5.), Berlin 2009, 19–38.

4 Vgl. neben BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2) und der in Anm. 3 zitierten Literatur: Tim GEELHAAR, Stiftungszweck Bildung? Die mittelalterlichen Pariser

fasse ich meine Aufgabe für diesen Beitrag auf. Wenn es im Rahmen des Rottenburger Jahrbuchs auch besonders um den christlichen Kulturkreis gehen muss, soll diesem doch durch den Vergleich mit Kulturen anderer religiöser Dominanz besonderes Profil verliehen werden.

Bewusst und methodisch konsequent angewandt führt der Vergleich nicht nur zur besseren Erkenntnis der Besonderheiten des Einzelnen, sondern ebenso der Gemeinsamkeiten des Einen mit dem Anderen⁵. Erst in seiner symmetrischen Kontrastivität entfaltet er seine erhellende Kraft. In seinem diachronen Gebrauch, also bei der Gegenüberstellung der früheren mit einer späteren Gestalt des gleichen Phänomens, lässt der Vergleich die Einsicht in historischem Wandel zu. Wandel ist etwas anderes als »Entwicklung«, denn mit dem Wort werden nur Änderungen im chronologischen Prozess bezeichnet, während Entwicklung die Behauptung enthält, aus Älterem sei Jüngerem abzuleiten⁶. Da solche genetischen Herleitungsversuche beim Stiftungswesen fragliche Erfolgchancen haben, ist der Vergleich, der auf Wandel setzt, die angemessene Methode. Gleiches gilt auch für den synchronen Vergleich, bei dem das Stiftungswesen in verschiedenen gleichzeitigen Kulturen miteinander konfrontiert wird. Die Fixierung auf einen bestimmten Punkt oder eine begrenzte Spanne der absoluten Zeitskala begünstigt hier die Aufmerksamkeit für den Raum, die andere große Determinante allen Geschehens. Jüngst sind die Sozial- und Kulturwissenschaftler darauf aufmerksam geworden, dass sie dem Raum, im Gegensatz zur Zeit, seit langem zu geringe Beachtung geschenkt haben⁷, und dies gilt auch für die historische Forschung⁸. Deshalb möchte ich in meinem Beitrag hier auch einen zweiten Akzent setzen; die Geschichte von Stiftungen ist nämlich bisher noch kaum unter dem Aspekt des Raums betrachtet worden.

Universitätskollegien im interkulturellen Vergleich mit der islamischen Madrasa, in: *Bildungsmäzenatentum. Privates Handeln – Bürgersinn – kulturelle Kompetenz seit der Frühen Neuzeit*, hg. v. Jonas FLÖTER u. Christian RITZI, Köln/Weimar/Wien 2007, 39–72. – Aus rechtshistorischer Sicht jetzt: *Religiöse Stiftungen in Deutschland. Beiträge und Diskussionen des Workshops in der Bucerius Law School am 9. Juni 2006* (Bucerius Law School. Schriften der Bucerius Law School I/5), hg. v. Wolfgang Rainer WALZ, Köln/Berlin/München 2006.

5 Vgl. *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1)*, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2001. – Hartmut KAELBLE, *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 1999.

6 Vgl. Michael BORGOLTE, *Stiftungen, Staat und sozialer Wandel. Von der Gegenwart zum Mittelalter*, in: *Stiftungen sichern Qualität. Dokumentation der 3. Tagung des Arbeitskreises Kunst- und Kulturstiftungen vom 25. bis 26. Oktober 2001 [recte: 2000] in Nürnberg* (Forum Deutscher Stiftungen 11), Berlin 2001, 18–39; eine veränderte Fassung in: *Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte*, hg. v. Franz-Josef JAKOBI, Ralf KLÖTZER u. Hannes LAMBACHER, Münster 2002, 9–24. – *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. v. Jürgen MIETHKE u. Klaus SCHREINER, Sigmaringen 1994.

7 Vgl. Markus SCHROER, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt/M. 2006, hier bes. 17–28. – Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, 284–328. – *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Jörg DÜNNE u. Stephan GÜNZEL, Frankfurt/M. 2006. – *Denken des Raums in Zeiten der Globalisierung (Kultur und Technik 1)*, hg. v. Michaela OTT u. Elke UHL, Münster 2005.

8 Vgl. Michael BORGOLTE, *Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im »spatial turn«*, in: *HZ* 286, 2008, 359–402 (mit Literaturhinweisen).

Obgleich es keine allgemeine Theorie der Stiftung gibt und wort- oder begriffsgeschichtliche Untersuchungen kaum weiterhelfen, glaubt man dem Phänomen der Stiftung überall und immer wieder zu begegnen. Definitionsversuchen widerstehen die historischen Variationen. Auf Zustimmung dürfte leicht rechnen, wer erklärte, dass bei einer Stiftung ein größeres Vermögen, in der Regel Immobilienbesitz, zur Verfügung gestellt wird, das nicht selbst, sondern dessen Ertrag einem dauernden Zweck, etwa caritativer Art, gewidmet wird⁹. Das Kapital der Stiftung selbst müsse also erhalten bleiben, während seine Zinsen gemäß dem Stifterwillen stetig konsumiert werden können. Aus der auf unbestimmte Zukunft, ja auf Ewigkeit hin konzipierten Stiftung ergäbe sich weiter, dass Stiftungsorgane für die Verwaltung zu schaffen oder zu nutzen wären, die das Vermögen zu erhalten und zu mehren suchten und im Namen des Stifters regelmäßig die Empfänger der Wohltaten versorgten.

Fasst man »Stiftung« wie beschrieben auf, dann ist für sie die dauernde Zweckbindung des Vermögens von zentraler Bedeutung. Dem widerspricht aber, dass es, wie die Juristen sagen, neben »Ertrags-« auch »Gebrauchsstiftungen« gibt, die das Kapital selbst aufzehren und so ihr eigenes Ende herbeiführen¹⁰. Besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika kennt man auch »operative Stiftungen«, bei denen den Stiftungsorganen erlaubt ist, die Zwecke der Stiftung zu ändern, je nachdem, wie sich neue Aufgaben bei der Behebung von Mangelerscheinungen ergeben¹¹. Man muss aber gar nicht an die Moderne mit ihrem raschen sozialen Wandel denken, um Akzeptanz für eine Unbeständigkeit von Stiftungszwecken aufzuweisen. Unlängst ist nämlich sogar auf Ausnahmen im Islam aufmerksam gemacht worden¹². Im Allgemeinen gelten islamische Stiftungen für unantastbar bis zum Jüngsten Tag¹³. Die wiederkehrenden Werke der Barmherzigkeit, durch die nach einem angeblichen Wort des Propheten ein Mann den Tod überdauert, werden auf die Stiftungen bezogen¹⁴. Unter den muslimischen Rechtsschulen

9 Vgl. Reiner SCHULZE, Art. Stiftungsrecht, in: HDRG 4 (1990), 1980–1990. – BORGOLTE, »Totale Geschichte« (wie Anm. 1), 8.

10 Vgl. Eugen ISELE, Art. Stiftung, in: LThK 9 (21964), 1077–1078. – Kenneth PREWITT, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung. Stifterwille, Stiftungspraxis und gesellschaftlicher Wandel, in: Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung, hg. v. der Bertelsmann Stiftung, Wiesbaden 1998, korrigierter Nachdruck 1999, 321–358, hier: 340.

11 BORGOLTE, Stiftung, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6), bes. 22ff. bzw. 13ff. – Operative Stiftungsarbeit. Strategien – Instrumente – Perspektiven, hg. v. der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1997. – Rupert Graf STRACHWITZ, Operative und fördernde Stiftungen. Anmerkungen zur Typologie, in: Handbuch Stiftungen (wie Anm. 10), 673–698. – Frank ADLOFF/Andrea VELEZ, Operative Stiftungen. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zu ihrer Praxis und ihrem Selbstverständnis (Maecenata Institut für Dritter-Sektor-Forschung 8), [Berlin] 2002. – Helmut K. ANHEIER, Foundations in Europe. A Comparative Perspective, in: Foundations in Europe. Society, Management and Law, hg. v. Andreas SCHLÜTER, Volker THEN u. Peter WALKENHORST (Bertelsmann Foundation), London 2001, 35–81, hier: 49.

12 Astrid MEIER, Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit, in: Islamische Stiftungen, hg. v. MEIER, PAHLITSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 191–212.

13 Vgl. Birgitt HOFFMANN, Die islamischen »frommen Stiftungen« und Probleme ihrer Erforschung in Iran, in: Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Heft 2, 1990, 117–122, hier: 117. – BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 19*–20*.

14 Murat ÇIZAKÇA, A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World from the Seventh Century to the Present, Istanbul 2000, 6. – Birgitt HOFFMANN, The Gates of Piety and Charity, Rašid al-Dīn Fadl Allāh as Founder of Pious Endowments, in: L'Iran face à la domination mongole, hg. v. Denise AIGLE, Téhéran 1997, 191–202, hier: 197. – Miriam HOEXTER, The Idea of

haben insbesondere die Hanafiten die unbegrenzte Existenz der Stiftungen betont¹⁵; bekannt war bisher indessen, dass die Mälikiten gemäß ausdrücklichem Stifterwillen eine zeitliche Befristung der Stiftung anerkannten¹⁶. Eine neue Studie hat nun zu Tage gefördert, dass ursprünglich wohl nur die Stiftung einer Moschee auf Dauer konzipiert war, weil sie als Gebetsplatz in den Besitz Gottes übergang, während sich bei allen anderen Stiftungszwecken eine immerwährende Geltung erst allmählich herausbildete¹⁷. Sogar noch in osmanischer Zeit, und zwar im Damaskus des 17. und 18. Jahrhunderts, scheint es eine Widerrufbarkeit der Stiftungszwecke gegeben zu haben¹⁸. Auch jüdische Stiftungen konnten in der beabsichtigten Wirksamkeit befristet sein, und in Indien sollten Stiftungen der Brahmanen gewöhnlich auf Dauer bestehen, während bei den Buddhisten, die an die Ewigkeit nicht glauben, angeblich wiederum die zeitliche Beschränkung herrschte¹⁹. Universalhistorisch gesehen kann man also nicht viel mehr sagen, als dass bei der Stiftung Güter zur Verfügung gestellt werden, die bestimmte Leistungen auf längere Frist ermöglichen sollen²⁰.

Ein wiederkehrendes Motiv der Geschichte ist, auch im interkulturellen Vergleich, die Verbindung der Stiftung mit dem Gedenken²¹. In der römisch-heidnischen Antike dienten Stiftungen dazu, die Erinnerung an Verstorbene durch periodische Gedächtnismähler am Grab des Stifters zu evozieren; für den Totenkult wurden Teile des Nachlasses so angelegt, dass er von den Zinsen bestritten werden konnte. Die Christen verwandelten die heidnischen Totenkultstiftungen in Stiftungen für das Seelenheil. Griechische und römische Kirchenväter empfahlen den Gläubigen, eine bestimmte Quote ihres Erbes letztwillig der Kirche bzw. der Sozialfürsorge zu widmen, um ihr Seelenheil zu erlangen. Eigentlicher Adressat der Gabe war Gott selbst als ewiger Richter, doch wurden zugleich die Heiligen als Patrone der jeweiligen Gotteshäuser und vor allem die Geistlichen und Bedürftigen einbezogen, die als Interzessoren im Gebet zugunsten des Stifters wirken sollten. Auch im Christentum waren die Stiftungen häufig an das Grab gebunden. Wie in der Antike war das Stiftergedenken von bestimmten Rhythmen geprägt, insbesondere von den linear begrenzten Gebetszeiten unmittelbar nach dem Tod oder von den Jahrtagen, die periodisch wiederkehrten und »auf ewig« begangen werden sollten. Eine Neuerung des Christentums war die Verbindung des Stiftungswesens mit der Caritas. Gegenüber der altorientalischen Wohltätigkeit einerseits und den griechisch-römischen Totenkultstiftungen andererseits zeichneten sich die

Charity – a case study in continuity and flexibility of an Islamic Institution, in: Wissenschaftskolleg zu Berlin 1985/86, Berlin 1987, 179–189, hier: 180. – Norman A. STILLMAN, *Waqf* and the Ideology of Charity in Medieval Islam, in: Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, Vol. I: Hunter of the East. Arabic and Semitic Studies, hg. v. Ian Richard NETTON, Leiden/Boston/Köln 2000, 357–372, hier bes. 361–362. – Jüngst: Souad Abou EL-ROUSSE SLIM, The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period (Beiruter Texte und Studien 113), Beirut 2007, 52–60.

15 MEIER, Für immer und ewig? (wie Anm. 12), 195.

16 Ebd., 191.

17 Ebd., 195.

18 Ebd., 198.

19 Gabriel BAER, The Muslim *Waqf* and Similar Institutions in Other Civilizations, in: Stiftungen in Christentum, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 257–280, hier: 268, 278–279.

20 Michael BORGOLTE, Einleitung, in: Stiftungen in Christentum, hg. v. DEMS. (wie Anm. 3), 9–21, hier: 10. – Vgl. DERS., Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 14*.

21 Das folgende in enger, teils wörtlicher Anlehnung bei Michael BORGOLTE, Stiftungen, Kirchliche, I. Alte Kirche und Mittelalter, in: DERS./BECKER, Art. Stiftungen (wie Anm. 2), 167–170, hier: 167–168.

christlichen Stiftungen dadurch aus, dass sie noch postmortalen Werken der Nächstenliebe eine Heilswirkung für den Stifter zuschrieben. In der Gebetsfürsorge für den Toten traten die durch die Stiftung geförderten Armen dann ihrerseits neben die Mönche und Kleriker.

Stiftungen für das Seelenheil ergeben aber nur dann Sinn, wenn zwischen dem Tod und der Entscheidung über Seligkeit oder Verdammnis ein Zeitraum angenommen wird, in dem die Nachlebenden durch ihre Gebete und stellvertretenden guten Werke tätig werden können. Es sind, mit anderen Worten, die Vorstellungen über die Endzeit, die über die Attraktivität der auf Dauer angelegten Stiftungen entscheiden. In jüngster Zeit hat dazu der Berliner Mediävist Ralf Lusiardi erhellende Studien vorgelegt, in die er vergleichend auch die Überlieferung der anderen monotheistischen Religionen einbezogen hat²². Auch wenn sich Lusiardi auf das Mittelalter beschränkt und seine Ergebnisse vor einem sehr unterschiedlichen und stark ergänzungsbedürftigen Forschungsstand formuliert, bietet er eine neue Grundlage für die Stiftungen als eine Geschichte der Zeit.

Offensichtlich werden dauerhafte Stiftungen durch die theologische Lehre von einem allgemeinen Weltgericht am Ende aller Zeiten gefördert. Mit ihr konkurriert im lateinischen Christentum jedoch die Auffassung vom Partikulargericht, das über das Seelenheil des Einzelnen bald nach dem Tod entscheide²³. In jedem Falle musste ein Aufenthaltsort für die Seelen der Verstorbenen gefunden werden. Schon früh bildete sich der Gedanke heraus, dass die Märtyrer direkt in den Himmel aufsteigen, während für Sünder und Gerechte unterschiedliche Warteräume bereitstünden: ein Ort peiniger Flammen für die einen, Abrahams Schoß für die anderen²⁴. Im Anschluss an Augustinus wurden im Mittelalter sogar vier Kategorien von Verstorbenen unterschieden: Die sehr Guten und die sehr Schlechten wurden demnach unmittelbar nach dem Tod gerichtet und in den Himmel oder die Hölle gewiesen, den nicht so Guten und nicht so Schlechten war hingegen eine Läuterung im Jenseits bestimmt, deren Erfolgsaussichten allerdings unterschiedlich waren. An der Wende zum 14. Jahrhundert entwickelten Konzil und Papst daraus die Lehre vom Fegefeuer. Verworfen wurde dabei die Auffassung von einem allgemeinen Zwischenzustand; unmittelbar nach dem Tod entscheidet ein individuelles Gericht, dass die Seelen der Gerechten bei Gott im Himmel sein und die der Bösen in die Hölle verbannt werden. Die Unvollkommenen wären zwar prinzipiell gerettet, müssten aber im *purgatorium* leiden, bevor sie ebenfalls in die himmlische Gemeinschaft übergehen könnten. *Mit der Ausbreitung dieser Jenseitsidee, folgerte Lusiardi, mussten Formen der Sündenvergeltung an Attraktivität gewinnen, die in einem kurzen Zeitraum nach dem eigenen Tod zur Ausführung kamen, denn nun galt es ja, möglichst schnell die im Moment des Todes noch unverbüßten Sünden abzugelten, um die Reinigungszeit im peinigenen Fegefeuer rasch zu beenden. Umgekehrt mussten Stiftungen, die auf eine dauerhafte, bis zum jüngsten Tag reichende Entfaltung ihrer seelenheilfördernden Wirkungen angelegt waren, im Kontext der Fegefeuerlehre eigent-*

22 Ralf LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund (Stiftungsgeschichten 2)*, Berlin 2000. – DERS., *Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Stiftungsgeschichten 1)*, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2000, 97–109. – DERS., *Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 47–69.

23 LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft* (wie Anm. 22), 67–69, 139ff. – DERS., *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 52–53.

24 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 49–50 (auch zum Folgenden).

lich als ineffektiv erscheinen²⁵. Tatsächlich ist in der französischen Mittelalterforschung die These aufgestellt worden, dass Aufkommen und Erfolg der Lehre vom Fegefeuer zu einem signifikanten Wandel der Gedenkstiftungen geführt haben. Jacques Chiffolleau stützte sich dabei auf die Auswertung von fast 10.000 Testamenten aus Avignon zwischen 1320 und 1480, die er besonders im Hinblick auf Messstiftungen untersuchte²⁶. Nach seinen Ergebnissen seien zwar Ewigmessen, insbesondere in der Form von Jahrtagsmessen, über den ganzen Zeitraum hinweg gestiftet worden, doch sei auch ein relativer Bedeutungsrückgang zu verzeichnen. Seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts nehme der Anteil solcher Messen erheblich zu, die in jeweils großer Anzahl in einem kurzen Zeitraum nach dem Tod des Testators zu feiern waren. Der eine Typ der Terminierung von Messen schien mit seiner Logik der dauerhaften Wiederholung auf die Idee des Jüngsten Gerichts zu verweisen, der andere mit der Logik der Akkumulation auf die Idee eines Partikulargerichts zu reagieren, das durch eine dichte Folge von Messen in knapper Frist positiv zu beeinflussen sei. Ein anderer Mediävist hat aus dieser Interpretation eines zwar umfangreichen, aber doch regional begrenzten Quellenbestandes die generelle Folgerung gezogen, dass mit der Verbreitung der Fegefeuerlehre die dauerhafte liturgische Memoria und mit ihr die Seelenheilstiftung ihrer transzendentalen Logik beraubt worden und ihrem baldigen Niedergang geweiht gewesen seien²⁷.

Lusiardi setzte dem eine eigene Untersuchung über das Stiftungsverhalten in der norddeutschen Hansestadt Stralsund entgegen²⁸. Dabei kam er zu dem überzeugend begründeten Ergebnis, dass die Fegefeuerlehre zwar die Memorialpraxis veränderte, dass die auf unbemessene Dauer konzipierten Stiftungen aber bis zum Ausgang des Mittelalters einen stabilen Platz in der Jenseitsvorsorge behaupteten. Trotz starker Bemühungen der Amtskirche um neue Formen der laikalen Seelenheilvorsorge sei bei den Gläubigen, wie Lusiardi vorsichtig verallgemeinert, offenbar kein stringentes neues Jenseitsbild entstanden; *vielmehr dürften sich Vermittlung und Perzeption der Fegefeuerlehre als ein sehr komplexer Prozess mit regionalen Phasenverschiebungen und Amalgamierungen mit anderen Glaubensvorstellungen erweisen*²⁹. Die These von einem generellen Niedergang der Seelenheilstiftungen wird sich deshalb kaum halten lassen. Eher kann man davon sprechen, dass die Gläubigen vielfach ihre Seelenheilmaßnahmen ergänzten und kombinierten und dass das Handlungsmuster einer ewigen Stiftung auch im Spätmittelalter einen wichtigen Platz in der Seelenheilvorsorge behauptete.

Was für die Geschichte der Stiftungen im lateinischen Westen ermittelt werden kann, lässt sich nicht ohne weiteres auf die christliche Orthodoxie im Osten Europas übertragen³⁰. Wegweisend hat hier Kaiser Justinian I. (527–565) die caritativen Stiftungen nach ihren Adressaten Fremden- und Krankenspitäler, Armen-, Waisen- und Findelhäuser unterschieden und diese wiederum unter der Bezeichnung *piae causae* zu-

25 Ebd., 52.

26 Jacques CHIFFOLEAU, La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 – vers 1480) (Collection de l'École française de Rome 47), Rom 1980. – Vgl. LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22), passim. – DERS., Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 53.

27 Jean-Claude SCHMITT, Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter, Stuttgart 1995, 16–18.

28 LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22), passim. – Zusammenfassend: DERS., Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 53.

29 LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 55.

30 Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 23*–32*.

sammengefasst³¹, andererseits hat der Herrscher in einer Urkunde eine geradezu klassische Begründung und Beschreibung der Stiftung überhaupt gegeben: *Einem jeden Menschen ist vom Schöpfer nur der Lauf eines einzigen Lebens gegeben, an dessen Ende der Tod steht. Nicht aber ziemt es, den ehrwürdigen Häusern und ihren Kongregationen, die als unsterblich unter Gottes Schutz stehen, ein Ende zu setzen, auch nicht in ihren Gütern. Sondern solange die ehrwürdigen Häuser bestehen – und sie werden in Ewigkeit bestehen, ja bis ans Ende der Tage, solange der Name ›Christen‹ bei den Menschen gilt und verehrt wird –, ist es gerecht und billig, dass auch die ihnen auf Ewigkeit zugewandten Spenden und Einkünfte ewig dauern, damit sie unaufhörlich dienen den nie erlöschenden frommen Werken*³². In Byzanz waren die Spitäler allerdings häufig keine selbstständigen Einrichtungen, sondern Bestandteile oder Zubehör eines Klosters. Die Gotteshäuser und Klöster waren selbst auch jahrhundertlang keine wirklich freien Stiftungen, sondern standen unter der Herrschaft des Stifters und seiner Angehörigen oder der Aufsicht und Kontrolle der Bischöfe³³. Erst im späten elften Jahrhundert wurden Klöster gestiftet, die von Anfang an unabhängig und selbstregierend waren³⁴. In ausführlichen Statuten, den *typika*, legten die Stifter die Lebensordnung der Mönche und der anderen Angehörigen seiner multifunktionalen geistlichen Institute fest und verpflichteten sie wie im Westen für ihr Seelenheil zum Totengedenken und zur Armenfürsorge³⁵. Der amerikanische Byzantinist John Thomas, der derartige *Typika* eingehend studiert und umfassend ediert hat, stellte dementsprechend noch kürzlich fest: *Ein überragendes Verlangen der Schöpfer privater religiöser Stiftungen in Byzanz war, dass ihre Stiftungen auf ›ewig‹ bestehen bleiben sollten. Abgesehen von der Eitelkeit liegt die Erklärung für diesen Wunsch wahrscheinlich in dem Glauben, dass ständige Gebete für das Heil der Seele des Wohltäters sowie seiner lebenden und verstorbenen Verwandten und Nachkommen notwendig waren*³⁶. In der Tat haben die griechischen Klosterstatuten eher nachdrücklicher und variantenreicher als lateinische Parallelquellen den Bestand

31 Ebd., 22*. – Hans-Rudolf HAGEMANN, Die Stellung der *Piae Causae* nach justinianischem Rechte (Basler Studien zur Rechtswissenschaft 37), Basel 1953. – Michael BORGOLTE, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZSRG.K 105/74 (1988), 71–94, hier: 81–82. – Aus rechtshistorischer Sicht wiederum Harald SIEMS, Von den *piae causae* zu den Xenodochien, in: *Itinera Fiduciae. Trust and Treuhand in Historical Perspective*, hg. v. Richard HELMHOLTZ u. Reinhard ZIMMERMANN, Berlin 1998, 57–83. – Robert FEENSTRA, Foundations in Continental Law since the 12th Century. The Legal Person Concept and Trust-like Devices, in: Ebd., 305–326.

32 *Corpus Iuris Civilis*, Vol. II: *Codex Iustinianus*, Rec. Paulus KRUEGER, Dublin/Zürich¹⁴ 1967, 38–39 (3,57,3); Übersetzung nach Siegfried REICKE, Stiftungsbegriff und Stiftungsrecht im Mittelalter, in: ZSRG.G 53 (1933), 247–276, hier: 253, mit Modifikationen nach BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 23*f. – Zweifel am Stiftungscharakter der *piae causae* des justinianischen Rechts hat SIEMS, Von den *piae causae* zu den Xenodochien (wie Anm. 31), geäußert; dazu BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 24*f.

33 John Philip THOMAS, *Private Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D. C. 1987, hier bes. 37–58.

34 Ebd., 214ff. Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 26*.

35 Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments, 5 Vols. (DOS 24), hg. v. John THOMAS u. Angela Constantinides HERO, Washington D. C. 1987.

36 John THOMAS, In perpetuum. Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspirations for Permanence for their Foundations, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 123–135, hier: 123 (oben Übers. aus dem Englischen).

der Stiftungen *bis zum Ende der Zeit, solange die Welt steht oder auf ewig* gefordert³⁷. Dem fügt sich auch, dass die Ostkirche die Lehre vom Fegefeuer konsequent abgelehnt und an dem Glauben festgehalten hat, dass erst das jüngste Gericht das entscheidende Urteil fällen werde³⁸.

Andererseits ist die orthodoxe Christenheit im Mittelalter niemals zur Klarheit über das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tod gelangt; strittig blieb auch, inwiefern das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen Gott habe »bestechen« können. In der Forschung wird zudem erwogen, dass »amtskirchliche« Jenseitskonzepte allenfalls die Klöster, kaum aber die Pfarreien erreichten und dass vorchristliche Hades-Vorstellungen im gewöhnlichen Kirchenvolk weit verbreitet waren³⁹. Es lässt sich also noch kaum abschätzen, ob die Konzeption der Stiftung und der dauerhaften Gebetsfürsorge, wie sie in den Typika in Erscheinung tritt, charakteristisch für die orthodoxe Christenheit im Ganzen war; angesichts der Überlieferungslage bleibt ein Erfolg weiterer Forschungen gegenwärtig offen.

Seitdem die Kiewer Rus' unter Vladimir dem Heiligen (960–1015) das Christentum des Ostens angenommen hatte (988), war hier *Stiftung als Form des sozialen Handelns (...)* *durchgehend präsent*⁴⁰. Wie in Byzanz selbst fehlte jedoch eine klare und allgemein akzeptierte eschatologische Vorstellung. Im zwölften Jahrhundert skizzierte der Prediger Kyrill von Turov (1130–1182) ein Jenseits, das vor dem Gericht ohne Paradies und Hölle auskommt. Kyrill beschreibt, wie die Seele, geleitet von ihrem Engel, vor Gott erscheint, der sie befragt und dann an einem nur ihm bekannten Ort versteckt; das Urteil werde er ihr erst im jüngsten Gericht nach der Vereinigung von Körper und Seele sprechen⁴¹. Im 15. Jahrhundert soll sich die Vorstellung von einem vorläufigen Gericht gleich nach dem Tode durchgesetzt haben⁴²; verbreitet war aber auch das Bild von himmlischen Zollstationen, die die Seele auf ihrem Weg vor Gottes Gericht zu durchlaufen habe⁴³. Noch Mitte des 18. Jahrhunderts wurde gelehrt, dass sich an diesen Durchgangsorten die Seelen der nach verrichteter Buße Verstorbenen befänden, denen durch Fürbitte geholfen werden könne – eine offensichtliche Analogie zum westlichen Fegefeuer. Wie im Bereich der lateinischen Kirche standen als Gegenleistung für die Stiftungen auch dauernde und kumulativ-kurzfristige, auf 40 Tage konzentrierte Memorialgebete nebeneinander⁴⁴.

Besonders unübersichtlich stellt sich die Geschichte jüdischer Stiftungen im Mittelalter dar. *Die Vorstellung einer jenseitigen Welt, die die irdischen Taten belohnen oder bestrafen wird, entwickelte sich (...) erst in nachbiblischer Zeit*⁴⁵; die Frage nach dem Verbleib der Seele nach dem Tod fand in der talmudischen Epoche und im Mittelalter keine eindeutige Antwort, zumal die Vorstellungen vom jüngsten Gericht im Ganzen

37 Ebd., 123, Anm. 1. – BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 16.

38 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 58.

39 Ebd., 58–59. – BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 15–16.

40 Ludwig STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige. Stiftungen in der Geschichte Altrußlands*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 159–177, hier: 177, vgl. 160.

41 Ebd., 164. – Ludwig STEINDORFF, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 38), Stuttgart 1994, 90.

42 STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige* (wie Anm. 40), 164.

43 Ebd. – STEINDORFF, *Memoria in Altrußland* (wie Anm. 41), 90–91. – LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 59–61.

44 STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige* (wie Anm. 40), 166–167.

45 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 65.

diffus blieben und *abgesehen vom Dogma der Auferstehung auch nicht zu einem Glaubensgrundsatz* wurden⁴⁶. Lusiardi hat darauf hingewiesen, dass im Judentum alles auf das diesseitige Verhalten und auf diesseitige Buße als Umkehr des Sünders zu Jahwe ankam. Angesichts eines besonders unbefriedigenden Forschungsstandes formulierte er sein Urteil hier sehr vorsichtig: *Im Bemühen mittelalterlicher Juden um ihr jenseitiges Heil dürften Stiftungen insgesamt keine besondere Bedeutung erlangt haben. Auch dürfte das Interesse der Stifter an der Dauerhaftigkeit ihrer Werke – zumindest aus religiösen Motiven – nicht übermäßig ausgeprägt gewesen sein; beides deshalb, weil die gute Tat im Hier und Jetzt im Vordergrund stand und nicht die Gestaltung der zwischen Tod und Auferstehung verbleibenden Zeit. Weiterhin kam der Stiftermemoria vermutlich nur eine untergeordnete religiöse Bedeutung zu, da die Frage der Wirksamkeit von Fürbitten keine einheitliche theologische Klärung erfahren hatte, wie ja auch der Kaddisch, das wichtigste rituelle Totengebet, nicht in erster Linie für das individuelle Seelenheil des Verstorbenen gesprochen wurde, sondern zur Lobpreisung der göttlichen Gerechtigkeit*⁴⁷. Bemerkenswert sind allerdings die regionalen Varianten unter dem Einfluss einer andersgläubigen Mehrheitsgesellschaft. So ist festgestellt worden, dass die Juden im christlichen Spanien des 13. Jahrhunderts durchaus Stiftungen *zum Heil ihrer Seele* und zur Buße für die eigenen Sünden errichteten, dies jedoch nicht mit der Auflage von Fürbitten durch die Begünstigten verbanden. Das entspricht dem auffälligen Mangel gleicher Memorialpraktiken unter den Christen Spaniens und Portugals in jener Zeit⁴⁸. Demgegenüber sind jüdische Wohltätigkeitsstiftungen in Frankreich und Deutschland mit der Verpflichtung zum liturgischen Gebetsgedenken innerhalb der Synagoge verbunden worden. Gelegenheit für die Totenmemoria war bei den Gebeten am Sabbat, etwa nach der Thoraesung, oder auch am »Tag der Buße« (Yom Kippur).

Die Idee *ewiger* Stiftungen entfaltete sich im Islam vor dem Hintergrund der Lehre vom jüngsten Gericht, von Hölle und Paradies im Koran selbst⁴⁹. Danach ist jeder Mensch am Tag der Abrechnung allein für sich und seine Taten verantwortlich; die Bücher seiner Taten und die Himmelswaage werden für ein gerechtes Urteil sorgen. Erst nach der Lebenszeit des Propheten Mohammed (um 570 – 632), und offenbar viel weniger dynamisch als im Christentum, entwickelte sich die Vorstellung eines Zwischengerichts nach dem Tod und dem Schlaf der Seele im Grab bis zum *Posaunenstoß der Auferstehung*. Seit dem zwölften Jahrhundert scheinen Interzessionen und Fürbitten für die Verstorbenen eine zunehmende Akzeptanz gefunden zu haben. Insbesondere glaubte man an die Heilswirkung postmortaler Werke der Wohltätigkeit, die den Toten näher zu Gott bringen und im Jenseits reichen Lohn eintragen werde. Als gottgefällig wurde alles erachtet, was die Ausübung der kultischen Pflichten ermöglicht oder geeignet ist, die Religion zu verbreiten und ihre Kenntnis zu fördern, ferner die Linderung von Armut und Not. Auch die weitverbreiteten Familienstiftungen, die unter Umgehung des strengen Erbrechts das Vermögen bei den eigenen Nachkommen halten sollten, galten als gottgefällige Handlung⁵⁰. Zum einen wird die großzügige materielle Unterstützung der eigenen Familie und Verwandtschaft schon im Koran und in den Prophetentraditio-

46 Ebd., 66.

47 Ebd., 67.

48 BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 13–14, unter Bezug auf Judah D. GALINSKY, Commemoration and *Heqdesb* in the Jewish Communities of Germany and Spain during the 13th Century, in: BORGOLTE, Stiftungen in Christentum (wie Anm. 3), 191–203.

49 LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 61. Das Folgende: 62–63. – Vgl. BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 18–19.

50 Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), bes. 32*–36*.

nen immer wieder empfohlen und wie das Almosengeben zu den Handlungen gezählt, die den Gläubigen am jüngsten Tag vor Strafe bewahren und ihm reichen Lohn im Jenseits versprechen; zum anderen mussten die Stiftungserträge letztlich den Armen oder einem mildtätigen bzw. frommen Zweck zufallen, wenn der letzte Nachfahr verstorben war.

Die zeitliche Dimension der Stiftungen, ihre Dauer also, liegt – bei allen Varianten und mit wenigen Ausnahmen – jenseits des menschlichen Maßes. Mit dem Raum verhält es sich gerade umgekehrt. Denn Lokalismus scheint hier das überragende Kennzeichen zu sein. Gleichgültig, ob man an Kirche, Kloster oder Moschee, Spital, Armenhaus, Universität oder Madrasa⁵¹ denkt, immer beobachtet man, jedenfalls in der Vormoderne, die Konzentration der Stiftungen auf einen einzigen Ort. Nicht ohne Grund sprach wohl auch Kaiser Justinian von den »ehrwürdigen Häusern«, als er die Stiftungen seiner Zeit zusammenfasste⁵². Diese Beschränkung ergibt sich schon aus der Idee der Stiftung selbst; wo nämlich etwas längerfristig oder gar dauerhaft ins Werk gesetzt werden soll, müssen die Identität sicher und der Platz gut bekannt sein. Stiftungen, die rechtlich selbstständig sein sollen, können demnach auch nicht in einem flächenhaft gedachten Raum aufgehen; zum Staat, verstanden als Gebiets Herrschaft, stehen sie in Spannung, wenn nicht im Gegensatz⁵³. Ihr entscheidender Bezug ist der auf den Stifterwillen beziehungsweise zur Stiftungsverwaltung, während sie ihre Position im Gefüge der gesamten Gesellschaft durch Wechselbeziehungen mit anderen Institutionen, sozialen Gruppen oder Personen kaum fortentwickeln können⁵⁴.

Raumbildend sind Stiftungen freilich nach innen; sie verfolgen ihre Zwecke sehr oft durch verschiedene, aufeinander bezogene Einrichtungen, zwischen denen sich Bewegungsräume entfalten. Ein Kloster ist häufig mit dem Stiftergrab verbunden, an dem nicht nur die Mönche das Gebetsgedenken halten, sondern zu dem auch die Insassen eines angeschlossenen Spitals regelmäßig ziehen sollen⁵⁵. Wohlhabende Stifter errichteten gern multifunktionale Anlagen, deren Endzweck freilich die Memoria war. Der von

51 Zu Universitätsstiftungen: Michael BORGOLTE, Die Rolle des Stifters bei der Gründung mittelalterlicher Universitäten, erörtert am Beispiel Freiburgs und Basels, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 85, 1985, 85–119. – Frank REXROTH, Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intentionen der Stifter und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 34), Köln/Wien 1992. – Wolfgang Eric WAGNER, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft (Europa im Mittelalter 2), Berlin 1999. – Zur Madrasa s. GEELHAAR, Stiftungszweck Bildung? (wie Anm. 4), mit weiterer Lit.

52 Vgl. Anm. 32.

53 Vgl. BORGOLTE, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6).

54 Vgl. Michael BORGOLTE, Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft, in: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), hg. v. Dieter GEUENICH u. Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 1994, 267–285. – DERS., Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6).

55 Vgl. Michael BORGOLTE, Art. Grablege, in: LMA 4 (1989), 1628–1629. – DERS., Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989, 21995. – DERS., Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 13, 1985, 27–38. – DERS., Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: Grabmäler. Tendenzen der Forschung aus Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Wilhelm MAIER, Wolfgang SCHMID u. Michael Viktor SCHWARZ, Berlin 2000, 129–146.

Kaiser Johannes II. Komnenos (1118–1143) geschaffene *Pantokrator* in Konstantinopel gruppierte um das Grab seiner Gemahlin Irene (1085/90–1134) ein Kloster mit 80 Mönchen, eine der Gottesmutter geweihte Kirche mit 50 Klerikern, ein Spital für Kranke, ein Heim für Alte und Gebrechliche sowie ein separiertes Leprosenhaus⁵⁶. An den Grabbegehungen sollten neben den Mönchen auch die Ärzte und das übrige medizinische Personal des Krankenhauses zusammen mit den Kranken selbst, den Krüppeln, Lahmen und Invaliden teilnehmen. Das Kloster im Ganzen sollte seine Zwecke frei verfolgen können, wengleich den Angehörigen der Komnenendynastie die *Vogtei* zustand; für einen neugewählten Abt sollten die Brüder einen Bischof ihrer Wahl herbeirufen können, der sich gerade in der Hauptstadt aufhielt. Einen ähnlichen Aufwand betrieb der zum Islam konvertierte mongolische Ilchan von Persien, Gāzān Hān (1295–1304). Seine Šānb-i Gāzān genannte Anlage bei Tabriz umfasste neben einem Mausoleum eine Moschee, eine hanafitische und eine schafiiitische Rechtsschule (Madrasa), einen Sufi-Konvent, eine Herberge für die Nachfahren des Propheten, ein Observatorium, eine Bibliothek, ein Spital, eine Armenküche und noch weitere Einrichtungen⁵⁷. Seinem Vorbild folgte sein Wesir Rašīduddīn († 1318) 1306. In dem wiederum nach dem Stifter benannten Gebäudekomplex (Rab^c-i Rašīdī) bildete eine zweigeschossige Vier-Iwān-Anlage um einen zentralen Innenhof mit Wasserbecken den Kern⁵⁸. Hier war auch das Stiftergrab in einer Krypta unter einem Kuppelraum vorgesehen. Die Anlage barg Sommer- und Wintermoschee, Koranschule, Schreibstube und eine Madrasa. An gewöhnlichen Tagen versammelten sich hier Insassen und Bedienstete, die teilweise in der Stiftung selbst, teilweise in Vorstädten wohnten, sowie Reisende zum Gebet. Freitags oder an besonderen Feiertagen, wenn der Andrang von außen größer wurde, konnten nicht alle Frommen in der Moschee Platz finden und mussten auch auf den Hof ausweichen. Bei den Gottesdiensten wandten sich die Gläubigen gen Mekka nach Südwesten, so dass das Stiftergrab in Gebetsrichtung lag. Koranleser lösten sich bei Lesungen und Gebeten ständig ab. Sie nahmen am Gitter zum Stiftergrab Aufstellung, durften den Kuppelsaal aber nur an besonderen Tagen betreten. Neben dem Hauptiwān befand sich der Klassenraum für Waisenkinder; in der Medrese, die nicht als eigene bauliche Einheit existierte, wurden in der Sommer- beziehungsweise Wintermoschee zwölf oder mehr Studenten unterrichtet. Alle Lehrer verfügten über Unterkünfte im Haupthaus, die sie aber jeweils nur allein bewohnen durften. Die Studenten bezogen Zimmer um den zentralen Innenhof und mussten unverheiratet sein. Zum Rab^c-i Rašīdī, nicht aber zur Vier-Iwān-Anlage, gehörte noch ein sufischer Konvent unter einem Scheich; hier hatten auch acht der 24 Koranleser ihre Wohnzellen. Die Sufis sollten durch Frömmigkeit, Demut und Askese ausgezeichnet sein und in religiöser Versenkung sowie durch musikalisch begleitete Riten zu mystischer Erkenntnis gelangen. Außerdem war ihnen auferlegt, die täglich vorbeikommenden Reisenden und Armen zu versorgen. Nachdem sich der Scheich und die Sufis durch den Küchenbetrieb, die Gerüche und den Schmutz der Bedürftigen abgestoßen und belästigt fühlten, errichtete der Stifter nachträglich für diese ein eigenes Hospiz mit Armenküche. Wohlhabende und hochrangige Gäste erhielten

56 Paul GAUTIER, *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, in: REByz 32 (1974), 1–145. – Vgl. bereits BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 29*–31*.

57 Birgitt HOFFMANN, *Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil* (Freiburger Islamstudien 20), Stuttgart 2000, 111–112. – BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 40*f.

58 HOFFMANN, *Waqf im mongolischen Iran* (wie Anm. 57), 113–145, vgl. ebd. bes.: »Ein imaginärer Besichtigungsrundgang durch die zentralen Stiftungseinrichtungen«, 117–129. – BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 41*–48*.

Luxusquartiere, durften aber nicht länger als drei Tage bleiben. Im Basar einer nahegelegenen Siedlung wurde eine weitere Armenküche für Fremde geschaffen. Auf Wirkung nach außen war noch die Vorschrift berechnet, dass jedes Jahr durch professionelle Schreiber ein Koran und eine Sammlung der Prophetensprüche herzustellen und den Moscheen in anderen Städten zu dedizieren war; die fertigen Handschriften sollten einen ausdrücklichen Vermerk ihrer Herkunft und ihres Auftraggebers enthalten und so zum Stiftergedenken animieren.

Eine besonders eindrucksvolle Interpretation der Stiftung als Raum hat unlängst Benjamin Scheller mit Einsichten und Fragestellungen des »spatial turn« erzielt⁵⁹. Scheller widmete sich der *Fuggerei*, die der Kaufmann Jakob Fugger der Reiche (1459–1525) von 1514 an in Augsburg als caritative Einrichtung mit kleinen, meist zweistöckigen Häusern und mehr als 100 Wohneinheiten geschaffen hat. Die Anlage unterscheidet sich deutlich von einem Spital, aber auch von den zeitgenössischen Beginenhäusern. In den Wohnungen der Fuggerschen Armenhäuser mit drei Räumen und Küche sowie mit einem Garten an der Hinterfront lebten keine Einzelpersonen, sondern Familien. Dementsprechend waren die Familienoberhäupter arbeitsfähige Bedürftige, die täglich außer Haus gingen und in Augsburg selbst beschäftigt waren. Eine geringe Miete sollte ihnen, Tagelöhnern und Handwerkern der Stadt, ein standesgemäßes Leben erlauben. Im Unterschied zu den niederländischen und hanseatischen Wohnhöfen, wo Gärten und Grünanlagen die Siedlung prägen und zum Verweilen oder nachbarschaftlichen Gespräch einladen, liegen die Gärten der Fuggerei hinter den Hausreihen. So ergibt sich bis heute auf den Gassen der Eindruck einer nüchternen Siedlung mit der sogar etwas freudlosen Stimmung von Farblosigkeit. Scheller hat diesen nicht unbekanntem Befund mit Anregungen des französischen Sozialwissenschaftlers Michel Foucault gedeutet⁶⁰. Der entscheidende Unterschied zwischen der Fuggerei und den herkömmlichen Armenhäusern habe darin gelegen, dass sie ein Disziplinarraum war, in dem die Armen nicht mehr durch Normen, sondern durch die räumliche Struktur der Siedlung selbst erzogen werden sollten. Sie habe die Bewohner »parzelliert«, nach Foucault bildete eben diese Parzellierung neben Kasernierung ein besonders geschmeidiges Prinzip der Disziplinierung durch Verteilung der Individuen im Raum. Die klare Trennung der – meistens zwei – Wohneinheiten in den Häusern habe ebenso wie die Gesamtanlage, die die öffentlichen Kommunikationsräume bewusst einschränkte, die »Privatsphäre« gefördert. Ein Platz der Begegnung, und sei es nur am Brunnen an der Straßenkreuzung, fehlte in der Fuggerei. Das unpersönliche Prinzip von Jakob Fuggers Armensiedlung habe so auch darauf abgezielt, den Bewohnern die Möglichkeit zu geben, ihre Ehrbarkeit zu wahren. Dazu passt, dass die Siedlung ummauert war und die Tore früh am Abend geschlossen wurden. Den Bewohnern sollte nicht nur außerhalb, sondern besonders auch innerhalb der Siedlung jede Gelegenheit zu verführerischer Geselligkeit mit Trinken und Unzucht, aber auch zu Fluchen und Zanken genommen werden. Die Gegenleistungen der armen Mieter waren Gebete für den Stifter und seine Familie. Die

59 Benjamin SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)* (Stiftungsgeschichten 3), Berlin 2004, zur im Folgenden besprochenen Fuggerei bes. 127–151. Zum »spatial turn« s. die in Anm. 7 zit. Lit. Scheller hat sich darauf nicht ausdrücklich bezogen, seine Interpretation der Fuggerei ist inspiriert von den Forschungen zum »Armenhaus« von Frank REXROTH, *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 153), Göttingen 1999, 247–291. – Die folgende Zusammenfassung nach BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), bes. 54*–56*.

60 Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1994.

Fuggerei-Bewohner wurden aber nicht zu einer Memorialgemeinschaft zusammengefasst; zunächst gab es hier nicht einmal eine Kapelle. Vielmehr hatten die Armen die Fürbitten je für sich in ihren Häusern zu verrichten; diese Regelung entsprach der Gesamtanlage, da sie sowohl der abgesonderten Lebensweise der Armenfamilien wie der Beanspruchung der Familienhäupter durch das auswärtige Tagewerk gerecht wurde.

Die deutliche Fokussierung der Stiftungen auf ein Haus oder eine Anlage, und sei sie im Innern noch so aufgefächert, heißt natürlich nicht, dass sie keine Räume erfassten, im Gegenteil. Typisch für Stiftungen ist ja stets gewesen, dass sie sich auf Immobilien stützten; überall, wo das Stiftungswesen blühte, wurden die riesigen Stiftungsgüter für die politische Herrschaft oder die Gesellschaft zum Problem, weil sie dem Wirtschaftskreislauf entzogen wurden und die Steuereinnahmen des Fiskus verminderten oder gar gefährdeten⁶¹. Die Staaten wehrten sich häufig genug durch Enteignungen oder durch Amortisationsgesetze, die weitere Vergabungen an die »tote Hand« unterbinden sollten⁶². Die einseitige Zweckbindung des Stiftungsvermögens verhinderte andererseits, dass sich die Stiftungen zu einem Kosmos multipolarer Kraftzentren fortentwickelten; zwar kann dem Stifterwillen ohne die Bereitschaft der beteiligten Menschen und Gruppen nie Geltung verschafft werden⁶³, aber es ist zweifelhaft, ob die Stiftungsorgane einen ganz neuen Zweck aus sich selbst entwickeln könnten, ohne einem fremden Willen unterworfen zu sein.

Wohlhabende oder gar reiche Stifter haben allerdings meistens mehr als eine Stiftung errichtet; charakteristisch für das ältere Stiftungswesen ist die Pluralität der Einrichtungen, die in ihrer geographischen Streuung den Lebensweg des Stifters nachzeichnen, von der Heimat über den Studienort und die wichtigsten Wirkungsstätten bis zur Grablege,

61 Der Anteil von Stiftungsgütern am Volksvermögen wird für die Vormoderne immer wieder sehr hoch eingeschätzt, auch wenn genaue Berechnungen schwierig sind. Einige Hinweise bei BORGOLTE, »Totale Geschichte des Mittelalters«? (wie Anm. 1), 16. Im europäischen Mittelalter wird der Anteil der Kirche am Landbesitz auf zehn bis 33 Prozent geschätzt, in Deutschland soll er bei der Reformation auf die Hälfte gestiegen sein: BAER, *The Muslim Waqf and Similar Institutions* (wie Anm. 19), 262. In Ägypten machten die waqf-Ländereien am Beginn der Reformen unter Muhammad Ali (1809) mit etwa 380.000 Hektar immerhin ein Drittel des fruchtbaren Bodens aus, sie wurden der Besteuerung unterworfen und schließlich 1812 gegen Entschädigung konfisziert: Franz KOGELMANN, *Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkolonialen Staat. Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko*, in: *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm*, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), Anm. 2. Im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts wurde geduldet, dass zehn bis 15 Prozent der potentiellen steuerbaren Güter dem Fiskus durch Stiftungen entzogen wurden: Suraiya FAROQHI, *Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia und Rumelia*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 223–256, hier: 251. – Bis zum 19. Jahrhundert wurden mit Rücksicht auf die religiösen Zwecke nur wenige Versuche zu völligen Enteignungen gemacht (ebd., 252). – Anhaltspunkte bietet auch der Umfang der großen Stiftungen; so wird der Landbesitz eines merowingzeitlichen Stifters auf 300.000 Hektar geschätzt: Michael BORGOLTE, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616)*, in: *Festschrift für Berent Schwineköper*, hg. v. Helmut MAURER u. Hans PATZE, Sigmaringen 1982, 5–18, hier: 8. – Ein anderes Beispiel: Hermann KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin* (Beihefte der Francia 30), Sigmaringen 1993, 42–57.

62 Vgl. KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung* (wie Anm. 61). – DERS., *Amortisation und Herrschergedanken im Burgund des 15. Jahrhunderts*, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995, 253–284, bes. 254–255. – Vgl. die Hinweise oben in Anm. 61.

63 Wie Anm. 54.

der oft wichtigsten Stiftung. Um kein neues Beispiel für ein überaus verbreitetes Phänomen einzuführen, sei nur darauf hingewiesen, dass der Wesir Rašiduddin, abgesehen von der großen Stiftung in Tabriz, der Hauptstadt des Ilchanats, auch seine (vermutliche) Geburtsstadt Hamadan, seine medizinische Ausbildungsstätte in Yazd sowie den Ort Bastām ausstattete, wo sein Herr einen Grabturm zum Gedächtnis an einen früh verstorbenen Sohn erbaut hatte⁶⁴. In der lateinischen Christenheit bieten vor allem die Testamente spätmittelalterlicher Bürger zahlreiche Belege für die gezielte Stiftung und Bestiftung verschiedener Gotteshäuser in der eigenen Stadt und anderswo⁶⁵. Die Gründe für die Verteilung der Stiftungen liegen auf der Hand: Es ging um Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, um Stolz auf das selbst Geleistete, um weltlichen Nachruhm und um Hilfen für das jenseitige Heil, die an mehreren Orten besser repräsentiert und gesichert schienen als bei der Beschränkung auf einen einzigen. Zusammengehalten wurden die verschiedenen Stiftungen aber nur durch die Person des Stifters oder die Verwaltung; um ihre Aufgaben zu erfüllen, brauchten sie kein eigenes, heterarchisches Netzwerk zu bilden, wie dies etwa bei der Bewegung der Gebetsverbrüderungen im lateinischen Europa der Fall gewesen ist⁶⁶.

Trotz dieser Selbstbezogenheit waren Stiftungen aber natürlich nicht unpolitisch. Ihre Neigung zur Wohltätigkeit konnte sie sogar zu Instrumenten »öffentlicher Aufgaben« machen, wie es besonders in islamischen Ländern der Fall war⁶⁷. Noch aus osmani-

64 HOFFMANN, Waqf im mongolischen Iran (wie Anm. 57), 89. – BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 40*.

65 Z.B. LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22). – Wolfgang SCHMID, Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln, Köln 1994. – SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 59). – Marlene BESOLD-BACKMUND, Stiftungen und Stiftungswirklichkeit. Studien zur Sozialgeschichte der beiden oberfränkischen Kleinstädte Forchheim und Weismain (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg 27), Neustadt an der Aisch 1986. – Frank HATJE, »Gott zu Ehren, der Armut zum Besten«. Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Hamburg 2002.

66 Zu heterarchischen Netzwerken vgl. Hartmut BÖHME, Einführung. Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion, in: Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne, hg. v. Jürgen BARKHOFF, Hartmut BÖHME u. Jeanne RIOU (Literatur – Kultur – Geschichte. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte. Große Reihe 29), Köln/Weimar/Wien 2004, 17–36, hier: 32–33. – Zum frühmittelalterlichen Verbrüderungswesen: Karl SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, in: Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen 38), hg. v. Raymund KOTTJE u. Helmut MAURER, Sigmaringen 1989, 117–146. – Zum Verhältnis von Stiftung und Verbrüderung vgl. Michael BORGOLTE, Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 47, 1991, 19–44.

67 So wird dem Zangīden Nūr ad-Dīn in Syrien/Nordmesopotamien (1146–1174) eine *neuartige Stiftungspolitik für die Städte* zugeschrieben, deren Ziele *quantitativ und qualitativ weit über die Finanzierung einzelner Einrichtungen hinausgingen. Politik meint hier die systematische Nutzung eines privatrechtlichen Institutes für übergeordnete öffentliche Zwecke*: Stefan HEIDEMANN, Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Islamische Stiftungen, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 61–77, hier: 63. – Vgl. Adam SABRA, Public Policy or Private Charity? The Ambivalent Character of Islamic Charitable Endowments, in: BORGOLTE, Stiftungen in Christentum (wie Anm. 3), 95–108. – Auch im westeuropäischen Kulturkreis lässt sich dergleichen beobachten, vgl. Frank REXROTH, Stiftungen und die Frühgeschichte von Policey in spätmittelalterlichen Städten, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 22), 111–131. – Vgl. auch Benjamin SCHELLER, Stiftungen und Staatlichkeit im spätmittelalterlichen

scher Zeit, etwa dem syrischen Aleppo des 18. und 19. Jahrhunderts, sind sogenannte »Stadtviertelstiftungen« bekannt, durch die neben den Moscheen, Wallfahrtsstätten und Schreinen auch die Wasserversorgung und die innere Sicherheit sowie gegebenenfalls die Steuerlasten der Bedürftigen getragen wurden⁶⁸. Streng nach Wohnquartieren mit zwischen wenigen 100 und bis zu 4.000 Einwohnern ausgerichtet, scheinen diese Stiftungen selbst Nichtmuslimen zugutegekommen zu sein⁶⁹. Über die Initianten herrscht nach dem heutigen Stand der Forschung keine rechte Klarheit, doch bilden die Stadtviertelstiftungen offenbar eine Analogie zu den im Islam ebenfalls bekannten »kollektiven« Stiftungen für Blinde, Koranleser und bestimmte Berufsgruppen⁷⁰; die strenge Bindung herkömmlicher Stiftungen an einen Ort lösen sich hier wie dort zugunsten eines diffusen, räumlichen Bezuges auf.

Verwandt damit waren, wie es scheint, plurilokale Stiftungswerke, die den politischen Zwecken der Ausübung und Darstellung von Herrschaft folgen; sie gehen schon ins Mittelalter zurück. Von Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1155–1190) ist beispielsweise bekannt, dass er zur Förderung des Handels, also als wirtschaftspolitische Maßnahme, den Bau von Spitälern als Unterkünfte an wichtigen Straßenverbindungen förderte⁷¹. Sein umstrittener späterer Nachfolger, der Habsburger König Friedrich III. (1314–1330), errichtete zwischen 1318 und 1327 systematisch Stiftungen in den Herzogtümern Österreich und Steiermark, darunter bei den Bischofsitzen und allein 48 Klöstern, um seiner Anerkennung und seines Nachlebens willen; auch baute er Wien in Konkurrenz zu München, dem Hauptort seines Rivalen König Ludwig von Bayern (1314–1347), als Haupt- und Residenzstadt aus⁷². Spätmittelalterliche Fürstenhäuser stifteten Jahrtage und verpflichteten den Klerus ihrer Territorien, sich zum Totengedenken an den Grablegen ihrer Dynastien zu versammeln; mit dieser Verfügung stärkten sie die landesherrliche Gewalt über die Kirche, die sie zur politischen Integration ihrer Gebiete nutzen konnten⁷³. Auch im Moskauer Reich des 16. und 17. Jahrhunderts mühten sich die Zaren, ein weites und dichtes Netz von Stiftungen über ihr Reich zu ziehen, um ihre Herrschaft zu legitimieren, und der Adel tat es ihnen in geringerem Maße nach⁷⁴.

Man kann bei all diesen und ungezählten anderen Fällen wohl von politisch motivierten Stiftungswerken sprechen, die durch Verdichtung vieler besonderer Stätten einen Herrschaftsraum schaffen sollten; trotzdem bleibt auch hier die herkömmliche bipolare Beziehung zwischen dem Stifter und seiner Stiftung bestimmend: Der Stifter wird durch

Okzident. Kommunalen Pfründenfeudalismus in den Städten des spätmittelalterlichen Reiches, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 205–222.

68 Stefan KNOST, Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Islamische Stiftungen*, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 213–232.

69 Ebd., 216.

70 Ebd., 214, 230f.

71 Michael BORGOLTE, Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, hg. v. DEMS. (wie Anm. 22), 39–58.

72 Katrin PROETEL, Großes Werk eines »kleinen Königs«. Das Vermächtnis Friedrichs des Schönen zwischen Disposition und Durchführung, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 22), 59–95.

73 Wittelsbacher: Ebd., 69. – Theodor STRAUB, Die Hausstiftung der Wittelsbacher in Ingolstadt, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt* 87 (1978), 22–144, hier: 47–53. – *Württemberg: Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989, 145–146.

74 STEINDORFF, Glaubenswelt und Prestige (wie Anm. 40), 170–172.

unentwegte Wohltaten in seinem Namen und durch Fürbitten zu seinen Gunsten in seiner Stiftung vergegenwärtigt⁷⁵. Wird diese Beziehung oder diejenige zu seinen Nachfahren bzw. den Stiftungsorganen unterbrochen, zerfällt das Werk. Räumlichen Bestand hat es nur durch seine zentripetalen Bezüge.

Untersucht man die Geschichte vormoderner Stiftungen durch die Jahrhunderte ihrer Existenz, dann frappieren immer wieder die Stabilität ihrer Zweckbindung und ihre Ortsbeständigkeit⁷⁶. Manches Kloster und manche Stiftskirche aus dem Mittelalter haben bis heute überdauert, und wo die Spitäler durch die Reformation oder Säkularisierung aufgelöst wurden, kommen die alten Stiftungsgüter für die Caritas oft bis heute Altenheimen oder der Sozialfürsorge in derselben Stadt zugute. Auch die Stifter selbst möchten bekannt bleiben, wenngleich die Gebete zu seinem Seelenheil meist verstummt sind. Keineswegs lässt sich aber eine gerade Linie von den Anfängen bis zur Gegenwart ziehen; immer wieder, so zeigen es die Dokumente, sind nämlich Stiftungserträge entfremdet und Zwecke modifiziert worden. Dass die frommen Stiftungen des Mittelalters trotzdem überleben konnten, ist im Bereich des lateinischen Christentums nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die gottgeweihten Häuser im vielschichtigen Gefüge der Kirche wechselnde Plätze finden konnten. Das Spital, das Kaiser Friedrich I. 1181 im thüringischen Altenburg zum Trost der Armen, Reisenden und Kranken gestiftet hatte, ging zum Beispiel unter seinem Enkel, Kaiser Friedrich II. (1220–1250), an den Deutschen Orden über; dieser verwandte die einkommenden Erträge nicht mehr für die Bedürftigen vor Ort, sondern überwies sie ins Heilige Land⁷⁷. Viel später, nach der Reformation, verloren die Deutschordensherren ihr Interesse an dem Haus, aber jetzt waren es die evangelisch gewordenen Landesherrn, die hier erneut ein Spital einrichteten, weil dies seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß sei. So ist die staufische Stiftung erst 1594 untergegangen.

Wenn sich Caritas und Memoria als wichtigste Ziele vormoderner Stiftungen also zwar an je besonderen Orten entfalteten, so haben wir doch allen Grund zu der Annahme, dass bestimmte räumliche Bezüge ihre Erhaltung förderten. Als geistliche Werke bildeten sie in der westlichen Christenheit einen Knoten im Netzwerk der Kirche und scheinen auf diese Weise in ihrem Bestand recht gut geschützt gewesen zu sein. Obgleich diese Vermutung durch weitere Studien abgesichert werden müsste, dürfte sich hier ein bemerkenswerter Unterschied zur islamischen Welt abzeichnen, wo die Stiftungen zwar sakrosankt waren, eine überlokale Klerikerkirche zu ihrer Sicherung aber fehlte.

Eine entschiedene Abkehr vom Ortsprinzip der Stiftungen lässt sich erst in der Moderne beobachten. Vor allem die amerikanischen Megastiftungen aus der vorletzten Jahrhundertwende sind hierfür paradigmatisch⁷⁸. Wo Stiftungen in einem einzigen Jahr rund eine halbe Milliarde Dollar ausgeben müssen, können sie sich selbstverständlich

75 BORGOLTE, Die Stiftungen des Mittelalters (wie Anm. 31).

76 Vgl. BORGOLTE, Der König als Stifter (wie Anm. 71). – DERS., Die Anfänge des Stiftungswesens in Deutschland, in: 60 Jahre Bundesverband Deutscher Stiftungen, hg. vom Bundesverband Deutscher Stiftungen, Berlin 2008, 4–5. – DERS., Caritas und Gedenken. Die Stiftung Heilikas als Problem in Geschichte und Gegenwart, in: Für Seelenheil und Bürgerwohl. 750 Jahre Stiftskirche und Spital Lahr (1259–2009). Im Auftrag der ev. Stiftsgemeinde und der Stadt Lahr, hrsg. v. Niklot KROHN, Lahr 2009, 22–31.

77 BORGOLTE, Der König als Stifter (wie Anm. 71), 46–51.

78 Zum Folgenden bereits BORGOLTE, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6), bes. 23–26 bzw. 13–16. – Vor allem nach PREWITT, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung (wie Anm. 10), im Folgenden hier: 325, 327, 336, 343.

nicht mehr auf einen Ort konzentrieren. Die 1911 gegründete Stiftung von Andrew Carnegie (1835–1919) finanzierte unter anderem allein 2.811 Bibliotheken in den Vereinigten Staaten und Großbritannien. Der Stifterwille kann hier nicht sehr konkret und muss für Weiterentwicklungen offen sein, weil sich die riesigen Kapitalerträge ständig neue Aufgaben suchen müssen. So begnügte sich auch Carnegie mit dem Auftrag, Wissen und Verständnis im Volk der USA und der Britischen Dominions und Kolonien zu fördern und zu verbreiten. Den Stifterwillen muss in diesem allgemeinen Rahmen und an seiner Statt die Verwaltung der Carnegie Corporation formulieren, deren eigener Standort selbst gleichgültig geworden ist. Die Stiftung, die sich von ihrem bestimmten Ort und Zweck gelöst hat, kann gewissermaßen überall tätig werden und tut es auch; andererseits kann sie eine Förderung an einem bestimmten Ort jederzeit aufgeben, ohne die dauernde Zielsetzung der Stiftung selbst zu verletzen. Zum ersten Mal gewinnt die Stiftung räumliche Herrschaft, weil sie ihre Wohltaten über das Land streuen und diese ihm wieder entziehen kann. Kein Wunder, dass manche Kritiker längst erkannt haben, zu welcher Gefahr für die Demokratie mächtige Stiftungen werden können⁷⁹. Auch bei uns gibt es inzwischen außerordentlich kapitalkräftige Stiftungen⁸⁰; die Volkswagenstiftung beispielsweise verfügt bei einem Stiftungskapital von 2,3 Milliarden Euro (2004) über jährliche Fördermittel von 106 Millionen Euro (2003)⁸¹. Im Kuratorium sitzen aber bekanntlich Vertreter des Bundes und des Landes Niedersachsen. Solange Großstiftungen wie von VW die Ausnahme bleiben – und dafür spricht hierzulande viel – und die durch das Volk legitimierte Exekutive bei der Lösung gesellschaftlicher Defizite sowie der Förderung von Kunst und Wissenschaft nicht in ihre Abhängigkeit gerät, muss man sich nicht vor amerikanischen Verhältnissen fürchten.

Zusammenfassung

Obwohl seit langem bekannt ist, dass sich Stiftungen in vielen, wenn nicht allen schriftgestützten Hochkulturen entfaltet haben, fehlt es noch weithin an vergleichenden Studien zur Begründung allgemeiner Aussagen. In universalhistorischer Perspektive zeichnet sich ab, dass Stiftungen in der Vormoderne eher auf unbeschränkte Dauer an bestimmten Orten angelegt waren, während seither, besonders in der Gegenwart, Tendenzen zur Revidierbarkeit und zur Verräumlichung der Stiftungszwecke dominieren.

Die *Ewigkeit* der Stiftung wurde begünstigt, wo man als Gegenleistung für die durch sie bewirkten guten Taten eine Förderung des Seelenheils bis zum Weltgericht erwartete; wo sich aber eine Fegefeuerlehre zur Geltung brachte (wie in der lateinischen Christenheit seit dem 14. Jh.), unklare Vorstellungen über das jüngste Gericht und das Schicksal der Einzelseele herrschten (Judentum, orthodoxes Christentum) oder der Glaube an ein ewiges Leben des Individuums verworfen wurde (Buddhismus), waren auch schon in älteren Zeiten die Stiftungszwecke antastbar. Widerruflich war der Stifterwille auch im Islam, obwohl die wiederkehrenden Werke der Barmherzigkeit dem

79 Vgl. James Davison HUNTER, Der amerikanische Kulturkrieg, in: Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, hg. v. Peter L. BERGER, Gütersloh 1997, 29–84, hier: 52–68.

80 Vgl. Die großen Stifter. Lebensbilder – Zeitbilder, hg. v. Joachim FEST, Berlin 1997.

81 Art. Volkswagen-Stiftung, in: Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden, Bd. 29, Leipzig/Mannheim 2006, 219.

Ruh eines Mannes dienen sollten und sogar die scheinbar opportunistischen *Familienstiftungen* einen caritativen Endzweck hatten.

In der Vormoderne wurden Stiftungen für einen genau bezeichneten Ort bestimmt, an dem sie dem Gottesdienst und Gebet, der Fürsorge für Kranke und Notleidende oder der Wissenschaft zugutekommen sollten. Bewegungs- und Beziehungsräume in begrenztem Rahmen ergaben sich hier, weil die Stätten der Stiftung häufig höchst differenziert waren (Kirche, Moschee, Kloster, Grablege, Spital, Rechtsschule, Bibliothek, Universität usw.). Durch die typische Fundierung auf Liegenschaften oder durch Errichtung mehrerer, verstreuter Stiftungen, die untereinander in Verbindung standen, konnten andererseits hierarchische Gefüge entstehen, die durch den Willen des (toten) Stifters und die durch ihn eingesetzten Verwaltungen zusammengehalten wurden. Besonders begünstigt scheint das Überleben einer Stiftung, seiner Zwecke und Güter oder der Stiftermemoria in der westlichen Christenheit gewesen zu sein, denn nur hier konnten die Stiftungen als geistliche Werke Knoten in einem unzerreißbaren Netzwerk – nämlich der Kirche – bilden.

Die Megastiftungen der Gegenwart, besonders in den USA, verfügen über so viel Kapital, dass die Festsetzung eines beständigen und spezifischen Zweckes und die Konzentration auf einen bestimmten Ort unmöglich geworden sind. Diese Stiftungen sind zum ersten Mal in der Geschichte auf die Erfassung großer Räume wenn nicht Staaten gerichtet; ihre Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart kann segensreich sein, sie stellt aber auch eine virtuelle Bedrohung für demokratische Gesellschaften dar.⁸²

⁸² Zwischen Abgabe des Aufsatzmanuskriptes (30. Oktober 2008) und Drucklegung ist leider so viel Zeit vergangen, dass der Anmerkungsapparat (nicht die Argumentation) eigentlich hätte stark überarbeitet werden müssen. Da dies nicht möglich ist, verweise ich im Folgenden auf einige neuere Titel: Michael BORGOLTE, Stiftung und Wissenschaft. Historische Argumente für eine Wahlverwandtschaft, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 42 Multilingual, 2011, 309–319. – DERS., Planen für die Ewigkeit. Stiftungen im Mittelalter, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, erscheint 2012. – Tillmann LOHSE, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch-vergleichende Studie des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar (Stiftungsgeschichten 7), Berlin 2011. – Claudia MODDELMOG, Königliche Stiftungen des Mittelalters im historischen Wandel. Quedlinburg und Speyer, Königsfelden, Wiener Neustadt und Andernach (Stiftungsgeschichten 8), erscheint Berlin 2012. – Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive, hg. v. Tim GEELHAAR u. John THOMAS (Stiftungsgeschichten 6), Berlin 2011.

PETER HERSCHE

Die materielle Dimension der Stiftungen in der katholischen Ökonomie von der Frühneuzeit bis zur Gegenwart¹

Die kirchlichen Stiftungen sind bislang vor allem für das Mittelalter mitsamt dem beginnenden 16. Jahrhundert untersucht worden². Dabei stand quellenbedingt deren ökonomische Dimension im Hintergrund. Die Reformation brachte dort, wo sie sich durchsetzte, einen Einbruch im Stiftungswesen. Ganz verschwand es allerdings auch in den protestantischen Ländern und Territorien nicht. Die Stiftungen veränderten sich aber in ihrer Qualität. Theologisch waren sie nicht mehr zu rechtfertigen, denn nach der Lehre der Reformatoren konnte eine Stiftung das Seelenheil nicht mehr befördern, womit ein wesentliches Motiv, der Kirche materielle Güter zu übereignen, entfiel. Aber auch die möglichen Zwecke von Stiftungen verminderten sich beträchtlich. Ganze Klöster zu stiften, so wie im Mittelalter, war unmöglich geworden, aber auch Kleinheiligtümer wie Kapellen oder Bildstöcke durften nicht mehr errichtet werden. Allenfalls konnte man etwas zur Ausstattung der Pfarrkirchen stiften. Aber diese war ja viel bescheidener als im Katholizismus, außerdem übernahm man von der alten Kirche alles, was noch brauchbar schien. Ganz entfielen ferner im Protestantismus alle mit dem Messopfer zusammenhängenden Stiftungen, also insbesondere die Jahrzeiten und Seelenmessen. Stiftungen waren dort nunmehr weitgehend von ihrer einst grundlegenden religiösen Dimension losgetrennt und betrafen vor allem das Sozial- und Bildungswesen. Viele Aufwendungen, welche im katholischen Europa weiterhin durch Stiftungen finanziert wurden, übernahm ferner in den protestantischen Ländern der Staat. In Deutschland ist am Beispiel der bikonfessionellen Reichsstadt Augsburg nachgewiesen worden, dass dort die Protestanten für Kultuszwecke signifikant weniger stifteten, obschon sie im Durchschnitt reicher waren³.

Auch im katholischen Raum dürfte in den Jahrzehnten der konfessionellen Auseinandersetzungen der Umfang der Stiftungen etwas zurückgegangen sein. Das hierzu notwendige flüssige Geld musste zunächst direkt für die Abwehr der Häretiker und den

1 Der Charakter des Vortrags wurde, mit geringen Veränderungen und einigen Hinzufügungen im zweiten Teil, beibehalten. Er stützt sich für die Epoche des Barock in erster Linie auf meine Ausführungen in: Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung*, 2 Bde., Freiburg 2006, bes. 505–514. – Für Italien außerdem: DERS., *Italien im Barockzeitalter*, Wien 1999, *passim*. Auf beide Werke wird in der Regel nicht besonders verwiesen. Im Hinblick auf die dort gegebenen reichlichen Quellenhinweise wird im Folgenden auch sparsam mit Anmerkungen umgegangen; neben Quellenbelegen werden vor allem Grundlagenwerke zu einzelnen Fragekreisen erwähnt.

2 Allg. zuletzt Arnold ANGENENDT, *Das Offertorium*, in: *Zeichen – Rituale – Werte*, hg. v. Gerd ALTHOFF, Münster 2004, 71–150, bes. 100ff. – *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2005. – Vgl. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

3 Peter FASSL, *Konfession, Wirtschaft und Politik. Von der Reichsstadt zur Industriestadt. Augsburg 1750–1850*, Sigmaringen 1988, 111.

Neuaufbau der Kirche eingesetzt werden. Im Barockzeitalter, dem 17. und 18. Jahrhundert vor dem Einsetzen der Aufklärung, erlebte das Stiftungswesen im katholischen Europa allerdings nochmals einen triumphalen Aufschwung, so dass man auch deswegen diese Epoche als ein neues Mittelalter werten kann. Die theologischen Grundlagen der Stiftung wurden vom Konzil von Trient nicht in Frage gestellt, die Zwecksetzungen gegenüber früher in der Folge sogar noch ausgeweitet. Bei meinen Ausführungen möchte ich zur Hauptsache auf die materielle Dimension der Stiftungen zu sprechen kommen, denn im Unterschied zum Mittelalter steht uns für die Frühneuzeit doch wesentlich mehr Zahlenmaterial zur Verfügung. Es ist allerdings lückenhaft und wirft bei der Auswertung viele Fragen auf, so dass wir auch für diese Zeit keine über Einzelbeispiele hinausgehenden präzisen Statistiken der ausgegebenen Summen erstellen können. Dennoch lässt sich die ökonomische Bedeutung der Stiftungen in Umrissen erahnen. Ich beschränke mich auf jene Felder, auf denen wohl am meisten Geld umgesetzt wurde, nämlich die baulichen Stiftungen einerseits, die Stiftmessen andererseits.

Vor allem zu den Ersteren muss allerdings zunächst eine grundsätzliche Bemerkung gemacht werden, ohne dass an dieser Stelle versucht werden soll, den Begriff der Stiftung ausführlich und abschließend zu definieren⁴. Mindestens für die Frühneuzeit scheinen mir dazu noch weitere konkrete Forschungen notwendig. Ich verwende im Folgenden einen relativ weiten Begriff. Zentral ist bei der kirchlichen Stiftung sicher, dass Kapital für einen religiösen oder karitativen Zweck zur Verfügung gestellt wird⁵. Dieses Kapital wird in der Regel angelegt in nutzbaren Grundstücken, Hypotheken, Renten usw.; die jährlichen Erträge dienen der Erfüllung der Stiftungszwecke, der Abgeltung der zu erbringenden geistlichen Leistungen. Zweitens muss ein personeller Bezug vorhanden sein, eine Person oder eine Gemeinschaft als Stifter einerseits, andererseits ein oder mehrere angebbare Nutznießer. Die Dauer der Stiftung ist zeitlich beschränkt oder (prinzipiell) ewig, der Gedanke der Memoria kann, aber muss nicht unbedingt hinzutreten. Zuwendungen für Bauten erfüllen nun diese Kriterien nicht immer gänzlich und wenn man sich für einen engeren Stiftungsbegriff entscheidet, so würde man hier vielleicht in vielen Fällen besser von einer *Schenkung* sprechen. In der Praxis allerdings sind strikte Abgrenzungen nicht immer möglich, außerdem bestehen zwischen Sache und Person vielfach indirekte Beziehungen, an die man nicht immer sogleich denkt. Grundsätzlich könnte man Baustiftungen wohl in jedem Fall als Verbrauchsstiftungen betrachten, doch trifft dies den Sinn der Sache sicherlich nicht. Auch verbautes Kapital stellt einen Anlagewert dar, allerdings bei Sakralbauten eigentlich keinen Marktwert, da diese kaum umgenutzt werden können. Allenfalls ist dies bei den Wohngebäuden der Stiftungsnutznießer möglich, also etwa Klöstern, wo solche Umnutzungen nach der Säkularisation ja dann tatsächlich auch in großem Umfang erfolgt sind. Hier oder etwa auch bei Stiftskirchen mit den dazugehörigen Kanonikerwohnungen sind aber Bau und Person nicht voneinander zu trennen. Auch bei Wallfahrtskirchen, Heiligen Bergen und Stiegen und ähnlichen Großanlagen gehört eine minimale priesterliche Betreuung für die gläubigen Besucher, also eine Ausstattung mit entsprechenden Benefizien, in der Regel zur baulichen Stiftung hinzu. Altarstiftungen sind zwar primär bauliche, aber nicht

4 Zur kirchenrechtlichen Definition der Stiftung vor dem CIC vgl. Philipp HERGENRÖTHER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg 1905, 875ff.

5 Der religiöse Zweck dominiert auch bei den Studienstiftungen, insofern als diese meist Theologen begünstigten. Vgl. den Beitrag von Sabine HOLTZ in diesem Band.

selten mit einem entsprechenden einfachen Benefizium verbunden⁶. Dasselbe gilt, vor allem in Südeuropa, für Bruderschaftsoratorien und Kapellen. Bloß bei den religiösen Kleindenkmälern fehlt dieser Bezug. Hier kommt aber, wie bei allen anderen Bauten, ein anderes Kriterium hinzu. Bauten benötigen ja auch Geld für den Unterhalt und die Sorge dafür ist wiederum einer Person oder Korporation anvertraut. Vorausschauende Stifter stellten immer auch Anlagekapital für diesen Zweck zur Verfügung. Es gibt zwar genügend Beispiele, gerade im Barock, wo dies nicht der Fall war. Das mochte in den ersten Jahrzehnten nach einem Neubau noch gut gehen, konnte aber später den Nutznießern erhebliche finanzielle Probleme bringen. Allerdings kommt es dann nicht selten vor, dass eine anstehende größere Renovation wiederum mit einer späteren Zustimmung bezahlt werden konnte. Dieser Unterhalt darf auch bei Kleindenkmälern nicht ganz vernachlässigt werden. Bei lokalen Wallfahrtskirchlein oder Kreuzwegen (via crucis) müssen vor allem auch die dahin führenden Wege regelmäßig gesäubert und unterhalten werden. Auch bescheidene Andachtskapellen benötigen einmal ein neues Dach; hölzerne Bildstöcke sind einem vergleichsweise raschen Verschleiß ausgesetzt und müssen dann repariert oder ersetzt werden. Im Übrigen möchte ich bei diesen nicht mit Benefizien verbundenen Kleindenkmälern auch in der anderen Richtung einen indirekten personellen Bezug sehen, der in den Blick kommt, wenn man bedenkt, dass kirchliche Stiftungen, welcher Art auch immer, als obersten Zweck ja das Seelenheil im Auge haben. Die Kleindenkmäler aber haben gerade in diesem Sinn appellativen Charakter: Sie fordern den Vorübergehenden zu einer Reverenz und einem Gedenken (an die Leiden Christi, das Leben der Gottesmutter, den eigenen Tod usw.) mit einem entsprechenden Gebet auf. Die religiöse Volkskunde hat zeigen können, dass die Gläubigen dieser stummen Aufforderung durch das Denkmal bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nachgekommen sind⁷. Diese im Barock sich explosiv ausbreitenden sakralen Kleindenkmäler bieten somit dem Christen nicht weniger als die großen eine Gelegenheit, das eigene Seelenheil zu fördern⁸. Der Unterschied zu allen anderen Stiftungen besteht darin, dass dieser geistige Nutznießerkreis anonym bleibt. Auch das Anliegen der Memoria ist in der Regel nicht durch Inschriften oder Wappen unterstrichen, kann aber in der oralen Überlieferung durchaus vorhanden gewesen sein: Man wusste im Dorf über Generationen hinweg, wer diese oder jene kleine Andachtsstätte hatte erbauen lassen.

Der Sakralbau erlebte im Barock einen Boom, wie er nur mit dem hohen und späten Mittelalter verglichen werden kann⁹. Darüber können wir uns vor allem in seinem Ursprungsland Italien anhand einiger Beispiele ein Bild machen. In Neapel beispielsweise wurden allein im 17. Jahrhundert etwa 150 Kirchen, Kapellen und Oratorien neu errichtet. In einer piemontesischen Kleinstadt mit 2.600 Einwohnern zählte man um die Mitte des 18. Jahrhunderts neben der Pfarrkirche noch 21 Kapellen, dazu 34 religiöse Kleindenkmäler. Auch andere Orte weisen bezogen auf die Einwohnerzahl ähnliche Größen auf. Im Schnitt kam in Italien damals auf etwa 100 bis 200 Einwohner ein kirchliches Gebäude, und zwar sowohl in den Städten wie auf dem Lande. Als bisherige Rekordhal-

6 Zu den Altarstiftungen vgl. bes. Christine GÖTTLER, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation*, Mainz 1996. – Freya STRECKER, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635*, Münster 1998. – Angelo TORRE, *Il consumo di devozioni*, Venezia 1995.

7 HERSCHE, Muße (wie Anm. 1), 436–437. Interviews mit älteren Personen, die ich im Rahmen eines laufenden Projekts durchführte, haben den Sachverhalt bestätigt.

8 Gelegentlich wurden solche frommen Verrichtungen mit einem unvollkommenen Ablass ausgestattet.

9 Dazu HERSCHE, Muße (wie Anm. 1), 534–568.

terin kann die toskanische Stadt Pistoia gelten¹⁰. Auf 78 Einwohner kam dort eine Kirche (Privatoratorien eingerechnet); auf die Fläche bezogen heißt das, dass sich auf jedem Hektar Stadtgebiet ein kirchliches Gebäude befand. Man brauchte also wirklich nur um die Ecke zu gehen, um eine Stätte der Frömmigkeit zu finden. Der weitaus größte Teil dieser Sakralgebäude waren barocke Neubauten. Sonst wurden häufig ältere Kirchen ausgeräumt und barock neu ausgestattet. Aufgrund verschiedener Indikatoren schätze ich, dass in Italien die Anzahl der im Barock geschaffenen großen Altarblätter und -figuren sich zwischen einer halben und einer ganzen Million bewegt. Für den Raum nördlich der Alpen fehlen quantitative Untersuchungen. Bekannt sind allerdings – und dies wird uns ja an unserem Tagungsort vor Augen geführt – die gewaltigen Dimensionen der barocken Klösterschlösser vor allem im süddeutsch-österreichisch-schweizerischen Raum¹¹. Aber auch der Pfarrkirchenbau erlebte vielerorts einen Boom. Im Kanton Luzern, in der Innerschweiz oder im Gebiet des Stiftes St. Gallen wurden damals auf dem Lande fast alle alten Kirchen niedergerissen und barock neu gebaut; diese Bauwelle zog sich bis weit in das 19. Jahrhundert hinein. In der protestantischen Welt gibt es demgegenüber vergleichsweise wenige Beispiele von barocken Kirchenneubauten. Hier verwendete man meist die alten Gebäude weiter, vergrößerte sie allenfalls ein wenig oder suchte durch Einbau von Emporen mehr Platz zu gewinnen. Es waren dies naturgemäß ausschließlich Pfarrkirchen, wohingegen im katholischen Raum noch viele andere Sakralbauten hinzukamen. Die meisten wurden schon genannt: Kloster- und Wallfahrtskirchen, Bruderschaftsatorien, Feldkapellen, Heilige Berge und Stiegen, Kreuzwege, Denksäulen (bes. Pest- und Mariensäulen), Bildstöcke, Wegkreuze, Nepomukstatuen auf Brücken usw. Einige davon sind genuine Neuschöpfungen des Barock. Vieles wurde später zerstört, bei einer vorsichtigen Schätzung kommt man für das ganze katholische Europa dennoch auf etwa eine Million noch bestehender solcher Denkmäler¹².

Über die Kosten dieser Bauten wissen wir für viele Einzelbeispiele Bescheid, doch möchte ich wegen der Problematik der verschiedenen Geldsorten und vor allem der noch problematischeren Umrechnung auf aktuelle Währungen auf die Anführung von Beispielen verzichten. Für den süddeutschen Raum hat Matthäus Pest schon vor Jahrzehnten Schätzungen angestellt¹³. Er rechnet für einen mittelmäßigen Klosterbau mit etwa 100.000 bis 200.000 Gulden, in Extremfällen mit einer halben Million, für einfache Pfarrkirchen mit 3.000 bis 15.000 Gulden, für größere städtische und für Stiftskirchen mit 20.000 bis 60.000 Gulden. Multipliziert man diese Zahlen mit der geschätzten Anzahl der Gebäude, so kommt man für überschaubare Regionen von einigen 100 bis 1.000 Quadratkilometern auf Millionen damaliger Währung.

Schwieriger festzulegen ist nun der Anteil der Stiftungsgelder an den Gesamtkosten. Man muss hier nach Baugattungen unterscheiden. Am wenigsten Bedeutung hatten Stiftungsgelder für die Pfarrkirchen, denn deren Bau und Unterhalt oblagen ja prinzipiell der Kirchengemeinde. Für die aufwendige Ausstattung allerdings spielten Stiftungen eine große Rolle, insbesondere bei den Altären. Im Barock war wiederum ein raumfüll-

10 Zu Pistoia, auch für das Folgende, grundlegend Carlo FANTAPPIÉ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali*, Bologna 1986.

11 Ausführlich bei HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 366–376.

12 Neben der bei HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 559ff., genannten Literatur vgl. noch Michael RÜDIGER, *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock*, München 2003 (mit vielen Angaben auch zur Finanzierung).

13 Matthäus PEST, *Die Finanzierung des süddeutschen Kirchen- und Klosterbaues in der Barockzeit*, München 1937.

lender Hauptaltar erwünscht; dazu vermehrte sich insbesondere wegen der Seelenmessen die Anzahl der Nebenaltäre beträchtlich. Pfarrkirchen mit vier bis sechs Nebenaltären waren dabei keine Seltenheit. Diese Altäre wurden nun nicht selten gestiftet. Für den Hauptaltar kamen etwa die Patronatsinhaber in Frage, vor allem Geistliche waren dabei großzügig. Seitenaltäre sind vielfach Stiftungen von Bruderschaften und dienten den Mitgliedern als sakraler Sammelpunkt, wo sie, wie im Norden die Regel, kein eigenes Oratorium besaßen. Aber auch reiche Bürger trugen hier wie bei anderen Ausstattungsstücken (Kanzel, Orgel usw.) durch Stiftungen zu dem Bau bei. Der kinderlose Kaufmann Augustin aus der führenden Schwyzer Familie der Reding stiftete für den Neubau der Kirche seines Heimatortes testamentarisch sein Vermögen von 40.000 Gulden, ein Drittel der gesamten Kosten, womit diese Kirche zu einer der prächtigsten Dorfkirchen der Eidgenossenschaft wurde.

Der mittlerweile relativ gut untersuchte barocke Klosterbau im deutschen Raum wurde ebenfalls weitgehend ohne Fremdgelder finanziert; die alten gestifteten Orden mit Grundbesitz errichteten ihre neuen prunkvollen und auch komfortableren Heimstätten im Wesentlichen aus eigenen Mitteln, allenfalls zusätzlich mit Hilfe von Krediten. Anders dürfte es bei den Bettelorden und bei den neuen gegenreformatorischen Orden gewesen sein. Wie zumindest Untersuchungen aus dem Mittelmeerraum nahelegen, erforderten bei den für die neuen Orden der Jesuiten, Theatiner, Kapuziner, Piaristen usw. erforderlichen Neubauten Stiftungsgelder den Hauptanteil der Finanzierung aus. Besonders trat hier der Adel hervor; auf der iberischen Halbinsel engagierten sich auch die Fürstenhäuser in großem Stil. Solche Beispiele gibt es auch bei den Habsburgern und Wittelsbachern, ebenso unterstützten in der Schweiz die katholischen Regierungen den Bau von neuen Klöstern. Bei populären Orden, wie den Kapuzinern, half das Volk zusätzlich mit kleinen Spenden mit. Noch mehr Stiftungsgelder flossen vermutlich aus familiären Gründen in die Nonnenklöster, deren Zahl sich ebenfalls enorm steigerte. In der Hochblüte des Barock darf man für Italien mit etwa 10.000 Ordensniederlassungen rechnen, wovon die meisten Neubauten waren. Zu den üblichen Motiven der Stifter trat hier das familiäre Anliegen der Versorgung der überzähligen Söhne und noch mehr der Töchter hinzu, denen im damals sich durchsetzenden System des Fideikommisses eine Heirat verwehrt blieb. Dasselbe gilt für die von Christoph Weber in einer bahnbrechenden Studie erforschten Stiftskirchen¹⁴. Schon der Name sagt alles: Sie waren praktisch ausschließlich Stiftungen reicher Adelliger und Patrizier. Erwähnt werden muss hier nebenbei noch, dass die alten Orden in den romanischen Ländern im Barock eher wenig bauten, weil die verfügbaren Geldmittel in der Regel durch die Kommende abgeschöpft wurden.

Hingegen gab es in Italien wie in keinem anderen Land unzählige karitative Anstalten für Arme, Kranke, Waisenkinder, von Geburt an Gebrechliche, ledige, gefährdete und sonst benachteiligte Frauen, Irre, Pilger, Auszubildende usw., die alle ihre eigenen Häuser mit dazugehöriger Kirche besaßen. Wie im Mittelalter waren diese Institutionen größtenteils Stiftungen. Dazu kamen neu in Italien wie in Spanien Tausende von Pfandleihanstalten (*monti di pietà*) und Getreidebanken (*monti frumentari*)¹⁵, deren Grundkapital ebenfalls in der Regel durch eine Stiftung gestellt wurde. Diese Institutionen waren, wie schon der Name der ersteren sagt, eher karitative als kommerzielle; sie dien-

14 Christoph WEBER, Familienkanonikate und Patronatsbistümer, Berlin 1988.

15 Zu diesen nördlich der Alpen nicht oder nur ganz ausnahmsweise vorkommenden Institutionen s. HERSCHÉ, Muße (wie Anm. 1), 494–505.

ten mit ihren Geld- und Sachkrediten besonders dem kleinen Mann¹⁶. Die Initiative zur Gründung kam häufig von geistlicher Seite; besonders engagierten sich hier Bruderschaften, die in den meisten Fällen auch die Verwaltung besorgten. Für ihre frommen Verrichtungen bauten die Bruderschaften in Südeuropa ferner nicht selten mit einer Pfründe verbundene eigene Oratorien¹⁷. Auch hier kann man, wenn man den Begriff nicht allzu sehr einengt, von einer Stiftung reden, denn es wurde ja privates Geld für kirchliche Zwecke zur Verfügung gestellt. Allerdings achteten die Bruderschaftsvorsteher sehr darauf, die Kontrolle über die Finanzen selbst auszuüben und nicht dem Klerus zu überlassen. Für die oben erwähnten Kleindenkmäler, und zwar gerade für die geringeren, gilt ebenfalls, dass sie meistens auf Stiftungen zurückgehen, obschon hier in vielen Fällen nicht einmal eine entsprechende Urkunde überliefert ist. Für größere Unternehmungen wie die Heiligen Berge scheint ein gemischtes System der Finanzierung vorgeherrscht zu haben: Ein Grundstock von Stiftungskapital, zur Verfügung gestellt von Regierenden, Adeligen, Geistlichen oder reichen Bürgern wurde ergänzt durch Opfer- und Sammlungsgelder sowie Fronarbeit. Solche zusätzlichen Leistungen sind natürlich in mehr oder weniger großem Umfang auch bei allen anderen Sakralbauten anzunehmen. Eine geringe Rolle spielten in der Regel Stiftungen für die Wallfahrtskirchen; diese finanzierten ihre baulichen Aufwendungen hauptsächlich mit den Opfergeldern der Besucher. Es gibt allerdings auch Fälle, wo Laien als Initianten von Wallfahrten erhebliche Summen für die Fundierung auswarfen.

Den Beitrag der Stiftungsgelder am barocken Sakralbau insgesamt werden wir kaum je genau beziffern können. Aber ich würde die Vermutung wagen, es sei mindestens ein Drittel bis die Hälfte gewesen, im Mittelmeerraum deutlich mehr, vielleicht zwei Drittel. Und das heißt, dass wir hier mit Summen von hunderten von Millionen damaliger Währung rechnen müssen. Über die Motive dieser gewaltigen finanziellen Transaktionen möchte ich hier nicht weiter eingehen. Sie sind zum Teil dieselben wie im Mittelalter; die Sorge um das Seelenheil war in nachreformatorischer Zeit nicht geringer als davor. Neue Motive kommen aber hinzu. Bereits hingewiesen habe ich auf das besonders in Südeuropa herrschende Versorgungsdenken. Es erklärt auch die dortige massive Zunahme der Anzahl geistlicher Personen beiderlei Geschlechts. In Italien z.B. finden wir, dass sich diese im Zeitalter des Barock im Schnitt mindestens verdoppelte und regional sogar verdreifachte¹⁸. In Neapel wird deutlich, dass man, wie vermutlich auch anderswo, mittels einer kirchlichen Stiftung, insbesondere durch Familienpräbenden, private Vermögenswerte an dem immer habgieriger werdenden Fiskus vorbeischleusen und trotzdem vom Ertrag profitieren konnte. In konfessionell gemischten und umstrittenen Gegenden nördlich der Alpen, etwa in Böhmen, dienten Stiftungen auch als ein Ausweis der Katholizität. Schließlich spielte in einem Zeitalter, wo der soziale Rang, wie kaum bislang auch nach außen sichtbar gemacht werden musste, das Prestigedenken eine nicht zu unterschätzende Rolle. Eine bauliche Stiftung zeigte durch Wappen oder Inschriften nicht nur den Lebenden, sondern auch künftigen Generationen an, wer die Errichtung und Ausschmückung dieser kostspieligen Architektur ermöglicht hatte. Besonders in den Adel aufgestiegene reiche Bürger nutzten diese Möglichkeit der Statusdemonstration. Der in Neapel niedergelassene flämische Kaufmann Kaspar Roomer etwa stiftete

16 Dies kommt auch im Zinsgebaren zum Ausdruck: Die Zinsen waren gelegentlich nach Bedingtheitsgraden abgestuft und konnten ausnahmsweise sogar ganz wegfallen.

17 Zu den Bruderschaften: HERSCHE, Muße (wie Anm. 1), 396–419.

18 Ausführliche Angaben für ganz Europa in der Tabelle bei HERSCHE, Muße (wie Anm. 1), 1079–1090.

dort der Kirche testamentarisch 300.000 Dukaten; mit diesem Geld konnte man dann gleich mehrere Klöster bauen. Für Weltliche wie Geistliche fungierten ferner Stiftungen kompensatorisch: Vergehen wie auf krummen Wegen erworbene Reichtümer bei Ersteren oder ein ungeistlicher Lebenswandel bei Letzteren konnten mittels einer Stiftung wieder gutgemacht werden.

Wenn ich nun auf die Stiftmessen zu sprechen komme, so möchte ich mich dabei wiederum auf die quantitative Dimension beschränken und nicht weiter etwa auf die verschiedenen Formen dieses Heilmittels eingehen. Eingangs muss aber gesagt werden, dass als Stiftungen im engeren Sinn eigentlich nur die ewigen oder zeitlich befristeten Jahrzeiten angesehen werden können. Diese wurden durch zusätzliche Seelenmessen ergänzt oder auch ersetzt. Im weiteren Sinn möchte ich diese ebenfalls zu den Stiftungen rechnen, insofern als dabei ein Transfer von monetären Werten in geistliche Leistungen stattfand und die Zielsetzung, die Arme Seele aus dem Fegefeuer zu erlösen und ihr in den Himmel zu helfen, ja dieselbe war. Der Unterschied besteht ökonomisch vor allem darin, dass bei der gewöhnlichen Seelenmesse das Kapital nicht angelegt, sondern gleich oder bald verbraucht wird. Auch der Memorialcharakter wird abgeschwächt. Oft ist es auch nicht leicht, in den Quellen die verschiedenen Formen der Seelenmesse klar zu trennen. Zwei Indikatoren ihrer massiven Zunahme im nachreformatorischen Katholizismus habe ich bereits aufge zählt: 1. Die vielen Altäre in den Kirchen. Diese waren nicht einfach ein zusätzliches barockes Ornament, sondern notwendige Infrastruktur, um die vielen Messen überhaupt persolvieren zu können. 2. Die eben erwähnte Zunahme des Klerus. Sie hatte zwar zunächst wohl mehr profane Gründe, eben die sichere materielle Versorgung und daneben die vielen Vorteile eines privilegierten Rechtsstatus. Aber dazu stieg tatsächlich auch die Nachfrage nach geistlichen Leistungen und außerpfarrlichem geistlichem Personal. Zu einer Adelsresidenz gehörte nicht bloß ein Privatatorium, sondern auch ein darin die Messe lesender Hauskaplan. Ebenso wünschten die Zehntausenden von Bruderschaften im Mittelmeerraum, sobald sie es sich leisten konnten, einen eigenen Geistlichen für ihre frommen Verrichtungen. Wallfahrer wollten am Ziel geistlich betreut werden, ebenso die vielen Insassen der karitativen Anstalten in diesen selbst. Einfache Benefizien in Kapellen gab es im äußersten Süden Europas zuhauf, weit mehr als Pfarrpfründen. Trotz den mit allen diesen Einrichtungen verbundenen neuen Stellen gab es weiterhin zahlreiche unbefründete Priester, die ein eigentliches Klerikerproletariat bildeten. Für sie stellte die Seelenmesse die einzige geistliche Einnahmequelle dar; sie bildete nebst diversen profanen Nebenbeschäftigungen die Grundlage ihres Lebensunterhalts.

Ronnie Hsia schreibt in seiner Gesamtdarstellung der Gegenreformation: *Millionen Seelenmessen wurden täglich für ein Weltreich verstorbener Seelen gelesen*¹⁹. Das ist etwas übertrieben und wird von ihm auch in keiner Weise belegt. Einige Zahlen, wiederum aus dem Mittelmeerraum, können eine präzisere Vorstellung vom Umfang dieses Heilsinstruments vermitteln. Für Vergleichszwecke ist es vorteilhaft, die Zahlen auf die Einwohnerschaft oder auf die Anzahl der Priester zu beziehen. Für Spanien, wo die Seelenmessen besonders intensiv erforscht wurden, mag Zaragoza als Beispiel dienen. In

19 Ronnie Pochia HSIA, Gegenreformation, Frankfurt 1998, 70. – Vgl. im Übrigen zu den Seelenmessen das entsprechende Kapitel bei HERSCHE, Muße (wie Anm. 1), 514–523. – Zuletzt zum Thema: Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den »letzten Dingen«, hg. v. Markwart HERZOG u. Cecilie HOLLBERG, Konstanz 2007 (vgl. bes. die Beiträge v. Thomas MALY, Seelenheil und Fegefeuer im Zeitalter des »langen und nahen Todes«. Das Lesen von Messen in Brünn im 17./18. Jahrhundert, 139–152, und Gerhard OTTE, Letzte und vorletzte Dinge in Testamenten heute, 231–236).

den Ruralkapiteln wurden dort gemäß den Visitationsakten jährlich über 100.000 Seelenmessen gelesen. Das waren rund 70 Seelenmessen pro visitiertem Geistlichen, verhältnismäßig wenig. An der Kathedrale von Sevilla, die insgesamt 80 Altäre besaß, sollen noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts täglich rund 500 Messen gelesen worden sein. In Barcelona waren es um 1700 an sämtlichen Kirchen 3.000, eine ähnliche Zahl wird später für Wien genannt. Im Stephansdom habe an Werktagmorgen ein ständiges Kommen und Gehen von Dutzenden von messelesenden Priestern geherrscht. Für ganz Spanien schätzt die moderne Forschung die Anzahl der zum Totengedenken gelesenen Messen auf jährlich zehn bis 15 Millionen. Für verschiedene kleinere italienische Städte werden Zahlen zwischen 10.000 und 40.000 pro Jahr genannt. In allen diesen Fällen kommt man auf eine Zahl von einer bis zwei Messen pro Einwohner und Jahr. Wesentlich höher, nämlich bei neun, lag diese im bereits erwähnten rekordverdächtigen Pistoia. Der Anteil des Klerus, inklusive der Nonnen, an der Bevölkerung betrug dort im ganzen Bistum nicht weniger als 8,6 %; in der Kathedralstadt war naturgemäß die Dichte relativ höher. Bezieht man die bekannte Anzahl der Stiftmessen auf den Klerus unter der Annahme, es hätte jeder Priester an 300 Tagen im Jahr eine solche Messe gelesen, so wären minimal 2,5 % der Bevölkerung allein für diese Verpflichtung notwendig gewesen. Die Koinzidenz von der Anzahl der Kirchengebäude samt Ausstattung, Kleriker und Seelenmessen zeigt sich nirgendwo so deutlich wie hier. Vielleicht ist es kein Zufall, dass später, unter den Auspizien der Aufklärung, gerade in Pistoia der berühmte jansenistische Bischof Scipione de' Ricci (1780–1791, † 1810) ein religiöses Großreinemachen einzuleiten versuchte. Für die Jansenisten war die *Mietmesse*, wie sie es nannten, ein Greuel²⁰.

Extrapoliert man die verschiedenen Daten auf das ganze katholische Europa unter Berücksichtigung der Tatsache, dass wahrscheinlich in Südeuropa die Seelenmesse eine größere Bedeutung hatte als im west- und mitteleuropäischen Raum, so kommt man selbst bei vorsichtiger Schätzung auf eine Zahl von immerhin etwa 100 Millionen Seelenmessen pro Jahr. Auf die geschätzte Anzahl aller Geistlichen bezogen, hätte dies etwa 150 Messen pro Priester ausgemacht, was plausibel erscheint, vor allem, wenn wir bedenken, dass das eingangs erwähnte unbepfründete Klerikerproletariat ja darauf angewiesen war, möglichst jeden Werktag eine Messe zu lesen. In den Studien über die Stiftmessen wurde auch versucht, festzustellen, wo diese gelesen wurden. In Spanien sowie in West- und Mitteleuropa wurden die Pfarrkirchen bevorzugt, in Italien hatten teilweise die Klosterkirchen die größten Anteile. Beliebt waren auch Wallfahrtskirchen. In Altötting sollen jährlich um die 30.000 Messen bestellt worden sein und in Loreto musste in der Santa Casa der Madonna den ganzen Tag über praktisch pausenlos eine Stiftmesse nach der anderen gelesen werden. Nachdem sich trotzdem der Rückstand auf 75.000 zu persolvierende Messen erhöht hatte, griff man zum Notbehelf, viele Messen »extra muros« zu transferieren, sehr zum Missbehagen der Stifter, welche Wert darauf gelegt hatten, dass innerhalb des heiligen Ortes für ihr Seelenheil gebetet werde. Aus Testamentsuntersuchungen hat man ferner feststellen können, wie viele Messen ein Sterbender sich wünschte. Durch die Maschen dieses Siebes fallen jene Armen, die sich gar keine Messe leisten konnten. Sonst sind einige wenige bis ein paar Dutzend die Regel. Im wohlhabenden Bürgertum und im Adel konnten es gut und gerne einige Hundert sein, in Einzelfällen mehrere Tausend. Als Kuriosität sei noch erwähnt, dass es in der Abruzzenstadt Chieti eine Art Versicherung für Seelenmessen gab, die von einer Bruderschaft betrieben wurde. Man zahlte regelmäßig eine Prämie ein und hatte dann die Garantie, dass man bei einem plötzlichen Tod in den Genuss einer bestimmten, nach

20 Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977, 276–277, 317–318.

Prämienhöhe festgesetzten Anzahl von Seelenmessen kam. Auf der Zeitachse lassen sich beim Totengedenken drei Haupttrends feststellen. Zuerst wird da und dort sichtbar, dass die Anzahl der Messen immer mehr der Großzügigkeit der Erben überlassen wird. Weiter stellt man eine Verlagerung von den Jahrzeiten zu einer fixen Anzahl möglichst schnell nach dem Tode zu lesender Messen fest. Die Gläubigen meinten, so käme die Seele schneller in den Himmel, eine im damaligen religiösen Kosmos durchaus nachvollziehbare Auffassung²¹. Schließlich zeigt sich in den Testamenten des späteren 18. Jahrhunderts überall, ausgeprägt bei den Männern und dem Bürgertum, ein Trend zur Abnahme der zu lesenden Seelenmessen. Der Einfluss der Aufklärung, welche dieses Heilsinstrument gelegentlich kritisierte, wird hier deutlich.

Uns interessiert noch die finanzielle Dimension. Namentlich in Spanien gab es ein reiches Spektrum von verschiedenen Möglichkeiten des Totengedenkens. Sie reichte von der in 15 bis 20 Minuten hastig heruntergelesenen stillen Messe bis zum feierlichen gesungenen Amt. Entsprechend unterschiedlich waren die Tarife. In Valladolid etwa kostete die Luxusversion 17 Mal mehr als die einfachste für zwei Reales. In Wien zahlte man für eine einfache Seelenmesse einen halben Gulden, in Frankreich 30 Sous. Eine Gesamtschätzung für ganz Europa verbietet sich; dass aber im Barockzeitalter auf diesem Sektor jährlich Zigmillionen damaliger Währung umgesetzt wurden, leuchtet ein.

Bloß im Vorübergehen möchte ich noch eine mir besonders interessant scheinende, im Barock aufgekommene Form der Stiftung erwähnen, die erst jüngst in den Fokus der Forschung geraten ist, nämlich die Musikstiftung. Wir finden sie rudimentär und eher unselbstständig schon bei den eben erwähnten feierlichen Totenoffizien. Man konnte im katholischen Raum aber auch ein Kapital stiften, aus dessen Zinsen dann die alljährliche Aufführung einer festlichen geistlichen Musik, z.B. an einem Heiligentag, bezahlt wurde. Einzelbeispiele sind aus dem süddeutsch-österreichischen Raum und aus Italien bekannt, systematisch untersucht hat diese Stiftungen die Musikwissenschaftlerin Juliane Riepe am Beispiel des Mäzenats der Bologneser Bruderschaften²². Diese Art Stiftung ist bemerkenswert, weil bei Laien noch heute häufig die Meinung verbreitet ist, die Barockmusik sei im Wesentlichen eine protestantische Schöpfung gewesen. Das trifft überhaupt nicht zu: Die neuen musikalischen Formen wurden praktisch allesamt von Italienern, also Katholiken, erfunden und zur Vollendung gebracht²³. Quantitativ dominiert die katholische Kirchenmusik die protestantische bei Weitem und dass sie auch qualitativ mithalten konnte, zeigen viele in den letzten ein, zwei Jahrzehnten erfolgten Neuaufnahmen dieser Werke. Wie im Architektonischen war die Musikstiftung also eine Möglichkeit, die Kunst großzügig zu fördern. Im protestantischen Raum kenne ich zurzeit keine Parallele.

Nachdem unsere Tagung sich auch mit den Gegenwartsproblemen von Stiftungen befasst, möchte ich, bevor ich zu meiner Schlussfolgerung komme, noch einen Ausblick über das Barockzeitalter hinaus in das 19. und 20. Jahrhundert machen. Ich beschränke mich dabei im Wesentlichen auf die Schweiz, nicht nur aus forschungstechnischen Gründen, sondern weil diese für unsere Fragestellung wohl einen der geeignetsten Untersuchungsräume darstellt: Kaum irgendwo lässt sich religiöser Traditionalismus besser studieren. Dies hat viele Gründe. Insbesondere an den ländlichen katholischen

21 Sie ist teilweise schon im Mittelalter festzustellen. Vgl. den Beitrag von Michael BORGOLTE in diesem Band.

22 Juliane RIEPE, *Die Arciconfraternita di S. Maria della Morte in Bologna*, Paderborn 1998. Zu den übrigen Beispielen HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 508.

23 Ausführliche Argumentation bei HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 655–666.

Kantonen ging die Aufklärung vorbei. Einen Absolutismus gab es nur ansatzweise bei den patrizischen Regierungen in Luzern, Solothurn und Freiburg. Wenn sie kirchenpolitische Reformen nach dem Muster des Josephinismus ins Auge fassten, stießen sie sofort auf erbitterten, zum Teil sogar gewaltsamen Widerstand des Landvolkes. Der auch aus konfessionellen Gründen ausgebrochene Sonderbundkrieg von 1847 endete mit einer totalen Niederlage der Katholiken und hinterließ bei diesen ein Trauma, das sich durch den nachfolgenden Kulturkampf noch verstärkte. Zwar integrierten sich die katholischen Eidgenossen politisch nach und nach in den liberalen Bundesstaat, aber auf rein religiösem Gebiet herrschte wenigstens in den katholischen Stammländern bis nach dem Zweiten Weltkrieg eine Trotzhaltung, die sich einer Anpassung an die Moderne weitgehend verweigerte²⁴. Die alten demokratischen Traditionen wirkten sich auch kirchenpolitisch aus: In einem Maß wie kaum anderswo bestimmten Laien in den verschiedenen politischen, kirchlichen und gemischten Gremien auch über religiöse Angelegenheiten mit, und dies meist in konservativem Sinne. Die Pfarrwahl wird noch heute als Selbstverständlichkeit betrachtet, über die kirchlichen Finanzen, die oft erst nach dem Zweiten Vatikanum von den übrigen gemeindlichen getrennt wurden, herrschten weitgehend Laien und die geplante Abschaffung einiger Heiligenfeste etwa wurde vielerorts noch um 1960 per Volksabstimmung verhindert²⁵.

Wie seinerzeit die Reformation brachte die Aufklärung einen deutlichen Einbruch in das Stiftungswesen. Ich habe bereits die messbare Abnahme der Stiftmessen erwähnt. Noch weniger waren seit etwa 1760 bis 1770 bauliche Stiftungen möglich. Teils waren die Landschaften nun auch dermaßen mit Sakraldenkmälern übersät, dass schlicht kein Bedarf mehr nach weiteren empfunden wurde. Die Aufklärer, gerade die katholischen, übten heftige Kritik an dieser Geldverschwendung. Da und dort, etwa in Bayern, Venedig oder Spanien, suchten die Regierungen per Dekret, solche Bauten in Zukunft zu verhindern. Noch weiter ging man später im josephinischen Österreich oder im Bayern Max Josephs IV. (1808–1888) und des Grafen Maximilian von Montgelas (1759–1838), wo prinzipiell nur noch die Dom- und Pfarrkirchen ein fragloses Existenzrecht hatten, die vielen Kirchen der aufgehobenen Klöster und Wallfahrtsorte sowie die Kapellen usw. aber niedergerissen bzw. umgenutzt werden sollten. Diese Befehle wurden dann aber, nicht zuletzt wegen des erbitterten Volkswiderstands, zum größten Teil nicht umgesetzt. Viele Klosterkirchen und Kapellen überlebten, weil sie neu als Pfarrkirchen genutzt wurden. Aber der Bedarf an Sakralgebäuden war vorläufig auf Jahrzehnte hinaus gedeckt. Eine neue Bauwelle setzte mit der etwa ab 1840 in Frankreich wie in Deutschland gut sichtbar werdenden kirchlichen Erneuerung ein. Nun entstanden die vielen neugotischen Kirchen und Kapellen. Sämtliche alten Baustile wurden durchexerziert, neben der bevorzugten Gotik auch die altchristliche Baukunst, die Neoromanik, und zuletzt, nach 1900, noch der Neobarock. Die Neostile sind ein Stiefkind der Kunstwissenschaft und bis vor zwei, drei Jahrzehnten hat man auch diese Kirchen, deren Ausschmückung so gar nicht mehr der Frömmigkeit des nachkonziliaren Zeitalters entsprach, bedenkenlos ausgeräumt und verändert, bis sich die Denkmalpflege bemühte, die letzten integral erhaltenen Beispiele zu retten. Dieser Sakralbau und sein soziales Umfeld sind also noch nicht erforscht und damit lässt sich zurzeit auch nichts Sicheres über die Finanzierung sagen. Für die Schweiz besitzen wir immerhin eine kunsthistori-

24 Dazu das Standardwerk von Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989. – Vgl. ferner: *Schweizer Katholizismus 1933–1945*, hg. v. Victor CONZEMIUS, Zürich 2001.

25 Walter HEIM, *Volkswiderstand gegen die Abschaffung religiöser Feiertage in der Schweiz*, in: *ALW* 20/21 (1978/79), 95–114.

sche Dokumentation²⁶. Der Kirchenbauboom in den Neostilen setzte um 1850 ein und dauerte bis zum Ersten Weltkrieg. Einige katholische Architekten etablierten sich als Spezialisten für den Kirchenbau; von den drei wichtigsten, Wilhelm Keller (1823–1888), August Hardegger (1858–1927) und Adolf Gaudy (1872–1956), wurden insgesamt weit über 100 Kirchen gebaut. Sehr wahrscheinlich lässt sich sagen, dass dabei Stiftungen eine geringere Rolle als in früheren Epochen spielten, zum einen, weil der Pfarrkirchenbau dominierte, zum anderen, weil inzwischen die ganze Finanzierung der kirchlichen Bedürfnisse sich grundlegend verändert hatte. Dabei ist kulturhistorisch zwischen zwei Haupttypen zu unterscheiden. Nachdem der neue Bundesstaat die Niederlassungsfreiheit gewährte, wanderten in den Jahrzehnten nach 1850 sehr viele Katholiken in die aufblühenden und stark wachsenden protestantischen Städte Zürich, Basel, Bern und Genf ein. Für sie mussten neue Kirchen gebaut werden und zwar möglichst billig, denn die Zugezogenen hatten bis weit in das 20. Jahrhundert hinein kein Kirchensteuerrecht. Die notwendigen Mittel wurden vor allem durch Sammlungen und Bettelreisen der Geistlichen aufgebracht, die oft lange dauerten und weit bis ins Ausland führten. 1862 trat ein durch die Bischöfe organisiertes Unterstützungswerk, die »Inländische Mission«, hinzu. Aber auch in den katholischen Stammländern kam es zu nicht wenigen Neubauten, meist auf Kosten barocker Kirchen, die dabei abgerissen wurden. Die Gründe waren wie schon immer Baufälligigkeit und Bevölkerungsvermehrung. Aber auch der schon im Barock zu beobachtende Demonstrationscharakter scheint eine Rolle gespielt zu haben. Es fällt nämlich auf, dass gerade an den Grenzen zu den protestantischen Kantonen sowie in konfessionell gemischten Gegenden nicht mehr als mittelgroße Landgemeinden vergleichsweise monumentale Kirchengebäude errichteten²⁷. Wollte man den Liberalen, welche gleichzeitig das ganze Land mit einem Netz in einer Art »Bundesstil« gehaltenen öffentlichen Gebäuden (Verwaltung, Post, Bahn usw.) überzogen, einen sozusagen architektonischen Konservatismus entgegensetzen? Wir können es vorläufig nur vermuten, ebenso welche Rolle Stiftungen dabei gespielt haben mögen. Fast die Regel sind Stiftungen von Fenstern, die nun nach dem barocken Weiß, aber passend zur Gotik, wiederum viel Farbe in die Gotteshäuser tragen. Im nazarenischen Stil gehalten, wurden sie, wie die zeitgenössische Plastik, oft fast fabrikmäßig hergestellt. Ohne lange Studien im Archiv kann man Fensterstiftungen leicht feststellen, da sie fast immer durch Inschriften oder Wappen bezeugt sind. Einige Einzelfälle von Stiftungen von Ausstattungsstücken (Altäre, Kanzel, Glocken) sind belegt, doch lassen sich daraus keine sicheren Schlussfolgerungen ziehen. Im Übrigen erfolgte die Finanzierung dieser Kirchen durch reguläre Steuermittel, Häufung von speziellen Baufonds, Sammlungen

26 André MEYER, *Neugotik und Neuromanik in der Schweiz. Die Kirchenarchitektur des 19. Jahrhunderts*, Zürich 1973 (wertvoll insbesondere durch das beigegebene Architekten- und Werkverzeichnis; auf die Finanzierung kommt der Autor hingegen kaum zu sprechen). Dasselbe trifft auf das große, heute auf über 100 Bände angewachsene Dokumentarwerk *Die Kunstdenkmäler der Schweiz* (KdS, hg. v. der Schweizerischen Gesellschaft für Kunstgeschichte) zu. Lange Zeit wurde darin die historische Architektur überhaupt nicht aufgenommen, erst seit ihrer Neubewertung, insbesondere durch die Publikation von André MEYER (siehe oben), öffnete sich das Inventarwerk dieser in zunächst eher summarischen, dann ausführlicheren Beschreibungen. Auf Angaben zur Finanzierung stößt man höchstens ganz vereinzelt und zufällig. Umgekehrt berücksichtigten Studien zur allgemeinen Geschichte des Katholizismus (vgl. Anm. 24) die kirchliche Baukunst nicht.

27 Als Beispiele seien genannt: Lungern, Escholzmatt, Châtel-St-Denis, Alterswil, Uznach, Dussnang, Boswil, Villmergen (dort fanden zwei entscheidende Schlachten früherer Konfessionskriege statt!).

bei den Gläubigen, Beiträge der dort angestellten Geistlichen, Lotterien und ebenfalls Bettelreisen. Eine größere Anzahl von Stiftungen kann man bei den ebenfalls nicht seltenen Kapellenbauten in den Neostilen annehmen. Dies gilt besonders für die zu bestimmten Höfen gehörigen Kapellen. Meist fehlen aber entsprechende Quellen.

Einige genauere Angaben kann ich zu den Stiftmessen für die Zeit unmittelbar vor den Umwälzungen des II. Vatikanischen Konzils bis heute machen, und zwar anhand zweier Schweizer Regionen, die politisch, kulturell und religiös Rückzugsgebiete darstellen, nämlich Appenzell-Innerrhoden und Obwalden²⁸. Das erstaunliche Resultat ist, dass die Seelenmessen in diesen Gegenden anscheinend noch beliebter als im Barock waren. In Appenzell war der Totenkult noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ein ausgebauter und außerordentlich wichtiger Teil des religiösen Brauchtums²⁹. Dort wurden damals, um 1945–1955, jährlich etwa 1.100 bis 1.200 Stiftmessen abgehalten, übrigens mit einem deutlichen Schwerpunkt in den Wintermonaten. Mit dieser Anzahl waren eigentlich der Pfarrer und die drei Kapläne bereits ausgelastet, wenn man voraussetzt, dass für die Ableistung jährlich jedem von ihnen ungefähr 300 Tage zur Verfügung standen. Einige dieser Messen wurden in größeren Kapellen gelesen. Nicht eingerechnet sind die übrigen Seelenmessen, die brauch- und gewohnheitsmäßig zusätzlich errichtet wurden. Diese mussten dann weitergegeben werden, was durch den Ortspfarrer direkt geschah. Beliebt waren insbesondere auch die Gregorianischen Messen, die nach der Bestattung an 30 Tagen hintereinander zu lesen waren. Sie werden vereinzelt noch heute verlangt, aber wie die anderen gleich an das örtliche Kapuzinerkloster weitergegeben, das damit ebenfalls am Geschäft mit den Seelenmessen beteiligt war. Hier konnte (und kann man immer noch) neben Einzelmessen auch durch den Kauf von sogenannten Messkarten den Verstorbenen die Früchte der von den Kapuzinern kollektiv dafür gefeierten Messopfer zuwenden³⁰. Die weiteren überzähligen Seelenmessen wurden vor

28 Die Angaben des folgenden Abschnitts entstammen einem laufenden Projekt *Religiosität und ländliche Gesellschaft im schweizerischen Voralpenraum nach dem Zweiten Weltkrieg*, das zur Hauptsache auf Interviews beruht. An Quellen wurden benutzt: Bischöfliches Archiv St. Gallen, Fasz. E 55, Schachtel 52f. und folgende, Mess-Stiftungen Appenzell, Brülisau, Gonten. – Landesarchiv Appenzell, Kirchgemeinde Schwende, Jahresrechnungen 1961–1972. – Kirchgemeinde Brülisau, Kirchenrechnungen 1963ff. – Kantonsbibliothek Appenzell, P 153, Jahresrechnungen Kirchgemeinde Appenzell; P 195, Jahresrechnungen Kirchgemeinde Gonten. – Appenzeller Volksfreund (Stichjahre 1945 und 1955). Ein Interview zu den aktuellen Zuständen in Appenzell gewährten mir freundlicherweise der amtierende Pfarrer Dr. Stefan Guggenbühl und die Pfarresekretärin Theresia Gämperli. Die Angaben zu Obwalden verdanke ich Pfarrer i.R. Karl Imfeld, Kerns, der demnächst eine Pfarreigeschichte von Kerns veröffentlichen wird. Vgl. auch seine Publikation: Karl IMFELD, Volksbräuche und Volkskultur in Obwalden, Kriens 2006, 235ff. – Kirchenrechnungen zum Stichjahr 1955 aus Obwalden finden sich in einem Visitationsbericht aus dem Jahre 1956 im Bistumsarchiv Chur, BAC 78 (alte Signatur Mappe 278 D).

29 Dies drückt sich z.B. darin aus, dass bei den Beerdigungen, solange der Leichenzug noch vom Haus des Verstorbenen ausging, jene Männer, die es sich leisten konnten, ein spezielles Kleidungsstück, den »Leichenmantel«, trugen. Derselbe Mantel, ein aus einem Stück Stoff geschneiderter schwarzer Umhang, war zugleich die Amtstracht der Regierung und des Kantonsgerichts bei offiziellen Funktionen. Ein weiteres Indiz ist die noch heute große Zahl der auswärtig wohnenden Appenzeller, welche an Allerheiligen/Allerseelen in der Heimat die Gräber ihrer Vorfahren aufsuchen, um dort zu beten. Vgl. dazu noch allg. Walter HEIM, Volksbrauch im Kirchenjahr heute, Basel 1983, 138–139.

30 Zu den Messkarten: Marita HALLER-DIRN, Das Unternehmen Mission sucht Investoren, in: *Helvetica Franciscana* 28 (1999) 133–164, 29 (2000) 51–93 und 169–213. Nach Aussagen der Verkäuferin sind diese Messkarten immer noch außerordentlich beliebt.

allem in die Missionen weitergegeben – eine Form der Entwicklungshilfe sozusagen³¹. Auch in den appenzellischen Landpfarreien war die Zahl der Stiftmessen mit 100 bis 300 pro Jahr nicht gering, wenn auch etwas weniger dicht als im Hauptort. Jährlich wurden in Appenzell damals rund 40 Stiftmessen neu errichtet, eine Zahl, die in den 60er Jahren auf etwa 60 bis 70 anstieg und heute wiederum auf ungefähr 40 abgesunken ist. Da sie meist für die Dauer von 20 bis 25 Jahren errichtet wurden, ist aber bis heute die Zahl der zu lesenden Messen noch kaum merklich kleiner geworden und bewegt sich immer noch um die tausend herum. Die zuletzt genannte Zahl von Neustiftungen entspricht ungefähr der Hälfte aller Bestattungen. Auf Stiftmessen verzichten vor allem Nachkommen, die allesamt weggezogen sind und daher auch kaum mehr am Totengedächtnis teilnehmen können. Bei den übrigen Erben allerdings ist noch heute eine gewisse soziale Kontrolle wirksam: Man würde im Volk als geizig betrachtet, verzichtete man auf die Stiftung einer Messe. Verbreitet ist auch die Meinung, die Eltern oder Großeltern hätten diese geistliche Wohltat nach einem meist harten Leben »verdient«. Der Besuch der Stiftmessen ist immer noch gut; beliebt ist insbesondere diejenige am Samstagabend, weil die Gläubigen damit gleichzeitig ihre Sonntagspflicht erfüllen können. Auf die genaue Befolgung des Totengedächtnisses, etwa hinsichtlich des Datums und der Dauer, wird von der Bevölkerung geachtet, ein Geistlicher, der hier etwas locker vorgeht, muss mit entsprechenden negativen Reaktionen rechnen³². Ganz verschwunden sind nunmehr allerdings die in Appenzell früher explizit als »Jahrzeiten« bezeichneten feierlichen Totenmessen, ein Requiem, welches in der Regel 25 Jahre lang unter Beteiligung des Kirchenchores für die Honoratioren des Dorfes, für verdiente Geistliche oder sonstige reiche und gleichzeitig fromme Personen gefeiert wurde: Die letzte dieser Messen, für die selbstverständlich ein höherer Tarif galt, lief 2003 aus³³.

Auch in der zweiten Region, dem Kanton Obwalden, waren Stiftmessen um diese Zeit noch so beliebt wie im Barockzeitalter. In der mittelgroßen Pfarrei Kerns waren es jährlich über 600, wovon der Pfarrer die Hälfte, und zwar die einträglicheren, selbst las und damit ausgelastet war, während er den Rest an seine zwei Helfer weitergab. Das Maximum wurde erst 1995 mit 1.200 erreicht. Da noch mehrere 100 Einzelmessen hinzukamen, musste auch hier der größte Teil zur Persolvierung andernorts weitergereicht werden, direkt oder durch das Bischöfliche Ordinariat. Darüber musste Buchhaltung geführt werden, die aber oft der vorgeschriebenen Genauigkeit ermangelte: Jedenfalls waren in den beiden zuständigen Bistümern St. Gallen und Chur Klagen der Visitatoren über nachlässige Führung der entsprechenden Bücher und darauf folgende Ermahnungen nicht selten. Die zeitweise massive Geldentwertung hatte schon in früheren Epochen dazu geführt, dass die Messverpflichtungen von den Bischöfen etwas reduziert

31 Das dürfte inzwischen den größeren Teil betreffen, da es in Appenzell keine Kapläne mehr gibt, sondern neben dem amtierenden Pfarrer bloß noch einen Pfarrresignaten. Die priesterliche Betreuung der Landpfarreien musste zusammengelegt werden, das Kapuzinerkloster wurde 2011 aufgelöst. Das namentlich zu erwähnende Totengedächtnis bleibt natürlich in der Heimatgemeinde, was bei der geringen Anzahl der noch gelesenen Messen zu einer Multiplizierung führt (laut Aussage des Pfarrers kann bei der Samstagabendmesse ohne Weiteres eine Liste von 20 bis 30 Gedächtnissen zusammenkommen).

32 Gemäß Pfarrer Guggenbühl wurde sogar die bloße Frage, ob man eine Stiftmesse errichten wolle, als impertinent empfunden. Man fürchtete, der Pfarrer wolle die Stiftmessen abschaffen. Der betreffende Seelsorger hatte früher in Gemeinden gewirkt, in denen dieser Brauch weniger verbreitet war. Einige Leute glaubten sogar, die Pfarrei würde für jeden Verstorbenen automatisch eine Stiftmesse einrichten.

33 Bis 2011 bestanden noch zwei ewige für Kollektive gestiftete Jahrzeiten.

werden konnten, weil die angelegten Gelder nicht mehr ausreichten, den Geistlichen das festgesetzte Stipendium für die Messe zu bezahlen. Dies geschah auch im 20. Jahrhundert. Eine andere Möglichkeit bestand, wie schon angedeutet, darin, die Persolvierung in »Billiglohnländer« auszulagern. In Obwalden war, wie in anderen Gegenden der Inner- und Oberrhein, neben den hier geschilderten Seelenmessen der Brauch des Siebenten und Dreißigsten als Tage einer Messe für das Totengedächtnis üblich³⁴. Nach der Beerdigung besuchten die Angehörigen oder wenigstens eine Person der Familie 30 Tage lang die gewöhnliche Werktagmesse, wobei sie auf speziellen »Leidbänken« Platz nahmen. Waren sie daran verhindert, so erfüllte eine berufsmäßig dafür tätige Frau, die »Dreißigstbeterin«, diese Gebetsverpflichtung, wofür sie entschädigt wurde. Ebenfalls gab es auch in Obwalden die gesungenen feierlichen Jahrzeiten. Früher als im Appenzel- lischen wurden aber hier, etwa seit 1980, viele alte Formen schon aufgegeben.

Ein anderes Indiz für die fortwährend große Bedeutung der Stiftmessen sind die entsprechenden Fonds, in welche die einbezahlten Gelder kamen und dann wieder zinstragend angelegt wurden. Wegen der sehr unterschiedlichen und zudem häufig sich ändernden Rechnungsführung der Kirchenpfleger sind allerdings sowohl horizontale wie vertikale Vergleiche kaum möglich³⁵. Es steht aber fest, dass in beiden Regionen die Stiftmessenfonds die absolut größten unter allen Posten des gesamten Geldvermögens der Kirchen waren. In einigen Fällen machten sie weit über die Hälfte desselben aus, wobei zu berücksichtigen ist, dass diese Kirchen, abgesehen von den Gebäuden, kaum über Grundbesitz verfügten. In Appenzell lagen im betrachteten Zeitraum gegen 400.000 Franken im Stiftmessenfonds, er stieg später auf eine halbe Million an und nimmt erst seit dem neuen Jahrtausend wieder leicht ab. In Kerns waren es 1956 165.000 Franken. Gelegentlich dienten diese Fonds als Banken, indem sie gegen Zins kleine Kredite gewährten. Wenn ich noch weitere, andernorts selten gewordene Phänomene der lokalen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte mit berücksichtige, so kann ich mit Fug und Recht sagen, dass in den ländlichen Regionen der katholischen Schweiz das kirchliche Mittelalter und der Barock erst nach den Reformen des II. Vatikanums ein Ende genommen haben; und dies auch nur mit einer ziemlichen zeitlichen Verzögerung.

Die ökonomische Bedeutung der Stiftungen im katholischen Europa der Frühneuzeit und vielleicht noch später kann man ohne Übertreibung eine welthistorische nennen. So hätte vielleicht Max Weber (1864–1920) geurteilt. Vor nunmehr über 100 Jahren veröffentlichte er seine berühmte und danach jahrzehntelang diskutierte These, in der er den inneren Zusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus, näherhin der gesamten modernen Ökonomie, zu erklären suchte³⁶. Die sog. Weber-These ist mit vielen, aber nicht immer überzeugenden Argumenten kritisiert worden. Mir scheint sie vor allem ergänzungsbedürftig zu sein, und zwar nach der katholischen Seite hin. Obschon sich Weber in seinen späteren Jahren zunehmend für den Katholizismus interessierte, sind seine diesbezüglichen Beobachtungen nicht mehr in sein ohnehin fragmentarisch gebliebenes Werk eingeflossen. Das Faktum allerdings, dass die moderne Ökonomie in

34 Vgl. dazu neben IMFELD, *Volksbräuche* (wie Anm. 28) noch Josef ZIHLMANN, *Volkserzählungen und Bräuche*, Hitzkirch 1989. – DERS., *Wie sie heimgingen*, Hitzkirch 1982.

35 In Obwalden geschah die Verwaltung durch besondere gewählte Beamte, die *Gesatzjahrzeitvögte*.

36 Dazu und zum Folgenden HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 94–111. – Inzwischen ist erschienen: Joachim RADKAU, *Max Weber*, München/Wien 2005. Das umfangreiche Werk ist nach mehreren ziemlich problematischen Versuchen die erste akzeptierbare Biographie des großen Soziologen und Historikers, mit vielen neuen Quellen. Dennoch staunt man über die vielen Lücken, gerade auch, was Max Webers Verhältnis zum Katholizismus anbelangt.

allen ihren Erscheinungen eine protestantische Errungenschaft war, steht fest; es ist dies schon von den Aufklärern im Kern gesehen und in vielen späteren Untersuchungen bestätigt worden. Eine schlüssige Erklärung steht gleichwohl noch aus und bei der Suche nach einer solchen möchte ich eben dem Stiftungswesen einen hohen Rang einräumen.

Zunächst ist hier die an und für sich banale Tatsache zu erwähnen, dass zur Errichtung einer Stiftung überschüssige Kapitalwerte vorhanden sein müssen. Im Mittelalter waren es zunächst Grundbesitz, später immer mehr und in der Frühneuzeit dann überwiegend Geld oder andere Sachwerte³⁷. Beides war in Italien zu Beginn des Barock, um 1600, reichlich vorhanden, denn das Land war ja bis dahin die in Europa absolut führende Wirtschafts-, Handels- und Finanzmacht gewesen. Dieses ökonomische Imperium brach dann endgültig in der großen Wirtschaftskrise nach 1630 fast völlig zusammen; es ist ein Ereignis, das wahrscheinlich in der ganzen Geschichte Europas nicht seinesgleichen hatte. Die Italiener zogen sich in der Folge auf das Ursprüngliche, auf die Agrarwirtschaft zurück, jenen Sektor, welcher in vielerlei Hinsicht speziell dem katholischen ökonomischen Denken entsprach, ganz im Gegensatz zur protestantischen Ethik. Im Übrigen trugen sie ihr Geld, das sie nicht mehr in den krisenanfälligen zweiten und dritten Sektoren, in Gewerbe, Handel und Bankwesen, investieren wollten oder konnten, vor allem der Kirche zu: Sie stifteten Unsummen für den Unterhalt des zahlenmäßig ständig wachsenden Klerus oder aber für kirchliche Kunst und Musik. Italien ist für dieses veränderte ökonomische Verhalten das beste Beispiel, grundsätzlich aber gilt das Gesagte ebenso für viele andere katholische Staaten. Auch auf der iberischen Halbinsel, in Österreich oder der katholischen Schweiz kam es im 17. Jahrhundert zu Deindustrialisierungen und parallel zu Reagrarisierungen. Und auch hier flossen jährlich Millionen in Form von Stiftungen kirchlichen Institutionen zu.

Ganz anders verhielt es sich im protestantischen Europa, namentlich in den ökonomisch nun führenden Ländern Holland und England. Wie eingangs gezeigt, waren Stiftungen dort aus theologischen Gründen, aber nicht nur deswegen, eine Randerscheinung. Der geldmäßige Überschuss der wirtschaftlichen Tätigkeit wanderte infolgedessen anderswohin, in die neuen ökonomischen Sektoren, das heimindustrielle Verlagswesen zunächst, später in Manufakturen und Fabriken. Und wie Max Weber gezeigt hat, reinvestierte der protestantische Unternehmer seine Gewinne sofort wieder und verbrauchte sie nicht einfach in demonstrativem Konsum, wie dies damals die Katholiken, insbesondere die Italiener, in großem Maßstab taten. Große Summen flossen in die Verkehrsinfrastruktur zur Erleichterung des Handels, vor allem in Schiffbau, Kanäle und Häfen, wie in weitere technische Anlagen, sowie in den Straßenbau. Das Bankwesen konzentrierte sich nach Florenz und Genua nun in Amsterdam und London. Vom Geldzufluss profitierten die in den protestantischen Ländern stark geförderten Bildungs- und Wissenschaftsinstitutionen; allerdings wurde von ihnen erwartet, dass sie für die Wirtschaft auch praktisch verwertbare Erkenntnisse lieferten. England und Holland lösten die beiden iberischen Länder als führende Kolonialmächte ab und übernahmen weitgehend den profitablen Welthandel. Das Militär, das schon damals auch der Durchsetzung ökonomischer Interessen diente, wurde ebenfalls berücksichtigt, während sich die katholischen Länder, Italien voran, eher entmilitarisierten. In diesem nach konfessionellen Gesichtspunkten ganz verschiedenen Investitionsverhalten, das übrigens schon Zeitge-

37 Frauen, die in der Stiftungstätigkeit eine ganz große, auch in der feministischen Forschung noch wenig beachtete Rolle spielten, gaben nicht selten ihre Preziosen in Gold und Edelsteinen in die Stiftung ein; diese konnten dann versilbert werden.

nossen aufgefallen war³⁸, möchte ich einen wichtigeren Anstoß zur ökonomischen Moderne sehen als in der m. E. etwas zu stark auf das Individuum bezogenen innerweltlichen Askese, die Weber als entscheidend betrachtete.

38 Vgl. etwa den Reisebericht des anglikanischen Bischofs Gilbert BURNET: *Des berühmten ... Gilberti Burnet ... Reise und derselben curieuse Beschreibung ...*, o.O. 1693. – Weitere bezeichnende Beispiele später in den Reiseberichten der Aufklärungszeit; vgl. dazu HERSCHE, *Muße* (wie Anm. 1), 91ff.

RALF KLÖTZER

Den Armen die Not wenden

Soziale Stiftungen in Münster (1500–1800)

1. Gisele van Reyne, Stifterin 1559 in Münster

In ihrem 1559 eröffneten Testament bestimmte Gisele van Reyne, 400 Goldgulden zugunsten von *rechten kentligen armen luden* in Münster anzulegen¹. Ihr Name geriet in Vergessenheit. Als Witwe des Stadtrichters Arnd Belholt nennen die Akten sie *die Belholtsche*.

Aber auch dieser Name ging unter. Dem Willen der Stifterin gemäß legten Bürgermeister und Rat der Stadt Münster das Geld zunächst an. Als das Kapital nach 27 Jahren verdoppelt war, gründeten sie 1586 aus diesen Mitteln eine Stipendienstiftung für fünf arme Studenten, sogenannte »Portionisten«, für die jährlich eine »Portion« von je zehn Reichstalern als Unterstützungsleistung vorgesehen war. In der Folgezeit hieß die Stiftung »Ratsportionisten«. Sie kam 1604 in gemeinsame Verwaltung mit einer neuen, zweckgleichen Stiftung des Stadtsekretärs Johann Pagenstecher (1575–1650)².

In dieser ging sie schließlich 1938 auf, nachdem die Kapitalien der vereinigten Stiftungen Pagenstecher und Ratsportionisten durch die Inflation von 1923 gemindert worden waren. Die Währungsreform 1948 brachte eine weitere Minderung auf zehn Prozent, so dass die Stiftung Pagenstecher 1964 aufgelöst wurde³. Die damals vorhandenen 1.161 DM und mit ihnen die darin enthaltenen Reste der Anteile, die Gisele van Reyne gestiftet hatte, wurden der Stiftung Generalarmenfonds übertragen, die in Münster heute noch besteht und Menschen in besonderer Notlage durch Einzelfallhilfen unterstützt.

Die Geschichte der sozialen Stiftungen der Städte ist, wie das Beispiel andeutet, komplex. Sie lässt sich nur erfassen, wenn man verschiedene Perspektiven über Jahrhunderte verfolgt: Armut, Stiftungszwecke, Organisationsformen der Stiftungen und allgemeines geschichtliche Rahmenbedingungen, um nur die wichtigsten zu nennen.

1 Ralf KLÖTZER, Kleiden, Speisen, Beherbergen. Armenfürsorge und soziale Stiftungen in Münster im 16. Jahrhundert (1535–1588) (Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und der Sozialpolitik in Münster 3; Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge 17/3), Münster 1997, 306.

2 DERS., Für ewige Zeiten? Zusammenlegungen und Auflösungen sozialer Stiftungen in Münster, in: Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte, hg. v. Franz-Josef JAKOBI u.a. (Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und der Sozialpolitik in Münster 4; Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge 17/4), Münster 2002, 351–410, 361–363.

3 DERS., Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 392–395.

2. Entstehung sozialer Stiftungen in Münster im Überblick

Frühe Spuren sozialer Stiftungen in Münster finden sich im zwölften Jahrhundert. 1137 werden acht Spendbrüder genannt, die sich an einer Prozession auf dem Domhof beteiligten. Diese zur Zwölfzahl vermehrten Spendbrüder hatten im 14. Jahrhundert ein gemeinsames Wohnhaus, das Zwölfmännerhaus nahe der Domburg. Hier wurden alleinstehende Männer von bischöflichen Bauernhöfen im Alter aufgenommen. Das gleichartige Zwölfmännerhaus des Domkapitels ergänzte diese Form der Sozialfürsorge⁴.

Bekanntlich wurzeln die sozialen Stiftungen im System religiöser Stiftungen. Wer Leistungen empfing, war zum Fürbittgebet für die Seelen der Stifter und Stifterinnen, der Spender und Spenderinnen verpflichtet. Hospitäler waren anfangs, wie der Name sagt, Gasthäuser, gemeint als Gasthäuser für arme Pilger. Wer das Hospitalwesen förderte, der förderte den Gottesdienst, den das Pilgerwesen übte. 1176 begegnet zum ersten Mal das Magdalenenhospital in Münster⁵. Die städtisch verwaltete Stiftung Magdalenenhospital ist heute Miteigentümerin des Klarastifts in Münster mit über 130 Wohn- und Pflegeplätzen.

1302 gründete die Witwe Meinburg de Wessede das erste Witwenhaus in Münster⁶. Es bestand viele Jahrhunderte, ging 1823 im sogenannten *Großen Armenhaus* auf und lebt in der heutigen Stiftung *Vereinigte Pfründnerhäuser* weiter⁷. Das Armenhaus von Wessede steht am Anfang einer Stiftungswelle des 14. Jahrhunderts. Reichtum, religiöse Motivation und soziale Verantwortung im hansischen Münster ließen in den Jahrzehnten vor der Pest von 1350 etliche Stiftungen entstehen. 1354 griff der Stadtrat ein, legte mehrere Kleinstiftungen zusammen und schuf ein seiner Aufsicht unterstelltes Armenhaus für 33 Frauen⁸. Ein Hospital für Leprakranke bestand seit 1333 wenige Kilometer nördlich vor der Stadt an der Fernstraße nach Emden⁹.

An den Pfarrkirchen des 13. und 14. Jahrhunderts bildeten sich Almosenkörbe zur Unterstützung Bedürftiger, denen die Mitglieder der jeweiligen Pfarrgemeinde Spenden überließen und Zustiftungen leisteten¹⁰. Anders als die Armenhäuser, die Wohnung und Verpflegung bereitstellten, gaben die Almosenkörbe zunächst nur gelegentliche Hilfen und erst später zusätzliche Pfründen, also regelmäßige Zuwendungen in bemessener Höhe. Den Anfang machte die sogenannte *Speckpfründe* der Hauptpfarrkirche St. Lamberti, die, bekannt seit 1476, nach der Sonntagsmesse Weißbrot und Speck – in der Fastenzeit Heringe statt Speck – an bis zu 130 Speckpfründnerinnen und Speck-

4 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 73–77.

5 Münsterisches Urkundenbuch. Das Stadtarchiv Münster, 1. Halbband 1176–1440, bearb. v. Joseph PRINZ (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge 1), Münster 1960, Nr. 1.

6 Münsterisches Urkundenbuch (wie Anm. 5), Nr. 47.

7 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 116–117. – DERS., Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 382–386.

8 Christine SCHEDENSACK, Die Anfänge des Armenhauses zur Aa – Zur Frühphase der »Kommunalisierung« der Armenfürsorge in Münster, in: Stiftungen und Armenfürsorge in Münster vor 1800, hg. v. Franz-Josef JAKOBI u.a. (Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und der Sozialpolitik in Münster 1; Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge 17/1), Münster 1996, 169–239.

9 Münsterisches Urkundenbuch (wie Anm. 5), Nr. 89.

10 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 17–59.

pfründner ausgab¹¹. Diese Praxis wurde 1563 eingeschränkt, seitdem gab es zum Weißbrot Speckgeld. 1810 ging die Speckpfründe im genannten Generalarmenfonds auf¹².

Eine Almosenstiftung hat es ab 1410 auch an der Domkirche St. Paulus gegeben, die *Domelemosine*¹³. Sie besteht ebenfalls noch. Armenlegat des Testaments des Domherrn Lubbert van Rodenberg (1396–1410) markieren ihren Beginn. Andere Domherren, später auch Domvikare, folgten dem Beispiel, so dass die *Domelemosine* bereits vor 1500 zu der weit ausstrahlenden Stiftung wurde, die sie blieb.

Mit Gründung des ersten Pestkrankenhauses 1475 entstand ein in Münster bisher unbekannter Hospitaltyp¹⁴. Der Amtmann des Magdalenenhospitals, Macharius Vege-sack, wusste von der Not armer Pestkranker, die keine Familienangehörigen hatten und in den Straßen der Stadt überlebten oder starben. Die Pestkrankenhäuser, später gab es vier, nannte man *Elenden*, weil sie für die elenden Menschen gedacht waren, die elend, außer Landes, außerhalb ihrer Heimat, in der für sie fremden Stadt Münster lebten und arbeiteten und hier krank wurden.

Um 1500 hatte Münster eine differenzierte Struktur sozialer Stiftungen. Es gab das Magdalenenhospital als erste Adresse der Altersversorgung, ein Leprosahospital vor der Stadt, ein Pestkrankenhaus für auswärtige Pestkranke, Almosen- und Pfründstiftungen an den Pfarrkirchen und am Dom, außerdem eine Reihe von Armenhäusern unterschiedlicher Größe, meist für Frauen, aber auch für Frauen und Männer, sowie die beiden Zwölfmännerhäuser, die nichtbürgerliche Eigenbehörige und Bedienstete des Bischofs und des Domkapitels aufnahmen. Die Aufsicht lag, von Fall zu Fall unterschiedlich, beim Rat, beim Bischof, beim Domkapitel oder der Pfarrgemeinde.

Im 16. Jahrhundert entstanden 1519 ein zweites und 1527 ein drittes Pestkrankenhaus¹⁵. Das Armenhaus Jüdefeld für Männer und Frauen wurde 1542 gegründet¹⁶. Eine weitere markante Stiftungswelle nach der ersten von 1302 bis 1354 lässt sich für den Zeitraum von 1565 bis 1615 feststellen¹⁷. Es war dies eine Phase günstiger wirtschaftlicher Entwicklung, die durch den auch in Westfalen spürbaren Spanisch-niederländischen Krieg (1568–1648) noch nicht geschwächt wurde, dann aber im Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) ihr Ende fand.

Diese Stiftungswelle des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts ließ Armenhäuser mit zum Teil nur wenigen Plätzen entstehen. Das Armenhaus der Aegidii-Propstei 1587 als das kleinste war für zwei Frauen bestimmt¹⁸. Diesmal griff der Stadtrat nicht ein wie 1354, als er Stiftungen zusammenlegte. Die kleinen Häuser, zum Teil privat und insbesondere von der Stifterfamilie verwaltet, bestanden bis zu den Zusammenlegungen im 19. Jahrhundert.

Ein weiterer Hospitaltyp kam 1592 hinzu. Ratsherr Johann Verendorp und Ehefrau Margareta Plate gründeten das Waisenhaus¹⁹. Die Stiftung Bürgerwaisenhaus besteht

11 Ebd., 18–42.

12 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 368–371.

13 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 59–71.

14 Ulrich WINZER, *to troeste armer ellendiger verlaten lude, de in pestilencie befallen* – Zu den Pestkrankenhäusern der Stadt Münster in der Frühen Neuzeit, in: Stiftungen und Armenfürsorge (wie Anm. 8), 240–298.

15 WINZER, *to troeste* (wie Anm. 14), 243–250.

16 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 98–103.

17 Ebd., 237.

18 Ebd., 229–237.

19 Armut, Not und gute Werke. Soziale Stiftungen in Münster, hg. v. Stadtarchiv Münster, Münster 2001, 52–53.

noch als Kapitalstiftung und gibt Hilfen für junge Menschen und Familien in schwierigen Problemlagen. Im Waisenhaus wurden elternlose Mädchen und Jungen von einem Ehepaar versorgt und unterrichtet. Zuvor hatten die Almosenkörbe sowie die Stadt einzelnen Pflegemüttern Beihilfen zur Erziehung der Waisenkinder gezahlt.

Im 16. Jahrhundert entstanden private Kapitalstiftungen. Es begann mit Stipendienstiftungen. Mädchen sollten das Nähen, Jungen ein Gildehandwerk lernen. Diese Stipendien konnten zunächst nur wenige Jugendliche fördern. Sie stehen am Anfang einer neuen Form der Fürsorge, die dem heute noch aktuellen Ziel verpflichtet war, auszubilden, um Armut zu verhüten.

Die Witwe Margareta tor Lynden, Witwe des Amtmanns des Aegidiiklosters, hatte mit ihrem Testament von 1538 das Beispiel gegeben, das einige Jahrzehnte später der Stadtrat mit seiner oben erwähnten Stiftung *Portionisten* von 1586 aufgriff. Die Stifterin hatte bestimmt, aus den Erträgen ihres Nachlasses jährlich 17 Goldgulden einer armen Magd zur Aussteuer, einem armen Lehrling zum Lehrgeld oder einem armen Schüler zum Schulgeld zu geben²⁰.

Weitere Bürger folgten in ähnlicher Weise. Die Kinder Henrich, Johan und Gesa des Ratsherrn Bernd van Detten und seiner Ehefrau Metta Haßinges gründeten 1599 eine Studienstipendienstiftung, aus der das heute noch bestehende Studierendenwohnheim Von-Detten-Kolleg mit über 100 Wohnheimplätzen hervorgegangen ist²¹. Weitere Handwerker- und Studienstiftungen folgten im 17. und 18. Jahrhundert.

Als der Dreißigjährige Krieg 1622 in Westfalen spürbar wurde, bestand in Münster eine breit gefächerte Stiftungslandschaft, die neben den Kapitalstiftungen etwa 20 Hospitäler und Armenhäuser mit etwa 300 Plätzen bereitstellte. In Münster lebten inzwischen etwa 10.000 Menschen. Um 1630 begann der Krieg die Finanzen der Stiftungen zu schädigen. Die regelmäßigen Einkünfte aus Kapitalanlagen gingen zurück. Der bisherige Wohlstand schwand und es dauerte fast 100 Jahre, bis wieder gestiftet wurde.

Bald griffen die Landesherrn in die Stiftungsverfassungen ein. Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen (1650–1678) gab 1662 der bisherigen Leprosenstiftung Münster-Kinderhaus einen anderen Zweck²². Die Lepra war merklich zurückgegangen und starb aus. Der letzte Leprakranke lebte bis 1703 in dem früheren Leprahospital, das ab 1672 als Erziehungs- und Armenhaus für Jugendliche, dann ab 1684 als Armenhaus der Stadt geführt wurde. Das Wohngebäude von 1666 steht noch. Es dient heute weiterhin Wohnzwecken und beherbergt das einzige Lepramuseum in Deutschland sowie das Heimatmuseum Kinderhaus. Auch das als Verwaltungsgebäude für die Ratsherren in zwei Bauphasen 1405 und 1584 errichtete Provisorenhaus ist auf dem Gelände des ehemaligen Leprahospitals erhalten geblieben²³. Auch die Kirche (heute Pfarrkirche), das Heiligenhäuschen, die Begrenzungsmauer und der Brunnen sind als Relikte des Leprahospitals noch vorhanden.

Die Stiftungslandschaft Münsters veränderte sich erneut im 18. Jahrhundert. Clemens August von Bayern, Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster

20 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 224–225.

21 DERS., Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 408. – DERS., Orte der Fürsorge. Topographie der sozialen Stiftungen in Münster, in: Strukturwandel der Armenfürsorge (wie Anm. 2), 413–426, 425.

22 Leonie KEGEL und Julia HAMELMANN, Kinderhaus 1660 bis 1760. Der frühere Leprosenhof der Stadt Münster als Erziehungs- und Armenhaus, hg. v. der Gesellschaft für Leprosenkunde e.V., Münster 2010.

23 Ralf KLÖTZER, 1405–2005. Ehemaliger Leprosenhof Münster-Kinderhaus. 600 Jahre »lutke steynen huf«, in: Die Klapper 13 (2005), 1–6.

(1719–1761), stiftete den Konvent der Barmherzigen Brüder, dessen erste Niederlassung in Münster 1732 erfolgte²⁴. Das Clemenshospital bestand als Neubau seit 1754. Allerdings diente die Stiftung des Fürstbischofs der Finanzierung der Ordensniederlassung. Zur Finanzierung der Krankenpflege zog er gegen den Willen des Rates der Stadt Münster die Einkünfte der nicht mehr benötigten Pestkrankenhäuser heran. Dies war nicht im Sinne des Rates, weil die Barmherzigen Brüder nur Männerkrankenpflege betrieben, wohingegen bisher die Einkünfte der Peststiftungen für die Hauskrankenpflege von Männern und Frauen verwendet worden waren.

Ein weiterer Stifter mit segensreichen Wirkungen war der fürstbischöfliche Rat Friedrich Christian Siverdes (1693–1768), der unverheiratet blieb und sein Vermögen 1768 in eine Stiftung einbrachte²⁵. Die Kapitalstiftung *Siverdes'* hatte Grundbesitz, der das Vermögen der Stiftung über die Wertminderungen im 20. Jahrhundert hinweg trug. Während andere 1923 durch die Inflation und 1948 durch die Währungsreform schwer geschädigt wurden, so dass man sie 1964 zusammenlegte, blieb die Stiftung *Siverdes'* bestehen. Sie gibt heute vor allem Zuschüsse für gesundheitliche Selbsthilfegruppen.

3. Die Armen in der Stadt

Von den bis zu 10.000 Menschen, die um 1600 in Münster lebten, waren bis zu 30 Prozent, bis zu 3.000 Menschen arm²⁶. Man muss allgemein für die Jahrhunderte von 1300 bis 1800 von einem Armenanteil in den Städten ausgehen, der ein Viertel bis ein Drittel der Bevölkerung ausmachte. Doch nicht alle Armen waren hilfsbedürftig. Ungefähr die Hälfte der Armen konnte sich selbst ernähren. Das waren in Münster bis zu 1.500 Menschen. Sie standen als Mägde und Knechte im Dienst wohlhabender Bürger oder arbeiteten als Tagelöhner im Baugewerbe und in der Landwirtschaft. Auch gab es arme Handwerker. Sie lebten mit ihren Familien von der Hand in den Mund und zahlten, daran lassen sie sich in den Quellen identifizieren, die niedrigsten oder keine Steuern.

Der Armutsbegriff hatte ursprünglich nicht die heutige negative Bedeutung. Das hängt damit zusammen, dass es für einen Großteil der Bevölkerung normal war, arm zu sein. Armut wurde nicht nur als ein Zustand aufgefasst, in dem vieles fehlt, sondern meinte geringen Besitz. So ist es zu verstehen, wenn es in den Quellen heißt, dass Bauernfamilien durch ein Brandunglück oder kleine Kaufleute zur See durch einen Schiffbruch um ihre Armut gebracht wurden. Arm zu sein hieß für die, die wenig besaßen, beim Ausfall der Arbeitskraft vom Absinken in die Hilfsbedürftigkeit bedroht zu sein.

Die Hälfte der Armen in Münster konnte, davon ist auszugehen, vom eigenen Arbeitseinkommen leben. Wie stand es um die andere Hälfte, die übrigen bis zu 1.500 Armen? Davon wiederum die Hälfte, folglich ein Viertel aller einheimischen Armen, hat sich durch Betteln ernährt. Bettlerinnen und Bettler gingen von Haus zu Haus, klopfen an und baten um Geld oder Essen. Johannes Murmellius (um 1480–1517), ein junger Gelehrter an der Domschule in Münster, schrieb 1503 in einem lateinischen Lobgedicht über die Stadt: *Kein wohlhabender Mann weist mürrischen Blickes / Arme Leute*

24 DERS., Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 366–368.

25 Thomas KLEINKNECHT, Die münsterische Stiftung Siverdes – Die Familien- und Sozialstiftung eines fürstbischöflichen Beamten im Umbruch zur modernen Armenfürsorge, in: Stiftungen und Armenfürsorge (wie Anm. 8), 338–399.

26 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 145–155.

zurück, man gibt ihnen gerne / Geld oder warmes Gemüse und oft sogar auch noch / Knuspriges Backwerk²⁷.

Das vierte Viertel der Armen war auf öffentliche Unterstützung angewiesen. Zu diesen gehörten einmal als die größere Gruppe die sogenannten *Hausarmen*, die noch in eigenem Haus oder eigener Wohnung lebten und aus Scham nicht bettelten²⁸. Sie wurden aus öffentlichen und privaten Stiftungen, aber auch durch die Nachbarschaft unterstützt. Von den Stiftungen erhielten sie neben Geld auch Sachspenden, wie Brennholz oder Textilien und Lebensmittelspenden wie Brot, Butter, Speck, Fisch und Bier. Daneben lebte die kleinere Gruppe der öffentlich unterstützten Armen in den zahlreichen Armenhäusern der Stadt. Diese vor allem älteren Menschen wurden beherbergt und gepflegt. Sie waren im Besitz einer sogenannten Armenpfunde, die das Recht auf lebenslange Versorgung beinhaltete. Um 1600 waren das in Münster etwa 300 Personen, also zehn Prozent aller Armen.

Es lässt sich zusammenfassen: Ein Drittel der Bevölkerung in Münster war arm. Von den Armen konnten sich ungefähr 50% selbst ernähren, 25% bettelten, 15% wurden in eigenen Wohnungen unterstützt und 10% in Armenhäusern verpflegt.

Einige Hilfsbedürftige waren jung: Waisen, Mägde, Lehrlinge, Schüler und Studenten. Ein größerer Teil der Unterstützten aber war alt, denn eine gesetzliche Rente gab es noch nicht. Im Armenhaus Jüdefeld wurden der Gründungsurkunde von 1542 zufolge Frauen und Männer zugelassen, die 50 oder 60 Jahre alt waren, womit sie am Ende ihres Arbeitslebens standen. Sie sollten, so heißt es in der Gründungsurkunde, *umtrent vyfftych edder sestich jairolt oft dar boven*, um fünfzig oder sechzig Jahre alt oder darüber sein²⁹.

Die meisten Armen waren Frauen. Über die Hälfte der Armenhäuser in Münster war Frauen vorbehalten, die Mehrzahl der übrigen beherbergte Frauen und Männer. Lediglich zwei Häuser nahmen keine Frauen auf. Der Anteil der Frauen in den Armenhäusern lag bei 70 bis 75 Prozent.

4. Offene Armenfürsorge

Um zu vergleichen: Der Frankfurter Almosenkasten gewährleistete seit 1531 zugunsten vieler Bedürftiger die Durchsetzung des Bettelverbots³⁰. Kern dieser aus reformatorischem Geist neu geschaffenen Institution war das Nikolai-Almosen, eine 100 Jahre zuvor gegründete, dem Rat zur Verwaltung übergebene Kapitalstiftung des Frankfurter Arztes Johann von Idstein, genannt Wiesebeder, von 1428. Weitere Stiftungen sowie die laufenden Geldsammlungen der in den Kirchen aufgestellten Opferstöcke wurden im Almosenkasten zusammengezogen. Ähnlich war in Münster erst 1810 der Generalar-

27 Hermann BÜCKER, Das Lobgedicht des Johannes Murmellius auf die Stadt Münster und ihren Gelehrtenkreis. In der ursprünglichen Fassung erstmalig übersetzt und erläutert, in: Westfälische Zeitschrift 111 (1961), 51–74, 63.

28 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 217–227.

29 Ebd., 102.

30 Robert JÜTTE, Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln (Kölner Historische Abhandlungen 31), Köln/Wien 1984, 106–167.

menfonds, der die Almosenkörbe der Kirchspiele mit weiteren Stiftungen zusammenzog und 1827 diese Stiftungen voll integrierte³¹.

In einer protestantisch gesinnten Stadt wie Frankfurt, in der der Vorstellung von den zu erwartenden Sündenstrafen des Fegefeuers der Boden entzogen war, konnte man das Almosengeben erfolgreich untersagen und alle Spenden dem Almosenkasten zuführen. In Münster hingegen ließ die hohe Bedeutung des dankenden Fürbittgebets, auf das die wohlhabenden Spenderinnen und Spender in einer katholischen Stadt subjektiv angewiesen waren, im 17. und 18. Jahrhundert alle Versuche scheitern, die direkte Vergabe von Almosen zu verbieten. Das Wort des Humanisten Murrnellius von 1503, *man gibt ihnen gerne*, war im katholischen Münster noch 300 Jahre später gültig – um des eigenen Seelenheils der Spenderinnen und Spender willen.

Geholfen wurde seit dem Beginn der Neuzeit aber auch in Münster grundsätzlich nur den ortsansässigen Armen³². Die Reichspolizeiordnung von 1530 und folgende Reichs- und Landesgesetze verboten den Armen das Umherziehen. Jede Gemeinde hatte für ihre Armen zu sorgen. Fremde Bettlerinnen und Bettler wurden in Frankfurt schon seit 1488, in Münster seit 1550 der Stadt verwiesen. Eigens angestellte Bettleraufseher erhielten in Münster ein Kopfgeld von sechs Pfennigen für jeden aus der Stadt geführten Bettler. Nur ein Bettelbrief zuständiger Obrigkeiten gab die Berechtigung, an anderen Orten um Unterstützung zu bitten. Es war dies ein Schreiben, das beurkundete, dass die Heimatgemeinde die notwendige Hilfeleistung nicht erbringen konnte.

Vor den Zentralisierungen, die die Zahl der Stiftungen überall drastisch verkleinerten, also vor 1531 in Frankfurt und vor 1810 in Münster, war in den Städten die offene Armenfürsorge dezentral in einer Fülle von Stiftungen organisiert. In Münster gab man aus den verschiedensten Stiftungen sogenannte Gemeine Spenden, das war Brot an alle Armen, daneben Pfründleistungen und Einzelfallhilfen. Die Lambertispeckpfründe vergab seit 1476 an eine bestimmte Zahl berechtigter Empfängerinnen und Empfänger ein halbes Pfund Speck – dafür in der Fastenzeit einen Hering – und ein kleines Weizenbrot und etwas Geld. Diese Pfründstiftung für allwöchentlich 130 Personen drängte die übrigen Tätigkeitsfelder des Almosenkorb zurück und wurde namengebend. Pfründstiftungen folgten um 1570 auch an weiteren Pfarrkirchen.

Die Almosenkörbe leisteten daneben und ursprünglich vor allem Einzelfallhilfen. Das ist in Münster am besten für den Aegidii-Almosenkorb dokumentiert³³. Unterstützt wurden die im Kirchspiel wohnhaften Armen, vor allem die Hausarmen, die sich schämten zu betteln. Auch Arztkosten sowie die zum Teil damit verbundenen Reisekosten wurden übernommen. Leistungen wurden zum Teil als Naturalien, zunehmend aber in Geld ausgegeben. Wenn Arme in ein anderes Kirchspiel der Stadt umzogen, blieb der Almosenkorb des Herkunftskirchspiels zuständig, wie die Jahresrechnungen ausweisen.

Unterstützungsleistungen erhielt man in der denkbar einfachsten Form auf mündlichen Antrag. Es gab keine normierten Unterstützungskriterien. Personenkenntnis, Augenschein und Gutdünken regelten die Fürsorge. Das konnte funktionieren, weil in jedem Kirchspiel höchstens 500 Arme lebten, von denen höchstens 75 durch Einzelfallhilfen unterstützt wurden. Die Welt des Kirchspiels war überschaubar. Ohne Zweifel wachte die soziale Kontrolle über das Wohlverhalten in diesen begrenzten Gemeinschaften.

31 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 368–371.

32 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 306–317.

33 Ebd., 50–56 und 170–195.

Die sechs Almosenkörbe der Stadt Münster waren im sogenannten *Ring* zusammengeschlossen. Anteilig übernahmen ab 1558 die Stiftungen zum Beispiel die monatlichen Unterstützungsleistungen für eine fallsüchtige Frau³⁴. Es gab in Münster also schon im 16. Jahrhundert Ansätze für eine Zentralisierung der Armenfürsorge, die jedoch nicht weiter ausgebaut wurden, weil die Vielfalt offensichtlich den religiösen, sozialen und politischen Bedürfnissen einer wohlhabenden katholischen Stadt am besten entsprach.

Von besonderer Bedeutung für die Armenhilfe in Münster war seit dem 15. Jahrhundert die Domelemosine (Domalmosen)³⁵. Den Anfang machte um 1400 der Domherr Lubbert van Rodenberg, der über die liturgischen Memorienstiftungen zu seinem Jahrgedächtnis hinaus auch soziale Zwecke förderte. Aus dessen Stiftung wurden Geld für die franziskanischen Minderbrüder in Münster, Brot für die Domscholaren, Brot für die Bewohnerinnen und Bewohner der Armenhäuser in der Fastenzeit und später auch Brot für die Hausarmen am Abend vor Ostern ausgegeben. Aber Lubbert van Rodenberg war nicht der Gründer der Domelemosine. Er war Erster in einer Stifterfolge.

Auf einem bestimmten Sektor der Armenhilfe war die Domelemosine führend, und zwar in der Verteilung von Woll- und Leinentuchspenden³⁶. Hierin hat sie die Lamberti-Armenkleidung³⁷, die diesen Stiftungszweck ausschließlich verfolgte, weit übertroffen. Bis zu 1.000 Ellen Wolltuch und bis zu 700 Ellen Leinentuch wurden im 16. Jahrhundert Jahr für Jahr durch die Domelemosine verteilt. Die höchsten ausgegebenen Mengen lagen in den Teuerungs- und Pestjahren oder kurz danach, also immer dann, wenn die Armutprobleme sich verschärft hatten. Die Tuchvergabemengen dieser Stiftung sind somit auch Indikatoren der Armutsentwicklung.

Zielstrebige Versuche zur Versorgung der Bedürftigen durch eine zentrale Stelle sind in Münster erst im 18. Jahrhundert zu beobachten. Clemens August von Bayern, Kurfürst von Köln und Bischof von Münster, gründete 1756 die *Congregatio Pauperum* als Armenvereinigung³⁸. Ehrenamtliche Helfer sammelten Almosen in der ganzen Stadt für die zentrale Verteilung – mit geringem Erfolg. Das weitergehende Vorhaben einer Zusammenziehung aller Stiftungen wurde von den städtischen Vertretern aus Gründen der kommunalen Staatsräson rundheraus, hartnäckig und über Jahrzehnte konsequent abgelehnt, auch weil man dem Landesherrn in städtischen Angelegenheiten möglichst keine weiteren Rechte zugestehen wollte.

5. Hospitäler und Armenhäuser

Vor 1800 gab es in Münster Armenhäuser in großer Zahl. Sie wurden auch *Gotteshäuser* genannt. Darin kommt wiederum die enge Verbindung religiöser und sozialer Stiftungszwecke zum Ausdruck. Die Gottesarmen waren die bedürftigen Armen im Unterschied zu denjenigen Armen, die von ihrem Arbeitseinkommen lebten. Gotteshäuser waren die

34 Ebd., 175.

35 Ebd., 59–71.

36 Ebd., 165–170.

37 Ebd., 42–44.

38 Thomas KÜSTER, *Alte Armut und neues Bürgertum. Öffentliche und private Fürsorge in Münster von der Ära Fürstenberg bis zum Ersten Weltkrieg (1756–1914)* (Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und der Sozialpolitik in Münster 2; Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, Neue Folge 17/2), Münster 1995, 44–63.

Armenhäuser aber auch insofern, als die Bewohnerinnen und Bewohner durch die tägliche Verpflichtung zum Gebet ein religiöses Leben führten.

Die meisten Armenhäuser in Münster sind verschwunden, aber nicht alle. In der Krümmen Straße betreibt noch heute die Cohaus-Vendt-Stiftung ein Wohnheim für ältere Menschen am historischen Ort, das nach Kriegszerstörung und Zusammenführung der Stiftungen Cohaus und Vendt 1952 neu gegründet wurde³⁹.

Für das Armenhaus Vendt, das bereits 1588 bestand, gibt es eine Gründungsurkunde von 1599. Gestiftet von Bürgermeister Dr. Henrich Vendt († 1609) und Ehefrau Clara Wedemhove († 1599), war es für zwölf Arme bestimmt⁴⁰. Eine Gründungsurkunde war zunächst nicht für nötig erachtet worden, weil das Ehepaar Vendt noch selbst dafür sorgen konnte, dass der Stiftungszweck erfüllt wurde. So erklärt sich die häufigere Beobachtung, dass Armenhäuser oft bereits mehrere Jahre lang existierten, bevor Gründungsurkunden ausgestellt wurden.

Das Armenhaus Warendorf, gestiftet von Ratsherr Boldewin Warendorf zum Nevinghoff und dessen Ehefrau Godele Travelman, 1607 urkundlich gegründet, lässt sich seit 1600 nachweisen⁴¹. Das Haus lag in der Kirchherrngasse, überstand alle Bombenangriffe des Zweiten Weltkriegs und fiel erst 1963 der so genannten *Erbreiterung* des Bült zur Durchgangsstraße zum Opfer⁴². Das Armenhaus Bischofinck, eine Stiftung der Anne van Langen, Witwe des Erbmanns Evert Bischofinck, wurde 1573 urkundlich gegründet, hat aber schon 1565, also acht Jahre früher, bestanden⁴³.

Einige Häuser waren gering dotiert. Über Zustiftungen informieren Hunderte von Testamenten im Stadtarchiv Münster. Die größte Zahl an Zustiftungen hat über lange Zeit das um 1530 von Else Everdings, Witwe Johan Prussens, gestiftete Armenhaus Prussen erhalten, das in einem sozial schwachen Winkel der Stadt lag und zwölf arme Frauen beherbergte⁴⁴. Trotz dieser Förderung benötigten die Bewohnerinnen eine tägliche Mahlzeit aus dem nahe gelegenen Magdalenenhospital.

Das Magdalenenhospital, ab dem 14. Jahrhundert ein Pfründnerhaus, in dem später die Vermögenden ein Eintrittsgeld von 100 Reichstalern zu zahlen hatten, war lange Zeit die erste Adresse für die Altersversorgung des mittleren Bürgertums in Münster⁴⁵. Am traditionsreichen Ort ist nur der Name der 1828 angelegten Magdalenenstraße geblieben. In jenem Jahr wurden die Pfründnerinnen und Pfründner in die Gebäude des ehemaligen Klosters Ringe verlegt⁴⁶. Das dortige Magdalenenhospital wurde nach Kriegszerstörung nicht weitergeführt.

Heutige Hospitäler sind Krankenhäuser mit medizinischer Versorgung und entstanden in dieser Funktion weithin erst im 18. Jahrhundert. Ein erstes Armenkrankenhaus war in Münster das aufgrund einer Stiftung des Fürstbischofs Clemens August von Bayern 1754 eröffnete Hospital der Barmherzigen Brüder, seither *Clemenshospital* genannt. Ein Hospital des Mittelalters hingegen war, wie das Wort nach seiner ursprünglichen Bedeutung sagt, ein Gasthaus⁴⁷, denn *hospes* heißt Gast, und *hospitalitas* ist Gast-

39 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 391–392. – DERS., Orte (wie Anm. 21), 424.

40 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 234–235.

41 Ebd., 237.

42 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 392.

43 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 229–232.

44 Ebd., 96–98.

45 Barbara KRUG-RICHTER, Zwischen Fasten und Festmahl. Hospitalverpflegung in Münster 1540 bis 1650 (Studien zur Geschichte des Alltags 11), Stuttgart 1994, 43–96.

46 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 385.

47 DERS., Kleiden (wie Anm. 1), 125–128.

freundschaft. Hospitäler entstanden zur Beherbergung der Pilgerinnen und Pilger, die nach Santiago, Rom oder zu den näher gelegenen Stätten der Heiligen- und Gottesverehrung unterwegs waren.

Die meisten Armenhäuser in Münster dienten der dauernden Beherbergung und Verpflegung älterer Menschen. Zwischen 1300 und 1350 wurden Armenhäuser in so großer Zahl gegründet, dass man von einer Stiftungswelle sprechen kann⁴⁸. Da nicht alle Stiftungen gut genug dotiert waren, lösten Bürgermeister und Rat 1354 die kleineren auf und schufen ein großes neues, das Armenhaus zur Aa, das 33 Frauen Platz bot⁴⁹. Eine zweite Stiftungswelle begann um 1520, wurde durch die kurzlebige Reformation in Münster und anschließende Herrschaft der Täufer zunächst abgebrochen und setzte gegen 1565 wieder ein. In den folgenden 50 Jahren entstanden bis 1615 noch zehn weitere, meist kleinere Armenhäuser mit je zwei bis zwölf Plätzen.

Wie lebten die Armen in den Armenhäusern? In Münster konnten Magdalenenhospital und Kinderhaus aufgrund reicher Stiftungen die Bewohnerinnen und Bewohner am üppigsten versorgen. Mehrere Fleischtage pro Woche waren hier Standard, was ungefähr den Ernährungsgewohnheiten des mittleren Bürgertums entsprach⁵⁰. Die Armut der Menschen in den Armenhäusern bestand in ihrer grundsätzlichen Hilfsbedürftigkeit, nicht in fehlender Existenzgrundlage.

Hausordnungen regelten das Zusammenleben⁵¹. Sie wurden von Zeit zu Zeit und beim Eintritt eines neuen Mitglieds allen Bewohnerinnen und Bewohnern vorgelesen. Friedsamkeit war oberstes Gebot. Streit sollte nicht vor Gerichten, sondern im Haus beigelegt werden. Im Haushalt war mitzuhelfen, Pflegebedürftige waren zu versorgen. Außerdem hatten alle, die dazu noch in der Lage waren, täglich die Messe zu besuchen und für die Wohltäterinnen und Wohltäter des Hauses zu beten.

Pfründnerinnen und Pfründner durften ihr Privatvermögen in bescheidenem Umfang nutzen, aber nicht vererben. Alles fiel an das Haus, denn wer in ein Armenhaus aufgenommen wurde, verließ die Welt wie beim Eintritt in ein Kloster. Die rechtliche Einbindung in die Herkunftsfamilie brach ab, die Gemeinschaft im Armenhaus war die neue Familie.

6. Stiftermotivationen und Stiftungszwecke

Gesetzliche Fürsorge gab es in keiner mittelalterlichen Stadt. Bedürftige lebten zunächst von Almosen, dann mehr und mehr auch von den entstehenden Sozialstiftungen. Das Betteln war in mittelalterlichen Städten und später in den meisten katholischen Städten zugelassen, wurde jedoch in protestantischen Städten im 16. Jahrhundert verboten. Sozialstiftungen entstanden seit etwa 1300 in größerer Zahl und erweitern bis heute die Möglichkeiten der Unterstützung derer, die Hilfe brauchen. Eine Stiftung ist, kurz definiert, die Hingabe eines Kapitalwertes, dessen Erträge einem bestimmten Zweck dienen sollen.

48 Armut, Not und gute Werke (wie Anm. 19), 25.

49 SCHEDENSACK, Anfänge (wie Anm. 8).

50 KRUG-RICHTER, Zwischen Fasten und Festmahl (wie Anm. 45), 313–324.

51 Kay Peter JANKRIFT, *damidt auch friedt und einigkeit erhalten* – Das Zwölfmännerhaus Ludgeri im Spiegel seiner Hausordnung (1589–1819), in: Stiftungen und Armenfürsorge (wie Anm. 8), 326–337.

Die ältesten Kapitalstiftungen der Bürgerschaft in Münster waren die Gemeinen Almosen. In Münster gab es diese später als Almosenkörbe bezeichneten Einrichtungen seit dem 13. und 14. Jahrhundert an allen sechs Pfarrkirchen. Ursprünglich könnten Teile des Pfarrvermögens für die Unterstützung der Bedürftigen der Pfarrei bestimmt worden sein. Durch Zustiftungen wuchsen die Kapitalien dieser Einrichtungen, deren Zweck vor allem darin bestand, Armenspenden im Anschluss an den Gemeindegottesdienst auszugeben. Bedarfsdeckung war bei diesen offenen Stiftungen wohl kaum intendiert. Das blieb noch Sache des privaten Almosengebens.

Stiftungen erfolgen durch Testament oder zu Lebzeiten. Eine Stiftung zu Lebzeiten steht am Beginn der Geschichte der Armenhäuser in Münster. Im Jahr 1302, Bevölkerungsvermehrung und wachsender Wohlstand prägten damals die zwischen Köln und Bremen in günstiger Verkehrslage sich rasch entwickelnde Bischofs- und Hansestadt, beurkundeten die Schöffenmeister mit den Ratmannen und Schöffen der Stadt Münster, dass die Witwe Meinburgis de Wessede ihr hinter der Martinikirche gelegenes Haus als Herberge für bedürftige Witwen zur Verfügung gestellt hatte⁵². Die Stifterin behielt lebenslanges Wohnrecht in dem Witwenhaus *tor Wessede*, später Zurwesten.

Stiftungen aufgrund eines Testaments hat es in größerer Zahl nicht bei den Armenhäusern sondern bei den Kapitalstiftungen gegeben. Dies hängt zunächst einmal damit zusammen, dass stiftungswillige Bürgerinnen und Bürger ihr Vermögen zu Lebzeiten selbst nutzten und nach ihrem Tod einen Teil davon für soziale Zwecke hinterließen. Gerade das Stiften anlässlich des Todes hatte aber einen tieferen religiösen Grund⁵³. Anders als in evangelischen Städten war es im katholischen Münster noch bis weit in die Neuzeit hinein üblich, die Fürbittegebete der Armen als Gegenleistung für die gewährten Hilfen zu erwarten. Tod und soziale Stiftung bildeten einen Sinnzusammenhang.

Die zugrundeliegende Mentalität soll kurz erläutert werden. Voraussetzung war die traditionelle, wörtlich genommene Vorstellung, dass die Seelen der Verstorbenen im Fegefeuer, einem Ort der Reinigung, Sündenstrafen abbüßen müssen. Durch fromme Werke wie Gebete, Messfeiern und Wallfahrten, die die Lebenden zum Heil der eigenen Seele sowie zum Heil der Seelen Verstorbener verrichteten, war darauf zu hoffen, dass Gott die Sündenstrafen verkürzte. Die alten Menschen in den Armenhäusern hatten Zeit, für das Heil der Wohltäterinnen und Wohltäter zu beten.

Seit dem ausgehenden Mittelalter verbreitet und unter den Reichen eine beliebte Praxis war die Gewährung einer Brotpende für alle Armen der Stadt anlässlich des eigenen Todes. Nur die Reichsten, in Münster waren es vor allem Domherren, konnten eine Stiftung begründen mit dem Zweck, jährlich am Todestag eine Brotpende an alle Armen der Stadt auszugeben⁵⁴. Jede Person bekam ein kleines Weißbrot. Üblicherweise bis 2.000, in einzelnen Jahren bis 3.000 Arme in Münster haben es in Empfang genommen. Im 16. Jahrhundert, die älteren Akten fehlen, hat es jährlich noch ungefähr 20 wiederkehrende gemeine Spenden gegeben.

Bedarfsdeckende Versorgung der Armen konnte damit nicht geleistet werden und war auch nicht beabsichtigt. Das Weißbrot als Festtagsspeise – alltags aß man Schwarzbrot – deutet an, worum es ging. Schon in vorchristlicher Zeit wurden Arme, wie durch volkskundliche Forschungen festgestellt worden ist, anlässlich von Tod und Begräbnis zum Freudenmahl geladen. Nur das Weißbrot blieb in späteren Jahrhunderten davon

52 Münsterisches Urkundenbuch (wie Anm. 5), Nr. 47.

53 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 198–202.

54 Ebd., 145–165.

übrig. Eine andere Wurzel der Vergabe von Weißbrot an die Armen war das Liebesmahl der christlichen Gemeinde, die Agape.

Dem Seelenheil der verstorbenen Stifterinnen und Stifter dienlich waren außer den sozialen Stiftungen mit ihrem religiösen Hintergrund erst einmal die rein religiösen, vor allem liturgischen Stiftungen. Über die Jahrhunderte rückten aber die sozialen Stiftungen in Anzahl und Wert in den Vordergrund. Mehr und mehr wurde für soziale Zwecke gestiftet. Die Wende liegt in Münster um 1570, in einer Zeit, in der mittelalterliche Mentalitäten abgelegt wurden⁵⁵.

Und eine weitere Tendenz lässt sich feststellen: Die breite Streuung der Zuwendungen zugunsten möglichst vieler Armer wich in Münster im 16. Jahrhundert einer gezielteren Förderung von bestimmten Gruppen von Armen. Nicht mehr alle Armen in allen Armenhäusern wurden mit Kleinspenden bedacht, sondern bestimmte, bisher gering dotierte Armenhäuser erhielten Zustiftungen, oder es wurden Handwerkslehrlinge, heiratswillige Mägde, Waisen und Studenten gefördert. In diesem lang andauernden Prozess lösten sich die sozialen Stiftungszwecke von ihrem religiösen Hintergrund allmählich ab. Als Rahmenbedingung blieben in Münster aber die religiösen, auf das eigene Seelenheil bezogenen Begründungszusammenhänge bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts erhalten.

Eine weitere Beobachtung kann verdeutlichen, wie nach mittelalterlicher Vorstellung soziales Handeln religiös begründet war. Alle Almosen, so die Vorstellung, flossen aus den Wunden Christi⁵⁶. Die Liebestat des Gekreuzigten, der sein Leben hingegeben hatte, wodurch die Gläubigen gerettet sind, galt als Ursprung der Fähigkeit zur Caritas, der liebenden Zuwendung und Fürsorge zugunsten der Bedürftigen. Das Armenhaus Cohaus in Münster hieß bis zu seiner Zerstörung durch die Bomben des Zweiten Weltkriegs *Fünfwundenhaus*⁵⁷. Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für soziales Handeln wird auch ersichtlich aus der Zahl der 33 Wohnplätze, die die drei größeren Armenhäuser in Münster, das Magdalenenhospital sowie die Häuser zur Wieck und zur Aa, bereithielten – zur Vergegenwärtigung der Lebensjahre Christi.

Die Vorstellung, dass der Heilige Geist zur Caritas anleitet, ist wahrscheinlich noch älter. Gerade die schon im Hochmittelalter gegründeten und später groß gewordenen Hospitäler in Lübeck, Lüneburg, Frankfurt und vielen anderen Städten waren dem Heiligen Geist geweiht. Er galt als Ursprung der liebenden Hinwendung zu den Mitmenschen und war Patron aller Bedürftigen.

Förderung des Gemeinwohls gehört heute zu den wichtigsten Stiftungsmotivationen. Sie hatte schon in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stiftungen in Konkurrenz mit religiöser Motivation eine wachsende Bedeutung und hat Stiftungszwecke fast in unübersehbarer Fülle hervorgebracht. In Münster wurde seit dem 14. Jahrhundert für die Alten, die Fremden, die verschiedensten Kranken, seit dem 15. Jahrhundert für heiratswillige Mägde, für Lehrlinge, Schüler und Studenten, seit dem 16. Jahrhundert für Waisen, seit dem 17. und 18. Jahrhundert für ärztliche Hilfe gestiftet.

55 Ebd., 251–255.

56 Ebd., 216.

57 KLÖTZER, Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 391–392.

7. Soziale Stiftungen im Wandel

Die Stadtobrigkeit in Münster vor 1800 blieb offenbar bewusst bei der gewachsenen Struktur der Stiftungslandschaft, denn diese konnte viele soziale Bedürfnisse befriedigen. Reformen und Reformversuche hat es gegeben, um gerechte Verteilung zu gewährleisten, aber zu tieferen Eingriffen kam es erst im 19. Jahrhundert⁵⁸. Ehrenamtlich verwalteten ungezählte Provisoren die zahlreichen Stiftungen⁵⁹. Besoldete Geschäftsführer gab es nur in wenigen großen Stiftungen.

Viele Stiftungen sind im 20. Jahrhundert zugrunde gegangen, weil zu viel in Geldwerten, zu wenig in Grundbesitz angelegt war⁶⁰. Die Lehren von Inflation und Währungsreform sind Verpflichtung für die Zukunft. Dass Stiftungen bewirtschaftet werden müssen, ist eine von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommene Grundlage der Stiftungsverwaltung, die sich in Münster *Stiftungsmanagement* nennt. Sie will hier in größerer Transparenz in den fünf neu bestimmten Tätigkeitsfeldern »Bauen und Wohnen«, »Gesundheit und Pflege«, »Lebenshilfe und Integration«, »Bildung und Berufsorientierung« und »Gesellschaftliches Engagement und Ehrenamt« durch notwendige Hilfe zur Förderung des Gemeinwohls beitragen.

Ihr Profil haben die Stiftungen in Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse verändert. Arme und Reiche standen in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft in einem anderen Verhältnis zueinander als heute. Ihre Beziehungen waren zum Teil intensiver und in gewisser Hinsicht wechselseitig. Reiche unterhielten einen Armentisch, an dem Bedürftige gespeist wurden. Reiche gaben Geld in die Hand der Bettlerinnen und Bettler, die an die Haustür klopfen. Das Bürgerhaus war ein Wirtschaftsbetrieb, in dem Arme mitlebten.

Vor allem jedoch: Reiche verpflichteten die Armen mit jedem Almosen zum Fürbittgebet, im katholischen Münster bis in das 20. Jahrhundert hinein. Dadurch erfuhren die Armen soziale Wertschätzung. Die mittelalterliche und zum Teil noch die frühneuzeitliche Stadt war auf ihre Armen angewiesen. Erst im Verlauf der Jahrhunderte wurden die Armen zu Objekten der Fürsorge. Bald wurde Bedürftigkeit überprüft. Die sozialen Zwecke der Armenfürsorge emanzipierten sich von den religiösen. In Münster war das ein allmählicher Vorgang. Noch im späten 18. Jahrhundert gaben hier die Reichen ein Almosen lieber den Armen in die Hand als den Sammlern in die Büchse.

Auch waren die Armenhäuser lange Zeit geschätzte, nicht nur gelittene Mosaiksteine im Stadtbild. Über die Vielzahl der Armenhäuser und Kapitalstiftungen in Münster staunten auswärtige Beobachter um 1800. Der Osnabrücker Justus Gruner (1777–1820), Befürworter der preußischen Reformen mit ihrem Ziel einer zentralisierten Armenfürsorge, schrieb in seiner in Frankfurt gedruckten *Wallfahrt zur Ruhe und Hoffnung oder Schilderung des sittlichen und bürgerlichen Zustandes Westphalens* anerkennend, in Münster sorgten Armenfonds und Armenhäuser so gut für die Armen, dass man die *münsterischen Armen eigentlich reich nennen müsse*⁶¹.

Sichtlich hat sich das Verhältnis zwischen Reichen und Armen gewandelt⁶². In vor-modernen Zeiten war den Armen ein Platz in der Ständegesellschaft bestimmt – mit allen Begrenzungen, die daraus folgten. Heute, da der Wohlstand Aller propagiert wird,

58 KÜSTER, Alte Armut (wie Anm. 38).

59 KLÖTZER, Kleiden (wie Anm. 1), 273–291.

60 DERS., Für ewige Zeiten? (wie Anm. 2), 388–397.

61 KÜSTER, Alte Armut (wie Anm. 38), 19.

62 Ralf KLÖTZER, Arme und Reiche (1200 Jahre Münster im Wandel der Zeit 7), Zwolle 2000.

gelangen doch bei weitem nicht alle mit hinein in den Wohlstand. So sind und bleiben die Sozialstiftungen unverzichtbar, weil sie Hilfen leisten, die besonders auf bestimmte Bedürfnisse zugeschnitten sind.

Soziale Stiftungen in wachsender Zahl tun Gutes. Ihre Bedeutung lag immer in den Fähigkeiten und Möglichkeiten, qualitativ mehr zu leisten als die nötigste Versorgung der Bedürftigen, die zunächst durch das Bettelwesen und später durch die zentralisierte Fürsorge sichergestellt wurde, heute jedoch durch die gesetzlichen Zuwendungen garantiert ist. Stiftungen haben die Versorgungslücken gesehen. Sie haben zunächst modellhaft und bald in größerer Breite denen geholfen, für die die jeweils bestimmenden Fürsorgesysteme des Bettels, des Zentralalmosens und schließlich der gesetzlichen Leistung nicht die nötigen Hilfen boten. Waren es früher Häuser für die Pestkranken oder die Waisen, die durch private Stiftung erstmals entstanden, so zeigen heutige Stiftungen durch ihre den veränderten Verhältnissen angepassten Zweckbestimmungen der Öffentlichkeit und schließlich auch dem Gesetzgeber durch eigenes Handeln von Fall zu Fall an, wo Hilfe nötig ist in einer sich wandelnden Gesellschaft. 1999 schuf die Stadt Münster aus Mitteln der städtisch verwalteten Stiftungen ein Gesundheitshaus, das dem Zweck dient, Krankheiten zu vermeiden.

Ob sie religiös motiviert waren oder gesellschaftlich motiviert sind, soziale Stiftungen haben vor allem durch ihren wachen Blick für existenzielle, jedoch der flüchtigen Betrachtung oft unsichtbare Bedürfnisse der Menschen dazu beigetragen, den Armen die Not zu wenden. Sie werden weiterhin dazu beitragen.

SABINE HOLTZ

Universität und Studienstiftung in der Frühen Neuzeit.

Ein konfessioneller Vergleich

1. Einleitung

Im Zentrum der historischen Stiftungsforschung stehen zumeist die großen herrschaftlichen Stiftungen, wie zum Beispiel die Universitätsstiftungen oder die sozialen Stiftungen im Bereich der Armen- und Krankenpflege des späten Mittelalters. Studienstiftungen sind dagegen erst in jüngster Zeit verstärkt ins Blickfeld der Forschung gerückt¹. Grundlagenforschung auf diesem Gebiet haben Bernhard Ebneth mit seiner Studie zu Nürnberg (1994)², Volker Schäfer mit seiner Arbeit zu Tübingen (1977)³, Heinz Jürgen Real mit seiner Untersuchung zu Ingolstadt (1974)⁴ und Walter Heinemeyer mit dem von ihm herausgegebenen Band zum hessischen Stipendiatenwesen (1977)⁵ geleistet. Im Entstehen begriffen ist zudem eine Studie von René Franken über die Kölner Studienstiftungen⁶. Darüber hinaus findet eine Beschäftigung mit Studienstiftungen auch im Rahmen von universitätsgeschichtlichen⁷ bzw. stadtgeschichtlichen⁸ Fragestellungen

1 Vgl. Bernhard EBNETH, Stipendienstiftungen im Alten Reich. Bibliographie, in: <http://www.ebneth.de/> (03.02.2010), unterteilt in zeitgenössische Literatur (1663–1809), Editionen, Verzeichnisse und Übersichten (etwa 1836–1992) sowie neuere Sekundärliteratur (seit 1890).

2 Bernhard EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg. Eine historische Studie zum Funktionszusammenhang der Ausbildungsförderung für Studenten am Beispiel einer Großstadt (15.–20. Jahrhundert) (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 52), Nürnberg 1994.

3 Volker SCHÄFER, »Zur Beförderung der Ehre Gottes und Fortpflanzung der Studien«. Bürgerliche Studienstiftungen an der Universität Tübingen zwischen 1477 und 1750, in: Stadt und Universität im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. Jürgen MASCHKE u. Ernst SYDOW (Stadt in der Geschichte 3), Sigmaringen 1977, 99–111.

4 Heinz Jürgen REAL, Die privaten Stipendienstiftungen der Universität Ingolstadt im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (Ludovico Maximiliana. Forschungen 4), Berlin 1974.

5 Studium und Stipendium. Untersuchungen zur Geschichte des hessischen Stipendiatenwesens, hg. v. Walter HEINEMEYER (Veröffentlichungen der Kommission für Hessen 37), Marburg 1977.

6 Vgl. vorerst René FRANKEN, Die Kölner Studienstiftungen in der Frühen Neuzeit, in: Bildungsmäzenatentum. Privates Handeln, Bürgersinn, kulturelle Kompetenz seit der Frühen Neuzeit, hg. v. Jonas FLÖTER u. Christian RITZI (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 33), Köln/Weimar/Wien 2007, 73–83.

7 Bernhard EBNETH, Stipendium und Promotion. Studienförderung vor und nach der Reformation, in: Examen, Titel, Promotionen. Akademisches und staatliches Qualifikationswesen vom 13. bis zum 21. Jahrhundert, hg. v. Christoph SCHWINGES (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 7), Basel 2007, 489–533, hier: 532–533, die Übersicht über die gedruckten Stipendienverzeichnisse im Gebiet des Alten Reiches. – Ursula MACHOCZEK, »Der armen studirenden Jugendt zum Besten«. Stipendienstiftungen an der kurpfälzischen Universität Heidelberg 1386–1803, in: Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte. Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag, hg. v. Armin

statt; und auch im Kontext eines kulturgeschichtlichen Ansatzes werden vereinzelt Studienstiftungen in Form des Mäzenatentums in den Blick genommen⁹. Im Folgenden soll – ausgehend von den spätmittelalterlichen Grundlagen des Stipendienwesens und den Einflüssen der Reformation – die Entwicklung im konfessionellen Zeitalter untersucht werden. An einen chronologischen Überblick schließt sich ein systematischer Vergleich an, der sich auf die drei Punkte Stiftungsmotive bzw. -motivationen, Anzahl und Kapital der Stiftungen sowie Rechte und Pflichten der Stipendiaten konzentriert.

2. Spätmittelalterliche Grundlagen

Bereits im 13. Jahrhundert können in Flandern, einer der ökonomisch am weitesten entwickelten Regionen Europas, in sehr großer Zahl Studienstiftungen nachgewiesen werden¹⁰. Im 14. Jahrhundert gab es in Skandinavien viele Freiplätze für Universitätsbesucher¹¹ und in Italien errichteten einige Professoren an der Universität Pavia ergänzend zu den früheren Kollegien testamentarisch Geldstiftungen zugunsten von Studenten¹². Und auch die Studentenhäuser, die sich in französischen und englischen Universitätsstädten seit dem Ende des 13. Jahrhunderts finden, verdankten ihre Entstehung in der Regel privater Stiftung. Motiviert waren diese Stiftungen nach Ausweis der Gründungsurkunden in erster Linie durch private Heilssuche und familiäre bzw. landsmannschaftliche Wohltätigkeit und erst in zweiter Linie durch universitäts- bzw. bildungspolitische Zielsetzungen.

Im Heiligen Römischen Reich finden sich vergleichbare Ansätze seit der Mitte des 14. Jahrhunderts bei privaten Altarstiftungen. Die Familie Sudermann in Dortmund etwa machte 1349 eine Stiftung für den Stephansaltar an der örtlichen Reinoldikirche¹³.

KOHNLE u. Frank ENGEHAUSEN, Stuttgart 2001, 425–440. – Oliver AUGE, »Zum Nutzen der daselbst studirenden Jugend von gottseligem Herzen gestiftet«. Private Stipendien und Studienstiftungen an der Universität Greifswald, in: Universität und Gesellschaft. Festschrift zur 550. Jahrfeier der Universität Greifswald 1456–2006, hg. v. Dirk ALVERMANN u. Karl-Heinz SPIEß, Bd. 2: Stadt, Religion und Staat, Rostock 2006, 135–168.

8 Martin RIEGEL, Studienförderung in Kitzingen von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg. Stipendienstiftungen – Stipendienwesen – Stipendiaten (Schriften des Stadtarchivs Kitzingen 7), Kitzingen 2006.

9 Bernhard EBNETH, Stipendienstiftungen in Bayern. Zur Geschichte der Studienförderung für Studierende der evangelisch-lutherischen Theologie vom 16. bis 21. Jahrhundert, in: Geben und Gestalten. Brauchen wir eine neue Kultur der Gabe?, hg. v. Udo HAHN, Thomas KREUZER u. Gury SCHNEIDER-LUDORFF (Fundraising-Studien 4), Berlin/Münster 2008, 91–105. – Michael WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen in Ulm, in: Handbuch Ulmer Stiftungen, Ulm 2007, 12–48. – Im Rahmen der Herbsttagung 2009 des Instituts für Geschichtswissenschaft, Abteilung für Rheinische Landesgeschichte, der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn mit dem Titel *Seelenheil – Gemeinwohl – Ansehen. Stifter und Stiftungen im Rheinland vom Mittelalter bis in die Gegenwart* (05./06.09.2009) standen einerseits die Stifter und ihre Motive, andererseits die Formen der Stiftungen und ihre Bedeutung für Nutznießer und Verwalter im Mittelpunkt.

10 Paul TRIO, Financing of University Students in the Middle Ages. A new Orientation, in: History of Universities 4 (1984), 1–24, hier: 5–10.

11 Elisabeth MORNET, Pauperes scolares. Essai sur la condition matérielle des étudiants scandinaves dans les universités aux XIV^e et XV^e siècles, in: Le Moyen Age 84 (1978), 53–102, hier: 80, 87.

12 ANTONIO FAVARO, L'università di Padova, Venedig 1922, 177–215.

13 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 20.

In Alsfeld stiftete 1371 der Pfarrer von Homberg, Sibold Rotzmaul, an der Pfarrkirche einen Altar zu Ehren des Evangelisten Johannes, der heiligen Anna und der Muttergottes¹⁴. Den Stiftungszweck benannte er eindeutig: *Altare pro duobus beneficiis scolarium*; nach dem Artesstudium war der Besuch der Theologischen Fakultät vorgeschrieben und am Ende sollte die Weihe zum Priester stehen. Neben dem Altarbenefizium, das den Inhaber von seiner Residenzpflicht befreite und damit den Übergang von der Altarstiftung zum Stipendium für Studienzwecke markiert, gab es Einzelstipendien, die von Privatleuten direkt für Studienzwecke gestiftet wurden¹⁵. Vielen Stiftern in Nürnberg, aber auch in anderen Orten war es darüber hinaus ein wichtiges Anliegen, den Nachkommen ihrer Familie oder Angehörigen der eigenen Berufsgruppe bzw. eines bestimmten Handwerks eine standesgemäße Ausbildung oder einen durch Qualifikation vermittelten Aufstieg in die gelehrte Elite zu sichern bzw. zu ermöglichen¹⁶. In Tübingen setzten die privaten Studienstiftungen unmittelbar nach der Gründung der Universität ein und wurden 1519 durch die von den beiden Professoren Georg Hartsesser (um 1445–1518) und Martin Plantsch (um 1460–1533) errichtete Stiftung des *Collegium Sanctorum Georgii et Martini (Martinianum)* erweitert. Diese Stiftung nahm dank ihrer reichen Fundierung und einer Vielzahl an immer wieder neu hinzukommenden Legaten unter den privaten Studienstiftungen in Tübingen bald eine dominante Stellung ein¹⁷.

Der Umstand, dass der Augustinereremit Johann Mathis aus Alsfeld 1521 mit dem Geld, das er als Bettelmönch gesammelt hatte, eine private Stiftung einrichtete, deren erster Nutznießer er selbst sein wollte¹⁸, machte einen besonders sorgfältig abgesicherten Stiftungszweck notwendig. Er gab an, das Geld *Gott zu Lobe, vielen Menschen zu nützlichem Gebrauch und der Stadt Alsfeld zu merklichem Nutzen*¹⁹ anzulegen. Ganz im Sinne des *gemeinen Nutzens* unterteilte er seine Stiftung: Mit einem Drittel sollte die Stadt Alsfeld ihr Wegenetz verbessern, zwei Drittel waren zur Ausstattung von zwei Stipendien bestimmt. Ein Student aus seinem Kloster sollte zum Theologiestudium geschickt werden, ein anderer sollte vom Alsfelder Rat unter den Söhnen der Stadt ausgewählt werden, dem die Wahl des Studienfaches aber freistand. Diese Stiftung des Johann Mathis ist eine von insgesamt sieben hessischen Studienstiftungen²⁰, die nicht mehr an eine Altarpfunde gebunden waren, die ihrerseits aber in Hessen in auffallend großer Anzahl²¹ vorhanden waren.

14 Karl-Hermann WEGNER, Studium und Stipendium vor der Reformation, in: Studium und Stipendium (wie Anm. 5), 3–76, hier: 31–37 mit Anmerkung 99.

15 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 102–104. – Für Württemberg nennt Ferdinand Friedrich FABER, Die Württembergischen Familien-Stiftungen nebst genealogischen Nachrichten über die zu denselben berechtigten Familien, Stuttgart 1843–1858 (Nachträge 1926), auch jene Stiftungen, die ein Studium förderten. Zur Problematik vgl. Gudrun EMBERGER, Zwischen »Küchenlatein« und gelehrtem Disput. Das »Collegium Sanctorum Georgii et Martini« und andere Tübinger Stipendien um 1500, in: Tübingen in Lehre und Forschung um 1500. Zur Geschichte der Eberhard Karls Universität, hg. v. Sönke LORENZ, Dieter R. BAUER u. Oliver AUGÉ (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 9), Ostfildern 2008, 75–86, hier: 77, Anm. 15. – EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 104–107.

16 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 154.

17 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 104–107. – EMBERGER, Zwischen Küchenlatein (wie Anm. 15), 80–85.

18 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 64.

19 Staatsarchiv Marburg K 22 fol. 206^f, zitiert bei WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 65–66.

20 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 52–66.

21 Ebd., 32–55.

Neben Altarbenefizien und Einzelstiftungen gab es auch erste obrigkeitliche Maßnahmen der Studienförderung. Territorien und Städte hatten im Zuge der fortschreitenden Herrschaftsverdichtung ein Interesse daran, über ausreichend qualifizierte Kleriker und Juristen für administrative und diplomatische Aufgaben zu verfügen. Der Nürnberger Rat erklärte sich 1370 bereit – offensichtlich mit der Absicht, einen Stadtjuristen zu bekommen –, die hohen finanziellen Aufwendungen für ein Auslandsstudium zu übernehmen²². Eine frühe Form der Studienförderung war zudem die 1366 erfolgte Einrichtung des Prager *Collegium Carolinum* durch Kaiser Karl IV. (1346/1355–1378)²³. Der Reichstag von Worms 1489 gab dann einen weiteren Impuls für den Ausbau von Bildung: Die Kurfürsten wurden angehalten, in ihren Territorien Universitäten zu errichten. Zu einer systematischen Förderung künftiger Verwaltungsfachleute führte dieser Appell jedoch noch nicht. Das durch den bayerischen Herzog Georg den Reichen (1479–1503) eröffnete *Georgianum* in Ingolstadt blieb *das einzige staatliche Stipendiatenkolleg auf deutschem Boden*²⁴ vor der Reformation. Primäres Ziel war es, bedürftige Landeskinder in ihren Studien zu unterstützen, die nach dem Willen des Herzogs *zu bewerter kunst und verständnis der hailigen schrift götlicher lere*²⁵ geführt werden sollten.

Am Ende des Mittelalters waren die wesentlichen Grundlagen der Stipendienstiftung geschaffen²⁶. Den Ausgangspunkt hatte das Altarbenefizium gebildet, dessen liturgische Bestimmungen bald immer mehr in den Hintergrund traten, bis die Stiftungen schließlich ihre Bindung an das geistliche Institut verloren und ihren Zweck ausschließlich in der Studienförderung sahen. Der Gedanke des *gemeinen Nutzens* und die Möglichkeit, zukünftig auf qualifiziertes Fachpersonal zurückgreifen zu können, rückten stärker in den Vordergrund. Aber nicht alle Stiftungen setzten exklusiv eine Bindung an die kirchliche Laufbahn voraus, und ebenso wurden bei einigen Privatstiftungen nicht notwendig Angehörige der eigenen Familie gefördert (z.B. die Konhofer-Stiftung von 1445)²⁷.

Addiert man die verstreuten Einzelbelege für temporär zu Studienstiftungen genutzte Altarpfünden und andere Stiftungen zugunsten von Studenten mit den Kollegien und Bursen sowie den kirchlichen Benefizien und landesherrlichen Subventionen zusammen, so steht zu vermuten, dass Stiftungen eine *nicht zu vernachlässigende externe Finanzierungsquelle für Universitätsbesucher*²⁸ darstellten. Volker Schäfer hat errechnet, dass in Tübingen knapp zehn Prozent des Stiftungsvermögens aus der Zeit vor der Re-

22 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 100–101.

23 Wolfgang Eric WAGNER, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft (Europa im Mittelalter 2), Berlin 1999, 44–45.

24 Arno SEIFERT, Das Georgianum (1494–1600). Frühe Geschichte und Gestalt eines staatlichen Stipendiatenkollegs, in: REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 147–206, hier: 147–148.

25 Andreas SCHMID, Geschichte des Georgianums in München. Festschrift zum 400-jährigen Jubiläum 1494–1894, Regensburg 1894, 10–11.

26 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 71. – Bernhard EBNETH, Stipendium und Promotion. Studienförderung vor und nach der Reformation, in: Examen, Titel, Promotionen. Akademisches und staatliches Qualifikationswesen vom 13. bis zum 21. Jahrhundert, hg. v. Christoph SCHWINGES (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 7), Basel 2007, 489–533, hier: 505–514.

27 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 242.

28 Ebd., 20.

formation stammen²⁹; einen wesentlich höheren Anteil an vorreformatorischen Stipendien gab es dagegen in Hessen³⁰.

3. Veränderungen unter den Einflüssen der Reformation

Mit Beginn des reformatorischen Umbruchs kam es zu einem drastischen Rückgang der Schüler- und Studentenzahlen³¹. Ohne Aussicht auf eine gut dotierte kirchliche Pfründe verlor das Studium spürbar an Attraktivität, bald entstand ein akuter Mangel an studierten Theologen und anderen gelehrten Personen. Die Reichsstadt Nürnberg reagierte relativ rasch auf diesen »Bildungsnotstand«³²: Um möglichst schnell in ausreichender Zahl qualifizierte Theologen und andere Geistliche zu rekrutieren, legte der Magistrat fest, dass Pfründen für die Studienfinanzierung herangezogen werden konnten³³. Bereits am 18. Mai 1525 genehmigte der Rat Michel Ruchsanner, einem Vikarier an St. Lorenz, die Nutzung seiner Pfründe während eines einjährigen Universitätsaufenthalts, allerdings mit der Auflage, das Nürnberger Bürgerrecht zu erwerben. Anders als die mit Hilfe von Absenzregelungen zu Studienstiftungen umfunktionierten Altarpfründen stand bei den beiden Nürnberger Stiftungen Conrad Konhofers (1445) und Hans Grolands (1502) schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts der »gemeine Nutzen« im Vordergrund: *daz dieselbe Statt, Nüremberg, mit Achtberen gelertten leuten nach notdorfft gezierdt werde*³⁴. Angesichts des desolaten Bildungsstands war dieser Stiftungszweck mehr denn je gefragt. Ohne Legitimationsprobleme ließen sich die Stipendien dem neuen theologischen Verständnis von den guten Werken zurechnen. Der Rückgriff auf diese zwei Stipendien reichte aber bei weitem nicht aus, um dem Bildungsnotstand und ganz besonders dem Mangel an qualifizierten Theologen zu begegnen, zumal die beiden Stipendien nur zu einem Drittel für Theologen bestimmt waren. Veit Dietrich (1506–1549) setzte sich deshalb in Predigten für die Einrichtung weiterer Stipendien ein. 1541 ließ der Rat die vorreformatorischen Stipendien in Studienstiftungen umwandeln; gleichzeitig setzte in der Bürgerschaft eine rege Stiftungstätigkeit ein³⁵.

Bereits 1527 hatte Landgraf Philipp von Hessen (1509/18–1567) bei der Gründung der Universität Marburg eine Stipendienanstalt konzipiert, die 1529 realisiert wurde³⁶. Nach reformatorischer Überzeugung konnten Teile des Kirchenvermögens zur Schaffung von Studienplätzen herangezogen werden; Landeskinder sollten so die Gelegenheit zum Studium bekommen, um dann als Pfarrer und Lehrer zur evangelisch-reformatorischen Gestaltung des Landes beizutragen. 1560 gelang es, durch Verschreibungen hessischer Städte und einzelner Adelsfamilien die Stipendienanstalt auf eine

29 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 103.

30 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 31–66.

31 Notker HAMMERSTEIN, Universitäten und Reformation, in: HZ 258 (1994), 339–357, hier: 339–341. – EBNETH, Stipendienstiftungen in Bayern (wie Anm. 9), 514–520.

32 Rudolf ENDRES, Stadt und Umland im bildungspolitischen Bereich im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Städtisches Um- und Hinterland in vorindustrieller Zeit, hg. v. Hans K. SCHULZE (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen 22), Köln 1985, 157–182, hier: 172.

33 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 111–112.

34 Stadtarchiv Nürnberg, A 1 (UR), 1445 Mai 24, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 112.

35 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 241–244.

36 Walter HEINEMEYER, Pro studiosis pauperibus. Die Anfänge des reformatorischen Stipendienwesens in Hessen, in: Studium und Stipendium (wie Anm. 5), 77–100, hier: 77–80.

ökonomisch gesicherte Basis zu stellen. Um wirklich qualifizierte Kandidaten zu erhalten, räumte Philipp den Städten zwar das Recht ein, Bewerber für die Stipendien zu präsentieren, aber die Prüfung der Kandidaten übertrug er dem Rektor und dem Dekan der Artistenfakultät. Nach der Aufnahme musste sich der Stipendiat regelmäßigen Prüfungen unterziehen, um den Fortschritt seiner Studien zu dokumentieren. Wer das Studium erfolgreich absolviert hatte, erhielt dann eine Art Übernahmegarantie³⁷. Zunächst war die Wahl des Studienfaches noch freigestellt, doch als das theologische Studium immer weniger nachgefragt wurde, beschränkte Philipp das Stipendium auf Theologen und verpflichtete die Eltern der Stipendiaten zur Rückzahlung der erhaltenen Gelder bei Studienabbruch. Ritterschaft und Bürgerschaft waren aufgefordert, Zustiftungen zu leisten. 1568 schuf ein Synodalabschied die rechtlichen Grundlagen für den Fortbestand der vorreformatorischen Universitätsstipendien³⁸. Trotz gewisser Einschränkungen auf Seiten der Stiftungspatrone zeigte sich, dass in Hessen der Gedanke des spätmittelalterlichen privaten Einzelstipendiums gegenüber einer zentralen Studienförderung behauptet werden konnte.

Als Herzog Ulrich von Württemberg (1498/1503–1550) mit Hilfe Landgraf Philipps von Hessen 1534 wieder in seinem Territorium restituiert war, richtete er 1536 nach dem Beispiel des Landgrafen und mit unmittelbarem Bezug auf das hessische Modell an der Universität Tübingen eine ähnliche Stipendienanstalt ein³⁹. Die Kosten sollten von den Städten und Ämtern getragen werden, je nach der Anzahl der von ihnen entsandten Stipendiaten. Im Frühjahr 1548 konnte das ehemalige Tübinger Augustinerkloster bezogen werden. Im Zusammenhang mit der Klosterordnung von 1556, in der die Klosterschulen als propädeutische Vorstufe für eine universitäre Ausbildung etabliert worden waren, erhielt auch das Tübinger Stipendium 1557 eine fürstliche Ordination⁴⁰. Finanzielle Basis waren sämtliche dem Augustinerkloster vormals gehörenden Liegenschaften und Einkommen. Die Ordination von 1557 wurde zwei Jahre später, nur leicht variiert, auch in die Große Kirchenordnung aufgenommen. Die Zahl von 100 Stipendiaten wurde 1565 auf 150 erhöht; ein Landtagsabschied bestätigte diese Erhöhung. Die Stipendiaten mussten im Herzogtum geboren sein; bei Aufnahme waren sie 16 oder 17 Jahre alt. Pfarrer, Amtleute, Gerichte und Schulmeister verfassten Zeugnisse über Bildungsstand und Lebenswandel der Stipendiaten und bestätigten die Bedürftigkeit der Anwärter, deren Eltern kein Studium finanzieren konnten. Nach der Prüfung vor Ort mussten sich die Bewerber weiteren Prüfungen unterziehen, zunächst in Stuttgart durch den Kirchenrat und schließlich in Tübingen durch die Superattendenten und den *Magister Domus* des Stifts⁴¹. Ziel war ein Abschluss in Theologie, danach sollten die Stipendiaten in den Kirchendienst – *oder wie wir sie taugenlich erkennen werden*⁴² – gehen. Das Stipendium sollte somit die Versorgung des Landes mit studierten Theologen sicherstellen; daher wurden die beiden Superattendenten, seit 1561 im Hauptamt Professoren an der Theologischen Fakultät⁴³, und der *Magister Domus* angewiesen, vierteljährlich Berichte über

37 HEINEMEYER, Pro Studiosis (wie Anm. 36), 91–95.

38 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 69.

39 Joachim HAHN/Hans MAYER, Das Evangelische Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart zwischen Weltgeist und Frömmigkeit, Stuttgart 1985, 12–17. – Martin LEUBE, Geschichte des Tübinger Stifts, Tl. 1: 16. und 17. Jahrhundert, Stuttgart 1921, 8–11.

40 LEUBE, Geschichte des Tübinger Stifts (wie Anm. 39), 16–17.

41 HAHN/MAYER, Das Evangelische Stift (wie Anm. 39), 123–124.

42 Von dem Stipendio zu Tüwingen, in: Große Württembergische Kirchenordnung von 1559. Nachdruck Stuttgart 1983, clxiii. – Vgl. LEUBE, Geschichte des Tübinger Stifts (wie Anm. 39), 18.

43 HAHN/MAYER, Das Evangelische Stift (wie Anm. 39), 21.

die Studienfortschritte und den Lebenswandel der Stipendiaten an die Kirchenräte zu verfassen⁴⁴. Es verstand sich von selbst, dass die Stipendiaten zur regelmäßigen Teilnahme an den Lehrveranstaltungen angehalten wurden.

In Sachsen verwendete Kurfürst Johann Friedrich (1532–1554) ebenfalls die Einnahmen der Stifte Altenburg, Gotha und Eisenach als Grundlage für die Einrichtung von rund 150 Stipendien⁴⁵. Nach einem festgelegten Schlüssel sollten sie auf bestimmte Bevölkerungsgruppen und Städte verteilt werden⁴⁶. Auch die zwischen 1543 und 1550 eröffneten Fürstenschulen nutzten ehemaligen Klosterbesitz, hatten aber eine universitätsvorbereitende Funktion und können deshalb – wie auch die württembergischen Klosterschulen – im hier behandelten Kontext unberücksichtigt bleiben. Ihr Ziel war es, junge bürgerliche Stipendiaten auf ein Theologiestudium bzw. junge adelige Stipendiaten auf ein Jurastudium vorzubereiten.

Nach einer kurzen Zeit der Verunsicherung und orientiert am landesherrlichen Engagement setzte relativ rasch auch die Stiftungsbereitschaft von Privatleuten wieder ein⁴⁷. Im Zuge der Reformation hatten sich die Motive und Zielsetzungen, eine Stiftung ins Leben zu rufen, freilich deutlich verändert. In Nürnberg waren an die Stelle von Jahrtagsstiftungen und Seelgerätmessen, bei denen eindeutig die religiöse Komponente überwog, zweckorientierte Stiftungen getreten, beispielsweise zugunsten von Findelkindern oder armen Pfründnern im Neuen Spital zum Heiligen Geist und in den Siechenhäusern⁴⁸. Ein ähnliches Vorgehen lässt sich auch in Greifswald beobachten⁴⁹. In der landsässigen fränkischen Stadt Kitzingen setzten Hieronymus Kumpf und seine Ehefrau Magdalena 1533 das erste Testament zugunsten einer Studienstiftung auf⁵⁰. In Ulm nahmen seit der Reformationszeit die Stiftungen zu Bildungszwecken zu: Bis zum Ende der Reichsstadtzeit gab es hier 86 Stipendien, davon 26 Familienstiftungen⁵¹. Zwei Drittel förderten ein Studium der Theologie, sechs unterstützten je zur Hälfte ein Medizin- bzw. Jurastudium. Das 1539 eingerichtete Nördlinger Familienstipendium Caspar Scholls sah ausdrücklich vor, die ältesten Söhne zu unterstützen, die *Inn der Hailigen Schrifft, den Kaiserlichen Rechtum [!], oder Artzney Studiren*⁵² wollen. Bereits 1537 hatte der Nürnberger Ratskonsulent Christoph Scheurl (1481–1542) ein juristisches Stipendium von 32 Gulden für *einen Bürgersohn dieser Stadt, der [...] zum Studiren geschickt*⁵³, gestiftet. Scheurl, der seit 1500 selbst fünf Jahre lang mit Hilfe eines

44 Von dem Stipendio zu Tüwingen (wie Anm. 42), clxxxii.

45 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 51.

46 Johann Andreas ORTLOFF, Geschichte der Stipendienstiftungen in Coburg [...] (Historisch-statistische Beschreibung des Fürstenthums Coburg S. Saalfeldischen Antheils 5), Coburg 1809, 3–4 (Textabdruck ohne Quellenbeleg).

47 Gury SCHNEIDER-LUDORFF, Protestantisches Stiften nach der Reformation, in: Geben und Gestalten (wie Anm. 9), 79–89, hier: 81–84.

48 Zum Folgenden EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 113–116. – Ingrid BÁTORI, Ratsräson und Bürgersinn. Zur Führungsschicht der Reichsstadt Nördlingen im 15. und 16. Jahrhundert, in: Politics and Reformations. Essays in Honor of Thomas A. Brady Jr., hg. v. Christopher OCKER, Michael PRINTY, Peter STARENKO u. Peter WALLACE, Bd. 2: Communities, Politics, Nations, and Empires (Studies in Medieval and Reformation Traditions 128), Boston 2007, 85–119, hier: 115.

49 AUGÉ, Zum Nutzen (wie Anm. 7), 137.

50 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 50–54.

51 WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 21.

52 Stadtarchiv Nördlingen, Testamente, zitiert bei BÁTORI, Ratsräson (wie Anm. 48), 117.

53 Landeskirchliches Archiv Nürnberg, Rep. 19 (Dek. Nbg.), Nr. 596/II, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 113.

Konhofer'schen Stipendiums in Wittenberg Jura studiert hatte, wollte – *zu danckbarkait solcher nutzlichen empfanngen [sic] woltat desselben gehabten Stipendiums*⁵⁴ – nun selbst eine Stiftung errichten. Anders als beim Scheurl-Stipendium spielten bei der Stiftung der Agnes Dürer (1475–1539), der Witwe Albrecht Dürers (1471–1528), religiös-konfessionelle Faktoren eine wichtige Rolle. 1540 bestimmte sie 40 Gulden für einen Theologen, *der ains hanndtwercks mans sun sey vnnnd der auch burgers sun sey vnnnd der zuvor vier jar lannng vngeuerlich in den freyen künsten gestudirt hab*⁵⁵. Bei bestandener Prüfung sollte er fünf Jahre lang in den Genuss des Stipendiums kommen; eine Verlängerung war möglich. Sollte in Nürnberg nach dem Studienabschluss Bedarf bestehen, sollte er in den Kirchendienst übernommen werden. Die Kumpf-Stiftung von 1533 in Kitzingen hingegen wollte ausdrücklich junge Männer fördern, die *bede, kirchenn vnnnd gemeine pollicey*⁵⁶ nach Auffassung des Stifters dringend benötigten. Und auch Hieronymus Schmidt wollte mit seiner Stiftung den *geistlichen und weltlichen standt*⁵⁷ gefördert sehen.

4. Konfessionelle Konkurrenz

Die landesherrlichen Studienstiftungen wirkten beispielgebend: Nach einer Phase der Verunsicherung und des Abwartens entwickelte sich gerade im konfessionellen Zeitalter das private Stiftungswesen zu voller Blüte – in beiden Konfessionen und durchaus befördert durch den Konkurrenzdruck. Die exklusive Förderung der Kandidaten der je eigenen Konfession wurde stets ausdrücklich betont. Im Nürnberger Formular des Stipendiatenreverses wurde eine Festlegung auf die Augsburgische Konfession vorgenommen und verfügt, dass nur noch Universitäten besucht werden dürften, wo die reine evangelische Lehre gemäß der Augsburgischen Konfession unterrichtet würde⁵⁸. Ähnliches galt für das katholische Köln, wo keine Studenten aus protestantischen Territorien zugelassen waren⁵⁹. In Heidelberg verfügte Pfalzgraf Johann Casimir (1583–1592), der sich selbst zur reformierten Konfession bekannte, bei der Gründung des Selzischen Stipendiums 1585, es sollten *alle solche stipendiaten [...] sich forderst zu unser wahren, christlichen religion, der augsburgischen confession und den apologien [...] bekennen*⁶⁰. Wenig später wurde für die Übernahme des Stipendiums das reformierte und im 18. Jahrhundert dann das katholische Bekenntnis verlangt. Am Tübinger Stift wurde 1592 eine Untersuchung gegen drei Stipendiaten angestrengt, *welche in articulis de praedestinatione et libero articulo [arbitrio?] mit uns in religione nit einig und ob dieser Artikel mit dem Calvinismo halten*⁶¹.

54 Stadtarchiv Nürnberg, A 1 (UR), 1537 November 12, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 114.

55 Zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 115.

56 Staatsarchiv Würzburg, WÜ 49/87b, Testament Kumpf, fol. 3f., zitiert bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 124.

57 Staatsarchiv Würzburg, Standbuch 554, Testament Schmidt, fol. 385^r, zitiert bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 124.

58 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 223–224.

59 FRANKEN, Die Kölner Studienstiftungen (wie Anm. 6), 75.

60 Universitätsarchiv Heidelberg, A-920, IX, 8, Nr. 9 und 389, 12, fol. 2^r, zitiert bei MACHOCZEK, Der armen studirenden Jugendt (wie Anm. 7), 438.

61 HAHN/MAYER, Das Evangelische Stift (wie Anm. 39), 29.

Als dezidiert katholische Stiftung verstand sich die Stiftung des Stiftsgeistlichen Matthias Cremer vom 30. September 1539 in Köln⁶². Unter dem Eindruck der Reformation und ihrer radikalen Ausprägung im Münsteraner Täuferreich durften die Kandidaten seines Stipendiums nicht im geringsten Häresie-Verdacht stehen (*de haeresi minime suspecti*⁶³). In dieser Stiftung, wie übrigens auch in anderen Stiftungen an der Universität Köln, galt dem Gebetsgedenken für den Stifter und seine Familie ein besonderes Augenmerk. Als Konrad Hofer, Propst im oberbayerischen Habach, Anfang Februar 1569 seine Stiftungsurkunde unterschrieb, zählte er detailliert auf, was ihn, selbst Alumni der Universität Ingolstadt, veranlasst habe, eine Studienstiftung einzurichten: [...] *in dem namen des allmechtigen Gottes, der lobwürdigen himmel Khünigin und seiner lieben heiligen, zu eer und lob, auch umb merung willen des göttlichen diensts, zu wolfart des allgemainen heiligen und christlichen, uralten, catholischen glauben, meinen freunden und gesipten zur wolfart und guetem, damit sy auch desto mer ursach und neygunz zu erlernung obgemelter gueter künst und tugenten die unterhaltung darzu haben, mein auch ewiglich in gueten treuen danckerlich dabey gedencken mögen, meinem vatterlandt zuvorderst und guetem*⁶⁴. Der Stipendiat sollte *nit allein catholisch und der heyligen römischen kirchen durchaus anhenngig, sonder auch künfftiger zeit zu priesterlichen wörden taugenlich und verpflicht sein*⁶⁵. Als Stifter listete Hofer so gut wie alle in Frage kommenden Motive für die Errichtung einer dezidiert katholischen Stiftung auf: zum Lob Gottes, zum Wohl des katholischen Glaubens, zum Wohl der Familie des Stifters, zu dessen Seelenheil und zum Wohl des Vaterlandes. Die Stiftung kam auch dem Wunsch des bayerischen Herzogs Georg entgegen, dessen 1494 in Ingolstadt gegründetes *Georgianum* mit Zustiftungen versehen werden sollte⁶⁶. Wolfgang Furtmair und seine Frau Ursula knüpften ihre Stiftung 1561, ebenfalls eine Zustiftung zum Ingolstädter Kollegium, nicht an ein Studium der Theologie, verbanden sie aber mit ihrem Seelenheil. Diese Verfügungen, so heißt es abschließend, seien erlassen worden *zu ehr, lob und wirrde der ewigen trifeltigkhait Vatters, Gottes Sons und Gottes heyligen Geyst, durch welche gnedige und barmherzige beschuzung diese stiftung well bey krafft erhalten, dadurch unns stiffe(r)n die ewig seligkait verliehen werde. Amen*⁶⁷. Zugleich heißt es in der Stiftungsurkunde, die beiden Stifter hätten erwogen, dass es in dieser Zeit nichts löblicheres gebe, *dan alles unnsrer shain und werck in den Dienst eines höheren Zwecks zu stellen, genauer zu lob und ehr des allmechtigen ewigen Gottes, zu hail unnsrerer selen, pflanzung christlicher religion, zu nuz des nechsten*⁶⁸.

Insgesamt führte die konfessionelle Konkurrenz bis zum 30-jährigen Krieg zu einem starken Anstieg privater Stipendienstiftungen⁶⁹. Im Zuge des Ausbaus der landesherrlichen Verwaltungen wurde die Qualifikation der Beamten immer wichtiger. In der Folge wurde das Hochschulnetz ausgebaut und wurden die (Landes-)Universitäten gezielt an den Erfordernissen des frühmodernen Staates ausgerichtet. Im Zuge der Verdichtung

62 Zum Folgenden FRANKEN, Die Kölner Studienstiftungen (wie Anm. 6), 80.

63 Historisches Archiv der Stadt Köln, Best. 155, UL 44/3, zitiert bei FRANKEN, Die Kölner Studienstiftungen (wie Anm. 6), 79.

64 Archiv des Herzoglichen Georgianums München, I,37 und Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Staatsverwaltung 2929, 71ff., zitiert bei REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 74.

65 Ebd.

66 SEIFERT, Das Georgianum (wie Anm. 24), 147–148.

67 Archiv des Herzoglichen Georgianums München, I,31 und Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Staatsverwaltung 2929, 43ff., zitiert bei REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 59.

68 Ebd., 58.

69 EBNETH, Stipendienstiftungen in Bayern (wie Anm. 9), 93–94.

von Herrschaft erwiesen sich die Stipendien als ein geeignetes Instrument zur Lenkung der Studenten. Mit der finanziellen Unterstützung ließ sich eine Kontrolle des Lernfortschritts und des Lebenswandels verknüpfen. Eine harte Zäsur im Stiftungswesen bedeutete freilich der 30-jährige Krieg⁷⁰: Da die jährlichen Zinsen infolge der Finanzknappheit nicht ausgezahlt werden konnten, wurden etliche Stiftungen zahlungsunfähig, einige überdauerten den Krieg überhaupt nicht. An die dynamische Entwicklung der Vorkriegszeit konnte danach nicht mehr angeknüpft werden; die materiellen und später auch die ideellen Bedingungen wandelten sich, die Wirtschaftskonjunktur erholte sich nur langsam. Aufgrund der vielfach und in allen Konfessionen religiösen Konnotation der Stipendien stand die beginnende Aufklärung mit ihrer Kirchenkritik dieser Einrichtung eher skeptisch gegenüber; die Stiftungsfrequenz ließ nach. Dass in Nürnberg am Ende des 17. Jahrhunderts aus 50 Stiftungen dennoch mehr als 5.500 Gulden ausgeschüttet werden konnten, zeigt das noch immer beträchtliche Leistungsniveau⁷¹.

Rechtgläubigkeit war die unbedingte Voraussetzung für eine Studienförderung. Überall wurde die konfessionelle Ausrichtung der Universitäten prägend; es war nur noch möglich, an Universitäten der eigenen Konfession zu studieren. Ausnahmen bestätigen freilich die Regel: Das Ingolstädter Benz-Stipendium sollte ausdrücklich an einen Nicht-Katholiken vergeben werden mit dem Ziel, den Stipendiaten zum Katholizismus zurückzuführen⁷². Ob die konfessionelle Konkurrenz die Motivation, die Leistungsvoraussetzungen und die Ziele der Stiftungen nachhaltig unterschiedlich geprägt hat, soll im Folgenden in einem systematischen Vergleich untersucht werden.

5. Stiftungen im konfessionellen Zeitalter – ein Vergleich

5.1. Stiftungsmotive und Stiftungsmotivationen

Herzog Georgs von Bayern Stiftung in Ingolstadt war primär auf die von seinem Vater 1472 gegründete Landesuniversität gerichtet, ihr wohnte ein akademischer Zweck inne. Davon jedoch nicht zu trennen ist ein zweites Moment: Die Stiftung verstand sich auch als Werk der Barmherzigkeit, indem unbemittelten Landeskindern ein Studium ermöglicht wurde. Im Gegenzug für die Zuwendung hatten die Stipendiaten Fürbitten für das Seelenheil des Herzogs zu verrichten. Das für die Privatstiftungen der Zeit charakteristische Heilsstreben lässt sich also auch bei der georgianischen Stiftung beobachten. Ob diese nun stärker *pia causa* oder *causa publica* begründet war, ist schwer zu beurteilen. Viele der privaten Studienstiftungen Ingolstadts werden von Heinz Jürgen Real in einer Mittelposition zwischen frommen und öffentlichen Stiftungen verortet. Mit wenigen Ausnahmen konnte für die Ingolstädter Stipendien nachgewiesen werden, dass die Stipendienggeber zuvor überwiegend selbst in Ingolstadt studiert hatten.

Diese Beobachtung wird von den Heidelberger Stipendienstiftungen gestützt: Hier hatten alle Stifter einen direkten oder zumindest indirekten persönlichen Bezug, was auch für Stifterinnen und Stifter ohne akademischen Hintergrund galt⁷³. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Stifter mit den Stiftungen ihre Verbundenheit mit ihrer Universität zum Ausdruck bringen wollten; selbst ehemalige Studenten, die nicht aus dem

70 Ebd., 55ff. – SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 108.

71 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 128.

72 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 101.

73 MACHOCZEK, Der armen studirenden Jugendt (wie Anm. 7), 428–432.

näheren geographischen Umkreis stammten, tätigten für ihre Universität Stiftungen⁷⁴. Stiftungszweck war es, Familienangehörigen die Möglichkeit zu einem universitären Studium zu bieten⁷⁵; meist waren diese Stiftungen Familienstiftungen. In Freiburg dagegen kam es erst in der zweiten Stiftergeneration zur Einrichtung von Familienstiftungen; die erste Generation trug lediglich zur Errichtung städtischer Stipendien bei⁷⁶. Hier zeigte sich zudem, dass die meisten Stifter früher auch ihrerseits in den Genuss von Studienstiftungen gekommen waren⁷⁷.

Soziale Klassifikation der Nürnberger Stifterinnen und Stifter

Soziale Gruppe	Stiftungsanzahl	Stiftungskapital (in Gulden)	Durchschnittskapital pro Stipendiat
Patrizier	23	42.415	1.844
Kaufleute	27	96.270	3.566
Handwerker	19	71.000	3.737
Gelehrte	24	56.215	2.342
Sozial bestimmbar	93	265.900	2.859
Insgesamt	146	358.080	2.453

Nach: EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 146

Versucht man eine Klassifikation der Nürnberger Stifter, so fällt zuallererst auf, dass fast alle das Nürnberger Bürgerrecht besaßen und, wenn nicht sogar zum Patriziat, so doch zur reichsstädtischen Ehrbarkeit gehörten⁷⁸. Für Tübingen stellte zwischen 1477 und 1750 die Geistlichkeit mit 25 Stiftern die stärkste Gruppe; die drei übrigen Gruppen – 15 Juristen bzw. Verwaltungsbeamte, 14 Universitätsprofessoren, 13 Sonstige – waren in etwa gleich stark vertreten⁷⁹. In Kitzingen hingegen wurden die meisten Studienlegat aus dem Stadtrat heraus getätigt, ganz besonders in der ersten Stiftergeneration; in der zweiten Generation traten dann auch Familienstiftungen auf⁸⁰.

Dass in diesen Stiftungen das menschliche Bedürfnis zum Ausdruck kam, sich selbst über den eigenen Tod hinaus im Gedächtnis der Nachwelt zu erhalten, ja vielleicht sogar die Hoffnung, den eigenen Lebensweg wiederholt zu sehen, lässt sich in Nürnberg daran ablesen, dass bis ins 19. Jahrhundert im kleinen Saal des Rathauses eine Ehrentafel angebracht war, die an die bedeutendsten Stifter der Reichsstadt erinnerte⁸¹. Der Kitzinger Klaus Kumpf verfügte sogar ganz offen, dass jedes Jahr bei der Verteilung seines Almosens an arme Schüler seiner gedacht werden solle⁸². Und die letzte Bestimmung

74 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 123.

75 Ebd., 109.

76 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 125–127.

77 Adolf WEISBROD, Die Freiburger Sapienz und ihr Stifter Johannes Kerer von Wertheim (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 31), Freiburg/Br. 1966, 33.

78 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 144–145.

79 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 105.

80 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 106–120.

81 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 153–154. – Vgl. WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 71–73.

82 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 127.

der Stiftung des Hieronymus Schmidt vom 17. Dezember 1616 lautete: *Vndt man soll diese stipendia immerdar die Hieronymo Schmidtsche Stipendia nennen*⁸³. Etwas irritierend ist die Bedingung, die Barbara Weickert, die Witwe des Repperndorfer Schultheißen, trotz ihrer evangelischen Konfession 1623 stellte: *Jedoch vñ zu vorhergehendes andächtiges gebett, vnd angedenken der stifter, darbey auch der pfarrer das seinige thun solle*⁸⁴.

Unter den konkreten Beweggründen, eine Stiftung einzurichten, standen religiöse Motive an erster Stelle: zu Lob und Ehre Gottes. Das konfessionelle Moment wurde stark betont⁸⁵. Die Stipendien sollten zu *desto mehrerer Fortpflanzung der reinen evangelischen Lehre, nach Inhalt Augspurg[ischer] Confession und Lutheri Schriften*⁸⁶ dienen, heißt es beispielsweise in einer Nürnberger Stiftung. Viele Nürnberger Stiftungen wurden im Angesicht des Todes formuliert und dabei ging es nicht nur um eine dezidiert evangelisch-lutherische Ausrichtung, sondern als Studienfach wurde explizit ein Studium der Evangelischen Theologie bevorzugt.

Das Ingolstädter *Georgianum* war auf den ersten Blick kein Theologenkonvikt. Der Stiftungsbrief Herzog Georgs hatte zwar für die Inhaber der elf ursprünglichen Stipendien religiöse Andachtsübungen vorgesehen und sie verpflichtet, nach Erreichen des Magistergrads die noch verbleibende Stipendienlaufzeit für ein theologisches Studium aufzuwenden, aber ein Eintritt in den Priesterstand war für sie nicht verpflichtend. Durch die Statutenrevision Herzog Albrechts V. (1528–1579) kam es dann zu einschneidenden Veränderungen⁸⁷. Für die herzoglichen Stipendiaten (30) – und nur für sie und nicht für die Stipendiaten der verschiedenen Zustiftungen⁸⁸ – wurde 1555 die Stipendienlaufzeit auf acht Jahre verlängert und ein Theologiestudium vorgeschrieben, damit sie anschließend für den Kirchendienst zur Verfügung standen. Hierbei scheint es sich eindeutig um eine gegenreformatorische Maßnahme des Herzogs gehandelt zu haben. Sie schließt damit gleichsam zu den Tübinger Vorgaben für das Fürstliche Stipendium als Theologenkonvikt auf. In einer Statutenerneuerung des *Georgianums* von 1563 wurde bei Nichtbefolgung des Theologiestudiums eine Erstattung der Kosten gefordert; bei den privaten Zustiftungen findet sich eine solche nur ein einziges Mal (Klenk-Stiftung von 1578)⁸⁹.

Bei den Zustiftungen zum *Georgianum* wurde, von einigen Ausnahmen abgesehen, ebenfalls ein Theologiestudium erwartet. Von Seiten der Stifter wurde mit der Stiftung aber in jedem Fall die Hoffnung auf Verdienstlichkeit verbunden. So gab auch Johannes Fator 1585 seiner Hoffnung Ausdruck, durch die Stiftung eines nicht an ein Theologiestudium gebundenen Stipendiums – sozusagen durch eine »weltliche« Tat – die Erlangung seines Seelenheils zu fördern⁹⁰. In Ingolstadt lässt sich beobachten, dass die Ausbreitung des Protestantismus und die Erkenntnis der Gefahr, die dem »uralten« katholischen Glauben dadurch erwuchs, zu einer erhöhten Stiftungstätigkeit führten. Im kon-

83 Staatsarchiv Würzburg, Standbuch 554, fol. 377–399^r, zitiert bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 75.

84 Stadtarchiv Kitzingen, Barbara Weickert, Kopie der Legate vom 13. März 1623, 4. Legat, zitiert bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 127–128.

85 Zum Folgenden EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 153–154.

86 Stadtarchiv Nürnberg, A 1 (UR), 1652 Dezember 23, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 153.

87 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 145.

88 Ebd., 141.

89 Ebd., 115.

90 Ebd., 123, 146.

fessionellen Zeitalter, also zwischen 1555 und dem Ende des 16. Jahrhunderts, folgten hier 16 weitere Privatstiftungen. Der Höhepunkt lag zwischen 1555 und 1580, danach ließ das Interesse merklich nach, wobei für das 17. und 18. Jahrhundert noch keine Untersuchungen vorliegen. Die Stiftungen von Kurz (1555), Flach (1568), Hofer (1569), Kripper (1568/69), Klenk (1578), Eisengrein (1580) und Fator (1585) verpflichteten ihre Stipendiaten strengstens dazu, später in den Kirchendienst zu treten. Die Stiftungen von Benz (1579), Eisengrein (1580) und Landau (1574) sahen grundsätzlich die Möglichkeit vor, auch einen in Häresie gefallenen Stipendiaten zum Zwecke der Rückführung zum katholischen Glauben aufzunehmen. Die Ingolstädter Stipendienstiftungen erscheinen so zwar einerseits als durch persönliche Sorge um das Seelenheil motivierte Akte, andererseits aber auch als religionspolitisches Engagement, deren Aufgaben und Zwecke den persönlichen Sorgenbereich des Stiftenden weit überschritten⁹¹.

Für Tübingen ist die große Anzahl an Theologiestipendien unter den Privatstiftungen – 19 von 20 Stiftungen schrieben ein Theologiestudium vor – als Indiz dafür zu werten, dass auch hier religiöse Gründe den Ausschlag für die Errichtung einer Stiftung gaben. Und auch in Nürnberg war der Anteil der Theologiestudenten an den Stipendiaten beträchtlich: Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts lobten 146 Stiftungen insgesamt 276 Stipendien aus, von denen 164, also rund 60 Prozent, ausschließlich für Theologiestudenten reserviert waren⁹². Als kleinster gemeinsamer Nenner der Tübinger Privatstiftungen könnte – so Volker Schäfer – ein Passus aus dem Testament des ehemaligen Stifters Johann Thomas Kapff gelten: *Zur Beförderung der Ehre Gottes und Fortpflanzung der Studien*⁹³.

Eine typisch evangelische Motivation, eine Stiftung zu errichten, wird in folgender Begründung sichtbar: *Wann dann Gotte der Allmächtige durch seinen Gnadenreichen Segen meinen lieben Ehwirth und mich, uff fleißiges Gebeth und Anruffung, auch steten Fleiß in unserm Handel und Gewerb mit zeitlichen Gütern in etwas mildiglichen begabet (davor ich Ihme auch von Herzen Lob und Dank sage)*⁹⁴, dann fühlten sich die Stifter verpflichtet, einen Teil der ihnen von Gott erwiesenen Wohltaten zurückzugeben. Begründungen wie diese finden sich häufig auch in Nürnberger Testamenten von Kaufleuten, Händlern, Verlegern und Handwerkern bzw. ihren Witwen.

Daneben gab es selbstverständlich auch einzig in der individuellen Biographie der Stifter begründete Motive. So errichtete Elisabeth Krauß in Nürnberg 1634 eine Stiftung, weil sie bei einer Epidemie ihren Sohn verloren hatte, *welcher die Studia von Jugend auf herzlichen geliebet*⁹⁵. Ihre Stiftung hatte also wohl eine kompensatorische Funktion. Auch viele vermögende Nürnbergerinnen und Nürnberger, die keine eigenen Erben hatten, richteten Stiftungen ein⁹⁶; hier trafen sich die Motivationen der evangeli-

91 Ebd., 115–116.

92 EBNETH, Stipendienstiftungen in Bayern (wie Anm. 9), 95.

93 Universitätsarchiv Tübingen, 126/56, zitiert bei SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 105.

94 Stadtarchiv Nürnberg, D 23 (EKSt), Nr. 31 U, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 148.

95 Anderthalbhundertjähriges Kraußisches Jubelfest: Das ist: Danckbar erneuertes Ehrengedächtniß Frauen Elisabeth, Herrn Conrad Kraußen [...] nachgelassenen Wittwe, und der von ihr errichteten vortreflichen Stiftung, Nürnberg 1790, 28. – Vgl. EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 155. – Weiterführend Rudolf ENDRES, Die Elisabeth Krauß'sche Studienstiftung in Nürnberg (1639–1923), in: Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 120, 1984, 601–614.

96 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 151.

schen Reichsstädter mit jenen der zölibatär lebenden Kleriker. Bei den Kitzinger Stifterinnen überwogen ebenfalls Witwen⁹⁷.

Insgesamt lässt sich so ein ganzes Bündel an miteinander verknüpften anthropologischen, religiösen, konfessionellen, patriotischen und individuellen Motiven erkennen, was bis zum 30-jährigen Krieg zu einer stark ausgeprägten Stiftungsbereitschaft führte.

5.2. Anzahl und Kapital der Stiftungen

Ein detaillierter Blick auf die Anzahl und das Kapital der Nürnberger Studienstiftungen belegt den Schwerpunkt der Stiftungstätigkeit zwischen der Reformation und dem 30-jährigen Krieg. Nach vorreformatorischen Anfängen stieg 1537 die Frequenz der Stipendienstiftungen stark an, was zudem mit einer stetigen Kapitalerhöhung verbunden war, die ihren Höhepunkt um 1639 erreichte⁹⁸. Was die Stifter anbelangt, so steht das Handwerk an vierter Stelle, nach dem Patriziat, den Gelehrten und der Kaufmannschaft; beim Stiftungskapital jedoch kommt es direkt nach den Kaufleuten⁹⁹.

Wirft man einen vergleichenden Blick auf die Stiftungstätigkeit konfessionsverschiedener Universitätsstädte zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert, so bestätigt sich diese Konzentration im 16. und 17. Jahrhundert. In Nürnberg wurden von den 146 bis zum 18. Jahrhundert gegründeten Stipendienstiftungen 115 (79 Prozent) im 16. bzw. 17. Jahrhundert ins Leben gerufen¹⁰⁰. In den protestantischen Universitätsstädten Tübingen und Basel waren es 56 von 68 (82 Prozent) bzw. 50 von 61 (82 Prozent). Ein ganz ähnliches Bild ergibt sich für die katholischen Universitätsstädte Köln (175 von 221, also 79 Prozent) und Freiburg (43 von 46, also 93 Prozent).

Ein Vergleich des Nürnberger Stiftungskapitals mit dem in Universitätsstädten unterschiedlicher Konfession macht deutlich, dass auch diesbezüglich die Konzentration in der Zeit vor dem 30-jährigen Krieg zu generalisieren sein dürfte¹⁰¹. Er zeigt aber auch, dass das dynamische Wachstum nach dem drastischen, jedoch in Nürnberg nur kurz anhaltenden Einbruch der Stiftungsfrequenz nach dem Krieg fortgesetzt werden konnte¹⁰². Erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts brach hier die Frequenz der Studienstiftungen ein. Dies hing vermutlich weniger mit der wirtschaftlichen Konjunktur als mit einer veränderten Zielsetzung zusammen, wie große karitative Stiftungen belegen: Allein 1699 wurden fünf Armenschulen für Kinder gestiftet, die das Schulgeld nicht aufbringen konnten¹⁰³.

Das durchschnittliche Gründungskapital einer Studienstiftung belief sich in Nürnberg auf rund 2.500 Gulden¹⁰⁴. Um aus den Zinsen wenigstens einen Studenten ausreichend fördern zu können, waren etwa 1.000 Gulden erforderlich; das absolute Minimum lag bei 500 Gulden. Durchschnittlich verfügten drei Viertel aller Nürnberger Stiftungen über ein Kapital von knapp 2.000 Gulden. Die Dotierung der Einzelstipendien betrug zum Beispiel in Tübingen vor der Reformation rund 20 Gulden pro Jahr als

97 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 106.

98 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 91.

99 Ebd., 149.

100 Ebd., 93.

101 Ebd.

102 Ebd., 91.

103 Ebd., 128–129.

104 Ebd., 159–160. – In Kitzingen (Gesamtkapital: 5.507 Gulden) betrug das durchschnittliche Kapital knapp 1.400 Gulden, ein Einzelstipendium lag zwischen 14 und 55 Gulden, durchschnittlich bei 24,6 Gulden, vgl. RIEGEL, Stipendienförderung (wie Anm. 8), 309.

Existenzminimum, Mitte des 16. Jahrhunderts lag es bei 25 Gulden und an der Wende zum 17. Jahrhundert bei 50 Gulden¹⁰⁵. Der Nürnberger Durchschnittswert war in der Frühen Neuzeit 50 Gulden bei einem Mindestbetrag von 25 Gulden¹⁰⁶. Zum Vergleich: Ein Handwerksgehilfe in Nürnberg erhielt 1545 rund 35 Gulden, 1622 rund 75 Gulden.

5.3. Rechte und Pflichten der Stipendiaten

Begabung und Fleiß, manchmal auch die materielle Bedürftigkeit und ein tugendhafter Lebenswandel waren die Aufnahmebedingungen für ein Stipendium¹⁰⁷. In Ingolstadt unterlag die große Mehrheit der im 16. Jahrhundert gestifteten Privatstipendien keinem Armutsparagrafen¹⁰⁸. Dagegen findet sich in den Tübinger Stiftungsurkunden häufig der Hinweis auf die Armut in der eigenen Studienzeit, aus der die Verpflichtung abgeleitet wurde, arme Studenten zu unterstützen¹⁰⁹. Auch das im württembergischen Bietigheim errichtete Trautwein-Stipendium war für einen Kandidaten gedacht, der von *frommen armen Leuth*¹¹⁰ abstammte. Für kleinere fränkische Reichsstädte wie etwa Schweinfurt, Rothenburg und Windsheim konnte beobachtet werden, dass im 16. Jahrhundert durch Stipendien die *Bildungsreserven* auf dem Land und aus *rechtlich und finanziell benachteiligten Schichten*¹¹¹ mobilisiert wurden. Doch wurden hier im weiteren Verlauf die Stipendien immer mehr zur Versorgung von Pfarrersöhnen und zur Pflege von Privilegien eingesetzt, so dass sich im 18. Jahrhundert eine gelenkte Exklusivität universitärer Bildung feststellen lässt. Diese Abschließungstendenz zeigte sich beispielsweise auch bei der 1639 eingerichteten Krauß'schen Stiftung¹¹². Eine Detailstudie zu den Kitzinger Stiftungen von 1533 bis 1620 ergab, dass drei von sechs Stiftungen die Armut zum Aufnahmekriterium machten¹¹³. Ein tugendhafter Lebenswandel und die persönliche Würdigkeit des Kandidaten wurden prinzipiell vorausgesetzt¹¹⁴.

Häufig verließen sich die Stiftungsexekutoren freilich nicht allein auf die schriftlichen Bewerbungsunterlagen, sondern ließen vor der Vergabe der Stipendien Aufnahmeprüfungen durchführen, um sicherzustellen, dass nur geeignete Kandidaten in den Genuss eines Stipendiums kamen. Die Verwalter des Trautwein-Stipendiums etwa wählten einen Bietigheimer Studenten, der *bey der Universität zu Tübingen, zuvor sein Grammaticam, Dialecticam, Rhetoricam, wohlstudiert und Lust und Willen hab, die Theologiam zu studiren, continuiren, wann dann ein solcher Junge zuvor bey der Uni-*

105 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 103–104.

106 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 213.

107 Ebd., 218–222. – REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 110–111, 113. – WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 23. – MACHOCZEK, Der armen studierenden Jugendt (wie Anm. 7), 432.

108 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 111.

109 SCHÄFER, Zur Beförderung (wie Anm. 3), 105.

110 Stadtarchiv Bietigheim-Bissingen Bh A 4418, 4, zitiert bei Johannes GEIGER, Studienförderung in der Neuzeit. Das Stipendium des Peter Trautwein in Bietigheim 1547–1922 (Schriftenreihe des Archivs der Stadt Bietigheim-Bissingen 2), Bietigheim-Bissingen 1988, 20.

111 Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: 1700–1815, München 1987, 298.

112 ENDRES, Die Elisabeth Krauß'sche Studienstiftung (wie Anm. 95), 605.

113 Vgl. die Übersicht über die Bestimmungen der Kitzinger Stipendienstiftungen bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 135, Tab. 3.

114 MACHOCZEK, Der armen studierenden Jugendt (wie Anm. 7), 433–434. – WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 23.

versität von den Superattendenten und den Theologen Examiniert, und dieser seiner Studien und gueten Wandels ein guet Testimonium bringt, so soll derselbige aufgenommen werden¹¹⁵. Nach der Aufnahme hatte er permanent Leistungsnachweise zu erbringen, gegebenenfalls sogar durch Prüfungen vor dem Stipendienvergabeausschuss¹¹⁶. In Wittenberg und an der nürnbergischen Universität Altdorf fanden solche Prüfungen vierteljährlich statt¹¹⁷. Der Kitzinger Stadtrat kündigte seinen Stipendiaten im Sommer 1578 an, *durch vnserer kirchen vnd schueldiener eine censur vnd erkundigung von euch einnehmen zulassen, wie weit euer jeder in seinen bißhero conntinuirten studiis philosophicis artium et linguarum progredirt vnd fortgeschritten*¹¹⁸. Mit der Betonung der Leistung wurde ein Prinzip gefördert, das die ständige Ordnung aufbrach und gelehrte Bildung zum Maßstab gesellschaftlichen Prestiges machte¹¹⁹. Ganz in diesem Sinne formulierte das für einen Theologiestudenten gedachte Ulmer Kiechel-Stipendium (nach 1619)¹²⁰, dass bei der Auswahl *nit auf Gunst und Fürbitt Anderer, sondern allein auf Qualitäten und Tüchtigkeit der armen Personen gesehen werden solle, die durch beglaubte gute Testimonia zu belegen seien*¹²¹. Bei Disziplinverstößen drohte im Wiederholungsfall der Verlust des Stipendiums¹²²; auch *schwache und grobe memoriae oder ingenium*¹²³ konnten zum Stipendienverlust führen. Wer *vor oder nach gehaltenem examen unvleissig oder untuchtig befunden wurde, also das keine hofnung zu haben, das er studiren und kunftig den leuthe nutz sein wurde*¹²⁴, dem wurde das Stipendium ebenfalls entzogen.

Was die Wahl des Studienfaches anbelangt, so lassen sich, von Ausnahmen abgesehen, in Ingolstadt zwei Gruppen von Stipendien unterscheiden¹²⁵: 1. Stipendien, die nach dem Magistergrad für den Rest der verbleibenden Zeit ein Theologiestudium vorschrieben, und 2. Stipendien, die nach dem Magisterabschluss die Wahl der Fakultät freistellten. In Ingolstadt stammen die an ein Theologiestudium gebundenen Stipendien vor allem aus den ersten beiden Dritteln des 16. Jahrhunderts, die »freien« Stipendien vornehmlich aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Eine Annahme von Weihen wurde nur selten explizit gefordert, war aber durch die häufige Verpflichtung zum Eintritt in den Kirchendienst impliziert. Ein Erwerb des theologischen Doktorgrades wur-

115 Aus der Stiftungsurkunde von 1547, zitiert bei GEIGER, Studienförderung (wie Anm. 110), 20.

116 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 228–229. – RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 259–289. – WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 23.

117 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 222. – Vgl. Bernhard EBNETH, [...] *zu christlicher disciplin beforderung*. Inspektionsordnungen der Reichsstadt Nürnberg und des Markgrafentums Brandenburg-Ansbach für Stipendiaten in Wittenberg im 16. Jahrhundert. Reglementierung und Kontrolle des Studiums in der Frühen Neuzeit, in: JFLF 60 (2000), 158–176.

118 Stadtarchiv Kitzingen, Einw. 10, fol. 155^r, zitiert bei RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 282.

119 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 72.

120 WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 23.

121 Christoph Leonhard VON WOLBACH, Urkundliche Nachrichten von den Ulmischen Privat-Stiftungen, Bd. 2, Ulm 1847, 44.

122 HAHN/MAYER, Das Evangelische Stift (wie Anm. 39), 25.

123 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 114. – MACHOCZEK, Der armen studirenden Jugendt (wie Anm. 7), 435–436.

124 Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Bd. 1: 1502–1611, Magdeburg 1926, 253 mit Nr. 266, zitiert bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 119.

125 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 113.

de nur selten verlangt. In Kitzingen schrieb keine der sechs Stiftungen das Studienfach direkt vor, lediglich zwei bestanden auf einem Studium an einer evangelischen Universität, die Schmidt'sche Stiftung nannte Jena, Leipzig oder Wittenberg als mögliche Studienorte¹²⁶. Trotz dieser ziemlich großen Freiheit bei der Wahl des Studienorts besuchten 115 von 139 Studenten¹²⁷ die drei sächsischen Universitäten Wittenberg (72), Leipzig (25) und Jena (18)¹²⁸. Dies änderte sich 1629 jedoch abrupt, als Fürstbischof Philipp Adolf von Ehrenberg (1623–1631) einen Schlussstrich unter das knappe Jahrhundert evangelischer Studienförderung zog¹²⁹. Denn nach dem Herrschaftswechsel untersagte der Fürstbischof die Auszahlung anstehender Stipendien und machte eine Wiederaufnahme der Förderung vom Übertritt zur katholischen Konfession und von der Fortsetzung des Studiums an einer katholischen Hochschule abhängig. Nach dem Ende des 30-jährigen Kriegs wurde das Stipendienwesen zwar unter neuen konfessionellen Vorzeichen fortgeführt, es konnte aber nicht mehr an das frühere Leistungsvermögen anknüpfen. Die Marburger Stipendiatenordnung von 1560 sah als obrigkeitliches Stipendium neben der überwiegenden Mehrzahl theologischer Stipendien explizit die Vergabe von je einem juristischen und einem medizinischen Stipendium vor. Da diese beiden Studienfächer besonders gut an den »vortrefflichen« Fakultäten in Frankreich und Italien studiert werden konnten, wurde hier ein besonders hohes Stipendium von jährlich 100 Gulden an die Stipendiaten gezahlt, *gegen gebürliche obligation, daß sie dem vatterland bevor andern dienen wollten*¹³⁰.

In Heidelberg stellte die überwiegende Mehrzahl der Stipendienggeber es dem Stipendiaten frei, an welcher Fakultät er nach Erlangung des Magistergrades studieren wollte¹³¹. Diese Wahlfreiheit galt jedoch nicht für Stipendien, die stiftungsbedingt mehrere Studenten förderten und dann einen Proporz festschrieben, wie beispielsweise die 1585 gegründete Selzer-Stiftung in Heidelberg. Sie sah bei insgesamt zwölf Stipendiaten sechs theologische, vier juristische und zwei medizinische Studienplätze vor¹³². Bei den Tübinger Privatstiftungen wurde ein Drittel aller Stipendien an ein Theologiestudium geknüpft¹³³; dies lässt evangelischerseits auf eine konfessionelle Motivation der Studienförderung schließen. Und auch das Bietigheimer Trautwein-Stipendium sah die Verpflichtung des Stipendiaten vor, *allein der Kirchen im Landes [!] Würtemberg zu dienen, und ohne erlaubt derer von Bietigheimb, sich sonst kein Dienst zue begeben*¹³⁴. Von den 86 Ulmer Studienstipendien förderten zwei Drittel ein Studium der Theologie, sechs Stipendien unterstützten je zur Hälfte ein Medizin- bzw. ein Jurastudium¹³⁵.

126 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 75–83.

127 Zwei Kitzinger Studenten absolvierten ein mit einem Stipendium gefördertes Medizinstudium; einer von ihnen, Lorenz Pfrundt, wurde nach einem bereits geförderten Theologiestudium in Wittenberg 1556 mit einem erneuten Stipendium zum dreijährigen Medizinstudium nach Tübingen geschickt. Als Dr. med. fand er zunächst eine Anstellung in Bayern, bis er als Stadtarzt nach Kitzingen (1560–1568) gerufen wurde. Er blieb der einzige mit einem Stipendium versehene Mediziner in Kitzingen.

128 RIEGEL, Studienförderung (wie Anm. 8), 338, Tab. 14.

129 Ebd., 399–401.

130 Stipendiatenordnung von 1560, in: Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hg. v. Emil SEHLING, Bd. 8,1: Hessen, Tübingen 1965, 166–175, hier: 168.

131 MACHOCZEK, Der armen studirenden Jugendt (wie Anm. 7), 438.

132 Ebd., 438 mit Anm. 56.

133 SCHÄFER, Zur Beförderung der Ehre Gottes (wie Anm. 3), 105.

134 Stadtarchiv Bietigheim-Bissingen Bh A 4418, 5, zitiert bei GEIGER, Studienförderung (wie Anm. 110), 21.

135 WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 21.

Religiöse Auflagen für die Stipendiaten finden sich bei fast allen katholisch motivierten Stiftungen. Dabei handelte es sich in erster Linie um Gebetsverpflichtungen für das Seelenheil des jeweiligen Stifters und um die Verpflichtung der Stipendiaten auf den geistlichen Stand, was den Eintritt in den Kirchendienst bedeutete. Im *Georgianum* zu Ingolstadt bestand im allgemeinen Präsenzpflicht bei den durch den Regens des Stifters abgehaltenen Jahresgedächtnissen¹³⁶. Die religiös-sittlichen Auflagen der protestantischen Stiftungen finden sich vor allem in den Bestimmungen über einen christlichen Lebenswandel.

Für Tübingen hat Volker Schäfer errechnet, dass die Privatstipendien – ohne Berücksichtigung des *Martinianums* und der regionalen Privatstiftungen – in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ungefähr ein Fünftel an der Gesamtzahl der Studenten ausmachten. Addiert man dazu die Zahl der Studenten, die im Fürstlichen Stipendium untergebracht waren, so kann man davon ausgehen, dass höchstens ein Viertel der Tübinger Studenten nicht in den Genuss öffentlicher oder privater Förderung kam¹³⁷. Die Höhe der jeweiligen Studienförderung schwankte jedoch beträchtlich, sie reichte von geringsten Zuwendungen bis zur kompletten Finanzierung des Studiums.

6. Fazit

Noch immer ist die Vergleichsbasis relativ schmal, um gesicherte Aussagen über Differenzen, zeitliche Verschiebungen oder Parallelitäten bei der *Intensität und Praxis der Studienförderung zwischen katholischen und evangelischen Territorien*¹³⁸ treffen zu können. Zudem stellt der innerprotestantische Vergleich nach wie vor ein Desiderat dar; vor allem zum reformierten Stipendiatenwesen liegen kaum Studien vor. Des Weiteren könnte eine Untersuchung für paritätische Reichsstädte genauere Aufschlüsse über den Umgang mit den aus vorreformatorischer Zeit stammenden Stiftungen geben. Ebenso steht eine detailliertere Untersuchung der fachspezifischen Studienförderung noch aus; es ist aber bereits jetzt auffällig, dass es neben der sehr hohen Zahl an Theologenstipendien nur relativ wenige Juristenstipendien¹³⁹ und eine noch geringere Anzahl an

136 REAL, Die privaten Stipendienstiftungen (wie Anm. 4), 115.

137 SCHÄFER, Zur Beförderung der Ehre Gottes (wie Anm. 3), 110–111. – Ein Vergleichswert findet sich bei EBNETH, Stipendienstiftungen in Bayern (wie Anm. 9), 501, der errechnet hat, dass rund 25% aller Studenten ihr Studium mit solchen Stipendien finanzierten.

138 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 53.

139 WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 22. 1810 standen Stiftungsgelder in Höhe von 2.186 Gulden für künftige Theologen, von 57 Gulden für künftige Juristen und von 19 Gulden für künftige Mediziner zur Verfügung; weitere 1.103 Gulden waren für Familien- und Zunftangehörige reserviert, lediglich 664 Gulden wurden ohne nähere Festlegung gestiftet. – Die sächsischen Fürstenschulen bereiteten von Anfang an sowohl auf ein Studium der Theologie als auch ein Studium der Jurisprudenz vor. Das Stuttgarter Gymnasium wollte neben einer Vorbereitung auf ein Theologiestudium – wie an den württembergischen Klosterschulen – speziell auch der Vorbereitung auf ein Studium an einer der beiden anderen höheren Fakultäten dienen; im Fall der Jurisprudenz muss diesem Ziel Erfolg beschieden werden. Vgl. dazu Sabine HOLTZ, Bildung und Herrschaft. Zur Verwissenschaftlichung politischer Führungsschichten im 17. Jahrhundert (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 32), Leinfelden-Echterdingen 2002, 262–264, 314–319, 327–335. – DIES., Promotion erwünscht – Bildungsstandards der politischen Elite Württembergs im 17. Jahrhundert. Ein Vergleich mit der sächsischen Bildungskonzeption, in: Die sächsischen Fürsten- und Landesschulen. Interaktion von lutherisch-humanistischem Erziehungsideal

Medizinerstipendien¹⁴⁰ gegeben hat. Die hohen Kosten eines Medizinstudiums, besonders wenn es in Italien oder Frankreich finanziert wurde¹⁴¹, machen es umso erstaunlicher, dass nur so wenige Medizinerstipendien vergeben wurden.

Der aktuell mögliche Vergleich zeigt, dass die Beobachtung, die Karl-Hermann Wegner bei der Beschäftigung mit dem vorreformatorischen Stipendienwesen in Hessen gewonnen hat, auch auf andere Territorien übertragen werden kann: Alle Elemente der neuzeitlichen Studienförderung waren bereits im späten Mittelalter vorhanden, freilich mit der Einschränkung, dass die religionspolitische Aufgabe der Stipendien sich erst unter dem Einfluss der Reformation entwickeln konnte. Dagegen waren die Aspekte des Seelenheils, der Bildungsförderung und der Wohltätigkeit bzw. des »gemeinen Nutzens« in unterschiedlicher Ausprägung und Gewichtung fraglos bereits vorhanden. Unter dem Einfluss der Idee des »gemeinen Nutzens« hatte sich das ursprünglich geistliche Benefizium zum neuzeitlichen Stipendium gewandelt. Der »gemeine Nutzen« war die entscheidende »Triebkraft zur Ausformung der Bildungspolitik im frühneuzeitlichen Staat«¹⁴². Der Ursprung des Stipendienwesens im Altarbenefizium spiegelte sich noch in der Reformationszeit und darüber hinaus in den Vorschriften zu einer sittlich-religiösen Lebensführung der Studenten. Beeinflusst durch die Reformation wurden die auf den spätmittelalterlichen Altarprüfunden basierenden Studienstiftungen gleichsam »umgepolt«. Dabei gelang es den Landesherren, die privaten Stipendienstiftungen der obrigkeitlichen Aufsicht zu unterstellen und so auf die Einhaltung gemeinsamer Normen zu verpflichten¹⁴³. Protestantisch-obrigkeitliche Stiftungen wie in Marburg und Tübingen griffen auf säkularisiertes Kirchen- und Klostervermögen zurück, das vorrangig für Bildungsinstitutionen verwendet wurde.

Im Zuge von Reformation und Gegenreformation – hier hat der Begriff seine Berechtigung – wurde Bildung und mit ihr das Stipendienwesen in höchstem Maße konfessionalisiert. Die seit dem 15. Jahrhundert zu beobachtende Tendenz zur Territorialisierung der Ausbildungsförderung (Konhofer-Stiftung in Nürnberg)¹⁴⁴ verstärkte sich. Die Studienförderung wurde in allen Konfessionen religionspolitisch konnotiert. Dies bedeutete eine Abkehr von dem im Spätmittelalter einsetzenden Trend zur Säkularisierung des Stiftungswesens. Nicht nur bei den Privatstipendien wurde auf konfessionelle Rechtgläubigkeit gesetzt, und Rechtgläubigkeit meinte hier das eigene Bekenntnis des Stipendiaten und seine Verpflichtung, an einer Universität seiner Konfession, am besten an seiner Landesuniversität, und am allerbesten Theologie zu studieren. Vor allem die Landesherren nutzten die Vorteile, die ihnen ihr landesherrliches Kirchenregiment an die Hand gab. Die obrigkeitliche Studienförderung diente letztendlich nicht nur zur Rekrutierung einer loyalen Gelehrtenschicht und damit zur Verdichtung der Landesherrschaft, sondern ebenso zur konfessionellen Homogenisierung und Diszipli-

und Eliten-Bildung, hg. v. Günther WARTENBERG u. Jonas FLÖTER (Schriften zur sächsischen Geschichte und Landeskunde 9), Leipzig 2004, 195–212.

140 MACHOCZEK, Der armen studierenden Jugendt (wie Anm. 7), 438, Anm. 56 (Selzer Fundation mit zwei medizinischen Stipendien). – WETTENGEL, Zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 9), 22 (sechs Stiftungen sahen je hälftig drei Stipendien für ein Medizin- und drei Stipendien für ein Jurastudium vor).

141 Vgl. die Marburger Stipendiatenordnung von 1560, in: Die evangelischen Kirchenordnungen, hg. v. SEHLING (wie Anm. 130), 168.

142 WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 71.

143 SCHÄFER, Zur Beförderung der Ehre Gottes (wie Anm. 3), 101. – WEGNER, Studium und Stipendium (wie Anm. 14), 71.

144 EBNETH, Stipendienstiftungen in Nürnberg (wie Anm. 2), 241.

nierung der Untertanen. Wer machtpolitischen Ehrgeiz besaß, so lässt sich die These Wolfgang Reinhard's¹⁴⁵ konkretisieren, kam nicht umhin, mit Hilfe konfessionell gestützter Studienförderung Bildungspolitik zu betreiben. Welche Einflussmöglichkeiten dies eröffnete, zeigt sich daran, dass im 17. Jahrhundert nur ein Viertel aller Studenten an der Universität Tübingen ohne finanzielle Unterstützung studierte.

Dabei lässt sich beobachten, dass sich die theologisch-dogmatischen Gegensätze im praktischen Leben keineswegs in durchgehenden strukturellen Unterschieden auswirkt haben, sondern dass vielmehr die konfessionelle Gegnerschaft dazu geführt hat, weitgehend ähnliche Problemlösungsstrategien zu entwickeln. Zur Sicherung der eigenen konfessionellen Identität wurde in beiden Konfessionen auf die Studienförderung zurückgegriffen. Die Elemente Bildung, Religionspolitik und Wohltätigkeit bzw. »gemeiner Nutzen« finden sich in beiden Konfessionen; als konfessionsunterscheidendes Merkmal blieben einzig die katholisch motivierte Förderung des Seelenheils und die damit verbundenen religiös-liturgischen Verpflichtungen der Stipendiaten.

145 Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung. Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), 257–277.

PAUL MÜNCH

Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847)

Eine heilige Stifterin?

Am 23. Dezember 2008 jährte sich der Geburtstag der letzten Hechinger Fürstin zum 200. Mal. Die frühere Residenzstadt feierte das Gedenken mit einer Reihe von Veranstaltungen, insbesondere aufgrund der Stiftungen, welche die Fürstin im letzten Jahrzehnt ihres Lebens verschiedenen kirchlichen und sozialen Einrichtungen in Millionenhöhe vermacht hatte. Die Ausstellungen, Führungen, Konzerte und Vorträge des Gedenkjahres standen unter dem Motto: *Der Frauen Krone und ein Stern der Frommen*¹.

Eugenie ist die bekannteste Frauengestalt des zollerischen Unterlandes. Wer die Augen offen hält, begegnet in der ehemaligen Residenzstadt dem Namen der »Heiligen Elisabeth des Zollerlandes«, wie sie bald genannt wurde, auf Schritt und Tritt. Er kann die Fürstin-Eugenie-Straße entlang gehen, das frühere Kinderhaus mit dem Eugeniendenkmal oder die prächtig restaurierte »Villa Eugenia« bewundern, sich beim Eugeniienstift an das ehemalige Altersheim erinnern, bei Beschwerden den Rat der Eugeniensapotheke einholen und Mineralwasser der Marke »Eugeniensquelle« trinken, vielleicht auch den Eugenienswald durchwandern oder sich der Eugeniensloge, der ersten Frauenloge des Deutschen Druidenordens, anschließen. In der Stiftskirche erinnern zwei Nischen mit Fensterbildern und der Herzurne an die letzte Hechinger Fürstin, der an ihrem Lieblingsgebetsplatz in der ehemaligen Fürstenloge ein eigenes kleines Museum gewidmet ist. Den Sitzungssaal des Hechinger Rathauses schmückt ein prächtiges Ölporträt der jugendlichen Prinzessin, eine hochgeschätzte feudale Ikone im demokratischen Herz der Bürgergemeinde.

War die letzte Hechinger Fürstin jenes heiligmäßige Muster weiblichen Lebens, zu dem sie der dichtende Seifensieder Ludwig Egler (1828–1898) bald nach ihrem Tod verklärte? Eine Antwort auf diese Frage fällt schwer, weil das Leben Eugeniens erst ansatzweise erforscht ist und weil man noch nie versucht hat, ihr oft legendenhaft ausgemaltes Nachleben kritisch zu beleuchten. Es gilt, Vita und Memoria, Leben und Erinnerung, Fakten und Mythen, die in der lokalen Erinnerung oftmals zusammenfließen, zu trennen, um wenigstens ein vorläufiges Urteil über die historische Bedeutung dieser Frauengestalt fällen zu können.

1 Vgl. den Flyer des Bürger- und Tourismusbüros Hechingen. Das Motto ist entnommen: Ludwig EGLER, Sonetten=Kranz der Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen auf den Sarg gelegt, Hechingen 1857. Hier zitiert nach der 2. Auflage, angehängt an Eglers biographische Skizze: Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen, Hechingen 1888 (Sonett V, 67).

Herkunft und Leben

Die letzte Hechinger Fürstin war keine Einheimische, sondern eine Regentin mit Migrationshintergrund. Die Namen – Eugénie Hortense Auguste Napoleone, geb. Beauharnais – verraten ihre Herkunft aus dem französischen Adel mit Verbindungen zu Napoleon Bonaparte (1769–1821). Eugénies Vorfahren gehörten der kleineren Aristokratie an, mit einer wechselvollen Geschichte, wie sie im Zeitalter der Französischen Revolution nicht selten war. Der Großvater Alexandre Vicomte de Beauharnais (1760–1794) war im Juli 1794 guillotiniert worden, die Großmutter Marie Rose Joséphine Tascher de la Pagerie (1763–1814), eine von den Antillen stammende Kreolin, hatte in zweiter Ehe Napoleon I. geheiratet. Eugénies Vater, Eugène de Beauharnais (1781–1824), der Joséphines erster Ehe entstammte, war von Napoleon adoptiert, mit Auguste Amalie von Wittelsbach (1788–1851), einer Tochter des Bayernkönigs Max I. Joseph (1756–1825), verheiratet und zum italienischen Vizekönig mit Residenz in Mailand gemacht worden. Die spätere Hechinger Fürstin war mithin eine Stiefenkelin des Korsen². Als Napoleons Stern zu sinken begann, mussten die Beauharnais 1814 aus Italien fliehen. Nach den Befreiungskriegen hatte Napoleon in Deutschland keine freundliche Presse, zumal die beginnende nationalistische Deutschtümelei das Bild vom französischen Erbfeind bald in dunklen Farben zu malen begann. Unter solchen Auspizien musste die Familie froh sein, Zuflucht bei der bayerischen Verwandtschaft zu finden. Nachdem andere europäische Entschädigungslösungen für das italienische Vizekönigtum gescheitert waren, verlieh König Max I. Joseph dem heimatlosen Eugène Beauharnais und seiner Familie als Herrschaftsgebiet das Fürstentum Eichstätt und den wohlklingenden Titel eines Herzogs von Leuchtenberg, eines seit dem 17. Jahrhundert ausgestorbenen oberpfälzischen Geschlechts. In der neuen deutschen Umgebung waren die Beauharnais gut beraten, ihre Herkunft möglichst zu verbergen, zumal der bayerische Kronprinz Ludwig (1786–1868) kein Franzosenfreund war. Das mag erklären, warum sich Eugénie de Beauharnais später stets *Eugenie von Hohenzollern-Hechingen, geborene Prinzessin von Leuchtenberg* nannte. Die Flüchtlingsfamilie Beauharnais verfügte über erhebliche Geldmittel und vermochte sich binnen kurzem in Bayern zu etablieren. Man kaufte ein Schloss in Ismaning nahe München, richtete sich in Eichstätt ein und ließ mitten in der bayerischen Hauptstadt ein prächtiges Stadtschloss erbauen, das sog. Leuchtenberg-Palais am Odeonsplatz. Es kündete vom Anspruch, dass man wer war und auch als Flüchtlingsfamilie zur führenden Schicht zählen wollte. Der französische Gesandte in Bayern, Marquis de la Moussaye, schrieb im Jahre 1822: *Der Prinz Eugen Beauharnais entfaltet einen größeren Luxus als der Hof. Das Haus, das er seit Anfang des Winters bewohnt, hat zwei Millionen gekostet. Da sind die Reste kaiserlichen Glanzes und die Beute aus Italien aufgestapelt. Bilder, die einst die Kirchen Venedigs und Mailands zierten, schmücken jetzt Galerie und Salons des ehemaligen Vizekönigs. Die Herzogin von Leuchtenberg behängt sich mit Steinen von unschätzbarem Wert, die italienische Frömmigkeit den am meisten verehrten Heiligenbildern geweiht und in den Schatzkammern der reichsten Kirchen angehäuft hatte*³. Dies ist gewiss ein harsches Urteil, doch der Verweis auf die Herkunft eines beträchtlichen Teils der enormen Geldmittel, über welche die Flüchtlingsfamilie verfügte, dürfte einen wahren Kern haben⁴. Als Fürst von

2 Vgl. Adalbert Prinz VON BAYERN, Eugen Beauharnais. Der Stiefsohn Napoleons. Ein Lebensbild, München 21950.

3 Zitiert ebd., 511.

4 Tatsächlich lassen sich bislang Herkunft und Umfang des Familienvermögens der Beauharnais

Eichstätt war Eugen Beauharnais kein souveräner Herrscher, sondern mediatisierter Lehensmann des bayerischen Königs. Weil die Familie Reichtum und Reputation Napoleon verdankte, ihrer Herkunft nach und im Vergleich mit den alteingesessenen Adelsgeschlechtern also nicht als voll ebenbürtig gelten konnte, legte die Mutter Wert darauf, ihre Kinder möglichst standesgemäß zu verheiraten. Dies ist mehrfach gelungen, wenngleich nicht auf höchstem Niveau⁵. Die Verbindung der zweitältesten Tochter Eugénie mit Friedrich Wilhelm Constantin von Hohenzollern-Hechingen (1801–1869) konnte als gute Partie gelten, weil der Erbprinz souveräner regierender Fürst werden würde und auf das reiche Erbe seiner Mutter in Schlesien hoffen konnte⁶.

Die letzte Hechinger Fürstin ist als Persönlichkeit nicht leicht zu fassen⁷. Ihre bislang bekannten Briefe sind in französischer oder deutscher Sprache, oftmals aber auch in einem deutsch-französischen Mischstil verfasst⁸. Mehrsprachigkeit war typisch für hochadlige Frauen, die traditionell europaweit vernetzt waren. Autobiographische Aufzeichnungen oder ein Tagebuch ließen sich bislang nicht finden, obgleich Hinweise im

nur fragmentarisch benennen. Vgl. hierzu die Hinweise in: Ebd., 394, 399, 405, 418, 440–441, 443. – Vgl. auch den apogetischen Kommentar Adalberts von Bayern: *Solche Verleumdungen widerlegen sich von selbst; denn niemand wird behaupten wollen, dass Eugen und die fromme Auguste Kirchen ausgeraubt haben.* (Ebd., 512).

5 Vgl. hierzu generell: Adalbert Prinz VON BAYERN, *Die Herzen der Leuchtenberg. Chronik einer napoleonisch-bayerisch-europäischen Familie*, München 1963. Josephine, die älteste, wurde Königin von Schweden (1844–1859, † 1876), doch die Heirat mit einem Bernadotte verblieb im Dunstkreis der napoleonischen Entourage. Der Bruder Auguste Eugène (1810–1835) sollte den portugiesischen Königsthron besteigen, starb aber schon zwei Monate nach der Heirat mit Maria III. da Gloria (1819–1853). Die Schwester Amélie (1812–1873) heiratete den brasilianischen Kaiser Dom Pedro I. (1822–1831, † 1834), der fünf Jahre später verstarb. Die jüngste Schwester Theodolinde (1814–1857) verheiratete sich mit Wilhelm, Graf von Württemberg (1810–1869), dem Erbauer des Schlosses Lichtenstein.

6 Die Biographie Friedrich Wilhelm Constantins, die Michael Hakenmüller mit der journalistischen Bearbeitung eines unvollendeten Manuskripts von Anton-Heinrich Buckenmaier vorgelegt hat, genügt wissenschaftlichen Ansprüchen nicht. Vgl. Anton-Heinrich BUCKENMAIER/Michael HAKENMÜLLER, *Friedrich Wilhelm Constantin. Der letzte Fürst, Teil I: Die Zeit in Hechingen und Hohenzollern, Hechingen 2005, Der letzte Fürst, Teil II: Die Zeit in Schlesien, Hechingen 2006*. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass die Quellenlage generell desolat ist, weil der letzte Hechinger Fürst nach der Resignation seiner Herrschaft die Regierungsakten mit nach Schlesien nahm; manche Quellenstücke sind wohl nach dem Übergang des Landes an Preußen auch nach Berlin gelangt. In Sigmaringen und Hechingen finden sich nur noch Reste. Das reichhaltige Archiv der katholischen Pfarrgemeinde Hechingen, das wichtige Dokumente aus der Zeit des letzten Fürstenpaares birgt, war bislang kaum zugänglich und ist erst sporadisch ausgewertet. Es wird derzeit von Georg Füssinger von der Archivstelle des Erzbischöflichen Archivs Freiburg in Sigmaringen geordnet. Aufgrund der lückenhaften Quellensituation ist das Fürstentum Hohenzollern-Hechingen in seiner Endphase gegenüber Hohenzollern-Sigmaringen bis heute vergleichsweise wenig erforscht.

7 Vgl. zum Folgenden als bedeutendsten, wenngleich unkritischen biographischen Versuch: Anton Heinrich BUCKENMAIER, *Eugenie Fürstin von Hohenzollern-Hechingen. Menschen und Mächte um eine Stiefenkelin Napoleons I.*, in: *Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte* 1 (1965), 1–173. – Vgl. als knappe Information: Ulrich FELDHAHN/Stefan SCHMIDT-LAWRENZ/Otto WERNER, *Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen. Zum 150-jährigen Todestag. Begleitheft zur Gedächtnisausstellung im Alten Schloß in Hechingen 31.8.–2.11.1997*, Hechingen 1997.

8 Die meisten erhaltenen Briefe sind an ihre Schwester Josephine in Stockholm gerichtet. Mein herzlichster Dank geht an Herrn Ingemar Carlsson, den Leiter des königlichen Bernadotteska Arkivet in Stockholm, der mir großzügig Kopien dieser Dokumente zur Verfügung gestellt hat.

Umfeld ihrer testamentarischen Verfügungen die Existenz solcher Selbstzeugnisse nicht ausschließen⁹.

Die Prinzessin war 18 Jahre alt, als sie nach der Eheschließung in Eichstätt 1826 in der zollerischen Residenzstadt eintraf. Das Paar wohnte zunächst auf dem von Hechingen wenige Kilometer entfernten Schloss Lindich, seit 1834 in einem erweiterten, vor dem südlichen Stadttor gelegenen Palais, der »Villa Eugenia«, die nach dem Tode des alten Fürsten 1838 als neue Residenz diente¹⁰. Weil die Fürstin eine ihrer Hauptpflichten, dem Regenten einen Thronfolger zu schenken, nicht erfüllen konnte, lagen dunkle Schatten über der Ehe. Hinzu kam, dass sich bereits 1834 die spätere, tödlich verlaufende Lungentuberkulose mit heftigem Husten ankündigte, ohne dass die Ärzte die Bedrohlichkeit der Krankheit erkannt hätten. Kaum regierende Fürstin geworden, wurde der Stiefenkelin Napoleons wohl klar, dass sie kinderlos bleiben und ihr kein langes Leben beschieden sein würde. In einem Brief an ihre Schwester Josephine in Stockholm entwarf sie bereits 1838 Grundlinien eines Testaments, das neben familiären Regelungen großzügige Stiftungen für das Hechinger Krankenhaus, die Schulen und die Armen im Lande vorsah¹¹. Mit dem Fortschreiten der Krankheit, die von weiteren Leiden begleitet war, nahm das sozialkaritative Engagement der Fürstin zu. Die Ärzte versuchten, ihr Leben mit den zu jener Zeit üblichen, teilweise rabiaten Therapien zu retten, doch die Fürstin verstarb auf der Rückreise von einem Kuraufenthalt in Baden-Baden in Freudenstadt am 1. September 1847, im Alter von 39 Jahren.

Regierende Fürstin, Princesse regnante?

Der biographische Hintergrund gibt Anhaltspunkte für die reiche Stiftungstätigkeit Eugenies, doch er kann das außerordentliche sozial-karitative Engagement, das die Hechinger Erbprinzessin und Fürstin in ihren letzten zehn Lebensjahren entfaltete, nur andeutungsweise erklären. Die erste Frage richtet sich deshalb auf die Spielräume, die einer Fürstin im 19. Jahrhundert offenstanden. Welche Rechte und Pflichten waren mit dieser Position verbunden? Was einen Fürsten staatsrechtlich auszeichnete, nämlich seine politische Souveränität, seine Befugnis zur Herrschaft, lässt sich nicht einfach auf eine Frau übertragen, selbst wenn sie mit dem Regierungsantritt ihres Gemahls den Fürstintitel erhält und auch trägt¹². Als 1838 nach dem Tod des alten Fürsten Fried-

9 Vgl. Bernadotteska Arkivet Stockholm, OI/J, vol. 64 (30. Oktober 1847).

10 Seit der 2007 abgeschlossenen grundlegenden Renovierung dient die Villa Eugenia als Veranstaltungs- und Kulturzentrum.

11 Vgl. Bernadotteska Arkivet Stockholm, OI/J, vol 64 (25. Oktober 1838). – Vgl. auch BUCKEN-MAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 135–136.

12 Vgl. für das Mittelalter zu dieser für die Neuzeit noch nicht systematisch behandelten Frage die grundlegende Arbeit von Amalie FÖSSEL, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000. – Es gibt auch im Umkreis des umstrittenen Regierungsantritts der »Kaiserin« Maria Theresia Literatur, die eine selbstständige Regierungstätigkeit von Fürstinnen nachzuweisen versucht. Vgl. *Teutscher Fürstinnen=Saal Darinnen Fürstinnen, So die Kayser=Würde verwaltet / Reichs=Tage gehalten, Herzogtümer in eigenem Namen beherrschet, Curis Imperialibus beygewohnet, auch bey der Teutschen König= und Kayser=Wahl Stimmen geführt, und, gleich andern Fürsten, diesem höchsten Geschäft beygewürcket haben, anzutreffen seynd, Womit folglich Die der Allerdurchl. Großmächtigsten Fürstin und Frauen, Frauen Mariae Theresiae, Königin zu Ungarn und Böhmeim, ohnstreitig gebührende Böhei-*

rich Hermann Otto (1776–1838) der Erbprinz Friedrich Wilhelm Constantin als legitimer Nachfolger seines Vaters Landesherr wurde, trat er in alle hoheitlichen Funktionen ein, die einem souveränen Fürsten seiner Zeit zukamen. Als politische Spitze seines Landes übte er Herrschaft über das kleine Fürstentum Hohenzollern-Hechingen, eingeschränkt allerdings durch Rahmenvorgaben des Deutschen Bundes und im Innern seit 1835 durch die Mitwirkung des Hechinger Landtages¹³. Das Hauptproblem des Fürstentums bestand darin, dass es noch keine klare Abgrenzung zwischen der fürstlichen Hofhaltung und dem Land gab¹⁴. Wem gehörten die eingehenden Steuern, wem der Ertrag der feudalen Leistungen, dem Fürsten oder dem, was wir modern ›Staat‹ nennen? Wie für andere Länder galt, dass oftmals *die Erträge privatisiert, die Lasten jedoch verstaatlicht* wurden¹⁵.

Wer im Lande wirtschaftete, konnte nicht darüber erfreut sein, dass der Hechinger Fürst die abgeschöpften Gewinne für die Hofhaltung, die Jagd, das Militär oder für sein über alles geliebtes Hoforchester¹⁶ verwandte, anstatt sie für nachhaltige strukturelle Verbesserungen zum Besten des Landes einzusetzen. Im Grunde waren die Menschen des Hechinger Miniaturstaates, der kaum mehr als 20.000 Einwohner zählte, noch immer Untertanen, die der Willkür des Regenten mehr oder minder ausgeliefert waren. Sie konnten, abgesehen von den Initiativen im Landtag, allenfalls auf Gnadengeschenke eines gnädigen »Landesvaters« hoffen¹⁷.

Welche Rolle spielte dabei die Fürstin? Konnte sie, die immer wieder betont als »regierende Fürstin«, als »Princesse regnante«¹⁸, auftrat, tatsächlich mitregieren? Eugenie besaß, obwohl sie sich ›Fürstin‹ nannte, keine verfassungsrechtlich gesicherten politischen Mitwirkungsrechte. Gesetzgebung war Männersache und an den politischen Entscheidungen des Landes war Eugenie trotz ihres Fürstinentitels nicht beteiligt. Wie soll man unter solchen Voraussetzungen ihre Position beurteilen? Sicherlich besaßen adelige Frauen im Regentenamt eine Sonderstellung, da man sie nicht anders als die männlichen Herrscher als von Gott eingesetzt ansah, doch für die »regierende Fürstin« Eugenie galt, dass sie aufgrund der in Hohenzollern seit dem 17. Jahrhundert geltenden Hausgesetze beim vorzeitigen Tod des Fürsten als Frau niemals an seine Stelle hätte treten können. Die Befähigung zur Herrschaft war seit der *lex salica* aus dem frühen Mittelalter an den Mannesstamm gebunden, weswegen die weibliche Nachkommenschaft von der Erbfolge

mische Chur=Stimmen aus der innersten Reichs=Verfassung und Herkommen erwiesen wird, Franckfurt am Mayn 1745.

13 Vgl. Hans SPEIDEL, Der erste Landtag zu Hohenzollern-Hechingen in den Jahren 1835–1836, in: Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte 7/8 (1971/1972), 77–118.

14 Vgl. Hohenzollern, hg. v. Fritz KALLENBERG, Stuttgart u.a. 1996, 152.

15 Ebd., 258, Anm. 20 (nach Christoph Dipper).

16 Vgl. zur Bedeutung des letzten Hechinger Fürsten für die Musikgeschichte die ausgezeichnete Artikelserie im Schwarzwälder Boten: Willy BEYER, Friedrich Wilhelm Constantin. Letzter Fürst von Hohenzollern-Hechingen. Musikmäzen und Protektor der Musikavangarde im 19. Jahrhundert. Über ein vergessenes Kapitel Musikgeschichte, Hechingen 2007 (geheftet in der Hohenzollerischen Heimatbücherei Hechingen).

17 Vgl. generell: Paul MÜNCH, Die ›Obrigkeit im Vaterstand‹ – Zu Definition und Kritik des ›Landesvaters‹ während der Frühen Neuzeit, in: Daphnis 11 (1982), 15–40. – Vgl. auch: Paul MÜNCH, Schwarz – Weiß. Preußen in der deutschen und hohenzollerischen Geschichte, in: Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte 36 (2000), 22–24.

18 Vgl. die Porträt-Kreidelitographie *Sa Altesse Sérénissime Madame la Princesse Regnante de Hohenzollern Hechingen née de Leuchtenberg* und die Kreidelitographie mit Blütenkranz (nach einem Gemälde von Türk) um 1840 mit deutscher Unterschrift (Hohenzollerisches Landesmuseum Hechingen).

gänzlich ausgeschlossen war¹⁹. Wäre also Friedrich Wilhelm Constantin, der mit seiner legitimen Gemahlin keine Nachkommen hatte, vor Eugenie gestorben, dann wäre die Herrschaft an den stammverwandten Sigmaringer Fürsten, beim Fehlen von männlichen Erben in beiden hohenzollerischen Linien, an den König von Preußen gefallen²⁰.

Eugenies Stiftungen

Trotz dieser Hürden entfaltete die letzte Hechinger Fürstin umfangreiche Aktivitäten im sozialkaritativen Bereich. Eugenie gelang es, als ›Fürstin‹ zu agieren und eine öffentliche Rolle an der Seite ihres Mannes zu spielen, obgleich hierfür die Verfassung des Landes eigentlich keinen Spielraum ließ²¹. Voraussetzung dafür war ihr großes privates Vermögen aus der Erbmasse der Beauharnais. Im Ehevertrag vom 3. April 1826 waren der künftigen Erbprinzessin stolze 230.000 Gulden als Heiratsgut zugesprochen worden²². Diese beträchtliche Summe war ausdrücklich zur Tilgung der Schulden des Fürstentums vorgesehen. Ihr weiteres, erhebliches Privatvermögen, über das sie aufgrund des väterlichen Testaments verfügte, stand laut Ehevertrag *zu jeder Zeit und unter allen Verhältnissen zu ihrer alleinigen freien und ungehinderten Disposition*²³. Es belief sich laut einer späteren Aufstellung des fürstlichen Finanzrates Billing auf die gewaltige Summe von 842.746 Gulden²⁴. Eugenie war also eine märchenhaft reiche Dame, im Vergleich zur einheimischen bäuerlichen oder handwerklichen Bevölkerung wohl Euro-Millionärin. Mehr als solche stets problematischen Umrechnungen verdeutlicht ein vergleichender Blick auf die zeitgenössischen Fleisch- und Brotpreise²⁵ den enormen

19 Vgl. Hermann SCHULZE, Hausverfassung und Hausgesetze des preussischen Königshauses (mit Einschluss des fürstlichen Hauses Hohenzollern). Separatdruck aus dem III. Bande der Hausgesetze desselben Verfassers, Jena 1883, 225 (759), Tit. III Ordnung der Nachfolge in den Stammlanden und der Regierung.

20 Vgl. Wolfram ULSHÖFER, Das Hausrecht der Grafen von Zollern, Sigmaringen 1969, insbesondere 96.

21 Die Geschichtsschreibung hat die Rolle, welche die Fürstin in der Politik des Landes spielte, bislang nicht beachtet. Eberhard Gönner erwähnt wohl pauschal die Stiftungen Eugenies, würdigt sie aber nicht in ihrer politischen Bedeutung. Vgl. Eberhard GÖNNER, Die Revolution von 1848/49 in den hohenzollerischen Fürstentümern und deren Anschluß an Preußen, Hechingen 1952, 22. – Vgl. auch: Adel im Wandel. Oberschwaben von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Mark HENGERER u. Elmar L. KUHN in Verbindung mit Peter BLICKLE, 3 Bde., Sigmaringen 2006, wo Eugénie von Beauharnais gerade einmal marginal erwähnt ist (Bd. 2, 722). Man kann zeigen, dass die »Landesmutter«, wie sie vielfach genannt wurde, nicht bloß von weiten Kreisen der Bevölkerung des Landes, sondern auch von einem der revolutionären Wortführer, dem Pfarrer und späteren Paulskirchenabgeordneten Josef Blumenstetter (1807–1885), respektiert und verehrt wurde. Wäre die Revolution in Hohenzollern-Hechingen vielleicht anders verlaufen, wenn die Fürstin nicht vor ihrem Beginn verstorben wäre?

22 BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 154.

23 Ebd., 155.

24 Fürstlich Hohenzollerisches Haus- und Domänenarchiv Sigmaringen, Dep. 39 HH NZ 53. 1–14.

25 Sie finden sich regelmäßig im Verordnungs- und Intelligenz=Blatt für das Fürstenthum Hohenzollern=Hechingen, vgl. z.B. das Wochenblatt v. 27. August 1836: Je Pfund kostete Ochsenfleisch 10, Rindfleisch 8–9, Schaf- oder Hammelfleisch 9, Kalbfleisch 7, Schweinefleisch mit Speck 10 und ohne Speck 9 Kreuzer. Acht Pfund Roggenbrot kosteten 18 Kreuzer, wobei 60 Kreuzer einen Gulden ausmachten.



Taf. 3: Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847) als Stifterin der Kinderbewahranstalt. Ölgemälde im Pfarrhaus von Hechingen, S. 107–122.

Abbildung: Foto Keidel, Hechingen.



Taf. 4: Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen (1808–1847). Ölgemälde im Rathaus von Hechingen, S. 107–122.

Abbildung: Foto Keidel, Hechingen.

Wert dieser Summe. Noch beträchtlicher erscheint das Vermögen der Fürstin, wenn man sich vor Augen hält, mit welch geringen Summen selbst renommierte Zeitgenossen auskommen mussten. Der angesehene, aber gering besoldete Hechinger Rabbi Dr. Samuel Mayer († 1875) klagte beispielsweise 1841 darüber, mit dem kärglichen Betrag von einem Gulden und 48 Kreuzern wöchentlich einen vierköpfigen Haushalt ernähren zu müssen²⁶. Leider sind weder die fiskalischen Unterlagen der fürstlichen Hofkammer noch die Rechnungsbücher der privaten Vermögensverwaltung der Fürstin zugänglich²⁷, so dass sich die Verwendung des riesigen Leuchtenbergischen Erbes in den Hechinger Jahren Eugénies nur sehr fragmentarisch fassen lässt. Immerhin kann man zeigen, dass die Erbprinzessin nach zehn Ehejahren, als absehbar war, dass sie wohl kinderlos bleiben würde und erste Anzeichen ihrer Tuberkuloseerkrankung erkennbar waren, mit einer ungewöhnlichen Stiftungstätigkeit begann, die ihre letzten Jahre ausfüllte. Dies sicherte ihr schon zu Lebzeiten das Ansehen einer an der Not ihrer Mitmenschen persönlich interessierten Frau.

Bereits als Erbprinzessin begründete sie am 30. Mai 1836 eine Stiftung über jährlich 250 Gulden zur Unterstützung von sechs armen Kranken des Fürstentums. Sie sollten von der hierfür bestellten Kommission ausdrücklich *ohne Unterschied des Geschlechts, Alters und der Religion* ausgewählt werden, damit sie in der von dem Arzt Dr. Cajetan Köller (1823–1885) begründeten Schwefelbadeanstalt ihre Gesundheit wiedererlangen könnten. Die eigenhändig unterzeichnete und gesiegelte Stiftungsurkunde ließ Eugénie *sofort in das gewöhnliche Protokoll der Fürstlichen Regierung* aufnehmen und bekräftigte damit den Anspruch, ihre Stiftungstätigkeit ausdrücklich als Teil des Regierungshandelns auszuweisen²⁸. Neben dieser so genannten Badstiftung für Arme, die in der Folge jährlich ausgeschrieben wurde, war es insbesondere die am 10. September 1839 eröffnete Kleinkinderbewahr- und Erziehungsanstalt, mit der Eugénie ihren Regierungsanspruch bekräftigte. Sie unterzeichnete die Statuten dieser Einrichtung ausdrücklich als *Eugénie regierende Fürstin zu Hohenzollern Hechingen geboren[e] Prinzessin von Leuchtenberg*²⁹. Das Hechinger Kinderhaus, wie es auch genannt wurde, galt und gilt als wichtigste Stiftung der Fürstin³⁰. Es war ohne Standesbegrenzung für Kinder von drei bis sechs Jahren gedacht, deren Eltern sich wegen ihrer beruflichen Tätigkeit tagsüber nicht um ihren Nachwuchs kümmern konnten. Vernachlässigte Kinder waren während des Vormärz nicht nur in Hechingen ein brennendes soziales Problem. Die Bevölkerung wuchs, der Nahrungsspielraum wurde eng, zumal in den 40er Jahren, als Missernten die

26 Vgl. Otto WERNER, Rabbiner Dr. Samuel Mayer und die Hohenzollern, in: Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte 34 (1998), 136.

27 Vgl. Anm. 6.

28 Vgl. die am 15. 6. 1836 durch die fürstliche Kanzlei bestätigte Abschrift der Stiftungsurkunde in der Hohenzollerischen Heimatbücherei Hechingen (Sig. Ua11, 15a). Ich danke Wolfgang Hermann und Helma Luigart herzlich für die unschätzbaren Hilfen, die sie mir in dieser für die Erforschung der hohenzollerischen Geschichte unvergleichlichen Bibliothek zukommen ließen.

29 Die Statuten des Kinderhauses samt den begleitenden Akten lagern im katholischen Pfarrarchiv Hechingen, dessen Benutzung mir Herr Stadtpfarrer Dr. Benedikt Ritzler großzügig gestattete. Da es seinerzeit noch nicht geordnet war, können die folgenden Belege nicht näher nachgewiesen werden (vgl. oben, Anm. 6).

30 Über diese Anstalt kursieren in der Hechinger Öffentlichkeit manche falsche Vorstellungen, etwa die lokalpatriotische Annahme, die Gründung sei eine der ersten Einrichtungen dieser Art gewesen. Vgl. z.B. Nikolaus MAIER, Ueber die Fürstin Eugénie von Hohenzollern-Hechingen. Zum Gedächtnis ihres Einzuges in Hechingen vor 100 Jahren, in: 's Zollerlände 5 (22. Mai 1926), 25: *Diese Anstalt war in Deutschland noch etwas ganz Neues.* – Vgl. auch BUCKENMAIER, Eugénie (wie Anm. 7), 89.

Versorgung der Bevölkerung ernsthaft gefährdeten. Die Idee zur Gründung von Kinderhäusern war bereits im Zeitalter der Aufklärung geboren worden³¹. Als mit dem raschen Wachstum der Bevölkerung im 19. Jahrhundert die Nahrung knapp wurde und zunehmend auch Frauen zur Lohnerwerbsarbeit gezwungen waren, um den Lebensunterhalt der Familien zu sichern, verbreiteten sich Kinderbewahranstalten in ganz Europa. Von England ausgehend kam es seit 1827 zu vielen Kinderschulgründungen auch in Deutschland³². 1839 erreichte der Gründungsboom Hechingen. Anregungen zu dieser Initiative dürfte die Fürstin aus Paris oder aus ihrer bayerischen Heimat, wo in den 30er Jahren mehrere Kinderhäuser errichtet worden waren³³, erhalten haben, unmittelbares Vorbild aber war ein von einem bürgerlichen Verein getragenes Kinderhaus in der benachbarten Universitätsstadt Tübingen, dessen Erfahrungen man nutzte³⁴. Die Oberaufsicht über die Hechinger Anstalt führte eine »Vorsteherin«; bis zu ihrem Tod war das die Fürstin selbst. Als erster Oberleiter, der das Personal beaufsichtigte, die Akten führte und die Finanzen verwaltete, fungierte der Beichtvater und engste Vertraute der Fürstin, der Hechinger Stadtpfarrer Friedrich Hermann Bulach. Ein Gremium von sieben adeligen *Aufsichtsfrauen* aus der Hofgesellschaft kümmerte sich abwechselnd um die Kontrolle der drei Angestellten, die im Kinderhaus beschäftigt waren³⁵. Die erste *Wartfrau* war Kreszentia Schilling, die *gewissermaßen Mutterstelle* bei den Kindern vertreten musste und sich um die Haushaltung und das Gebäude zu kümmern hatte, wofür sie 15 Gulden Monatslohn bezog. Ihr zur Seite stand der Lehrer Sebastian Schilling, der monatlich zehn Gulden Salär bekam und für die *intellektuelle und moralische Bildung* der Kinder verantwortlich war, schließlich die Köchin Agatha Merkel, die mit acht Gulden auskommen musste. Das Hechinger Kinderhaus besuchten anfänglich bloß katholische, nach dem Übergang des Landes an Preußen seit den 50er Jahren vereinzelt auch evangelische Kinder. Der Schulbetrieb begann im September 1839 mit etwa 60 Zöglingen, später frequentierten bisweilen über 100 Kinder die Anstalt. Die weitaus meisten Buben und Mädchen entstammten dem bürgerlichen Mittelstand, insbesondere

31 Sie stammte von dem Schweizer Pädagogen Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), doch es war der protestantische Pfarrer Johann Heinrich Oberlin (1740–1826), der solche Anstalten seit 1770 im Elsass realisierte. Die erste Stiftung einer Kinderbewahranstalt auf deutschem Boden verdanken wir der evangelischen Fürstin Pauline zur Lippe (1769–1820). 1802 gründete sie, angeregt durch französische Vorbilder, in Detmold eine Kinderbewahranstalt. Vgl. Burkhard MEIER, Fürstin-Pauline-Stiftung. Von der ältesten Kinderbewahranstalt zum modernen Diakonieunternehmen, hg. anlässlich ihres 200-jährigen Bestehens von der Fürstin-Pauline-Stiftung in Detmold, Detmold 2002.

32 Vgl. generell Quellen zur Kleinkindererziehung, hg. v. Elisabeth DAMMANN u. Helga PRÜSENER, München 1981.

33 Vgl. Günter ERNING, Zur Geschichte des Kindergartenwesens in Bayern – Anfänge öffentlicher Kleinkindererziehung und grundlegende konzeptionelle Debatten, in: 150 Jahre Kindergartenwesen in Bayern. Festschrift anlässlich der 150-Jahrfeier der von König Ludwig I. genehmigten »Bestimmungen, die die Einrichtung von Kinderbewahranstalten betreffen«, hg. vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München/Basel 1989, 15–29. – Vgl. auch BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 89.

34 Der erste Lehrer und die erste Wartfrau der Hechinger Anstalt hospitierten vor ihrem Dienstantritt in der Tübinger Einrichtung (Vgl. die drei Briefe des künftigen Leiters der Hechinger Anstalt, Stadtpfarrer Friedrich Hermann Bulach vom 8., 19. und 25. August 1839 an den Geschäftsführer des Tübinger Kinderhauses, Oberamtsaktuar Wiebbekink [Stadtarchiv Tübingen A70/1766/11]).

35 Bei der Gründung waren dies die Gattinnen der obersten Hofbeamten, unter ihnen die evangelische Frau des Hofmarschalls Heinrich von Crousaz.

der situierten Handwerkerschaft, doch unter den Kleinen finden sich auch Söhne und Töchter herrschaftlicher Diener. Die adeligen Spitzen der Gesellschaft allerdings schickten ihren Nachwuchs so wenig in die Bewahranstalt wie die Allerärmsten, die so genannten *untern Volksklassen*³⁶, obwohl der Besuch des Kinderhauses für arme Kinder frei war. Begüterte zahlten anfänglich geringe Kreuzerbeträge Aufsichtsgeld. Ab 1840 war der Besuch für alle kostenlos. Die Kinderschule dauerte täglich zwölf Stunden. Im Frühjahr und Sommer begann sie zwischen sechs und sieben Uhr, im Winter eine Stunde später. Der Stundenplan zeigt, dass es beim Hechinger Kinderhaus nicht bloß um das Wegsperrn lästiger Blagen ging, sondern dass hier bereits eine Vorform von Kindergarten und Vorschule realisiert wurde. Die erste halbe Morgenstunde füllten Gebet und Gesang. Danach folgten vor- und nachmittags je eine Stunde Gedächtnis- und Verstandesübungen. Daran schlossen sich vorschulische Übungen an: Rechnen, Buchstabenlernen und Handarbeiten. Zu den vorgesehenen körperlichen Übungen zählte auch soldatisches, von Trommelrhythmen begleitetes Marschieren und Exerzieren mit Holzgewehren, das die mit Tschakos aus Pappe gerüsteten Hechinger Bubensoldaten im Freien absolvierten.

Das Kinderhaus, das man modern wohl Kindertagesstätte (Kita) oder Kindergarten nennen würde, gilt bis heute als die wichtigste sozialkaritative Initiative der Hechinger Fürstin. Sie erlaubte Frauen, beruflich tätig sein zu können, ohne sich tagsüber um ihre Kinder sorgen zu müssen. Man rechnete die Einrichtung zu den *Segens=Anstalten* und den *größten Erfindungen der neuen Zeit*. Der Zweck des Hauses war, Kinder *auf eine ihren Kräften und Neigungen angemessene Weise [...] angenehm und lehrreich zu beschäftigen, geistig zu wecken, ihre Kräfte zu entwickeln, ihnen Untugenden abzugewöhnen, heilsame Gewohnheiten beizubringen, und sie früh mit Sinn und Lust zu allem Guten zu erfüllen*. Von diesem hoch gestimmten Programm erhoffte man sich eine *Veredlung der Eltern, eine Verbesserung des Familienlebens*, ja Glück und Segen für die *ganze menschliche Gesellschaft*³⁷.

Von den sozialen Initiativen der Fürstin profitierten nicht nur die mittelständischen Familien, sondern auch die vergleichsweise große Hechinger Judengemeinde. Um 1840 war etwa ein Viertel der Hechinger Einwohnerschaft jüdisch³⁸. Sie standen als Schutzjuden unter der Protektion des Landesherrn, doch ihre Lage war prekär, weil sie der übrigen Bevölkerung noch längst nicht gleichgestellt waren, also von landwirtschaftlicher Tätigkeit oder Handwerksberufen ausgeschlossen blieben. Das Fürstenpaar pflegte im Unterschied zu antijüdischen Ressentiments in der Bevölkerung³⁹ und im Landtag⁴⁰ ein freundliches Verhältnis zu seinen Schutzbefohlenen. Nach dem Zeugnis des Rabbiners Dr. Samuel Mayer war insbesondere Eugenie *den Juden wohlgesonnen*; sie bedachte

36 Ihnen bescheinigte der Hechinger Lehrer Valentin Kohler 1847, ihre 6- bis 7-jährigen Kinder kämen *mit einem verwahrlosten Körper und einer meistens verdorbenen Seele in die Schule*. Vgl. »Meine Gedanken über die Erziehung der Jugend der untern Volksklasse Hechingens« v. Januar 1847 (Staatsarchiv Sigmaringen, Dep. 39 HH NZ 53. 1-14).

37 Vgl. den Artikel *Kleinkinder=Bewahranstalten* im Hechinger Wochenblatt v. 4. Juli 1840, 146-147.

38 1842 zählte man 809 Juden bei 3.200 Einwohnern. Vgl. Joachim HAHN, Juden in Hohenzollern, in: KALLENBERG, Hohenzollern (wie Anm. 14), 420.

39 Vgl. z.B. Wochenblatt Nr. 21 v. 27. Mai 1837, Beilage zu Nr. 453 v. 27. Oktober 1838, Wochenblatt Nr. 81 v. 10. Oktober 1846, Wochenblatt Nr. 84 v. 20. Oktober 1847.

40 Vgl. SPEIDEL, Der erste Landtag (wie Anm. 13), 113.

monatlich die Armenkasse der israelitischen Gemeinde, unterstützte die jüdischen Schulkinderfeste und Industrieschülerinnen und kümmerte sich um jüdische Kranke⁴¹.

Als Höhepunkt der Stiftungstätigkeit der Fürstin darf das umfangreiche Testament gelten, das sie im April 1847, ein halbes Jahr vor ihrem Tod, errichtete, wiederum ausdrücklich als *regierende Fürstin*⁴². Die umfangreichen Verfügungen umfassten neben vielen anrührenden persönlichen Geschenken, Erinnerungstücken und Geldgeschenken, die sie Verwandten, Freunden, Patenkindern, Bekannten und Angehörigen des Hechinger Hofstaats hinterließ, auch eine Überweisung von 16.000 Gulden an die Landschaftskasse. Das gesamte Stiftungsvolumen des Testaments belief sich auf etwa 270.000 Gulden. Es sicherte die Schwefelbadstiftung und das Fortbestehen der Kinderbewahranstalt, führte andere Stiftungen weiter oder begründete neue. Das Testament unterstützte die Ausbildung christlicher Knaben und Mädchen, bedachte katholische Brautpaare, Wöchnerinnen, das Krankenspital sowie die christlichen und israelitischen Schulen. Ein Stipendienfonds von 20.000 Gulden war für Studierende, insbesondere der katholischen Theologie, bestimmt. Das Testament berücksichtigte darüber hinaus in breiter Streuung die Versorgung der Armen und Kranken in Hechingen und den Dörfern des Ländchens, ausdrücklich auch der jüdischen Armen. 20.000 Gulden standen zur Erbauung und Einrichtung eines Armenhauses in Hechingen bereit. Abschließend wurden die Kirchenkassen in Hechingen und den Pfarreien des Landes mit abgestuften Geldbeträgen beschenkt. Die Bedeckungskapitalien für die einzelnen Stiftungen waren in der Regel mit 4% verzinst, so dass der laufende Unterhalt einer Institution mit dem jährlichen Zinsertrag bestritten werden konnte. So betrug beispielsweise das Grundkapital für das Kinderhaus 56.000 Gulden, der jährliche Zinsertrag belief sich dementsprechend auf 2.240 Gulden, was für den Unterhalt ausreichte.

Stiftungsmotive

Was bewog die letzte Hechinger Fürstin zu dieser reichen Stiftungstätigkeit? Vieles deutet darauf hin, dass die sozialkaritativen Aktivitäten in der besonderen Religiosität Eugenie's gründeten, die wiederum durch ihre lange Krankheit intensiviert wurde. Im Spiegel ihrer Briefe lässt sich Eugenie's wachsende und zunehmend an der Leidenstheologie des Kreuzes orientierte Religiosität nachzeichnen⁴³. Die Hechinger Fürstin versuchte ein sich im Alltag bewährendes, praktisches Christentum zu leben. Es war, wie manche ihrer Stiftungen und insbesondere auch ihre Schenkungen an die jüdische Gemeinde belegen, nicht eng konfessionalistisch. Die Weite ihrer Religiosität erinnert in vielen Momenten an jenen aufgeklärten Katholizismus, wie er zu ihrer Zeit von Johann Michael Sailer (1751–1832) oder Christoph von Schmid (1768–1854) vertreten wurde, deren Schriften sie in Bayern kennengelernt haben dürfte. Es ist sicher kein Zufall, dass Eugenie eine deutsche Ausgabe der Nachfolge Christi, das offensichtlich ihr Lieblingsgebetbuch war, mit ins Grab nehmen wollte und dieses Buch auch mehrfach verschenkt hat⁴⁴.

41 Vgl. WERNER, Rabbiner Dr. Samuel Mayer (wie Anm. 26), insbesondere 144–146.

42 Es ist abgedruckt bei BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 157–170. – Vgl. auch den Testamentsband im Staatsarchiv Sigmaringen (FAS HH 1–50 T6).

43 Vgl. BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 106 ff.

44 Vgl. ebd., 139.

Doch Eugenies Religiosität blieb trotz aller Weite zeitlebens fest in jener Katholizität verankert, wie sie ihr von ihrem Beichtvater und geistlichen Berater, dem Hechinger Stadtpfarrer Bulach, vermittelt wurde. Äußeres Zeichen dieser zutiefst kirchenfrommen Frömmigkeit war die peinlich genaue Beachtung jener Pflichten, die dem katholischen Christen abverlangt wurden: Besuch der öffentlichen, insbesondere der Sonntagsgottesdienste, regelmäßiger Empfang der Sakramente, Einhaltung der Fastenzeiten. Dass die Fürstin darüber hinaus eine vielfach nachweisbare alltägliche häusliche Gebetsfrömmigkeit praktizierte und sogar kirchliche Gewänder und Paramente bestickte⁴⁵, verstärkte den Eindruck katholischer Kirchenfrömmigkeit, zu der natürlich auch gute Werke im kleinen Fürstentum Hechingen gehörten, das ihr bald zur Heimat geworden war⁴⁶. Als ihre Krankheit fortschritt, zog sie Kraft aus jenem schweren privaten Schicksal, das ihr eigene Kinder versagte und das sie offensichtlich zur Errichtung des Kinderhauses motivierte. Am 25. Februar 1845 schrieb sie an ihre Schwester Josephine in Stockholm: *Gott hat wohlgewußt warum er mir keine Kinder geschickt hat. So kann ich sonst viel nützen*⁴⁷. Ein Gedenkartikel des Hohenzollerischen Wochenblattes vom 16. Juli 1858 meinte in diesem Sinne, die Fürstin habe wegen ihrer Kinderlosigkeit gewissermaßen alle Kinder der Stadt adoptiert und für sie das Kinderhaus bauen lassen⁴⁸.

Ihre in München lebende Mutter Auguste beobachtete das soziale Engagement ihrer Tochter im fernen Hechingen allerdings voller Misstrauen; insbesondere die Stiftungen zugunsten der Kirche waren ihr ein Dorn im Auge. Die Herzogin von Leuchtenberg kritisierte die fromme Lebensführung ihrer Tochter als *Frömmerei* und *Fanatismus*⁴⁹ und glaubte, der Curé missbrauche das Vertrauen der Tochter. Sie befürchtete, die testamentarischen Verfügungen *zu Gunsten von Klöstern, Kirchen und Geistlichkeit* gereichten der Familie zum Nachteil⁵⁰. Diese Annahme war nicht unbegründet. Tatsächlich könnte hinter den reichen Legaten Eugenies an die Kirche eine Art Wiedergutmachung gestanden haben. Die Beauharnais-Familie wusste wohl, dass sie ihr großes Vermögen insbesondere den kriegerischen Eroberungen Napoleons verdankte. Als die Herzogin von Leuchtenberg einmal ihrer Schwester, der österreichischen Kaiserin Charlotte, den reichen Schmuck vorführte, den ihr Napoleons Gemahlin Josephine geschenkt hatte, bemerkte Charlotte, *es sei nicht erstaunlich, solchen Schmuck zu besitzen. Der Kaiser Napoleon habe ja Loretto geplündert und überall gestohlen*⁵¹.

Vermutlich speisten sich die Motive für die Stiftungen aus mehreren Quellen. Zum adlig-christlichen Ethos einer regierenden Fürstin und Landesmutter, zu der Wohltätigkeit traditionell gehörte, gesellte sich Eugenies persönliche, durch Kinderlosigkeit und Krankheit verstärkte Frömmigkeit, und vielleicht wollte die Hechinger Fürstin mit ihren Stiftungen ja auch der Kirche etwas zurückgeben, was ihr von den Napoleoniden entzogen worden war.

45 Belege im Katholischen Pfarrarchiv Hechingen.

46 *Pour moi la terre pourrait finir là ou les limites de ma province finissent, nehmlich j' y oi assez – de places p[our] faire le bien, et assez d'occasions p[our] être utiles, und da der Geist über Berge und Thäler sich schwinden [sic!] kann, je n'ai d'autre désir que de rester dans ma petite patrie pour laquelle je remercie Dieu chaquejour.* (Brief an ihre Schwester Josephine in Stockholm vom 25. Februar 1844, Bernadotteska Arkivet Stockholm, BFA OI/J, Vol. 64).

47 Brief an ihre Schwester Josephine in Stockholm v. 16. Februar 1845 (ebd.).

48 Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen Ua 11 B36.

49 BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 112 und 115.

50 Ebd., 115.

51 Ebd., 116.

Nachleben

Die Stiftungen sichern der letzten Hechinger Fürstin bis heute den ersten Platz im lokalen und regionalen Gedächtnis⁵². Bereits zu ihren Lebzeiten begann man, Eugenie den Heiligen zuzurechnen⁵³, und unmittelbar nach ihrem Tod rankten sich Legenden um ihr Leben und Sterben, ganz wie bei den großen Figuren des katholischen Heiligenhimmels. Bei der Überführung des Leichnams von Freudenstadt nach Hechingen soll es laut einem Bericht der Süddeutschen Zeitung zu wundersamen Geschehnissen gekommen sein. Wie bei der Bestattung der Heiligen Elisabeth hätten himmlische Klänge Eugeniens *Triumphzug in die Heimath* begleitet, als der Trauerzug die Annakirche in Haigerloch passierte⁵⁴. In der heimischen Presse wurde diese Nachricht mit frommer Rührung aufgenommen. Kritische Einwände wies man entschieden zurück: *Der Glaube an eine höhere Offenbarung ist, zumal beim Hintritt gottbegeisterter Menschen, so trostreich, dass ihn die Kämpfe des kalten Verstandes nicht weg disputiren sollen*⁵⁵. Für den hinterbliebenen Fürsten Friedrich Wilhelm Constantin war Eugenie ein *reiner Engel* im Himmel. Seinen »vielgeliebten Untertanen« rief er noch am Tage ihres Todes zu: *Gleich einer Heiligen lebte – starb sie*⁵⁶. Fortan galt Eugenie als Heilige, etwa in einem Gedicht des Sachsen-Weimar'schen Hofrats Dr. August Gebauer (1792–1852)⁵⁷ oder einem Poem des Zimmer'schen Benefiziaten Pfister, in dem sich die geliebte *Landesmutter* mit einem *Scheidegruß* aus dem Himmel an die Zurückgebliebenen wendet⁵⁸. Selbst Dr. Samuel Mayer, der gelehrte Rabbi der jüdischen Gemeinde, rühmte Eugenie nach ihrem Tod als *Israels Zierde* und räumte in einer bewegten Trauerrede in der Hechinger Synagoge der Verstorbenen einen Platz im Himmel ein. Dort seien nicht bloß die Stammütter des jüdischen Glaubens, Sara, Rebecca, Rahel und Lea, sondern *die wahren Frommen jeden Glaubens* versammelt: *Dort wallet auch unsere Fürstin, gesegnet von der Hand des Ewigen, weil sie unsern Glauben ehrte, unsere Kinder liebte, unsere Kranken erquickte, unsere Armen erfreute und unsere Schwachen stärkte*⁵⁹.

Als das Land preußisch geworden war, in den nachrevolutionären 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts, gingen idealisierende Überhöhungen und biedermeierliche Verniedlichungen eine zeittypische Verbindung ein. Es waren Erinnerungsakte, die das Bild der letzten Fürstin einerseits hagiographisch verklärten, andererseits aber auch sentimental idyllisierten. Man sah keinen Widerspruch darin, Eugenie gleichzeitig als entrückte Heilige und als *Fürstinmama*⁶⁰ zu verehren. Epoche machte der *Sonetten-Kranz* auf die verstorbene Fürstin, den Ludwig Egler 1857, im zehnten Todesjahr Eugeniens, publizierte⁶¹. Der 29-jährige belesene und literarisch ambitionierte Hechinger

52 Hier können nur die wichtigsten Stationen dieser Memoria bis in die 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts holzschnittartig nachgezeichnet werden.

53 *Meine Tochter Eugenie ist wie eine Heilige*, schrieb ihre Mutter am 25. April 1847 in ihr Tagebuch. Vgl. BÜCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 115.

54 Vgl. EGLER, Fürstin Eugenie (wie Anm. 1), 47–48.

55 Hechinger Wochenblatt Nr. 82, v. 13. Oktober 1847, 335–336.

56 Ebd., Nr. 70, v. 1. September 1847 (Flugblatt »Vielgeliebte Unterthanen!«, am Schluss eingebunden).

57 Ebd., Nr. 87, v. 30. Oktober 1847, 351. – EGLER, Fürstin Eugenie (wie Anm. 1), 48–49.

58 EGLER, Fürstin Eugenie (wie Anm. 1), 49–50.

59 Ein Exemplar der gedruckten Rede befindet sich in der Hohenzollerischen Heimatbücherei Hechingen, Sig. Ua 11 B9.

60 Vgl. Hohenzollerische Blätter v. 16. Juli 1858.

61 Vgl. Anm. 1.

Seifensieder, der die Fürstin als Schüler noch kennengelernt hatte⁶², nennt Eugenie überschwänglich seine Mutter⁶³, und versucht in romantisch poetischen Visionen das Leben und die *Tugenden der Hochverklärten*⁶⁴ als mahnende Erinnerung für die Gegenwart festzuhalten. Eugenie ist ihm ein schöner Engel, den Gott dem verwaisten Volk geschickt hat, um über dem bedrängten Zollerland das Füllhorn seiner Gnaden auszuschütten. Egler vergleicht sie mit der Heiligen Elisabeth von Thüringen (1207–1231), unentwegt tätig für die Kinder, die Armen, die Kranken, die Alten. Er erblickt in ihr eine gottergebene Dulderin, die ihre Leiden *gleich einer Heil'gen* ertrug:

Im Kreuze suchte Sie ihr einzig Glück,

*In dem Gekreuzigten Ihr Heil und Leben*⁶⁵.

Für Egler lebt Eugenie weiter:

Sie lebt in uns, und wird geliebt noch werden

In später Zukunft mit dem gleichen Triebe:

*Ihr steht ein ewig Monument auf Erden*⁶⁶.

1869 wurde Eglers visionärer Traum Wirklichkeit und man widmete der verehrten Fürstin ein gläsernes Erinnerungsmonument in der Stiftskirche. Der damalige Stadtpfarrer Thomas Schön bat den nach Schlesien emigrierten Fürsten Friedrich Wilhelm Constantin um Unterstützung, *das Andenken unserer Höchstseligen Fürstin Eugenie durch ein eigenes Denkmal zu verherrlichen*⁶⁷. Constantin, der kurz darauf verstarb, stimmte zu und war bereit, die Anfertigung zweier großer Glasfenster für den Chor der Jakobuskirche zu finanzieren. Pfarrer Schön lieferte die Ideen, der Nürnberger Professor Eberlein machte die Entwürfe und der Sigmaringer Glasmaler Lütz aus Sigmaringen realisierte das Kunstwerk mit handwerklicher Professionalität. Das Erinnerungsmonument geriet nur teilweise zu einem Denkmal für die Fürstin, tatsächlich verherrlichte es das letzte Hechinger Fürstenpaar. Das linke Fenster war der Fürstin, das rechte dem Fürsten gewidmet⁶⁸. Das Fürstenfenster zierten sechs Haupt- und mehrere Nebenfiguren, von denen nur das Medaillon mit den Profilporträts des Fürstenpaares samt Wappenschildern und eine Darstellung Kaiser Konstantins erhalten geblieben sind. Das links platzierte Fenster sollte an Eugenie erinnern. Die Reste zeigen die betende Fürstin vor dem Altar und ihr Vorbild, die hl. Elisabeth von Thüringen.

1884 wurde schließlich ein *der edlen Landesmutter und größten Wohltäterin des Landes* gewidmetes *würdiges Denkmal auf einem öffentlichen Platze* errichtet. Man sah hierin eine *Ehrenschild [...]* ein äußeres Zeichen der Ehrfurcht und Dankbarkeit, damit

62 Seine handschriftliche Autobiographie befindet sich in der Hohenzollerischen Heimatbücherei Hechingen. Wichtige Teile dieses Dokuments hat Thomas Jauch veröffentlicht. Vgl. Ludwig EGLER, *Ausgewählte Schriften und Gedichte*, hg. v. der Stadt Hechingen, redigiert von Thomas JAUCH, Hechingen 1998, 11–38.

63 Sonett II.

64 Sonett I.

65 Sonett XXII.

66 Sonett XXXVI.

67 Thomas SCHÖN, Rede auf das Fest des hl. Apostels Jakobus, des Patrons der Stifts- und Stadtpfarrkirche zu Hechingen, bei Gelegenheit der Einweihung der von Seiner Hoheit dem Durchlauchtigsten Fürsten Konstantin von Hohenzollern=Hechingen gestifteten gemalten Chorfenster, Hechingen 1869 (Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen, K 363 VI), 8.

68 Ebd., 9. Heute sind nur noch Reste beider Fenster erhalten. Sie befinden sich am Fuß der beiden Aufgänge zu den Emporen der Stiftskirche.

die Nachwelt nicht von uns sagen möge, wir seien ein undankbares Volk gewesen⁶⁹. Eine eigene Kapelle oder ein frei stehendes Standbild schied aus finanziellen Erwägungen aus, doch auch eine Büste auf einem offenen Platz hielt man mit der hohen Würde der Fürstin nicht vereinbar. Einvernehmlich akzeptiert wurde schließlich der Vorschlag des Oberbaurats Wilhelm Friedrich von Laur (1858–1934), das Denkmal an jenem Ort zu errichten, mit dem sich bis heute die lebendigste Erinnerung an die Fürstin verbindet. In eine dem Kinderhaus vorgesetzten Loggia im Stil der Neorenaissance stellte man eine aus weißem Tiroler Marmor gefertigte Büste der Fürstin, an deren Finanzierung sich das ganze Land, das Sigmaringer Fürstenhaus und die Hechinger Judengemeinde beteiligte. Die feierliche Enthüllung fand am 1. September 1884 statt⁷⁰.

So wie schon 1872 die Erinnerung an den 25. Todestag der Fürstin die Errichtung des Eugeniendenkmals angeregt hatte⁷¹, so bildete in der Folge die Wiederkehr runder Geburts- und Todesjahre der Verstorbenen jeweils willkommene Anlässe, der Fürstin zu gedenken⁷². 1908 feierte man, wie die Presseberichte zeigen, den 100. Geburtstag Eugenie mit großem öffentlichem Gepränge und zwei Jahre später brachte man in einem feierlichen Akt am Hotel Post in Freudenstadt, dem Todesort der Fürstin, eine marmorne Gedenktafel an⁷³. Während der Weimarer Zeit verlor sich der zuvor dominierende monarchistische Tenor, der Eugenie als Teil der regierenden Hohenzollerndynastie gefeiert hatte. Nun entdeckte man die Fürstin als Genie der Nächstenliebe⁷⁴ und zeigte sich beeindruckt von der Nachhaltigkeit ihrer Stiftungen⁷⁵. 1937, als der »völkische« Gedanke Grundlage der Politik wurde, strich Walter Sauter Eugenie *ungewöhnliche Gemeinschaft mit dem Volk* heraus: *Sie lebte mit dem Volk und für das Volk*⁷⁶. Während der französischen Besatzungszeit nach dem Zweiten Weltkrieg musste sich Eugenie, die zuvor als besonders volksverbundene Fürstin gepriesen worden war, als *Frau zwischen zwei Völkern* bewähren. Halb Französin, halb Deutsche habe sie *beispielhaft das völkerverbindende Humanitätsideal in seiner christlichen Prägung verkörpert*⁷⁷. 1947, zum 100. Todestag der Fürstin, gedachte der Hechinger Stadtpfarrer Carl Baur, der das Andenken an Eugenie stark förderte, der Fürstin in mehreren Artikeln⁷⁸. Auf seine Initiative hin wurde 1952 die Fürstengruft mit dem Sarkophag der Fürstin geöffnet

69 Die Akten zur Errichtung des Denkmals lagern im Stadtarchiv Hechingen. Ich danke Thomas Jauch herzlich für die Benutzung der Bestände.

70 Vgl. hierzu das gedruckte Programm und die Presseberichterstattung (Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen, Ua 11 B2).

71 Vgl. Hohenzollerische Blätter Nr. 131, v. 1. September 1872.

72 Vgl. zur Geschichte des rhythmischen Gedenkens generell: Jubiläum, Jubiläum ... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung, hg. v. Paul MÜNCH, Essen 2005.

73 Vgl. die Zeitungsberichte in der Hohenzollerischen Heimatbücherei Hechingen Ua 11.

74 Nikolaus MAIER, Ueber die Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen. Zum Gedächtnis ihres Einzuges in Hechingen vor 100 Jahren, in: 's Zollerländle v. 22. Mai 1926, 24.

75 1929 stellte sich die Frage: *Wer hat heute zu Nutz und Frommen des Nächsten eine halbe Million übrig; wer stiftet heute eine solche Summe in einer immerhin kleinen Stadt wie Hechingen ... So grüßen wir die Fürstin Eugenie, weil wir nicht undankbar sein wollen. Und wenn auch die großen Kapitalien heute entwertet sein mögen, das Kinderhaus besteht doch noch, und das Eugenie-Stift und das Krankenspital dazu, ungeachtet der Markzerrüttung.* (Anton PFEFFER, Abendstille in der Hechinger Stiftskirche, in: Heimatklänge. Beilage zum »Zoller«, v. 5. Oktober 1929).

76 W[alter] S[AUTER], Die letzte Hechinger Fürstin, in: Hohenzollerische Blätter 4/5, 1937 (im Original gesperrt).

77 Zeitungsartikel v. 8. Februar 1946 (Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen Ua 11B, 33).

78 Vgl. Katholisches Kirchenblatt v. 24. August und v. 7. September 1947 (Hohenzollerische Heimatbücherei Hechingen Ua 11B, 39).

und die Urne mit Eugenie's Herz, die von München in die Hechinger Stiftskirche gebracht worden war, in einer Nische beim Choraufgang aufgestellt⁷⁹. In den 50er Jahren erreichte der Eugeniekult, zu dem der Hechinger Stadtpfarrer ein Theaterstück beisteuerte⁸⁰, seinen Höhepunkt. Carl Baur versuchte nun sogar, einen Seligsprechungsprozess für die verehrte Fürstin anzustoßen, allerdings ohne Erfolg⁸¹.

Die Erinnerung an Eugenie ist in Hechingen bis zum heutigen Tag gegenwärtig. Noch immer strahlt eine Gloriolen um diese Frau, die man wie eine Heilige verehrt⁸², während dem letzten Fürsten ein negatives Image anhaftet. Friedrich Wilhelm Constantin hat man nie verziehen, dass er seinem Land nach der Revolution 1849 den Rücken gekehrt hat. Da die nostalgisch-sentimentalen Rückkehrrufe, die aus dem nach 1850 preußisch gewordenen Hechingen nach Schlesien geschickt wurden⁸³, angesichts des politischen *Fait accompli* mit Berlin und Sigmaringen erfolglos bleiben mussten, kontrastierten in der Erinnerung die Biographien des letzten Fürstenpaares immer stärker. Sigmaringen wurde Sitz des preußischen Regierungspräsidenten, Hechingen verlor den Glanz seiner Residenz und sank zu einer preußischen Oberamtsstadt ab, ein Schicksal, das der Zollerstadt vielleicht erspart geblieben wäre, wenn der Fürst seine Heimat nicht verlassen hätte. An Friedrich Wilhelm Constantin haftet bis heute das Image eines unfähigen Regenten, der allenfalls musikalische Talente besaß, aber seine Untertanen so ausbeutete, dass sie sich schließlich zu revolutionären Aktionen gezwungen sahen. Noch lieber charakterisierte man den letzten Hechinger Fürsten als haltlosen Frauenhelden, als extremes Gegenbild zu seiner moralisch integren, wohlthätigen und heiligmäßigen Gemahlin, die verstorben war, bevor die Revolutionswirren das Land erreichten. Für die einheimischen katholischen Honoratioren, denen die evangelischen Norddeutschen, die als preußische Beamte nach Hechingen drängten, den Rang abliefen, wurde Eugenie zur Identifikationsfigur nostalgisch rückwärts gewandter Sehnsüchte, zur Lichtgestalt, die über die Kümmernisse der Gegenwart hinweghelfen sollte. Je dunkler die Schatten wurden, die auf den heimatflüchtigen Fürsten fielen und je stärker sich die preußisch-evangelische Konkurrenz in der Stadt entfaltete, umso heller leuchtete die Leuchtenbergerin, die den verwaisten katholischen Landeskindern schließlich wie eine Heilige vorkam.

Eine heilige Stifterin?

Wie soll man das soziale Engagement der letzten Hechinger Fürstin beurteilen? Der Befund, der die Stiftungen als Herzstück ihres öffentlichen Lebens deutet, das auch ihr

79 BUCKENMAIER, Eugenie (wie Anm. 7), 141–143.

80 Carl BAUR, Fürstin Eugenie von Hohenzollern-Hechingen. Ihr Leben in 9 Bildern, Hechingen o. J. Das Stück wurde am 4. Januar 1958 von der Spielschar der Kolpingfamilie uraufgeführt.

81 Diese Initiative ist noch unerforscht.

82 Nach wie vor kann man in der Stiftskirchennische bei ihrem Bild und der Herzurne anrührende, auf Votiven und in einem Anliegenbuch festgehaltene Dankformeln lesen. Es geht dabei um Sorgen, die Menschen in jedem Lebensalter bewegen: Schule, Ausbildung, Liebes- und Eheprobleme, Scheidungen, Krankheiten, Arbeitslosigkeit und anderes mehr. Hier artikulieren sich, meist anonym, gläubige Hilfesuchende verschiedener Nationalitäten und jeden Alters, die ganz offensichtlich von den säkularen Instanzen keine Hilfe mehr erwarten. Sie vertrauen nach wie vor der weiterwirkenden spirituellen Kraft der letzten Fürstin von Hohenzollern-Hechingen.

83 Vgl. MÜNCH, Schwarz – Weiß (wie Anm. 17), 17–18, Anm. 17.

Nachleben entscheidend prägte, muss vorläufig bleiben. Der nüchterne Vergleich der für die Stiftungen aufgewandten Mittel mit dem enormen Vermögen, das Eugenie zur Verfügung stand, dokumentiert beträchtliche wohlfahrtsstaatliche Initiativen, doch er verrät noch nicht, ob und gegebenenfalls wie weit Eugenie von Hohenzollern-Hechingen mit ihren Stiftungen den üblichen Rahmen landesmütterlicher Fürsorge tatsächlich überschritten hat. Eugenie war für das hoch verschuldete Fürstentum Hohenzollern-Hechingen, dessen Gläubigerin sie geworden war, nicht bloß ein Glücksfall, weil sie das Land vor dem Konkurs rettete, sondern auch deswegen, weil *diese barmherzige Schwester im Hermelinmantel*⁸⁴ mit ihren Stiftungen existentielle Nöte der Bevölkerung lindern half. Die Frage allerdings, ob sie wirklich jene Ausnahmegehalt war, zu der sie die Legende verklärt hat, wird sich erst durch weitere Forschungen beantworten lassen. Der Typus der wohlthätigen Fürstin begegnet im 19. Jahrhundert nicht selten, unabhängig von der konfessionellen Ausrichtung. Viele Gemahlinnen regierender Fürsten und Könige ließen die traditionelle Rolle bloß repräsentativer Anhängsel ihrer im politischen Geschäft tätigen Männer hinter sich und erschlossen sich mit sozialer Betätigung eigene Politikfelder. Die von adligen Frauen getragene Wohlfahrtspflege, die einen deutlichen Kontrast zu den adligen Männerrollen in Politik und Militär bildete, stand einerseits in der Tradition landesmütterlich-adliger Fürsorge⁸⁵, sie knüpfte unverkennbar aber auch an die wohlfahrtsstaatlichen Ideen der Aufklärung an. Man denke nur an die Stiftungen der lippischen Fürstin Pauline (1769–1820)⁸⁶ oder an die württembergischen Königinnen Katharina (1816–1819), Pauline (1820–1864) und Olga (1846–1892) in der unmittelbaren Nachbarschaft, die während des 19. Jahrhunderts eine reiche Stiftungstätigkeit entfalteten⁸⁷. Neben dem von Königin Katharina 1817/18 begründeten Wohltätigkeitsverein und der 1820 ins Leben gerufenen *Kinderrettungsanstalt Paulinenpflege* sind vor allem die Stiftungen der Königin Olga im Gedächtnis geblieben. Olga, die wie Eugenie kinderlos blieb, erschloss sich ausgedehnte Wohltätigkeitsfelder von der Krankenpflege, über die Betreuung Behinderter und Verwundeter bis zur Mädchen- und Frauenbildung⁸⁸. Es wäre wohl von Wert, dieses soziale Engagement, dessen Spuren nicht selten bis in die Gegenwart reichen, vergleichend zu untersuchen⁸⁹. Erst ein solcher Vergleich könnte klären, welcher Rang der letzten Fürstin von Hohenzollern-Hechingen in der Galerie adliger Stifterinnen zukommt.

84 MAIER, Ueber die Fürstin Eugenie (wie Anm. 74), 22.

85 Vgl. z.B. Ute ESSEGERN, Fürstinnen am kursächsischen Hof. Lebenskonzepte und Lebensläufe zwischen Familie, Hof und Politik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Leipzig 2007.

86 Vgl. oben, Anm. 31.

87 Vgl. Sabine THOMSEN, Die württembergischen Königinnen. Charlotte, Katharina, Pauline, Olga, Charlotte – ihr Leben und Wirken, Tübingen 2006, 103ff., 168ff., 216ff.

88 Vgl. das im Kontext einer Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart stehende Werk: Olga – russische Großfürstin und württembergische Königin. Ein Leben zwischen höfischer Repräsentation, Politik und Wohltätigkeit, hg. vom Haus der Heimat des Landes Baden-Württemberg, Stuttgart 2008. – Außerdem: Detlef JENA, Königin Olga von Württemberg – Glück und Leid einer russischen Großfürstin, Regensburg 2009.

89 Weiterführende Hinweise bei Sylvia PALETSCHEK, Adelige und bürgerliche Frauen (1770–1870), in: Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, hg. v. Elisabeth FEHRENBACH, München 1994, 159–185.

STEFAN IHLI

Das württembergische Stiftungsrecht im 19. Jahrhundert Rechtsgeschichtliche Determinanten höchst aktueller Konflikte

Aus dem Familienstreit ist Zerrüttung geworden – so lautet der Titel eines Zeitungsartikels über eine Pressekonferenz, die am 16. Juni 2008 im Bischofshaus zu Rottenburg stattfand¹. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurden zwei neue wissenschaftliche Publikationen² über die oberschwäbische Stiftung Liebenau der Öffentlichkeit präsentiert. Ging es dabei um die Verantwortung des Diözesanbischofs für die Caritas seiner Diözese, wie der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Dr. Gebhard Fürst, betonte, oder vielmehr nur um Macht und Geld, wie der Pressesprecher der Stiftung Liebenau, Wolf-Peter Bischoff, argwöhnte³? Eine Erhellung des Hintergrunds dieser Auseinandersetzung ist offensichtlich vonnöten.

Nachdem im Zuge des neuen Stiftungsgesetzes für Baden-Württemberg vom 4. Oktober 1977 im Einvernehmen zwischen der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Stiftung Liebenau in einer Änderung der Satzung der letzteren vom 11. September 1978 festgehalten worden war, dass es sich dabei um eine kirchliche Stiftung handelt (§ 1), unternahm die Stiftung Liebenau ab dem Jahre 2001 verstärkt Anstrengungen, zu einem anderen Rechtsstatus zu kommen. Angesichts wachsenden Wettbewerbs durch gewerbliche Anbieter im caritativen Sektor erhoffte sie sich dadurch eine flexiblere Stiftungsaufsicht einerseits und eine konkurrenzfähigere Tarifgestaltung andererseits. Da hierüber mit der Diözese Rottenburg-Stuttgart keine Einigung erzielt werden konnte, stellte das Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg auf Antrag der Stiftung Liebenau am 17. Oktober 2005 fest, es handele sich bei dieser um eine bürgerliche Stiftung staatlichen Rechts (die damit der Aufsicht des Regierungspräsidiums unterfalle). Am 22. Dezember 2005 genehmigte das Ministerium zudem eine bereits am 1. Juli 2005 von der Stiftung beschlossene entsprechende Satzungsänderung. Gegen beide ministeriellen Bescheide erhob die Diözese Rottenburg-Stuttgart Klage beim Verwaltungsgericht Sigmaringen, das am 26. Oktober 2006 im Sinne der Klägerin entschied⁴. Gegen diese Urteile legten sowohl das beklagte Land Baden-Württemberg als auch die beigeladene Stiftung Liebenau Berufung beim Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg ein, der am 8. Mai 2009 die Berufungen vollumfänglich zurückwies und

1 Schwäbische Zeitung vom 17. Juni 2008.

2 Andreas HOLZEM, *Konfession und Sozialstiftung in Württemberg (1870–1970). Stiftungsrecht und Religionskultur der Stiftung Liebenau zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik Deutschland* (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 6), Berlin u.a. 2008. – Karl-Hermann KÄSTNER, Daniel COUZINET, *Der Rechtsstatus kirchlicher Stiftungen staatlichen Rechts des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung am Beispiel der Stiftung Liebenau* (JusEcc 82), Tübingen 2008.

3 Schwäbische Zeitung vom 17. Juni 2008.

4 Aktenzeichen 9 K 2042/05 und 9 K 483/06.

die Revision dagegen nicht zuließ⁵. Nachdem die beiden Berufungskläger darauf verzichteten, beim Bundesverwaltungsgericht hiergegen Beschwerde einzulegen, ist die juristische Auseinandersetzung rechtskräftig beendet.

Auch ohne hier näher auf diese eingehen zu können, dürfte es auf der Hand liegen, dass die Frage des Rechtsstatus der Stiftung Liebenau judikativ nicht nur anhand des geltenden Rechtes geklärt werden konnte⁶. Die Fragestellung ist damit ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass auch heute noch das Recht des 19. Jahrhunderts weitreichende Bedeutung haben kann. Die Stiftung Liebenau mit (2008) verbundweit insgesamt 5.502 Mitarbeitern, einer Bilanzsumme von 572,4 Mio. Euro bei einer Eigenkapitalquote von 78,7 %⁷, 19 Geschäftsbereichen und Tochtergesellschaften⁸ sowie Beteiligungen an weiteren 13 Gesellschaften⁹ an fast 90 Standorten im In- und europäischen Ausland kommt schließlich mittlerweile faktisch einem größeren Sozialkonzern gleich. Dies mag Rechtfertigung genug sein, einen Blick zurück auf das Stiftungsrecht des 19. Jahrhunderts zu werfen und anhand dessen eine Beantwortung der Rechtsfrage zu versuchen.

5 Aktenzeichen 1 S 2859/06 und 1 S 2860/06.

6 Nachdem die Unterscheidung zwischen bürgerlichen und kirchlichen Stiftungen in der heutigen Form erst durch das Stiftungsgesetz für Baden-Württemberg vom 4. Oktober 1977 eingeführt wurde, stellt sich zwangsläufig die Frage des Status älterer Stiftungen. Dazu bestimmt § 29 des Gesetzes: *(1) Stiftungen, die nach bisherigem Recht rechtsfähige kirchliche Stiftungen waren, und Anstalten, die nach bisherigem Recht als rechtsfähige kirchliche Stiftungen galten, sind kirchliche Stiftungen im Sinne dieses Gesetzes. (2) Über die Eigenschaft einer bei Inkrafttreten dieses Gesetzes bestehenden Stiftung als kirchliche Stiftung entscheidet auf Antrag die Stiftungsbehörde im Einvernehmen mit dem Ministerium, in dessen Geschäftsbereich der Zweck der Stiftung überwiegend fällt. Antragsberechtigt sind die staatlichen und kirchlichen Behörden, die die Verwaltung der Stiftung oder die Aufsicht über die Stiftung beanspruchen, das vertretungsberechtigte Stiftungsorgan, der Stifter und seine Erben.* Grundlage für die Entscheidung der Stiftungsbehörde nach Abs. 2 kann aus sach- und rechtslogischen Erwägungen aber (neben tatsächlichen Umständen) nur älteres Recht sein. Vgl. dazu auch BVerfGE 46, 73 (85).

7 Jahresbericht 2008 der Stiftung Liebenau: http://www.stiftung-liebenau.de/uploads/media/jb_2008.pdf, 24 (Stand der Adresse: 1. September 2009).

8 Aus dem Bereich der Behindertenhilfe: Liebenau – Dienste für Menschen mit Behinderung gGmbH, St. Gallus-Hilfe für behinderte Menschen gGmbH, St. Lukas-Klinik gGmbH und Liebenau Kliniken gGmbH; aus dem Bereich der Altenhilfe: St. Anna-Hilfe für ältere Menschen gGmbH (auch in Österreich), Liebenau – Leben im Alter gGmbH, Hospitalstiftung zum Heiligen Geist Kisslegg, St. Anna Service gGmbH (in Österreich), St. Anna-Sozialzentren gGmbH (in Österreich) und Stiftung Villa Helios (in der Schweiz); aus dem Bereich der Bildung: Berufsbildungswerk Adolf Aich gGmbH und fortbilden & entwickeln; als gewerbliche Tochtergesellschaften: Liebenau Service GmbH (LiSe), Liebenau Gebäude- und Anlagenservice GmbH (LiGAS), Liebenau Beratung und Unternehmensdienste GmbH (LBU) und Liebenau Personalservice GmbH; als Stiftungsbetriebe: Liebenauer Landleben, Forstbetriebe der Stiftung Liebenau und Stiftung Liebenau Kommunikation (Die Agentur). Quelle (auch für Anm. 9): Jahresbericht 2008 der Stiftung Liebenau (wie Anm. 7) sowie deren Homepage (<http://www.stiftung-liebenau.de>).

9 Christliches Sozialwerk gGmbH, Gesellschaft für Entwicklungspsychiatrie und Integration gGmbH, Heilig Geist – Leben im Alter gGmbH, CaSa – Leben im Alter gGmbH (in Österreich), CaSa Sozialeinrichtungen gGmbH (in Österreich), Genossenschaft Dorfplatz (in der Schweiz), Institut für Soziale Berufe gGmbH (IfSB), Franz von Assisi gGmbH, St. Nikolaus – Süddeutsches Kinderhospiz gGmbH, LBU Systemhaus AG, Sachsen Innovativ GmbH, ambient assisted living GmbH und Bulgarisch-Deutsches Sozialwerk St. Andreas e. V. (in Bulgarien). Hinzu kommen noch zwei Sozial- bzw. Kulturstiftungen, nämlich Christliche Hospizstiftung – Leben und Sterben in Würde und Stiftung Kulturdenkmal Schloss Bad Wurzach.

Ausgangspunkt sind dabei prinzipiell die mit der Säkularisation verbundenen Umbrüche, die gerade im staatlichen Bereich zu einer Klärung der rechtlichen Begrifflichkeit hinsichtlich der Stiftungen geführt haben. Leider können diese hier aus Platzgründen nicht näher ausgeführt werden¹⁰. Die Darstellung beginnt daher mit den wesentlichen Elementen des staatlichen Stiftungsrechtes im 19. Jahrhundert (1.). Da es sich bei dem Beispiel Stiftung Liebenau um eines aus dem kirchlichen Bereich und damit um eines aus der Schnittmenge staatlichen und kirchlichen Rechtes handelt, folgt die Behandlung der kirchlichen Rechtsvorschriften über Stiftungen gemäß dem *Corpus Iuris Canonici* und der späteren Entscheidungen der Römischen Kurie (2.). Um diese Rechtsgrundlagen auf die Stiftung Liebenau anwenden zu können, wird danach deren Entstehungsgeschichte nachgezeichnet (3.). Abschließend soll eine Beantwortung der Rechtsfrage versucht werden, welchen Rechtsstatus die Stiftung Liebenau zur Zeit ihrer Gründung innehatte (4.).

Das Stiftungsrecht im 19. Jahrhundert¹¹

Im 19. Jahrhundert unterschied man im staatlichen Rechtskreis begrifflich die Stiftung als ein einseitiges Rechtsgeschäft zum einen von den zweiseitigen Verträgen, zum anderen aber auch von den ebenso einseitigen Schenkungen. Zur Stiftung im technischen Sinne gehörten somit nur solche Verfügungen, durch die ein selbstständiges Rechtssubjekt mit juristischer Persönlichkeit entstand. Ein besonderer Zweck *ad piam causam* war im Unterschied zu früheren Zeiten nicht mehr erforderlich und ganz unerheblich. Als Stiftung wurde daher jenes Rechtsinstitut verstanden, das durch einen staatlich genehmigten, im Hinblick auf eine bestimmte Sachengesamtheit gesetzten und mit einem festgelegten Zweck verknüpften Rechtsakt entsteht. Den Unterschied zu den althergebrachten Korporationen sah man darin, dass bei den Korporationen das Vermögen an die juristische Person gebunden war, bei den Stiftungen dagegen umgekehrt die juristische Person an das Vermögen, so dass die Sachengesamtheit der einzige Träger der juristischen Persönlichkeit war.

Die Entstehung einer Stiftung sah man nicht durch die Ausrichtung des Willens auf einen bestimmten Zweck gegeben, sondern vielmehr durch die Absicht, eine Sachengesamtheit im Hinblick auf diesen Zweck zu verselbstständigen, so dass sie eigenständig verwaltet wird und ihre Erträge dem bestimmten Zweck zufließen. Eine solche Konzeption war erst durch die lehrmäßige Neuerung möglich geworden, den Stiftungen eine eigenständige Rechtspersönlichkeit zuzuerkennen. Eine Unwiderruflichkeit des

¹⁰ Vgl. dazu Stefan IHLI, Stiftungen im Kirchen- und Zivilrecht des 19. Jahrhunderts. Mit einem Ausblick auf den CIC / 1917 und den CIC / 1983, in: Kirchliche Stiftung zwischen kirchlichem und staatlichem Recht. Zur zeitgemäßen Profilierung eines alten Finanzierungs- und Rechtsinstruments, hg. v. Richard PUZA, Stefan IHLI u. Abraham Peter KUSTERMAN, Berlin u. a. 2008, 41–64, besonders 41–46. – Hans LIERMANN, Handbuch des Stiftungsrechts, Bd. 1: Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen ¹1963, 230–241. – Ulf MAINZER, Der verfassungsrechtliche Schutz der Stiftungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zu den historischen Grundlagen des modernen Stiftungsrechts, Aachen 2005, 37–43. – Gottfried SCHIEMANN, Spenden und Stiftungswesen in rechtshistorischer Sicht, Erlangen 1992, 15–20.

¹¹ Zum Folgenden vgl. Josef KOHLER, Über das Recht der Stiftungen, in: Archiv für Bürgerliches Recht 3, 1890, 228–292. – Paul ROTH, Über Stiftungen, in: Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts 1, 1857, 189–220.

Stiftungsaktes sah man erst in dem Moment gegeben, wenn durch einen Widerruf die Rechte Dritter tangiert worden wären, also insbesondere zu dem Zeitpunkt, wenn bereits eine staatliche Genehmigung erfolgt, ein Stiftungsorgan zur Verwaltung eingesetzt oder das Stiftungsvermögen bereits in stiftungsgemäßen Gebrauch übergegangen war. Demzufolge sah man letztwillige Verfügungen hinsichtlich Stiftungserrichtungen zu Lebzeiten des Erblassers stets als widerruflich an.

Die Rechtspersönlichkeit sah man zum Zeitpunkt der Unwiderruflichkeit des Stiftungsaktes als gegeben an, spätestens aber nach der staatlichen Genehmigung der Stiftung. Innerhalb ein und desselben Stiftungsaktes unterschied man zwei Elemente, nämlich die Kreation der Stiftung als eigenständiges Rechtssubjekt und die Überantwortung der Vermögensmasse an dieses Rechtssubjekt; man unterschied also innerhalb des Stiftungsaktes eine personen- und eine sachenrechtliche Seite. Rechtssubjekt und Rechtsobjekt, nämlich die Stiftung und ihr Vermögen, wurden zusammengehalten durch den gemeinsamen Zweck, zu dem sie errichtet wurden. Dieser Zweck entsprang dem Willen des Stifters und entsprach diesem bis zur Unwiderruflichkeit der Stiftung. Aufgrund der Selbstständigkeit der Stiftung wurde sie von eventuellen späteren Willensänderungen des Stifters unabhängig und nicht tangiert. Die Errichtung einer Stiftung durch einseitiges Rechtsgeschäft war sowohl unter Lebenden als auch von Todes wegen zulässig. Einer bereits bestehenden Stiftung konnten durch Schenkung oder Zustiftung weitere Vermögenswerte zugewendet werden.

Zur Erlangung der Rechtspersönlichkeit einer Stiftung galt eine staatliche Genehmigung als nötig. Strittig war lediglich, ob dies für alle Stiftungen oder nur für diejenigen *ad piam causam* im engeren Sinne galt¹². Die Staatsgenehmigung erschien dadurch als Bestätigung der Willenserklärung des Stifters, die diesen ab dem Zeitpunkt ihrer Unwiderruflichkeit band. Stiftungen, die in der Zuwendung einer Vermögensmasse bestanden, sah man mit dem Zeitpunkt der Staatsgenehmigung als ins Dasein getreten an, da damit die Willenserklärung des Stifters bestätigt und verbindlich geworden und die Vermögensausscheidung erfolgt war. Die Stiftung hatte damit einen Vollstreckungstitel gegenüber ihrem Stifter. Bei Stiftungen dagegen, die in dem Versprechen einer späteren Leistung bestanden, sah man mit erfolgter Staatsgenehmigung ein Klagerecht der Stiftung gegen ihren Stifter als gegeben an, sofern der Zweck der Stiftung eine *pia causa* war.

Notwendige Klauseln bei der Errichtung einer Stiftung waren – selbstverständlich abgesehen von der Bestimmung des Vermögens und des Zwecks, dem dasselbe dienen sollte – die Festlegung des Sitzes, der Verwalter, der Art der Verwaltung sowie der Dauer der Stiftung. Die Stiftungen mussten nicht notwendigerweise von unbegrenzter Dauer sein, sondern konnten auch für eine bestimmte oder unbestimmte Zeit eingerichtet werden. Davon abgesehen musste die Stiftung so lange erhalten werden, wie ihr Zweck erfüllbar war. Waren lediglich Nebenumstände der Stiftung undurchführbar geworden, so waren diese so abzuwandeln, dass der Stiftungszweck weiter erfüllt werden konnte, und zwar in der Art und Weise, wie es den aktuellen Umständen am besten entsprach. Bei der Verwaltung der Stiftung stand der Stifterwille im Vordergrund, wie er sich zum Zeitpunkt der Errichtung der Stiftung manifestiert hatte, d.h. gegebenenfalls losgelöst vom aktuellen Willen des Stifters. Zur Interpretation des Stifterwillens konnten allenfalls die allgemeinen Zeitumstände während der Gründung der Stiftung dienen.

12 Zu den unterschiedlichen Ansichten vgl. ROTH, Über Stiftungen (wie Anm. 11), 206, Fn. 78 (Literatur).

Für den Fall der Undurchführbarkeit des Stiftungszweckes konnte vom Stifter ein alternativer Zweck festgesetzt sein. Fehlte ein solcher oder war die Stiftung mangels Vermögen nicht mehr fähig, ihren eigentlichen oder einen alternativen Zweck zu erfüllen, so war ihr Aufhören unumgänglich und staatlich festzustellen. Für diesen Fall konnte der Stifter bestimmen, wem ein etwaiges restliches Vermögen zukommen sollte. Fehlte eine solche Bestimmung, war gesetzlich nicht restlos geklärt, wem das Vermögen zufloss.

Die einmal errichtete Stiftung war auch nach Staatsgenehmigung gegenüber anderen juristischen Personen in ihren Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt, insofern sie lediglich im Rahmen von Zustiftungen die Fähigkeit hatte, Vermögen zu erwerben, und indem ihr gesamtes Vermögen, aufgrund dessen sie überhaupt existierte, zweckgebunden war, so dass nicht die Handlungen ihrer Rechtsvertreter als ihr Wille fingiert wurden, sondern der Stifterwille. Im Rahmen der Stiftung hatte der Stifter auch diese Rechtsvertreter zu benennen, zu regeln, auf welche Weise sie bestellt werden sollten, und dafür Vorsorge zu treffen, dass die bestellten Vertreter ggf. auch einmal ergänzt werden mussten. Fehlte eine solche Bestimmung, so hatte bei Stiftungen *ad piam causam* die Kirche das Recht zur Benennung der Rechtsvertreter, bei anderen Stiftungen der Staat. Die Rechtsvertreter der Stiftung waren nur zur Führung der laufenden Geschäfte befugt, nicht jedoch dazu, irgendwelche Festsetzungen des Stifters abzuändern oder zu ergänzen. Damit war eine Abänderung der Stiftungsmodalitäten, insofern sie nicht bereits bei der Errichtung der Stiftung in einer bestimmten Art und Weise vorgesehen war, von vorneherein gänzlich ausgeschlossen. Die laufende Verwaltung der Stiftung hatte sich um Bewahrung und Vermehrung des Stiftungsvermögens zu kümmern. In diesem Rahmen waren Umschichtungen innerhalb des Vermögens, die für den Wert des Gesamtvermögens der Stiftung nicht nachteilig waren, zulässig. Zur Verwaltung des Vermögens war die Stiftung aktiv und passiv rechtsfähig. Neben der Vermögensverwaltung lag der Schwerpunkt der Führung der laufenden Geschäfte der Stiftung selbstverständlich in der Erfüllung des Stiftungszweckes begründet. In ihrer Verwaltung unterlagen die Stiftungen, soweit nicht der Stifter anderes vorgesehen hatte, der öffentlichen Aufsicht. Diese bezog sich sowohl auf die Vermögensverwaltung als auch darauf, dass die Stiftung bei der Verfolgung ihres Stiftungszweckes den allgemeinen Gesetzen unterlag und der Aufsicht der staatlichen Fachbehörden unterstand.

Die für die Beurteilung des Rechtsstatus der Stiftung Liebenau nicht unwesentliche Adaption dieser allgemeinen Rechtslage auf die württembergischen Verhältnisse kann hier leider aus Platzgründen nicht näher ausgeführt werden¹³.

13 Vgl. dazu IHLE, Stiftungen im Kirchen- und Zivilrecht (wie Anm. 10), 50–54. – Karl GÖZ, Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg, Tübingen 1908, 309–311, 496–497, 509–510. – Ferdinand GRAF, Begriff und Arten der »Stiftung« in Württemberg, in: Zeitschrift für die freiwillige Gerichtsbarkeit und die Gemeindeverwaltung in Württemberg 53, 1911, 144–151. – Robert von MOHL, Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg, Tübingen 1846, 355–363. – Otto von SARWEY, Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg, Tübingen 1883, 155–156. – Johann Friedrich SCHULTE, Die juristische Persönlichkeit der katholischen Kirche, ihrer Institute und Stiftungen, sowie deren Erwerbsfähigkeit nach dem gemeinen, bayerischen, österreichischen, preußischen, badischen, württembergischen, hessischen, sächsischen, französischen Rechte, Gießen 1869, 54–59, 112–119. – Carl WEINHEIMER, Die Verwaltung der öffentlichen Stiftungen im Königreich Württemberg dargestellt an der Hand des Verwaltungsedikts vom 1. März 1822 und der neueren Gesetze und Verordnungen, Stuttgart 1880.

Das Stiftungsrecht des Corpus Iuris Canonici

Was verstand aber die Kirche damals unter Stiftungen¹⁴? Der Stiftungsbegriff des Kirchenrechts des 19. Jahrhunderts weist grundsätzliche Parallelen zu den Begrifflichkeiten des staatlichen Rechts auf. Unter dem Begriff einer kirchlichen Stiftung verstand man eine Vermögensmasse, die für immer oder zumindest für eine lange Zeit einem religiösen Zweck gewidmet war, also entweder dem Gottesdienst oder dem geistlichen oder weltlichen Wohl des Nächsten, und die entweder von der kirchlichen Autorität Rechtspersönlichkeit zugesprochen bekommen hatte oder einem bereits existenten kirchlichen Institut durch Schenkung unter Lebenden oder durch Testament unter gewissen Auflagen zugewendet worden war. Aus diesem Grund unterschied man die kirchlichen Stiftungen von vorneherein von den allgemein wohltätigen Stiftungen, die von einem religiösen Zweck absahen und des öffentlichen Wohles wegen oder aus einem anderen profanen Zweck errichtet worden waren, nicht aber aus einem übernatürlichen religiösen oder caritativen Zweck.

Eine solche Stiftung konnte eine öffentlich-rechtliche sein, wenn sie von der kirchlichen Autorität selbst errichtet worden war, wie z. B. Pfarrstiftungen, oder eine privatrechtliche, wenn ein anderer Stifter Mittel zur Verfügung gestellt hatte und die Stiftung seitens der kirchlichen Autorität anerkannt worden war. Innerhalb der kirchlichen Stiftungen unterschied man also zunächst zwischen selbstständigen Stiftungen, die man vor allem unter dem Blickwinkel so genannter *religiöser Häuser* betrachtete, wie z. B. Krankenhäuser, Waisenhäuser, Spitäler, Fremdenheime usw., und zwischen unselbstständigen Stiftungen, wie insbesondere Messstiftungen. Innerhalb der selbstständigen Stiftungen machte man eine weitere Unterscheidung: Man sprach von einer »heiligen« Stiftung, wenn die der Kirche zur Verfügung gestellte Vermögensmasse durch Segnung oder Weihe zum Gottesdienst bestimmt worden war. »Religiös« wurde die Stiftung genannt, wenn sie von der kirchlichen Autorität für ein Werk der Frömmigkeit oder der geistlichen oder körperlichen Nächstenliebe, freilich ohne Segnung oder Weihe, bestimmt worden war. Und einfach »fromm« nannte man die Stiftung dann, wenn sie aus rein

14 Zum Folgenden vgl. neben den primären Rechtsquellen des Corpus Iuris Canonici, des Concilium Tridentinum und der Dekretalen: Emil FRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig ³1903, 513–515. – Johann B. HARING, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts, Graz ²1916, 695–700. – Franz HEINER, Katholisches Kirchenrecht. Bd. 2: Die Regierung der Kirche, Paderborn ⁶1913, 444–463. – Philipp HERGENRÖTHER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br. ²1905, 875–877. – Michael PERMANEDER, Handbuch des gemeingültigen katholischen Kirchenrechts, mit steter Hinsicht auf die katholisch-kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und insbesondere Bayerns, Bd. 2, Landshut 1846, 673–692. – George PHILLIPS, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg 1862, 1220–1222. – Johann Georg REIFFENSTUEL, Ius canonicum universum complectens tractatum de regulis iuris, Bd. 5, Paris 1868, 102–105. – Emil Ludwig RICHTER, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände, Leipzig ⁸1886, 1298–1305. – Johannes Baptist SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Bd. 1: Einleitung, Kirche und Kirchenpolitik, Die Quellen des Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 1900, 800–803. – Franz SCHMALZGRUEBER, Ius ecclesiasticum universum brevi methodo ad discendum utilitatem explicatum seu lucubrationes canonicae in quinque libros Decretalium Gregorii IX. Pontificis Maximi in quibus praecipuae quae tum in theoria tum in praxi occurrunt difficultates solvuntur, Bd. 3, Venezia 1738, 385–400. – Franz Xaver WERNZ, Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium, Bd. 3: Ius administrationis Ecclesiae catholicae, Teil 1, Roma 1908, 206–214.

privater Initiative der Gläubigen ohne Segnung, Weihe oder Auftrag der kirchlichen Autorität einem religiösen Zweck gewidmet worden war. Eine solche fromme Stiftung war per se keine kirchliche und konnte daher seitens ihres Stifters wieder weltlichem Gebrauch zugeführt werden; dagegen hatten die Erben den Willen des verstorbenen Stifters zu erfüllen und konnten die Stiftung nicht erneut profanem Zweck zuführen.

Im Gegensatz dazu war es nicht möglich, die Stiftung wieder profanem Gebrauch zuzuführen, wenn es sich um eine »heilige« oder »religiöse« Stiftung handelte, da sie dann einmal von der kirchlichen Autorität zum kirchlichen Gebrauch bestimmt worden war¹⁵. Diese Stiftungen galten als in das kirchliche Vermögen übergegangen und unterstanden sowohl hinsichtlich der Privilegien als auch hinsichtlich der Lasten den allgemeinen Vorschriften des kirchlichen Vermögensrechtes. Zwar unterlagen die »frommen« Stiftungen als weiterhin profane Einrichtungen nicht den kirchlichen Rechtsvorschriften und wurden auch nach dem Tod des Stifters nicht zum kirchlichen Vermögen gezählt, sie unterstanden dann aber der kirchlichen Aufsicht hinsichtlich der Erfüllung des Stifterwillens.

Schon seit frühester Zeit unterstanden die religiösen Häuser der kirchlichen Aufsicht, und auch im Mittelalter änderte sich daran nichts, als ihre Zahl stark zunahm¹⁶. So traf später auch das Konzil von Trient¹⁷ entsprechende Anordnungen. Die Bischöfe galten grundsätzlich als Vollzieher aller frommen Vermächtnisse sowohl unter Lebenden als auch von Todes wegen und sollten daher nach dem Willen des Konzils das Recht haben, alle religiösen Häuser zu visitieren, und zwar selbst diejenigen, die unter der Verwaltung von Laien standen oder die in irgendeiner Weise exempt waren. Ausgenommen sollten nur diejenigen sein, die unter dem unmittelbaren Schutz der Landesherren standen. Umgekehrt sollten alle Verwalter dieser religiösen Häuser, seien es Geistliche oder Laien, jährlich dem Bischof Rechenschaft über die Verwaltung ablegen, falls nicht in der Stiftung ausdrücklich etwas anderes vorgesehen war; dann musste zumindest der Bischof beigezogen werden. Für den Fall der Pflichtverletzung der Verwalter, z.B. auch hinsichtlich mangelhafter Erfüllung des Stifterwillens, sollte der Bischof Kirchenstrafen verhängen oder die Verwalter ihres Amtes entheben; die Verwalter sollten schadenersatzpflichtig sein und ihr Amt nur maximal drei Jahre innehaben können, wenn in der Stiftung nichts anderes vorgesehen war.

Gleichwohl vermochte die Kirche nicht, in der Folgezeit nach dem Konzil ihre volle Gewalt über die religiösen Häuser aufrecht zu erhalten, da die Staatsgewalt zunehmend die Oberaufsicht über derlei Einrichtungen für sich beanspruchte. Dennoch war es weiterhin unumstrittener Rechtsstandpunkt der Kirche, dass die religiösen Häuser der Aufsicht des Bischofs unterstanden und das Gegenteil, soweit es behauptet wurde, zu beweisen war. Das bezog sich insbesondere auf die seitens der kirchlichen Autorität errichteten oder wenigstens anerkannten Einrichtungen, während die rein frommen Einrichtungen zumindest bis zum Tode ihres Stifters nicht der kirchlichen Gewalt unterstanden. Von der kirchlichen Aufsicht waren weiterhin diejenigen ausgenommen, die unter dem Schutz der Landesherren standen, aber auch diejenigen, bei deren Errichtung dies so vorgesehen war, und die Einrichtungen der Orden. Umgekehrt konnte aber der Bischof auch von den nicht seiner Gewalt unterstehenden frommen Einrichtungen Rechenschaft über die Verwaltung verlangen, es sei denn, in der Stiftung war etwas anderes vorgesehen. Der Bischof hatte das Recht, diese Einrichtungen nach dem Tode des Stif-

15 C. 4, X, de religiosis domibus, ut episcopo sint subiectae, III, 36.

16 C. 3, X, de religiosis domibus, ut episcopo sint subiectae, III, 36.

17 Sess. 7 de ref., c. 15; sess. 22 de ref., cc. 8–9; sess. 25 de ref., c. 8.

ters hinsichtlich der Erfüllung des Stifterwillens und einer guten Verwaltung zu visitieren. Man begründete dies damit, dass es sich zwar nicht um kirchliche, gleichwohl aber um fromme Einrichtungen handelte und der Bischof der Verwalter aller frommen Angelegenheiten war und dafür Sorge zu tragen hatte¹⁸.

In kirchlicher Sichtweise korrespondierte dem Recht der Gläubigen zur Errichtung neuer Stiftungen zu Gunsten der Kirche das Recht der Kirche als *societas perfecta*, solche Stiftungen anzunehmen bzw. alte zu bewahren. Zur gültigen Errichtung einer kirchlichen Stiftung waren weder irgendwelche weltlichen Rechtsvorschriften zu beachten noch die Zustimmung oder Genehmigung der staatlichen Behörden einzuholen. In rechtssystematischer Sichtweise gehörte vielmehr zur Errichtung einer Stiftung erstens die Widmung des Stiftungsgutes durch den Stifter, zweitens – insbesondere im Hinblick auf unselbstständige Stiftungen, die neue Verpflichtungen für bestehende Stiftungen mit sich brachten, deren Erfüllung sichergestellt sein musste – die Annahme des Stiftungsgutes durch den kirchlichen Oberen und drittens die Bestätigung durch den Bischof, an den auch eine Beschwerde für den Fall der Ablehnung der Annahme denkbar war. Gerade die Bestätigung der Stiftung durch den Bischof kann zur damaligen Zeit als entscheidendes Kriterium für die Kirchlichkeit der Stiftung gelten. Der Stiftungszweck und die Art der Verwaltung der Stiftung traten als Kriterien dahinter zurück¹⁹. Durch den Akt der Annahme erlangte die Stiftung auch kirchliche Rechtspersönlichkeit²⁰.

Aufgabe der Verwalter der Stiftungen war seit ältester Zeit²¹ insbesondere die Erfüllung des Stifterwillens. Wurde dieser schuldhaft vernachlässigt, wurde nicht nur ein schweres Vergehen begangen, sondern aus der Stiftung unrechtmäßiger Nutzen gezogen, der zurückzuerstatten war. Das anlässlich der Gründung der Stiftung erhaltene Vermögen musste sobald als möglich Ertrag bringend angelegt werden. Erträge etwaiger Veräußerungen des Stiftungsvermögens waren wiederum sobald als möglich dauerhaft und Ertrag bringend zu investieren²². Generell galten die allgemeinen Vorschriften des kirchlichen Vermögensrechts auch für das in das Kirchenvermögen übergegangene Stiftungsvermögen und mussten daher bei der Stiftungsverwaltung ebenso berücksichtigt werden. Über die angenommenen Stiftungen und die daraus erwachsenen Verpflichtungen war genauestens Buch zu führen²³. Jegliche Veränderung an der Stiftung war dem Apostolischen Stuhl vorbehalten; dazu gehörten insbesondere die Vereinigung von

18 Vgl. S. C. C., Narnien., 6. April 1574. – S. C. C., Lucana, Februar 1586. – S. C. C., Mediolanen., Dezember 1587. – S. C. C., Oscen., Oktober 1589. – S. C. C., Neapolitana, 8. Februar 1601. – S. C. C., Cremonen., 14. Februar 1609. – S. C. C., Eugubina, 12. November 1633; S. C. C., Derthunen., 27. Mai 1634. – S. C. C., Narnien., 8. August 1693. – S. C. C., Sutrina, 7. Dezember 1715. – BENEDIKT XIV., Konstitution »Ad militantis«, 30. März 1742, §§ 19, 30, 31. – S. C. C., Liparen., 9. Mai / 6. Juni 1750. – S. C. C., Fanen., 18. Juni 1757. – S. C. C., Signina, 20. Dezember 1828. – S. C. C., Bononien., 2. März 1839. – S. C. C. Ep. et Reg., Ripana, 14. Mai 1841. – S. C. C., Faventina, 29. Januar 1848. – S. C. C., Congregationis Passionis, 16. Dezember 1893. – LEO XIII., Konstitution »Conditio a Christo«, 8. Dezember 1900, X.

19 Besonders prononciert vertritt HERGENRÖTHER, Lehrbuch (wie Anm. 14), 876–877, mit Fn. 4 diese Ansicht. – Vgl. auch c. 4, X, de religiosis domibus, ut episcopo sint subiectae, III, 36.

20 Dies war allerdings nicht unumstritten. Positiv dazu z.B. HERGENRÖTHER, Lehrbuch (wie Anm. 14), 876. – Negativ dagegen SCHULTE, Die juristische Persönlichkeit (wie Anm. 13), 57, der mit der Annahme nur den Zweck als nach den kirchlichen Gesetzen zulässig bezeichnet sieht.

21 Vgl. z.B. schon cc. 4 und 9, C. XIII, q. 2.

22 Vgl. S. C. C., 21. Juni 1625, § 5; INNOZENZ XII., Konstitution »Nuper«, 23. Dezember 1697, § 7.

23 Vgl. INNOZENZ XII., Konstitution »Nuper«, 23. Dezember 1697, §§ 18–19.

Stiftungen, die Reduktion der Stiftungsverpflichtungen für die Zukunft, falls nicht der Stifter dem Bischof eine entsprechende Vollmacht dazu gegeben hatte, die Reduktion der Stiftungsverpflichtungen für die Vergangenheit und die Verlegung von Stiftungen²⁴. Eine Stiftung hörte auf zu existieren, wenn ihr Stammvermögen zusammen mit den Erträgen ohne Schuld aufgebraucht war.

Die Entstehung der Stiftung Liebenau

Vor diesem rechtsgeschichtlichen Hintergrund ist nun die Entstehung der Stiftung Liebenau zu betrachten²⁵. Ihr Gründer war Kaplan Adolf Aich (1824–1909). 1824 in Rottenburg am Neckar geboren, erfuhr er ab 1846 im Wilhelmsstift in Tübingen als Priesteramtskandidat eine ultramontan ausgerichtete theologische Ausbildung, die nicht nur die Ideale der Aufklärung und des Liberalismus, sondern auch das protestantische Staatskirchentum der königlich württembergischen Regierung ablehnte, die sie als Einschränkung der Freiheit der Kirche (auch vor dem Hintergrund der sich damals entwickelnden Lehre von der Kirche als *societas perfecta*) und als ihre schleichende Protestantisierung verurteilte. 1850–1851 fand diese Studienzeit Aichs im Priesterseminar in Rottenburg am Neckar eine ähnlich ultramontane Fortsetzung, was ihn zeitlebens prägte. Nach Vikariatszeit, längerer Erkrankung und Rekonvaleszenzzeit übernahm Aich ab 1859 die Kaplanei St. Johann in Tettngang. Aufgrund seiner Biographie sah er die Krankenseelsorge als vordringlichste Aufgabe seines priesterlichen Wirkens an und widmete die schriftliche Prüfungsarbeit für das Cura-Examen in Pastoraltheologie dem Thema *Welche Stelle nimmt die Besorgung der Kranken unter den Pflichten des Seelsorgers ein? Was fordert diese Pflicht insbesondere von ihm bei Schwerkranken?* Konsequenterweise kümmerte sich Aich vorrangig um die Patienten des städtischen Spitals von Tettngang, das zu seiner Kaplaneistelle gehörte, um die Bewohner umliegender Armenhäuser und um andere Verarmte. Insbesondere aufgrund der Erfahrung der psychischen Belastung, welche die Pflege schwer Krebskranker im Spital in Tettngang bedeutete, reifte bis 1864 in Aich der Plan, eine Pflegeanstalt für unheilbar Kranke zu gründen, die nicht im familiären Umfeld gepflegt werden konnten.

Zunächst hatte er vorgesehen, auf die Pflege im städtischen Spital Einfluss zu nehmen, indem er dort Barmherzige Schwestern als Pflegepersonal sowie einen Hausgeistlichen einführen und einen privaten Verein zur Unterstützung des ansonsten aus dem städtischen Armenfonds finanzierten Spitals heranziehen wollte. Da aber der Leiter des Spitals auf Lebenszeit angestellt war und eine Mischfinanzierung zwischen städtischem

24 Vgl. S. C. C., Cremonen., Juli 1586. – S. C. C., 21. Juni 1625, § 1. – S. C. C., Neapolitana, 26. April 1698. – S. C. C., Neapolitana, 13./27. Januar 1703. – S. C. C., Veronen., 18. November/2. Dezember 1713. – S. C. C., Romana, 1./15. Dezember 1714. – S. C. C., Bergomen., 19. Juni/10. Juli 1728. – S. C. C., Faventina, 27. Februar 1734. – S. C. C., Faventina, 12. Februar 1735. – S. C. C., Nolana, 28. Februar/14. März 1739. – S. C. C., Caesenaten., 23. September 1741. – S. C. C., Novarien., 5. August 1780. – S. C. C., Novarien., 26. August 1780. – S. C. C., Placentina, 14. September/23. November 1782. – S. C. C., Vallisoletana, 22. Mai 1784. – S. C. C., Placentina, 21. Juli 1792. – S. C. C., Parmen., 12. Juli/16. August 1794. – S. C. C., Sutrina, 18. April 1795. – S. C. C., Senogallien., 23. April 1796. – S. C. C., Turritana, 16. August 1806.

25 Die Darstellung erfolgt – soweit nicht im Einzelfall anders angegeben – nach HOLZEM, Konfession und Sozialstiftung (wie Anm. 2), 14–64, 89–125; diese Abhandlung beruht teilweise auf umfangreichen Archivstudien des Autors der vorliegenden Ausführungen.

Fonds und privaten Spenden damals rechtlich nicht zulässig gewesen wäre, verlegte sich Aich auf das Vorhaben, eine eigene Pflegeanstalt zu gründen, in der er seine Prinzipien umsetzen konnte. Hierzu besuchte er verschiedene, insbesondere von Katholiken gegründete Krankenanstalten, die er als Vorbild ansah, suchte aber auch einen katholischen Träger für die geplante Einrichtung. Als solchen hatte er zunächst die Priesterbruderschaft St. Ulrich in Wangen im Allgäu im Auge. Diese seit 1515 bestehende Bruderschaft aus jeweils 100 Priestern betrachtete Aich als Äquivalent zu den seit der Revolution von 1848 neu entstandenen, von ihm als ultramontan wahrgenommenen Elisabeth- und Vinzenzvereinen. Doch die Priesterbruderschaft lehnte 1865 ab. Als Ersatz gründete Aich daraufhin als eigenen Trägerverein am 18. März 1866 in Tettngang den St. Johann-Verein. Dessen oberstes Ziel war die Sammlung von Geldmitteln zum Kauf eines geeigneten Grundstücks für die Errichtung eines eigenen Spitals mit Barmherzigen Schwestern als Pflegepersonal.

Im Dienste dieses Zieles unternahm Aich in den folgenden Jahren unter großen Anstrengungen immer wieder sehr erfolgreiche Bettelreisen, die teils zu Konflikten mit seinem Vorgesetzten, Stadtpfarrer Johann Evangelist Erath (1809–1882), und dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg führten, das Aich teilweise beurlaubte, teils aber von ihm verlangte, für die Zeit der Abwesenheit von seiner Pfründe einen Stellvertreter selber zu bezahlen. Aich wusste auch das entstehende Vereinswesen des katholischen Milieus für sein Vorhaben nutzbar zu machen. So stellte er z.B. sein Projekt und dessen Entwicklung wiederholt auf den Generalversammlungen der deutschen Katholiken (den Vorläufern der Katholikentage) vor und gewann dadurch Kontakte zu Unterstützern aus Adel und Bürgertum.

Insbesondere aus großzügigen Gaben der zwölf Gründungsmitglieder des St. Johann-Vereins konnte am 20. April 1866 in Tettngang ein Anwesen erworben werden. Auch der Rottenburger Bischof Josef von Lipp (1848–1869) hatte dafür Geld gespendet bzw. Kredite gewährt. Am 13. Juni 1866 wurde mit dem Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern vom Hl. Franz von Assisi in Steinbach bei Schwäbisch Hall (später bzw. heute in Reute bei Bad Waldsee) ein Gestellungsvertrag für zwei Schwestern abgeschlossen, die am 18. September 1866 ihren Dienst antraten und einige Kranke aufnahmen.

Für diese Anstalt erarbeitete Aich erste Statuten, die am 25. Juni 1868 von einem aus dem St. Johann-Verein gewählten, (einschließlich Aich) siebenköpfigen Direktorium unterzeichnet wurden. Aich legte diese Statuten am 27. Juli 1868 dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg zur Genehmigung²⁶ vor²⁷, welche am 14. August 1868 von Bi-

26 Wenn es auch im Verlauf der gerichtlichen Auseinandersetzung zwischen der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem Land Baden-Württemberg und der Stiftung Liebenau um den rechtlichen Status der Letzteren umstritten war, ob in der bischöflichen Antwort auf die Eingabe Aichs eine Genehmigung der Statuten im rechtsförmlichen Sinne zu sehen sei oder nicht, so kann – unabhängig von einer objektiven, historischen bzw. rechtsgeschichtlichen Beantwortung der Frage – kein Zweifel daran bestehen, dass Aich selbst den Vorgang als eine förmliche Genehmigung seines Statutenentwurfes verstand. Nicht nur legte er die Statuten am 27. Juli 1868 *in aller Ehrfurcht dem Hochwürdigsten Bischöflichen Ordinariat zur Genehmigung* vor (DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. zu 3), vielmehr übersandte er die vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg im Zusammenhang mit der Genehmigung erbetenen Belegexemplare der gedruckten Fassung der Statuten am 29. September 1868 mit dem Vermerk, er habe *vor wenigen Tagen die gedruckten Exemplare der am 14^{ten} August genehmigten Statuten erhalten* (DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. 5). Zudem trägt die Druckversion der Statuten den Schlussvermerk: *Unter dem 14. August 1868 wurden vorstehende Statuten vom Hochwürdigsten Bischöflichen Ordinariate in Rottenburg (...) genehmigt* (DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. zu 6) (Unterstreichungen vom Autor). Wenn es sich

schof Josef von Lipp persönlich wie folgt erteilt wurde: *Die von Kaplan Aich in Tett nang entworfenen und uns zur Einsichtnahme vorgelegten Statuten für das S. Gallus-Haus haben uns zu keiner Ausstellung Anlass gegeben. Indem wir den Entwurf im Anschlusse zurückgeben, fügen wir den Wunsch bei, dass uns, wenn derselbe gedruckt sein wird, etliche Exemplare zugestellt werden wollen*²⁸.

Diese Statuten zur Gründung einer Pfleg- und Heilanstalt für chronisch Kranke Oberschwabens sind in ihrer Druckfassung²⁹, die am 29. September 1868 von Aich dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg übersandt und dort am 6. Oktober 1868 abgelegt wurden³⁰, hinsichtlich der Intentionen, die Aich bei der Anstaltsgründung verfolgte, aufschlussreich. Nicht nur, dass darin wieder sehr deutlich wird, dass Aich die *diaconia* als zentralen Dienst der Kirche begriff, indem er seine Pflegeanstalt unter das Patronat des Hl. Gallus – des Apostels der Bodenseeregion – stellte und damit als Apostolat charakterisierte (Art. I Nr. 1). Schwerstkranke sollten dort *mit Gottvertrauen* (Art. I Nr. 2) aus einer *freithätigen, christlichen Liebe auf katholischer, kirchlicher Grundlage* (Art. I Nr. 3) und damit aus einer dezidiert katholisch-konfessionellen Perspektive heraus die bestmögliche Pflege erhalten. Neben diesem caritativen Dienst am Nächsten verstand Aich sein Werk aber immer auch als *imitatio Christi* zur Verherrlichung Gottes. Der katholischen Perspektive des caritativen Handelns entsprachen die religiösen Vollzüge in der Anstalt von Patronaten über die Stelle eines Hausgeistlichen und gestiftete Seelenmessen zum Unterhalt des Spitals bis hin zu einer Marienweihe der Liebenau 1903 – also noch zu Lebzeiten Aichs –, nachdem diese weitgehend abgebrannt war. Dementsprechend sollte auch die Pflegeeinrichtung laut ihrer Statuten *direct unter Oberaufsicht des jeweiligen Diöcesan-Bischofes [stehen] und (...) von einem vom Hochwürdigsten Bischof ernannten Vorstande geleitet* werden, der immer ein Geistlicher sein sollte (Art. IV).

Diese Bestimmung wurde durch vermögensrechtliche Überlegungen konkretisiert. Das Vermögen der Anstalt bestand aus den Einlagen der Mitglieder des St. Johann-Vereins, aus Spenden, Schenkungen und Vermächtnissen, die Aich aufgrund seiner zahlreichen Bettelreisen erhielt, sowie aus Kost- und Pflegegeldern der Patienten (Art. III Nrn. 2 und 3). Bereits 1869 betrug das Sondervermögen ausweislich einer Aufstellung, die im Rahmen der Beantragung der juristischen Persönlichkeit nach weltlichem Recht erstellt wurde, über 23.600 Gulden³¹. Da aber der St. Johann-Verein nicht den Status einer juristischen Person und damit im staatlichen Bereich keine Vermögensfähigkeit besaß, war zunächst im Sinne einer Hilfskonstruktion Aich selbst formell Eigentümer des Vermögens. Im Verein überlegte man, dass Aich ein anderes Vereinsmitglied als Erben einsetzen solle mit der Auflage, das Vermögen im Sinne Aichs für die Anstalt zu verwenden. Der Erbe solle nach Eintritt des Erbfalles sogleich seinerseits ein entsprechendes Testament aufsetzen. Aich schrieb selbst bei der Vorlage der Gründungsstatuten zur Genehmigung an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg: *Sollte wider Verhoffen unvorhergesehener Zufälle die Anstalt nach dem in den Statuten bestimmten Zwecke*

aber um genehmigte Statuten handelte, kann es sich bei der Druckversion auch nicht um einen bloßen Entwurf handeln, wie ebenfalls im Verlaufe des Gerichtsverfahrens mehrfach vorgebracht wurde.

27 DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. zu 3.

28 Ebd., Quad. 3.

29 Ebd., Quad. zu 6.

30 Ebd., Quad. 5.

31 StAL, Bestand E 179 II, Bü 6752, Quad. 15.

*nicht mehr verwaltet werden können, so soll der jeweilige Hochwürdigste Diöcesan Bischof über das Vermögen dieser Anstalt für ähnliche wohlthätige Zwecke des Oberlandes frei verfügen. Weder der Staat, noch ein Einzelner hat auf das Vermögen dieser Anstalt einen Anspruch zu machen*³².

Damit sollte der Fortbestand der Pflegeanstalt in finanzieller Hinsicht gesichert werden, wobei die Erlangung der juristischen Persönlichkeit nach weltlichem Recht als Ziel vor Augen blieb, da sie manches erleichtert hätte.

Im Sinne der katholisch-konfessionellen Ausrichtung des Projektes hielten die Statuten aber auch fest, die Einrichtung solle *eine reine Privatanstalt sein und bleiben (...). Unterstützungen aus öffentlichen Kassen können den Charakter als Privatanstalt nicht ändern* (Art. I Nr. 3).

Interessant ist, dass die in der Satzung der Stiftung Liebenau gebrauchten Formulierungen teils wörtliche Parallelen in Satzungen mehrerer anderer katholischer Stiftungen in der Diözese Rottenburg haben³³. Dabei wurde vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg erst im Rahmen von aufgrund der Einführung des BGB 1900 notwendig werden den Satzungsänderungen eine Mustersatzung für katholische Stiftungen entwickelt. Aichs Projekt ordnet sich daher ein in eine ganze Reihe von Stiftungsgründungen im katholischen Milieu des 19. Jahrhunderts, die sich gegenseitig beeinflussten. Im Gegensatz dazu stehen Stiftungsgründungen in einem – auch katholisch geprägten – Umfeld des aufgeklärten Bürgertums wie z. B. die Marienpflege Ellwangen, die in ihrer Satzung keinerlei christliche Bezüge erkennen lassen.

Die Pflege in der Einrichtung sollte durch Barmherzige Schwestern vom Hl. Franz von Assisi erfolgen (Art. I Nr. 2). Diese Satzungsbestimmung muss vor dem Hintergrund gesehen werden, dass die Barmherzigen Schwestern damals als ultramontan, antiquiert, aufklärungsfeindlich, konfessionell intolerant und missionierend galten³⁴. Wer sie zur Pflege berief, setzte damit einen bewussten Kontrapunkt gegenüber philanthropischen Bestrebungen des aufgeklärt-liberalen Bürgertums. Damit aber waren sie die perfekte Wahl für Aich und sein Konzept von Krankenfürsorge und hatten von Anfang an zu seinen Plänen essentiell dazugehört. Ihre Berufung war somit auch keine zufällige Antwort auf die Frage der Krankenpflege, sondern eine bewusste Entscheidung Aichs im Sinne der katholisch-konfessionellen Ausrichtung seiner Anstalt. Auch in der Zeit nach Aichs Tod verfolgte man sogar immer wieder die Absicht, eine eigene Liebenauer Kongregation der Barmherzigen Schwestern zu errichten, wozu es jedoch nicht kam.

32 DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. zu 3. Eine derartige Bestimmung findet sich freilich in der gedruckten Fassung der Statuten nicht; der eingereichte Entwurf wurde mit der Genehmigung wieder zurückgegeben und liegt im Archiv nicht vor. Die entsprechende Übereinkunft wurde also zunächst nur intern im St. Johann-Verein getroffen, dann allerdings in die aufgrund der für die Stiftung Liebenau beantragten Verleihung der juristischen Persönlichkeit geänderte Satzung vom 30. Dezember 1873 als Abs. 2 des § 19 mit einer leicht abgewandelten Formulierung aufgenommen.

33 »Unter Oberaufsicht des jeweiligen Diöcesan-Bischofes«: § 1 Verfassung St. Annapflege, Leutkirch (Leutkirch 1900); § 1 Statuten St. Konradihaus, Schelklingen (Schelklingen 1880); § 5 Statuten St. Josephs-Pflege, Mulfingen (Spaichingen 1869).

»Reine Privatanstalt« »aus der freihätigen, christlichen Liebe« »auf katholischer, kirchlicher Grundlage«: § 2 Verfassung St. Annapflege, Leutkirch; § 3 Statuten St. Konradihaus, Schelklingen; § 6 Statuten St. Josephs-Pflege, Mulfingen.

»Unterstützungen aus öffentlichen Kassen können den Charakter als Privatanstalt nicht ändern«: § 3 Statuten St. Konradihaus, Schelklingen.

34 HOLZEM, Konfession und Sozialstiftung (wie Anm. 2), 51.

Um die Pflegeanstalt ganz nach seinen Vorstellungen einrichten zu können, plante Aich von Anfang an eine wesentliche bauliche Erweiterung. Hierfür reichte er am 25. Juli 1868 dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg Pläne zur Genehmigung ein, die am 14. August 1868 durch Bischof Josef von Lipp erteilt wurde³⁵. In diesem Zusammenhang mahnte der Bischof zwar einerseits zu wirtschaftlich vorsichtigem, zurückhaltendem Vorgehen, sagte aber auch eine Spende von 500 Gulden aus der diözesanen Missionskasse zu³⁶. Da sich allerdings am alten Sitz in Tettang einem Um- und Anbau verschiedene Hindernisse in den Weg stellten, suchte Aich nach einem Alternativstandort und fand diesen in Gestalt des Schlosses Liebenau (heute zu Meckenbeuren). Dieses wurde von seinem verschuldeten Vorbesitzer günstig abgestoßen, und Aich ergriff die Gelegenheit und kaufte am 29. Juni 1870 das Schloss auf Rechnung des St. Johann-Vereins. Zuvor hatte er sich den Ankauf durch das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg genehmigen lassen; diese Genehmigung wurde noch vor Unterzeichnung des Kaufvertrages am 27. Juni 1870 erteilt³⁷. Der Umzug der Anstalt erfolgte im September 1870. Aich hatte in Liebenau sowohl die Hausleitung in wirtschaftlicher Hinsicht inne als auch die Funktion eines Hausgeistlichen und Superiors für die weiterhin in der Pflege eingesetzten Barmherzigen Schwestern. Ab 1870 wurden regelmäßig Rechenschaftsberichte erstellt und an das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg gesandt.

Während Aich sich somit bei allen seinen Schritten beim Bischöflichen Ordinariat Rottenburg rückversicherte und sich Genehmigungen einholte, lehnte er jeglichen staatlichen Einfluss auf seine Pflegeeinrichtung strikt ab. Die königlich württembergische Regierung unternahm nämlich 1867 und 1868 mehrere Versuche, die (damals noch) Tettanger Einrichtung in die so genannte *Zentralleitung des Wohlthätigkeitsvereins* zu integrieren, die bereits 1816/17 gegründet worden war, um das Wohlfahrtswesen im Königreich Württemberg zu koordinieren, zu unterstützen und halbamtlich zu beaufsichtigen. Aich wehrte sich aber zusammen mit den anderen Vorständen des St. Johann-Vereins standhaft dagegen, obwohl es zu mehreren Unterredungen mit verschiedenen Vertretern der Regierung bis hin zu Königin Olga (Olga Nikolajewna Romanowa, 1822–1892) persönlich kam. Eine Verschmelzung mit dem *Wohlthätigkeitsverein* hätte eine Zusammenarbeit mit dem Königlich katholischen Kirchenrat bedeutet, die für Aich nicht in Frage kam, musste ihm als ultramontan geprägtem Kleriker dieser doch als unerträgliches staatliches Kirchenregiment erscheinen. Aich brachte seine Haltung auf einen simplen Nenner: *Ich buhlte nie um Menschengunst und Majestäten Lob. Lieber wollte ich in Ungnade fallen, als die Freiheit und Unabhängigkeit im Handeln fallen zu lassen. Hauptsache war: Ich hatte Ruhe vor derartigen Anfechtungen und konnte unentwegt, ungestört meine Geldsammlungen für den eigentlichen Zweck machen*³⁸.

Zusammen mit den übrigen Mitgliedern des St. Johann-Vereins war er sich daher einig, die immer nachdrücklicheren Offerten der württembergischen Regierung abzulehnen und auch den Rottenburger Bischof dabei um seine Unterstützung zu bitten.

Gleichwohl behielt man das Ziel der Erlangung der juristischen Persönlichkeit weltlichen Rechts für die Stiftung im Auge, um auch im staatlichen Rechtsbereich handlungsfähig zu sein und nicht auf Hilfskonstruktionen ausweichen zu müssen. Dies galt vor allem in finanzieller Hinsicht. In diesem Bereich erhoffte sich Aich auch ein noch

35 DAR, Bestand G 1.1, C 20.1a, Quad. 4.

36 Ebd.

37 Ebd., Quad. 10.

38 Chronik der Stiftung Liebenau, in: Hermann LINK, Die Stiftung Liebenau und ihr Gründer Adolf Aich, Liebenau 1983, 37.

größeres Vertrauen potentieller Spender in seine Anstalt und damit noch mehr Spenden und Zustiftungen. Deshalb stellte er bereits im Oktober 1869 einen Antrag auf Verleihung der juristischen Persönlichkeit. Wenn man bedenkt, dass damals nach dem Scheitern des Württembergischen Konkordats das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Württemberg gerade einmal seit sieben Jahren durch das Gesetz über die Kirchen von 1862 auf eine einseitig vom Staat gesetzte, fragile Grundlage gestellt worden war und dass Aich jeden staatlichen Einfluss auf seine Einrichtung strikt abgelehnt hatte, erstaunt es nicht sonderlich, dass die staatliche Seite diesem Antrag Aichs sehr skeptisch gegenüberstand und ihn höchstens unter verschiedenen Auflagen genehmigen wollte. Es handelte sich dabei vor allem um staatliche Aufsichtsrechte sowohl in amtsärztlicher als auch in finanzieller Hinsicht. Die Rechnungslegung sollte durch den Staat überprüft und teilweise publiziert werden, künftige Sammlungen Aichs sollten zusätzlich der staatlichen Genehmigung bedürfen, und für den Fall des Vermögensanfalls sollte das Verfügungsrecht des Bischofs über das Stiftungsvermögen ebenfalls der staatlichen Genehmigung unterliegen. Während das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg darin insbesondere gesundheitspolizeiliche Maßnahmen erblickte und keine größeren Bedenken hatte, darauf einzugehen, um pragmatisch zu einer Lösung zu kommen, sah Aich die Unabhängigkeit seiner Anstalt von staatlichem Einfluss insgesamt gefährdet und wollte lieber auf die Verleihung der juristischen Persönlichkeit verzichten. Er versuchte stattdessen erneut die Angliederung der Liebenauer Anstalt an die Wangener St. Ulrichs-Bruderschaft. Nachdem sich dies aber wiederum zerschlagen hatte, ging Aich auf die wesentlichen staatlichen Bedingungen ein und änderte die Satzung der Stiftung ab, so dass am 10. September 1873 durch den württembergischen König Karl I. (1864–1891) die juristische Persönlichkeit an die Stiftung verliehen wurde.

Danach versuchte Aich wieder, die Pflegeanstalt bis zur Grenze der verfügbaren finanziellen Mittel sowie möglichst rasch und umfassend zu erweitern. Er legte dazu dem Bischöflichen Ordinariat Rottenburg einen detaillierten Plan vor, der u.a. die Einrichtung einer eigenen Pfründe für einen Anstaltsgeistlichen, die bauliche Erweiterung der Anlage für die dann fast vierfache Anzahl von Kranken und den Ankauf einer eigenen Landwirtschaft für die Versorgung der Anstalt vorsah. Diese Pläne waren Bischof Carl Joseph von Hefe (1869–1893) wesentlich zu ambitioniert. Er plädierte zum einen für eine behutsamere Entwicklung der Einrichtung, zum anderen dafür, die gesamte Leitung den Barmherzigen Schwestern anzuvertrauen, was den Einfluss der laikalen Mitglieder des St. Johann-Vereins unterbunden hätte und daher auf deren Widerstand stieß. Bischof von Hefe war danach nicht mehr bereit, ein Verbleiben Aichs in Liebenau zuzulassen. Aich übernahm 1874 die nahegelegene Pfarrei Wilhelmskirch (heute zu Horgenzell), blieb aber bis 1878 noch Anstaltsvorstand. Er starb 1909 in Untermarchtal. Seine Nachfolger im Amte in Liebenau führten sein Werk in seinem Geiste fort, was sich auch an der Kontinuität in der Fortschreibung der Stiftungssatzung zeigen lässt³⁹.

39 Vgl. hierzu eingehend HOLZEM, *Konfession und Sozialstiftung* (wie Anm. 2), 64–89.

Der Rechtsstatus der Stiftung Liebenau zur Zeit ihrer Gründung

Welche Folgerungen für den Rechtsstatus der Stiftung Liebenau lassen sich aus ihrer Entstehungsgeschichte ziehen?⁴⁰ Die Beantwortung dieser Frage soll sich hier auf den Zeitpunkt der Gründung der Stiftung Liebenau beschränken, da für die heutige Zeit nicht nur die weitere Satzungsentwicklung der Stiftung, sondern auch Änderungen des staatlichen und kirchlichen Rechts in den Blick zu nehmen wären, die den Rahmen dieser historischen Ausführungen bei weitem überschreiten würden.

Mit Unterzeichnung der Gründungsstatuten der Stiftung Liebenau am 25. Juni 1868, spätestens aber mit der bischöflichen Genehmigung dieser Statuten am 14. August 1868 kann vom Vorliegen eines Stiftungsgeschäftes gesprochen werden: Eine Vermögensmasse war durch den Willen ihrer Stifter durch Geschäft unter Lebenden einem religiösen Zweck gewidmet worden; die vorhandenen Statuten regelten – wenn auch in knapper Form – die Verwaltung der Pflegeanstalt und die Aufsicht über sie in einer für den anfänglichen Anstaltsbetrieb ausreichenden Weise und waren vom Rottenburger Bischof genehmigt. Auch wenn bis zur Verleihung der juristischen Persönlichkeit durch die königlich württembergische Regierung am 10. September 1873 aus Gründen des weltlichen Rechts zunächst noch Adolf Aich der Eigentümer des Vermögens blieb, gab es doch die dargelegte testamentarische Klausel, das Vermögen bei Auflösung der Anstalt dem Rottenburger Bischof zu übereignen; in die revidierten Statuten vom 30. Dezember 1873 wurde eine ausdrückliche Vorschrift über den Vermögensanfall an den Diözesanbischof aufgenommen. Durch die bischöfliche Genehmigung der Gründungsstatuten war daher nach den oben dargelegten Kriterien des *Corpus Iuris Canonici* der letzte Schritt der Trias Widmung durch den Stifter – Annahme durch den kirchlichen Oberen – Bestätigung durch den Bischof vollzogen worden. Die Stiftung Liebenau war damit nach damals herrschender kanonistischer Lehrmeinung sowohl als eine kirchliche Stiftung qualifiziert als auch als juristische Person des kirchlichen Rechts ins Dasein getreten. Nach den damaligen Kriterien konnte sie als privatrechtliche, religiöse Stiftung bezeichnet werden: Sie war eine Stiftung privater Stifter, nämlich vornehmlich der Mitglieder des St. Johann-Vereins, für ein Werk der Caritas, nämlich die Krankenpflege, die von der zuständigen kirchlichen Autorität anerkannt worden war, womit ihr Vermögen zu Kirchenvermögen geworden war und den entsprechenden Regeln unterlag. Es gibt keinen historischen Hinweis, dass Kaplan Aich, der das Recht des *Corpus Iuris Canonici* in seiner Priesterausbildung kennengelernt hatte, nicht in diesen Kategorien gedacht hätte.

Dieser kirchenrechtlich eindeutige Befund hat für die Beurteilung nach weltlichem Recht Konsequenzen. Die heute interessierende Frage der Kirchlichkeit der Stiftung Liebenau war freilich dem Rechtsdenken zur Zeit ihrer Gründung fremd. Die Unterscheidung nach weltlichen und kirchlichen Stiftungen begann erst ab 1873. Für Stiftungsgründer war es aber weiterhin nur möglich, ihre Stiftungen mehr oder weniger unter staatliche Aufsicht zu stellen. Entweder unterstand die Stiftung ganz dem *Wohlthätigkeitsverein* oder sie wurde vom Stifter der kirchlichen Aufsicht unterstellt. Dann konnte der Staat weiterhin Aufsichtsrechte wahrnehmen, die jedoch eingeschränkter Natur waren. Eine dritte Kategorie rein bürgerlich-philanthropischer Stif-

40 Vgl. dazu umfassend KÄSTNER, COUZINET, Der Rechtsstatus (wie Anm. 2), 93–129. – HOLZEM, Konfession und Sozialstiftung (wie Anm. 2), 62–64.

tungen war nicht bekannt – ähnlich wie heute eine Stiftung entweder kirchlicher oder staatlicher Aufsicht untersteht und keine von einer der beiden frei ist.

Für die Gründungszeit der Stiftung Liebenau kann daher zunächst nur festgehalten werden, dass es spätestens nach der staatlichen Verleihung der juristischen Persönlichkeit keinem Zweifel unterliegen konnte, dass es sich um eine Stiftung handelte: Eine bestimmte Vermögensmasse war durch die einseitige Erklärung des Stifters durch Geschäft unter Lebenden zu einem bestimmten Zweck unter Festlegung der nötigen Verwaltungsmodalitäten gewidmet worden.

Ob diese so entstandene Stiftung kirchlich oder weltlich war, muss nach den Regeln des heutigen Rechts entschieden werden. Hierfür ist zunächst § 29 Abs. 1 Stiftungsgesetz Baden-Württemberg einschlägig, der bestimmt: *Stiftungen, die nach bisherigem Recht rechtsfähige kirchliche Stiftungen waren, und Anstalten, die nach bisherigem Recht als rechtsfähige kirchliche Stiftungen galten, sind kirchliche Stiftungen im Sinne dieses Gesetzes.*

Entscheidend ist damit, ob eine Stiftung nach dem vor diesem Gesetz geltenden Recht als kirchlich einzustufen war. Da die einschlägigen Bestimmungen des vorgängigen Rechts den Begriff der kirchlichen Stiftung jeweils weitgehend voraussetzten, ohne ihn zu definieren, muss man bis auf das Verwaltungsedikt für die Gemeinden, Oberämter und Stiftungen im Königreich Württemberg vom 1. März 1822 rekurrieren, um sachdienliche Kriterien zu finden⁴¹. Nach dessen § 120 war der Regelfall für die Aufsicht über eine Stiftung diejenige durch den Ortsgeistlichen und den Ortsvorsteher und damit ein geistlich-weltliches Mischverwaltungssystem. Der Stifter konnte allerdings hiervon abweichende Regelungen treffen. Hieraus lässt sich folgern, dass die Stiftung eines Vermögens für einen kirchlichen Zweck unter gleichzeitiger statutarischer Festschreibung einer kirchlichen Aufsicht als Manifestation des Stifterwillens dahingehend verstanden werden kann, die Stiftung so weit als damals möglich unter die Einflussosphäre der Kirche zu bringen, so dass diese heute als kirchlich zu qualifizieren ist. Aufgrund der dargelegten Satzungsbestimmungen kann gerade dies aber von der Stiftung Liebenau festgehalten werden.

In Ergänzung hierzu können die Kriterien Anwendung finden, die das Bundesverfassungsgericht in seiner so genannten *Goch-Entscheidung*⁴² festgelegt hat⁴³. Vor dem

41 Vgl. KÄSTNER, COUZINET, Der Rechtsstatus (wie Anm. 2), 58–69.

42 Beschluss des Zweiten Senats vom 11. Oktober 1977, 2 BvR 209/76, BVerfGE 46, 73.

Beschwerdeführer in dieser Sache war das Wilhelm-Anton-Hospital in Goch (Niederrhein). Des-sen Entstehungsgeschichte weist bemerkenswerte Parallelen zu derjenigen der Stiftung Liebenau auf: Am 30. November 1849 entstand es als Stiftung privaten Rechts durch die Erben des Gocher Bürgermeisters Wilhelm Anton van den Bosch (1802–1814) mit der Zielsetzung der Krankenpflege und erhielt als Vermögen den größeren Anteil am örtlichen Nonnenkloster (das van den Bosch zu Lebzeiten erworben hatte) nebst Dienstbarkeiten. Die Statuten der Anstalt wurden beurkundet und am 31. Januar 1850 vom Bischof von Münster ausdrücklich bestätigt. Am 14. Dezember 1850 erfolgte zudem eine staatliche Genehmigung der Krankenanstalt. Aufgenommen wurden Kranke, ohne die Religion zu berücksichtigen, arme Katholiken freilich unentgeltlich. Sowohl die Krankenpflege als auch die Hausleitung oblagen Barmherzigen Schwestern bzw. bei deren Fehlen anderen Nonnen oder Brüdern. Die Verwaltung hatte ein Kuratorium aus drei ständigen und drei gewählten Mitgliedern inne. Zu den ständigen Mitgliedern gehörten der Pfarrer der örtlichen katholischen Pfarrkirche als Vorsitzender und einer seiner Kapläne. Alle gewählten Mitglieder mussten katholisch sein. Sämtliche Kuratoriumsmitglieder bedurften der Bestätigung durch den Bischof. Im Falle der Auflösung der Stiftung sollte das Stiftungsvermögen an die örtliche katholische Pfarrkirche fallen. Jährlich war ein Seelenamt für die Stifter zu feiern.

Maßstab des staatlichen Rechts ist demnach zunächst nach dem Stifterwillen in seinem historischen Kontext und danach zu fragen, welche Rechtsform der Stifter seiner Stiftung nach heutigen rechtlichen Möglichkeiten geben würde – was selbstverständlich nur spekulativ zu beantworten ist. Maßgeblich bleibt nämlich bei allen Satzungsänderungen einer Stiftung der ursprüngliche Stifterwille. Ebenso wesentlich ist die Frage, ob der Stiftungszweck zumindest partiell auf die Pflege des religiösen Lebens der Mitglieder der Kirche gerichtet ist. Schließlich ist im Zweifel ein kirchlicher Charakter nach staatlichem Recht anzunehmen, falls die Stiftung nach kirchlichem Recht eindeutig als kirchlich einzustufen ist.

Bei der Stiftung Liebenau kann jedenfalls nicht umstritten sein, dass sich ihr Stiftungszweck, nämlich die Krankenpflege, nicht nur partiell, sondern ganz zentral auf die Pflege des religiösen Lebens der Kirchenmitglieder, nämlich auf die Caritas als eine Grundfunktion der Kirche, richtet. Bei der Beurteilung des Stifterwillens von Kaplan Aich wird u.a. auch berücksichtigt werden müssen, dass für ihn die Pflege durch Barmherzige Schwestern entscheidend war und er sich von Anfang an all seine Schritte auf das sorgfältigste vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg genehmigen ließ, so dass die Unterstellung der Anstalt unter die *Oberaufsicht* des Rottenburger Bischofs (Art. 4 der Satzung vom 25. Juni 1868) nicht als Leerformel oder bloße Schirmherrschaft zu interpretieren sein kann. Dass diese Formulierung in der im Rahmen der Erlangung der juristischen Persönlichkeit nach weltlichem Recht revidierten Satzung vom 30. Dezember

Obleich im Wilhelm-Anton-Hospital als Mitglied des Diözesan-Caritasverbandes die diözesane Mitarbeitervertretungsordnung Anwendung fand, wurde durch Beschluss des Landesarbeitsgerichts Düsseldorf vom 18. Dezember 1974 zum Zwecke der Durchführung einer Betriebsratswahl ein Wahlvorstand bestellt. Die dagegen eingelegte Rechtsbeschwerde des Hospitals wies das Bundesarbeitsgericht mit Beschluss vom 14. November 1975 zurück. Das Gericht hatte das Krankenhaus zwar als caritative Einrichtung eingestuft, aber keine organisatorische Zuordnung zur katholischen Kirche erblickt und deshalb das BetrVerfG für anwendbar erklärt. Gegen beide Beschlüsse legte das Hospital Verfassungsbeschwerde ein, weil es als caritative Einrichtung der katholischen Kirche gemäß § 118 Abs. 2 BetrVerfG von der Anwendung dieses Gesetzes freigestellt und diese Freistellung durch Art. 4 Abs. 2 GG und Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV geboten sei (vgl. BVerfGE 46, 73 [74–78]).

Das Bundesverfassungsgericht hob mit Beschluss des Zweiten Senats vom 11. Oktober 1975 beide angegriffenen Beschlüsse wegen Verstoßes gegen Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV auf und verwies die Sache zur erneuten Entscheidung an das Landesarbeitsgericht Düsseldorf zurück. Zur Begründung führte es u.a. aus, die Frage, ob eine Stiftung nach staatlichem Recht als kirchlich einzustufen ist, sei nach staatlichem Recht zu entscheiden. Im Zweifel sei allerdings davon auszugehen, dass der Staat mit seiner stiftungsrechtlichen Regelung, nach der sich bestimmt, was nach staatlichem Recht eine kirchliche Stiftung sein soll, stillschweigend auf die kirchliche Rechtsordnung Bezug nimmt. Er wolle also diejenigen Stiftungen nach staatlichem Recht als kirchliche Stiftung qualifizieren, die diesen Status auch nach der kirchlichen Rechtsordnung besitzen. Nicht nur die Kirche selbst aber sei aufgrund Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV in der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten selbstständig, sondern auch alle ihr zugeordneten Einrichtungen, unabhängig von der Organisation, solange diese nur *nach kirchlichem Selbstverständnis ihrem Zweck oder ihrer Aufgabe entsprechend berufen sind, ein Stück Auftrag der Kirche in dieser Welt wahrzunehmen und zu erfüllen*. Dies treffe auf das Wilhelm-Anton-Hospital zu (wird näher ausgeführt). Das Gericht wertet die Krankenpflege durch Barmherzige Schwestern für die Zeit der Anstaltsgründung *als ein ganz wichtiges Anzeichen für den katholischen Charakter einer Krankenanstalt*. U.a. aus der Motivation der Stifter, der Zusammensetzung des Kuratoriums und den Regeln für den Vermögensanfall folgert das Gericht schließlich, dass Stifterwille die Errichtung einer kirchlichen Stiftung war (BVerfGE 46, 73 [83–90]. – Zitate ebd., 85 und 88).

43 Vgl. KÄSTNER, COUZINET, Der Rechtsstatus (wie Anm. 2), 20–42.

1873 in *besondere oberhirtliche Hut* abgeändert wurde (§ 3), dürfte kaum als Abschwächung zu interpretieren sein, zumal zugleich eine neue Vorschrift über den Vermögensanfall an den Diözesanbischof bei Auflösung der Anstalt (§ 19 Abs. 2) aufgenommen wurde. Auch die spätere Satzungsentwicklung legt den Schluss nahe, dass die Formulierungsänderung einfach aus den Umständen der Gewährung der Rechtspersönlichkeit durch die königlich württembergische Regierung und das Verhältnis Aichs zum damaligen Rottenburger Bischof von Hefele, dem er eher zu große Staatsnähe vorwarf, zu erklären ist. Wenn man überdies bedenkt, wie sehr sich Aich gegen jeden staatlichen Einfluss auf seine Pflegeanstalt zur Wehr setzte, so wäre ihm eine rein kirchliche Aufsicht über seine Stiftung, wie sie nach heutiger Rechtslage möglich ist, allem Anschein nach sehr entgegengekommen. Auch gerade vor dem Hintergrund von Aichs konfessionell geprägter religiöser Motivation kann nach alledem als Stifterwille nur die Errichtung einer kirchlichen Stiftung plausibel erscheinen. Wenn man dazu noch die Qualifizierung als juristische Person kirchlichen Rechts in Betracht zieht, muss die Stiftung Liebenau für den Zeitpunkt ihrer Gründung als kirchliche Stiftung eingestuft werden. Dieses Ergebnis wäre anhand der Entwicklung der Stiftung Liebenau seit ihrer Gründung und vergleichbarer Stiftungsgründungen zu verifizieren, was hier nicht näher ausgeführt werden kann.

Es ist jedenfalls ein Ergebnis, das auch aufgrund der Parallelität des vorliegenden Sachverhalts zu demjenigen der Goch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts fast zwingend zu nennen ist. Zwar waren im damaligen Rechtsstreit die Vorzeichen gerade umgekehrt: Empfund die Stiftung Wilhelm-Anton-Hospital in Goch die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche als Privileg und kämpfte darum, so strebt heute die Stiftung Liebenau danach, sich vom Einfluss der Katholischen Kirche zu befreien, der ihr als Last erscheint. Gleichwohl ist in beiden Fällen Grundlage der Entscheidung der Blick in die Geschichte, und zwar sowohl auf die Entstehung der Stiftung als auch auf die damaligen Rechtsgrundlagen. Dieser historische Befund kann nicht ohne Auswirkungen auf eine heutige Entscheidung bleiben.

WALTER GÖGELMANN

Ein Haus für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit

Der Weg Gustav Werners (1809–1887) bis zur
»Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus«

Wir schreiben den 13. August 1838. Am Grab einer Tagelöhnerwitwe in Walddorf, Oberamt Tübingen, stehen sechs unversorgte kleine Kinder. *Jetzt macht Ernst mit Eurem Christentum, beweiset Euren Glauben durch die Liebe*, redet der Vikar den Gemeindegliedern ins Gewissen. Doch keiner sagt »Hier!«, bis er, der selbst noch als dessen Gehilfe ohne Einkommen von des Pfarrers Tisch isst, ein zweijähriges Mädchen aufnimmt: der Anfang eines »Kinder-Rettungshauses«.

Der Vikar ist Gustav Albert Werner, 1809 in Zwiefalten geboren (*katholisch getauft?*) steht im Taufregister, denn beide Eltern sind evangelisch. Einen evangelischen Pfarrer aber gibt es nicht am Ort.)

Warum ich mit dieser Geschichte beginne? Weil sie einige der mitgehenden Geburtsmerkmale dessen an sich trägt, was heute als »bruderhausDIAKONIE« 10.000 Menschen mit angeschlagenen Biographien Heimat oder Betreuung und 3.300 Menschen Arbeit gibt¹.

Für Zeit und Ewigkeit – die Thematik dieser Tagung passt genau zur Vieldimensionalität und zur Offenheit dessen, was ich jetzt mit Ihnen teilen möchte, besonders aber zur Ewigkeitsdimension dessen, was die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts mit dem Begriff »Reich Gottes« umschreibt. Dieser Hoffnung einen helfenden menschlichen Leib aus dem verwundeten Fleisch des 19. Jahrhunderts geben und so *dem Reich Gottes Raum schaffen* – nichts anderes will Gustav Werner. Und mit dieser Hoffnung ist er da, wo Kinder in Not sind, wo Kleinbauernfamilien im Schwarzwald Haus und Hof verlieren, wo der Krieg 1870/71 im Elsass ganze Dörfer zur Wüste macht – da will er den *Dienst der Liebe und Gerechtigkeit* tun und so *das Reich Gottes zur Erscheinung bringen*². Und daraus wird nach wechselvollen vier Jahrzehnten die »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus«. *Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert*, gilt als Werners diakonisches Lebensmotto – einer in Rechtgläubigkeit oder Rationalismus erstarrten Landeskirche ins Gesicht³!

Ich will die Richtung dieses Weges beleuchten mit Hilfe von drei Fragestellungen:

I. Wie nimmt im armen Königreich Württemberg Hoffnung soziale Formen von Hilfe an?

(Die theologischen und sozialen Hintergründe können der Thematik wegen nur in thesenartiger Form skizziert werden).

1 Vgl. Paul WURSTER, Gustav Werners Leben und Wirken, Reutlingen, 1888, 39–40.

2 Vgl. Gustav WERNER, Nachgeschriebene Vorträge (NV), Teil 2, Reutlingen 1884, 314 (handschriftlich, Archiv der Bruderhausdiakonie Reutlingen [ABD]). – Sendbrief (SB) aus dem Mutterhaus (Hauszeitschrift des Bruderhauses) 11 (1868), 182.

3 Zum Zitat vgl. WURSTER, Gustav Werners Leben (wie Anm. 1), 111.

II. Wie begibt sich eine auf Ewiges gerichtete Hoffnung auf den Weg zur Rechtsform?

III. Perspektiven und Probleme

(Bei dieser Frage nach der Tauglichkeit von Rechts- und Ordnungsstrukturen muss es bei Andeutungen bleiben).

I. Wie nimmt im armen Königreich Württemberg Hoffnung soziale Formen von Hilfe an?

Die »soziale Frage« ist im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in Württemberg alles andere als Industriearbeiterfrage – zumindest vor der Erfindung des Elektromotors. Die Not der Kleinbauern nach einer nicht vollendeten Bauernbefreiung, die durch die Nässeperioden und die Kartoffelkrankheit der 30-er und 40-er Jahre bedingten Hungerjahre, gefolgt von Auswanderungswellen (zwischen 1846 und 1856 verließen 160.000 Untertanen das Königreich Württemberg) oder das Elend der Wanderarbeiter beim Eisenbahnbau sind nur einige der Faktoren, die z.B. nach den Hungerjahren von 1845 bis 1847 insgesamt 24% der Gesamtbevölkerung (in Zahlen: 418.000) zu potentiellen Unterstützungsempfängern machten. Die Armenpflege aber ist, da Ausfluss des Heimatrechts, den – meist zahlungsunfähigen – Kommunen zugeordnet.

Ein erstes Koordinationsinstrument – dem verdanken wir auch die Zahlen – ist der von Königin Katharina von Württemberg (1783–1819), dem sozialen Herzen Württembergs, in den Jahren 1816–1819 gegründete Wohltätigkeitsverein⁴. Eine zweite Gegenbewegung sind die aus der »Erweckungsbewegung« heraus entstandenen, meist bei der Kinderarmut ansetzenden »Rettungshäuser«. Johann Hinrich Wichern (1808–1881), der Vater der Inneren Mission in Deutschland, zählt im Jahr 1848 in Württemberg bereits 23 solcher Einrichtungen mit über 1.600 betreuten Kindern. Auf katholischer Seite leisten einige Einrichtungen – wie z.B. die Paulinenpflege in Ellwangen – eine ebenso notwendige wie beachtliche Pionierarbeit⁵.

Sicher kennt Gustav Werner einige dieser Einrichtungen vom Hörensagen. Kooperieren wird er mit keiner. Denn er ist ein Einzelkämpfer. Die Gründe liegen in seiner ganz eigenen Zuordnung von *Zeit und Ewigkeit*, bei seiner Liebesarbeit und in der Sozialform, die er seiner Arbeit gab. Der Austausch mit Wichern beschränkte sich auf gegenseitige Achtung, aber auch auf Unverständnis. Ob Werner die Namen des schottischen Evangelikalen Thomas Chalmers (1780–1847) und seine Arbeit in den Elendsvierteln von Glasgow, der Quäkerin Elizabeth Fry (1780–1845), dem »Engel der Frauengefängnisse« in England, von Amalie Sieveking (1794–1871) mit ihrem Verein für Armen- und Krankenpflege in Hamburg oder des Grafen Adelberdt von der Recke-Volmerstein (1791–1871) in Düsseltal am Niederrhein mit seinem Rettungshausversuch kannte? Auch mit Christian Heinrich Zellers (1779–1860) und der 1780 von Johann August

4 Vgl. Arnold WELLER, Sozialgeschichte Südwestdeutschlands, Stuttgart, 1979, 139. – Eberhard NAUJOKS, Stadt und Entwicklung in Baden und Württemberg 1800–1914, Bühl/Baden 1988, 25. – Wilfried SETZLER, Von Menschen und Maschinen, Stuttgart 1998, 26. – Willi A. BOELCKE, Sozialgeschichte Baden-Württembergs 1800–1899, Stuttgart 1989, 18–19, 114. – Vgl. zum Ganzen Walter GÖGELMANN, Ein Haus dem Reich Gottes bauen (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts [VDWI] 32), Heidelberg 2007, 32ff.

5 Vgl. Johann Hinrich WICHERN, Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche (1849), in: Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Schriften, Bd. III, hg. v. Karl JANSSEN, Gütersloh 1962, 238. – Vgl. weiter: GÖGELMANN, Ein Haus dem Reich Gottes bauen (wie Anm. 4), 35.

Urspurger (1728–1806) gegründeten »Christentumsgesellschaft« in Beuggen bei Basel hat er keine nachweisbaren Verbindungen, obwohl gerade die letztere eine Art von europaweit gespanntem Dach der Bewegung bildet, die Erweckung und Bekehrung entwickeln will zur Erlösung der seufzenden Kreatur und zu sozialer Gerechtigkeit.

Natürlich ist Gustav Werner Teil dieser Gesamtbewegung, die den Begriff des Reiches Gottes immer mit einem Tätigkeitsverb verbindet, und dabei arme, hilflose und bedürftige Menschen im Blick hat. Doch seine geistlichen Quellen und seine Sozialmuster sind von anderer Provenienz. Aus dem daraus resultierenden Selbstverständnis Werners und den Seinen wächst so ein ganz eigener Weg der Hilfe.

1. *Das dem Reich Gottes Bahn gebrochen und eine Stätte bereitet und die Gesetze desselben in das Gesamtleben der Menschheit eingeführt werden, ist das dringendste Bedürfnis unserer Zeit, wenn nicht in der kommenden Flut des Verderbens alles untergehen soll. Auch zeigen sich manche erfreuliche Zeichen, dass dasselbe sich nahen will. Zu obigem Zweck mitzuwirken und auf jene Zeichen aufmerksam zu machen...*⁶, das ist das Lebensprogramm Gustav Werners und seines Werks.

Bereits die in diesen programmatischen Sätzen enthaltenen Schlüsselworte lassen den großen Überschneidungsbereich zwischen Zeit und Ewigkeit erahnen: Gott überlässt die Welt des 19. Jahrhunderts nicht ihrem Elend. Seine Schöpferliebe hält sie in einem ständigen Fluss der Erneuerung und holt sie schließlich zu sich zurück in einen endgültigen Erfüllungszustand: das Reich Gottes.

Dieses bricht jetzt und hier an, initiiert das Handeln der Menschen und setzt es zugleich voraus. Die Denkmuster dieser Emanations-Remanationslehre verdankt Gustav Werner dem schwedischen Seher Emanuel Swedenborg (1688–1772). Gottes Liebe vollzieht also ihre Menschwerdung nicht nur in Christus, sondern im kontinuierlichen mitschöpferischen Tun der Menschen: Gott wirkt nichts außer durch uns.

2. Die Geschichte Gottes mit seiner Welt ist Heilsgeschichte. Damit also dieser emanative Kreislauf zwischen Schöpfer, Welt, Menschwerdung und Christusherrschaft/Reich Gottes durch Menschenhandeln vollziehbar wird, bedarf es einer prophetischen Zeitansage: Sie deutet die »Zeichen der Zeit« und zieht daraus die richtigen Schlüsse, um die *Gesetze des Reiches Gottes ... in das Gesamtleben der Menschheit* einzuführen. Insofern und insoweit diese im 19. Jahrhundert Gestalt gewinnen, tritt Christus, der »geistig« Wiederkommende, seine Herrschaft an. Und dazu ist es Zeit, und zwar jetzt! (Die romantisch-idealistische Denkfigur der Verleiblichung von Geistigem ist unschwer zu erkennen)⁷.

Elternlose Kinder, unversorgte Frauen, angeschlagene Menschen oder nicht erbende Weingärtneröhne steckt der Prediger Gustav Werner mit dieser Hoffnung an, nimmt sie mit in die Dynamik eines allerletzten heilsgeschichtlichen Prozesses hinein, dem er, der Prophet und Lehrer der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, ständig neue Tatimpulse zuführt⁸.

6 Friedensbote 1 (1851), Vorrede, III (zit. nach: GÖGELMANN, Dem Reich Gottes Raum schaffen [VDWI 31], Heidelberg 2007, Dokumentation Nr. 6, 260).

7 Vgl. zu Einzelnachweisen: GÖGELMANN, Dem Reich Gottes Raum schaffen (wie Anm. 6), 30ff., 89ff., bes. 107ff.

8 Vgl. als ein markantes Beispiel für eine solche »Zeitpredigt«: Das Kommen des Herrn in unseren Tagen, zit. nach: Dem Reich Gottes Bahn brechen. Gustav Werner: Briefe, Predigten, Schriften in Auswahl, hg. v. Gerhard K. SCHÄFER u.a., Stuttgart, 1999, Nr. 223, 590ff.

3. Wie aber soll das geschehen? Indem die »göttlichen Tugenden« Liebe, Gerechtigkeit und Haushalterschaft, der Bergpredigt und den Levitenpredigten des biblischen Buches Deuteronomium abgewonnen, zum Gesetz der Erneuerung aller Lebensbereiche werden:

- Liebe, die sich misst am Bedarf des Bedürftigen,
- Gerechtigkeit, die jedem »seine Gebühr« gibt, und
- Haushalterschaft, die verantwortlich mit den Gaben der Schöpfung umgeht.

Diesen »göttlichen Tugenden« traut Gustav Werner ohne hermeneutische Zwischenschritte die Kraft zur Transformation nicht nur der Individuen, sondern auch gesellschaftlicher Institutionen und Ordnungen zum Reich Gottes, Transformationen also im Sinne eines endgültigen Gotteswillens, zu.

Deshalb gilt es, Schritt für Schritt die Individuen, die Häuser und Familien samt den elementaren Wirtschaftsbereichen Landwirtschaft und Handwerk, aber auch die »Großindustrie« und schließlich nach 1871 das vereinigte »deutsche Vaterland« in den Wirkungsbereich des Reiches Gottes hereinzuholen. Nicht radial hinauswirken – hereinholen in Gottes Endgültigkeit, das ist der Anspruch.

4. Wer soll nun diese heilsgeschichtliche Bewegung tragen? *Christus und eine einige lebendige Gemeinde, eine kleine Herde ... , der der Vater das Reich Gottes geben kann ... , ein gesundes, wahrhaft christliches Gemeinwesen*⁹, das ist der entscheidende erste Schritt. Zeitzeichen und im diakonischen Vollzug zugleich Anfang der realisierten Königsherrschaft Christi zu sein: Das ist das Selbstverständnis und die Verpflichtung, die Gustav Werner der von ihm gegründeten diakonischen Gemeinschaft mitgibt.

- Sie ist heilsgeschichtlich-endzeitliche Gottesgemeinde, die die »göttlichen Tugenden« mit bedürftigen Menschen zusammen im Alltag eines »ganzen Hauses« lebt; und sie ist der lebende Beweis: Es geht! Die Königsherrschaft Christi kann tatsächlich das Fleisch des 19. Jahrhunderts annehmen.
- Das »Bruderhaus« in Reutlingen ist in allen seinen Zweigbetrieben deshalb »Rettungshaus«, eines aber, in dem nicht Retter zu Rettenden werden, sondern in dem die Gemeinde Jesu Christi im Modell alle in ihre rettende Dynamik hineinnimmt.

Gustav Werner gibt dieser Gemeinschaft von Frauen und Männern den Namen »Hausgenossenschaft« (die Gemeinschaft untersteht keinen Gelübden, keinen Eintrittsvoraussetzungen [schließlich hat nach Röm 12 und 1 Kor 12 jeder Mensch seine Charismen!], keinen Eintrittsritualen, keiner Unterordnung der Frau unter den Mann, keiner Vergütung, und hat keinen Anspruch auf die Entwicklung professioneller diakonischer Berufsbilder). Der Name knüpft an Eph 2,19 an, die Sozialform ist die des »ganzen Hauses«, die von der Antike bis zur protoindustriellen Phase der gesellschaftlichen Entwicklung alle Veränderungen übersteht, indem sie sie flexibel adaptiert¹⁰.

Diese Verbindung aus eschatologischer Gemeinschaft und Sozialform des »ganzen Hauses« beinhaltet

- die Orientierung aller im Hause Beheimateten an einem Vater;
- die Rolle von Betreuenden und Betreuten als die von Söhnen und Töchtern, Erwachsensein und eigene Verantwortung, etwa für eine Zweiganstalt, durchaus eingeschlossen;

9 Gustav Werner an Marie Merkh, 16.3.1868 (transskrib. Briefe/ABD). – Nachgeschriebene Predigten (NPr), 1.1.1877, 104 (hs/ABD). – SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 238, 706.

10 Vgl. zur sozialwissenschaftlichen Seite der Problematik Hans DERKS, Über die Faszination des »Haus-Konzepts«, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), 221–242, bes. 232–234.

- gemeinsames Leben im »Haus Werner«, das innerhalb von eineinhalb Jahrzehnten auf ein dezentrales System von bis zu 31 »Häusern« mit Subsistenzlandwirtschaften, mehreren Handwerksbetrieben, einigen Fabrikbetrieben, Schulen und Textilläden anwächst;
- Gemeinsamkeit bei der Arbeit, beim Feiern, bei der Gestaltung der Frömmigkeit, bei der Vorsorge für Gesundheit und Alter.

Diese Verbindung leistet

- Beheimatung und Identität in einem Werk in der Zeit der Auflösung vorindustrieller Gesellschaftsstrukturen;
- Arbeitsplätze und nach drei Jahrzehnten einen Schwerpunkt für fortschrittliche Lehrlingsausbildung;
- kaum vorstellbare Kompetenzgewinne: eine Frau mit lückenhafter Schulbildung wird zur geprüften Lehrerin, ein Weingärtnersohn zum Hausvater einer Zweiganstalt: »Vater Werner« hat ein Auge für Begabungen!

5. Doch dem Reich Gottes traute er auch die Kraft zu, die »Großindustrie«, bisher das Herrschaftsgebiet des Mammons, als Herausforderung anzunehmen und es im Sinne der »göttlichen Tugenden« zu transformieren:

*Am kränksten Punkt muss man die leidende Menschheit anfassen und mit dem gesunden Geist des Christentums durchdringen ... Meine Fabrik ist wie ein Hebel, mit dem ich die Armen aus der Versunkenheit herausheben will*¹¹, ist Gustav Werners Konzept zur Lösung der »sozialen Frage«. Die Orte, wo vorher *die Kinder geopfert und die Menschen geschlachtet* wurden, müssen zu *Stätten* werden, *da lauter Heil und Segen wächst*¹².

So kommt es zwischen 1851 und 1875 zur Gründung von zwei Papierfabriken, einer Maschinen- und einer Möbelfabrik. Als *Gottes Tempel*, den Ort, *da sein Stuhl steht und seine Ehre wohnt*, weihte Werner seine erste Papierfabrik in einem rituellen Akt – wie die Beutegüter des Heiligen Krieges im Deuteronomium – Gott als dem eigentlichen Fabrikherrn, erklärte sie zum Heiligen Bezirk und entzog sie so dem *Feind des Eigenntzes*¹³.

6. Durchaus dem Gesetz der Steigerung folgend, will Gustav Werner, der glühende deutsche Patriot, nach 1870 auch den Bereich des geeinten *deutschen Vaterlandes* dahin bringen, *dass alle Reiche der Welt Christo zufallen werden und dass die Heiligen diese Reiche einnehmen sollen*¹⁴. Gerade den Krieg der *Bruderstämme* Deutschland und Frankreich will Gottes Heilsplan dazu nutzen, dass Deutschland zum Israel für die anderen Völker Europas wird, um seinen Heilsplan auszuführen¹⁵.

Wie das konkret zu verstehen ist? In der Zeit des stark ausgeprägten Franzosenhas- ses schärfte Gustav Werner seinen Landsleuten die Verpflichtung ein: Jetzt ist es Zeit, dass Deutschland Frankreich die *Bruderhand* reicht und seines heilsgeschichtlichen Priester- und Diakonenamtes waltet. Sonst muss es der *König der Gerechtigkeit* mit der gleichen Strafe heimsuchen wie jetzt Frankreich!

11 So SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 79, 197.

12 So FB 33 (1886/87), H. 2, 4. – NV 82/II, 29.8.1858, 122. – SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 173, 455.

13 Vgl. NV 26.12.1863, 201, 208ff. – NV 1.1.1864, 238. – SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 140, 310. – Karlheinz BARTEL, Gustav Werner, Stuttgart 1990, 185–186.

14 So Ferdinand FENCHEL, Gedenkbuch 9.5.1861 (Referat eines Vortrags von Gustav Werner zu Lk 16,10–13), 45 (transskrib./ ABD).

15 So SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 220, 585.

Jetzt musste das »Haus Werner« der Politik vorausseilen: Bereits nach den ersten deutschen Siegen im Nordelsass reiste Gustav Werner selbst nach Straßburg und Fröschweiler, den vom Krieg am meisten heimgesuchten Orten, brachte Hilfsgüter und Geld als Zeichen der Versöhnung und nahm im Lauf eines halben Jahres über 80 französische Kriegswaisen in seinen Häusern im Schwarzwald auf¹⁶.

Gerechtigkeit und Liebe nach allen Seiten, besonders nach der Seite des geschlagenen Feindes, in *Versöhnung* umzusetzen – das hieß jetzt für Gustav Werner: *Nun gilt es auch, die Herzen der abgewandten Brüder zu gewinnen ... Ich gebe vielleicht diese Woche noch hin* (sc. nach Straßburg [W. G.]) *und will sehen, ob und was ich zur Linderung des Elends tun kann*¹⁷.

7. Dieses pointierte Gelegenheitszitat enthält wie kein anderes in kurzer Zusammenfassung die *Muster dieser Diakonie* und ihre unverwechselbaren Qualitätsmerkmale:

- notnah: Sie geht hin in das 700-Seelen-Dorf im Nordelsass, das in zwei Tagen Schlacht auf seiner Markung 10.000 Tote und 8.000 Verwundete zu verkraften hat;
- zeitnah: Als noch die Trümmer rauchten, reiste Gustav Werner selbst nach Straßburg.
Soforthilfe setzt Zeichen. Als 1849 in Reutlingen auf dem Marktplatz die »Sozialisten« für Unruhe sorgten, fasste er den Entschluss zu einer »christlichen Fabrik« als »Kontrastprogramm«;
- persönlich: das heißt, durch Menschen vermittelt, durch ihn selbst, durch »Hausgenossen«. Sprich: Die Liebe von Personen, die Verantwortung übernehmen, hat Namen und Gesichter!

Die Unmittelbarkeit und Menschennähe dieser Diakonie liegt offen zu Tage, ebenso aber ihre Grenzen. Sie sind begründet in dieser Verbindung von Reich-Gottes-Hoffnung und Haus-Konzept:

- Das Reich Gottes in der Welt ist in allen seinen Wirkungsbereichen letztlich definiert als »Gottes Haushaltung«. Auch die »Großindustrie« und das »deutsche Vaterland« sollen durch Transformation letztlich zu »Rettungshäusern« werden.
- Dieses organisationsarm wirkende Haus-Konzept hat zwar einen im Nahbereich durchaus wirksamen primären Sozialgehalt. Liebe, Gerechtigkeit und Haushalterchaft sind aber von ihrer Begriffsgeschichte her individualistisch dominiert und den organisatorisch-logistischen wie den wirtschaftlich-strukturellen Erfordernissen von Großorganisationen weder von der Sozialethik noch von der praktischen Umsetzbarkeit her gewachsen.
- Und die Frage: »Was kommt danach?« war der präsentischen Reich-Gottes-Hoffnung Gustav Werners fremd: Ewigkeit in der Zeit ist nicht auf Permanenzsicherung angelegt!

16 Die Abläufe im Einzelnen wie Gustav Werners begleitende Briefwechsel sind ausführlich dokumentiert in WURSTER, Gustav Werners Leben (wie Anm. 1), 340–359.

17 Ebd., 342, 344–345.

II. Wie begibt sich eine auf Ewiges angelegte Hoffnung auf den Weg zur Rechtsform? – Wie wird aus einem vielgestaltigen Diakoniewerk die »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus«?

Da auch Gustav Werners Leben endlich ist, konnte er mit seinem Werk der Frage nach einer Zukunft ohne ihn, den »Gründer-Vater«, nicht ausweichen: Wie aber sichert man den Bestand einer Gemeinschaft, der auf Ewigkeit in der Zeit durch den Dienst an Menschen angelegt ist? Welche Rechtsform ist einer von ihrem Selbstverständnis und ihrer Struktur her Eschatologie-dominierten Einrichtung angemessen? Denn die verschiedenen Anforderungen an diese Rechtsform sind untereinander schwer kompatibel:

- Als Dienst für das Reich Gottes und als Dienst mit Menschen für Menschen ist Gewinnorientierung ausgeschlossen.
- Fabrikbetriebe, traditionell gewinnorientiert, sollen mit betreuenden Einrichtungen unter ein- und demselben rechtlichen Dach bleiben, beide nicht gewinnorientiert. Doch sollen die ersteren für den Unterhalt der letzteren Gewinne abführen.
- Der Rettungshauszweck aber soll dem Ganzen erhalten bleiben.

Welches Moment wird nun bei der juristischen und strukturellen Bestandssicherung auf der Strecke bleiben? Denn bei dem bis 1866 weitgehend in einer Art von »charismatischem Handbetrieb« geleiteten Großunternehmen »Bruderhaus« standen die Heimat von fast 1.400 Betreuenden und die Arbeitsplätze von Hunderten von externen Mitarbeitern auf dem Spiel!

Die evangelische Landeskirche in Württemberg mit dem König als Bischof kam schon von der Tradition der protestantischen Diakonie her als Rechtsdach nicht in Frage. Die ganze Bewegung der Inneren Mission war – im weitesten Sinne – vereinsrechtlich organisiert. Denn ohne diese freie Organisationsform konnte sie nicht als diakonischer Vortrupp einer in der sozialen Frage des Jahrhunderts weitgehend immobilen Kirche wirken. Diese Voraussetzungen galten auch kleinräumig für das »Bruderhaus« und seine internen Organisationsprobleme wie für seine Bestandssicherung nach innen und nach außen.

Die Problematik von Zeit und Ewigkeit und die Umsetzung von Hoffnung in Organisation und Recht entwickelte sich in Stufen in chronologischer Folge¹⁸, die 1882 schließlich in die Verfassung der »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus« einmündeten.

1. Die Konstruktionen der *ersten Stufe* waren bestimmt von der Frage: Wie kann man die Betreuenden, die Betreuten und die das Werk mittragenden externen Freunde in einem rechtlich und organisatorisch effektiven Rahmen zusammenbinden, der dem Ewigen, dieser endzeitlichen Gemeinde, einen sozialen Leib gibt?

Das Anliegen wurde durch drei Vereinsgründungen entwickelt:

- den *Verein zur gegenseitigen Hilfeleistung*, gegründet 1852;
- den *Verein zum Bruderhaus*, 1858 gegründet, und
- die *Neue Brüdergemeinde*, 1863 gegründet.

Der *Verein zur gegenseitigen Hilfeleistung*¹⁹, ein Wechselbegriff für »unsere Gemeinde«, stellte eine enge Verbindung von Ekklesiologie und Vereinsrecht dar. Die biblisch moti-

18 Vgl. zur Gesamtproblematik GÖGGELMANN, Dem Reich Gottes Raum schaffen (wie Anm. 6), 171.

19 Zu den Statuten vgl. SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 161, 410ff.

vierte Solidarität: *Ein jeder Sorge für das, was des anderen ist. So ist im Himmel!*²⁰, behielt letztlich ein sozialkaritatives Achtergewicht. Die intensiven Diskussionen des Jahres 1856 um eine Ausdehnung des Solidarprinzips auf einen Verein für Brandschäden und Viehseuchen schufen Klarheit: Der Verein schafft *eine Hilfskasse, keine Versicherung*; kein Vorstand beschließt, das *Urteil der Ältesten* nach dem Muster von Apg 6 ist maßgebend. Die Mitglieder haben keine Rechte, sondern vertrauen sich der Barmherzigkeit der Ältesten an. Vereinsbeiträge und Spenden sind *geistliche Opfer* und daher *des weltlichen Zusatzes entkleidet*²¹.

Gustav Werners geistliches Gemeindeziel und die Anlehnung an biblische Muster dominierten deutlich die Statuten. Ursprüngliche genossenschaftliche Ansätze blieben auf der Strecke zugunsten des steigenden Unterstützungsbedarfs des Werner-Werks mit dem rasanten Ausbau seiner Zweigeinrichtungen.

Der *Verein zum Bruderhaus*²², gegründet 1858, mit differenzierteren Statuten und verstärktem rechtlichem Verbindlichkeitsgrad der Ziele hatte die Funktion eines rechtlich-organisatorischen Fangnetzes für Gefahrensituationen des Werks. § 1 gibt den Ton an: *Liebe zu Gott und dem Nächsten* als Vereinszweck – ekklesiologisches Ziel oder moralisches Signal höherer Rechtsverbindlichkeit? *Verbrüderung* und *christliche Haushalterschaft* verbindet § 2 mit einer *Erwerbsgesellschaft*. § 3 vermeidet bewusst den Status der »juristischen Person«, um für den Verein *in seiner inneren Einrichtung das Grundgesetz der Familie durchzuführen*. Erstmals hatten die »Hausgenossen« Schutz- und Versorgungsrechte im »Bruderhaus« im Fall von Alter und Krankheit (§ 12).

Insgesamt sollte der Verein in der Lage sein, das im Besitz von Gustav Werner und seiner Ehefrau Albertine befindliche »Bruderhaus« zu übernehmen: *Alle Liegenschaften, Mobilien und sonstige Besitztümer werden dem Verein als Eigentum zugeschrieben* (§ 12) – insgesamt ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus«. Die Mitglieder wurden in die Pflicht genommen: Sie hafteten solidarisch für alle Verbindlichkeiten des Vereins, mit eigenen Ansprüchen an das Bruderhaus, aber sie standen hinter den Ansprüchen von Außenstehenden zurück (§ 15b). Die Hausgenossen unterschrieben sogar einzeln eine Verpflichtung zur selbstschuldnerischen Haftung für alle Verbindlichkeiten des Vereins – auch mit dem beim Eintritt in die Hausgenossenschaft eingebrachten Vermögen. Erstmals gaben diese Vereinsstatuten dem Reich-Gottes-Ziel eine juristisch ernster zu nehmende Form: Die Rechte und Pflichten von Hausgenossen und Freunden waren präzisiert. Hausgenossen hatten erstmals Rechte, hafteten aber auch für die von Gustav Werner gemachten Schulden.

Die Verfassung der *Neuen Brüdergemeinde*²³ – Nachfolgerin oder Ergänzung des »Vereins zum Bruderhaus«? – wurde aus der Krise des Jahres 1863 geboren: Für das Gesamtwerk wurde eine gerichtliche Vermögensuntersuchung angeordnet, Zweiganstalten mussten verkauft werden. Die Industriebetriebe, eigentlich zum Unterhalt der Rettungshäuser gedacht, brachten durch ihren Kapitalbedarf diese in Gefahr. Rettung und Sicherung des Werks sollten bezeichnenderweise geschehen in einer Gemeindeverfassung: *Die Gemeinde setzt sich zunächst die Aufgabe, die Anstalten des Werner, wie es ihre Mittel erlauben, zu erwerben*: Erstmals suchte diese »Gemeinde« um den Status einer juristischen Person nach. Erstmals streute die selbstschuldnerische Haftung aller Glieder dieser Gemeinde das wirtschaftliche Risiko des Werner-Werks über die Haus-

20 Gustav Werner in: SB 2.8.1854, 69.

21 So SB 1.1.1857, 25ff. – Vgl. WURSTER, Gustav Werners Leben (wie Anm. 1), 198–199.

22 Statuten des Vereins in: SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 169, 435–440.

23 Zur Verfassung vgl. ebd., Nr. 231, 674; Nr. 232, 628–629.

genossen hinaus auf alle Anhänger. Ein *Ältestenrat* war das wichtigste Entscheidungsgremium. Die vom Juristen Otto Hahn konzipierte *Verbindung von Gemeinschaft und Produktivassoziation* sollte

- in der Not christliche Gemeindegemeinschaft als Solidarhaftung durch eine juristische Konstruktion absichern und
- so ein ganzes Diakoniewerk mit allen seinen Arbeitsbereichen vor dem wirtschaftlichen Ruin bewahren.

Trotz einer Tendenz hin zu konturierteren Rechts- und Ordnungsstrukturen war diese erste Entwicklungsstufe gekennzeichnet durch

- einen deutlichen Überhang des Anliegens einer »Gemeindebildung«,
- die Minimierung von Rechts- und Ordnungselementen und
- die Tradition, dass diese beiden korrelierenden Stränge ihr Ziel letztlich im Überleben des Werner-Werks haben.

Beide Rettungskonstruktionen vermochten das Rettungshaus nicht zu retten: Nach der gerichtlichen Vermögensuntersuchung, die ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Verbindlichkeiten und Vermögen, aber letztlich doch die Zahlungsunfähigkeit des Werks ergibt, blieb nach dem Rat von Victor Aimé Huber (1800–1869) der *Aktienverein*²⁴ als einziger Ausweg.

2. Diese *zweite Stufe* der Entwicklung zwang dem Werk erstmals klare Ordnungs- und Führungsstrukturen sowie eine »kaufmännische Buchführung« auf. Die Gläubiger machten Druck. »Vater Werner« seufzte über dieses sein ganz eigenes *Golgatha*: Das Reich Gottes konnte *unter den selbstsüchtigen Deutschen und fleischlichen Schwaben keine Aufnahme finden*: Der Mammon hatte den Sieg behalten über die Caritas²⁵. Doch es ging um das Überleben und die Heimat von mehr als 1.400 Menschen!

Als sich am 13. Mai 1866 der »Aktienverein« konstituierte, waren zahlreiche über das ganze südliche Mitteleuropa reichende Rettungsversuche im Gang. Im Werk selbst markierte diese Stufe den wichtigsten Schritt auf dem Weg zur »Stiftung«: Das charismatische Wirtschaften des Gründers mit unkontrollierter Dezentralisation wurde abgelöst durch eine zentrale Buchführung, »Vater Werners« charismatische Führung durch klar geregelte Verantwortlichkeiten: Ein *Aufsichtsrat* als Leitungsgremium delegierte Leitungsaufgaben an drei Direktoren, hinter ihm stand die *Aktionärsversammlung*. Der Aktionär Werner war an die Leine gelegt bis auf den Vorsitz eines Verwaltungsrates und eine nicht näher definierte *geistliche Leitung*²⁶. Dafür übernahm der Aktienverein das gesamte Vermögen aller Rettungshäuser und Fabriken einschließlich der von den Hausgenossen eingebrachten 10%, aber eben auch alle Verbindlichkeiten des Werks²⁷. Die dringend angezeigte Trennung von Rettungshäusern und gewerblichen Betrieben gelang noch nicht.

»Vater Werner« definierte kraft seiner Autorität diese »geistliche Leitung« recht extensiv und ließ sich auch durch alle diese strukturellen Zwischenböden in den folgenden Jahren nicht daran hindern, das Band der Hoffnung auf die »echte Gemeinde« um seine Rettungshäuser und Fabriken noch enger zu ziehen: In seiner Person blieb er Bürge für die Verbindung von Reich-Gottes-Hoffnung und dem »ganzen Haus Werner«. Dabei wurde das Unmögliche möglich: Der Aktienverein wirtschaftete mit viel Verständnis für

24 Zu den Statuten vgl. ebd., Nr. 236, 690ff; Nr. 297, 694ff.

25 Vgl. ebd., Nr. 237, 697. – WURSTER, Gustav Werners Leben (wie Anm. 1), 305.

26 Vgl. SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 276, 691. – WURSTER, Gustav Werners Leben (wie Anm. 1), 306.

27 Zu Einzelheiten vgl. SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 276, 690–691.

die Rettungshausbelange, konnte sogar ausbauen: 1875 kam sogar die »Möbelfabrik zum Bruderhaus« mit vorbildlichen Ausbildungseinrichtungen dazu. Freunde und Aktionäre wurden nicht müde. Der Pächter Gustav Werner trieb zusammen mit den Seinen eine hervorragend effektive Sparwirtschaft. Nach kaum eineinhalb Jahrzehnten war durch Schenkung, Rückkauf und viele Einzelaktionen Gustav Werner bis auf wenige Reste Alleinaktionär des Gesamtwerks, als 70-jähriger also für die geistliche und materielle Zukunft des Werks allein verantwortlich, auch nach dem Tag X seines möglichen Ablebens! Reich-Gottes-Hoffnung, Rettungsziel und wirtschaftliche wie soziale Daseinsvorsorge waren neu ins Verhältnis zueinander zu setzen. Doch welche Rechtskonstruktion war in der Lage, alle diese Elemente zu tragen, ohne »Vater Werner« als deren angestammte personalisierte Verbindung? Das ist die Frage, die die *dritte Entwicklungsstufe* für mehr als ein Jahrhundert klären muss:

3. Das Ehepaar Werner, Eigentümer des gesamten »Bruderhauses«, entschied sich nach langen Beratungen mit dem Juristen Dr. Friedrich Schlemmer, Frankfurt a.M., und mit den Hausgenossen²⁸ für die Rechtsform der *Stiftung*. Zwar war das Stiftungsrecht des 19. Jahrhunderts ein »Stiefkind der Gesetzgebung«, doch erfüllte die von Gustav und Albertine Werner am 30. März 1881 unterschriebene *Stiftungsurkunde* und das am 27. Juni 1881 unterzeichnete *Statut der Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus* mit Sitz in Reutlingen als juristische Persönlichkeit die wichtigsten Kriterien einer *Stiftung bürgerlichen Rechts*²⁹. Am 9. Juli 1882 erhielt die »Stiftung« noch die »Gnade« Seiner Königlichen Majestät. Diese Form – gemeinsames Testament der beiden Eigentümer, Stiftungsurkunde und Verfassung des Gesamtwerks in einem – konnte die wichtigsten Strukturelemente und den unverwechselbaren Charakter des Werks übernehmen und sie in einer umfassenden Bestandssicherung in klare und verlässliche Rechtsstrukturen einbeziehen, auch für die Entwicklung nach dem Tod des Gründers. Die »Stiftungsurkunde« und die »Statuten« ließen auf Schritt und Tritt die Strukturen einer *Stiftung bürgerlichen Rechts* durchsichtig werden: Die *Stiftungsurkunde*, den *Statuten* als eine Art von Grundgesetz vorangestellt, kennzeichnete diese als letztwillige Verfügung und umschrieb den Oberzweck der Stiftung sowie die beiden Zielgruppen der wichtigsten »Begünstigten« und wusste sich damit ganz in der Tradition des Rettungswerks seit seinen Anfängen.

Der Zweck, welchem die Stiftung dienen soll, ist, das geistige und leibliche Wohl der Nebenmenschen auf jegliche Weise zu fördern und den Armen und Verlassenen, welchen die Kraft zum eigenen Fortkommen fehlt, eine Heimat zu schaffen und solche im Geist christlicher Bruderliebe zu verwalten. Hilfsbedürftige Personen, Kinder und junge Leute, welche sonst dem Verkommen und sittlichen Verderben ausgesetzt gewesen wären, wurden besonders genannt und im nächsten Abschnitt dazu die Personen männlichen und weiblichen Geschlechts, die im Bruderhaus Hausgenossen hießen, weil sie Jesum Christum als Herrn und seine Gebote, wie sie in seinem Wort geoffenbart sind, als obers-

28 Bereits 1877 beim Erntefest in Fluorn im Schwarzwald bezog Gustav Werner Hausgenossen und Freunde in entsprechende Überlegungen ein (vgl. Paul KRAUSS, Gustav Werner. Werk und Persönlichkeit, Reutlingen 1959, 76).

29 Zur stiftungsrechtlichen Problematik vgl. Hans LIERMANN, Geschichte des Stiftungsrechts, 2. Aufl. 1963, unveränderter Nachdruck Tübingen 2002, 247ff., 258. – Handbuch des Stiftungsrechts, hg. v. Werner SEIFERT u.a., München 1987, 70 (§§ 2 und 4); 71 (§§ 9, 10 und 16); 84 (§ 95); 88 (§ 122); 98 (§ 179).

tes Gesetz in ihrem Leben ausführen wollen und die sodann bereit sind, ihre geistigen und körperlichen Kräfte der Förderung des unternommenen Werks zu widmen³⁰.

Bereits § 1 und § 4 verbanden beide Personenkreise, Hilfsbedürftige und Helfende, in häuslicher familienartiger Gemeinschaft und in einem geordneten, arbeitsamen und von dem Geist christlicher Bruderliebe beherrschten Zusammenleben. Gemeinsame Beheimatung im »Bruderhaus«, Erziehung, Unterricht und Unterweisung in häuslichen, landwirtschaftlichen und gewerblichen Arbeiten, eine den Kräften jedes Einzelnen entsprechende Beschäftigung sowie Verpflegung in gesunden und kranken Tagen fügten die Häuser des Liebeswerks lückenlos ein in die Sozialform des »ganzen Hauses«. Das bedeutete auch: »Rettungshäuser« und gewerbliche Betriebe verblieben weiterhin unter dem einen gemeinsamen großen Dach³¹.

Die §§ 2 und 3 beschrieben das Stiftungsvermögen wie die zum Betrieb der Einrichtungen des Bruderhauses notwendigen Mittel aus Arbeit, Landwirtschaft, Hausindustrie, Fabriken, Hausgenossen-Vermögen, Kostgeldern und Spenden.

Die Organe der Stiftung, Aufsichtsrat, dreiköpfiger Vorstand und Generalversammlung, sowie die zentrale Verwaltung in Reutlingen – so die §§ 11, 12, 15, 19 und 23 – konnten die »Stiftung« aus der bewährten Organisationsform des »Aktienvereins« übernehmen³². Die Oberaufsicht durch das Innendepartement des Königreichs sowie in Fragen des Unterrichts der örtlichen Schulbehörden – so § 32 – rundeten die Rechtsform ab³³. Als absolutes Novum auch für das »Bruderhaus« aber fiel ein weiteres Leitungsorgan vollkommen aus allen diakonischen Traditionen der Zeit heraus: die Generalversammlung der Hausgenossen³⁴ (§§ 11, 19 und 20). Ein prophetischer Vorgriff auf demokratische Strukturen? Statt anachronistischer demokratistischer Wunschvorstellungen machte Gustav Werners Testament Ernst mit den juristischen Konsequenzen seiner geistlich verstandenen Sozialform des »ganzen Hauses«: Nach seinem Tod wurden aus seinen »Kindern«, den Hausgenossen, Erben: Die Motivation und die Verantwortung, die kostenlos erbrachte Arbeit und das ins Vaterhaus eingebrachte Vermögen machten sie als Gemeinschaft zu Erben und zu verantwortlichen und leitenden Mitbesitzern und Mitbestimmern. Und weil an dieser Stelle die »Bruderhaus«-Tradition mit ihren unzähligen Hausmüttern und leitend verantwortlichen Frauen der Gründergeneration mit ihrem an biblischen Charismen orientierten Ansatz der Zeit längst vorausgeeilt war, wies § 20 eigens die Stimmberechtigung sämtlicher männlicher und weiblicher Hausgenossen in diesem Leitungsorgan aus³⁵. Bis in die Rechtsform hinein gingen in diesem Detail die Statuten der »Stiftung« ihren ganz eigenen Weg der Diakonie ihrer Zeit voraus und setzten mit ihrer bewährten Tradition einen Markstein in die diakonische Patriarchen-Landschaft.

Wo aber blieb bei dieser Bestandssicherung die Hoffnung auf das nahe Gottesreich, der ewigkeitsträchtige Boden, ohne den das Werk auf Sand gebaut wäre? Man suchte sie in der »Stiftungsurkunde« und den »Statuten« als Rechtsdokumenten vergebens – konsequenterweise! Doch »Vater Werner« wäre nicht er selbst, ließ er gerade jetzt diese wichtigste Dynamik seines Lebens und Werks einfach ins Aus laufen: Hoffnung für Zeit

30 So SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 241, 728.

31 Zur Problematik des »ganzen Hauses« vgl. Anm. 10. – Vgl. weiter SCHÄFER,; Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 241, 729–730.

32 Vgl. SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), 733ff.

33 Vgl. ebd., 736. – Vgl. weiter ebd., 735 (§ 23).

34 Vgl. ebd., 733ff.

35 Vgl. ebd., 734–735 (§§ 19–20).

und Ewigkeit kann man nicht in einer Verfassung verordnen. Man kann sie aber denen, die sie weitertragen und im »Bruderhaus« Gestalt gewinnen lassen sollen, als geistliches Vermächtnis in Herzen und Gewissen schreiben. In der Tat: An seinem Sterbebett versammelte Werner seine Hausgenossen um die biblische Hoffnung seines letzten Diktats: *Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein, und der Gerechtigkeit Ertrag wird ewige Stille und Sicherheit sein, dass mein Volk in Häusern des Friedens wohnen wird, in sicheren Wohnungen und in stillen Ruhestätten*³⁶. Diese prophetische Hoffnung als vorweggenommenes Stück Ewigkeit und zugleich als Ordnung einer christlichen Hausgemeinde aus Hausgenossen und bedürftigen Menschen, aus Arbeitenden und Gepflegten im Jahrhundert der »Sozialen Frage« war Gustav Werners letztes Wort für das gesamte Werk.

III. Perspektiven und Probleme

Dieses doppelte Vermächtnis aus »Stiftungsurkunde; Statuten« und »letztem Diktat«, aus Reich-Gottes-Hoffnung und Stiftung bürgerlichen Rechts, aus Hausgenossenschaft und geordnetem Diakoniewerk musste erst noch seine Tauglichkeit im diakonischen Alltag erweisen. So viel vorweg: Den Status der *Stiftung bürgerlichen Rechts* reichte die »Gustav-Werner-Stiftung zum Bruderhaus« nach der Fusion mit der Stiftung »Haus am Berg« noch im Jahr 2002 an die »Bruderhausdiakonie« weiter. Dieser rechtliche Rahmen hat alle politischen Veränderungen der letzten 125 Jahre in Bezug auf Betreuungskonzepte, Betriebs- und Führungsstrukturen, Arbeitsrecht samt den betriebswirtschaftlichen Konsequenzen flexibel be- und überstanden! Und das bei all den Weichenstellungen, die bis tief in die Substanz des Werks reichen!

Die erste Nagelprobe auf die Doppelheit seines Vermächtnisses stand mit dem Tod des Gründer-Vaters an. Sein Charisma hatte zusammenhalten können, was nun auseinander zu streben drohte. Ein breites Band von ineinander verschlungenen *Fragen* traf das Werk fast wie einen Rumpf ohne Kopf:

- die Frage nach den geistlichen Grundlagen und der »authentischen« Werner-Tradition,
- die Frage nach den Erben und der Hausgenossenschaft;
- die Führungs- und die Machtfrage und
- die Strukturfrage als Frage nach dem Verhältnis von Betreuungseinrichtungen und dem gewerblichen und produzierenden Teil des Werks.

Die Frage: *Wie lässt sich eine auf Ewigkeit in der Jetztzeit angelegte Hoffnung in einem dergestalt rechtlich geordneten Werk in Diakonie übersetzen, ohne ihren charismatischen Bürgen?* stellte sich für ein Vierteljahrhundert als Frage nach dem authentischen geistig-geistlichen *Erbe* »Vater Werners«. Und die Hausgenossenschaft wurde nicht müde, dieses durch eine möglichst »fotografisch genaue« Traditionspflege bis an die Grenze eines Werner-Kults für sich zu beanspruchen. Doch mit dem Rückgang ihrer Bedeutung im Gesamtwerk konnte sie nicht verhindern, dass gerade die Reich-Gottes-Hoffnung ihre präsentischen Konturen ablegte und sich der blassen futurischen Hoffnung ihres neupietistischen Umfeldes anglich. Eine große Anzahl von sehr werkstreuen Mitarbeitern – auch ein Charakteristikum des Bruderhauses! – hält bis heute die Frage nach der

36 Jes 32,17–18. – »Vaters letztes Diktat«, zit. nach SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 229, 662.

geistlichen Identität ihrer Diakonie wach und bewahrt diese vor dem Abgleiten in bloße Sozialtechnokratie.

Eng verwoben mit diesem Problemkreis ist die Frage nach den geistlichen und rechtlich ordnenden Gewichtungen, und diese wiederum sind eng verwoben mit der Frage, wer nun eigentlich *das Sagen* habe im Werk. Werners Nachfolger Johannes Schneider (seit 1887) war zwar von seiner Hausgenossen-Biographie her durchaus qualifiziert zur Integrationsfigur, doch konnte er in den 23 Jahren seiner Vorstandschaft keinen einzigen bleibenden Akzent setzen. In dieses Machtvakuum strömten – typisch Bruderhaus! – nacheinander die beiden Schwestern Nane (1829–1896) und Lotte Merkh (1839–1925) ein: Durch die Redaktion der beiden Hauszeitschriften *Friedensblätter* und *Friedensbote* nahmen sie die Zügel des Gesamtwerks fest in die Hand und fädelten so mundgerecht alle wichtigen Vorstands- und Aufsichtsratsbeschlüsse ein. In den Bruderhaus-Annalen wird ihre bis ca. 1910 reichende »Ära« als *Herrschaft der Frauenzimmer* beschrieben.

In beiden Problemkreisen ist die Frage der Bedeutung der *Hausgenossenschaft* als der einst das Werk tragenden diakonischen Gemeinschaft mit berührt. Mit dem Verblasen des geistlichen »Vater«-Erbes und dem Absterben der Generation der Merkh-Schwestern alterten die Hausgenossen zu einer zwar mit Orden dekorierten, aber zu folkloristischer Bedeutungslosigkeit herabsinkenden Gemeinschaft ab. Die letzte der Hausgenossinnen starb 1953 in hohem Alter.

Die Frage nach dem Verhältnis von *Betreuungseinrichtungen und Fabriken* aber blieb von der Gründung der ersten Papierfabrik im Jahr 1851 bis zur schmerzhaften Ausgliederung aller Bruderhaus-Fabriken Ende der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts so etwas wie eine begleitende Schicksalsfrage: Als »Rettungshäuser des Industriezeitalters« waren sie dem Reich-Gottes-Ziel verpflichtet. Doch ihr Kapital- und Organisationsbedarf hat das gesamte Diakoniewerk bereits 1861 an den Rand des Konkurses gebracht. Der Aktienverein hat Betreuungseinrichtungen und produzierende Betriebe bis unter das gemeinsame Stiftungsdach gerettet, und so überlebten sie und hafteten füreinander – bis vor etwa 35 Jahren der Fall der Haftung der diakonischen Einrichtungen für die Fabriken eintrat. Eine schmerzhaft Sanierung, eine betriebswirtschaftliche Gesundung und ein bewusstes Bemühen um geistlich-diakonische Identität war der Gewinn aus der Krise.

Die Geschichte des Bruderhauses wartet bis heute vergebens auf ihren Historiker. Daher nur ein paar gestrichelte Linien bis zum Heute: Als geordnetes Diakoniewerk betreut die »Bruderhausdiakonie. Stiftung Gustav Werner und Haus am Berg« stationär und ambulant ca. 10.000 bedürftige Menschen und gibt ca. 3.300 MitarbeiterInnen Arbeit und Brot in der Reutlinger Zentrale und in den mehreren Dutzend Zweigeinrichtungen zwischen Bodensee, Schwarzwald und Schwäbischer Alb.

Die am 1. Januar 2002 in Kraft getretene »Satzung« des diakonischen Riesen gibt sich bewusst als Fortentwicklung der »Statuten« der »Stiftung« von 1882: Der in der »Präambel« von 1882 noch breit ausgeführte geistlich-diakonische Stiftungszweck ist in § 1 der »Satzung« in den nicht weiter spezifizierten *Auftrag Jesu Christi* zur Diakonie zusammengefasst³⁷. Der »Vorstand« als Leitungsorgan, in den Statuten ein Dreierkollegium, besteht nunmehr der »Satzung« zufolge aus mindestens zwei vom Stiftungsrat bestellten Personen, darunter einem/r Theologen/In und einem/r Ökonomen/In³⁸.

37 Vgl. SCHÄFER, Reich Gottes (wie Anm. 8), Nr. 241, 728, mit Stiftungsurkunde und Satzung der Bruderhausdiakonie, Reutlingen, 2002, 8 (§ 1).

38 Vgl. ebd., 734 (§ 15) mit Satzung der Bruderhausdiakonie, 5 (§ 10).

Der »Stiftungsrat« setzt sich zusammen aus zwölf Ehrenamtlichen und wird nach einem rollierenden System von der Stiftungsversammlung gewählt. Er ist durch das Étatrecht und die Pflicht zur Kontrolle des Vorstandes wichtigstes Leitungsorgan. Durch seine Zusammensetzung erschließt er der neuen »Stiftung« die Fachkompetenz eines weiten Umfeldes. Er setzt die Tradition des »Aufsichtsrates« des alten Bruderhauses aus sieben *achtbaren, dem Zweck der Stiftung wohlgesonnenen Männern*³⁹ fort.

Aus der Generalversammlung der Hausgenossen mit ihrer Binnenorientierung in den »Statuten« ist längst die »Stiftungsversammlung« geworden, mit dem »Stiftungsrat« durch reziproke Wahl verschränkt, die neben einer absoluten Mehrheit von aus der Öffentlichkeit gewählten Personen weiterhin hauptberufliche Mitarbeiter und den Stiftungsratsvorsitzenden in die Verantwortung nimmt. Dieses Leitungsgremium entscheidet über Strukturfragen von übergeordneter Bedeutung wie der Aufnahme neuer und der Beendigung oder Erweiterung bestehender Arbeitszweige⁴⁰.

Beide Rechtsdokumente, das von 1882 und das von 2002, schaffen Raum für die Diakonie des Bruderhauses mit seinen seit der Gründungszeit charakteristischen Merkmalen und einer erstaunlichen Vitalität und Entwicklungsfähigkeit. Diese Merkmale sind u.a.:

- der Mut zu einer großen Diversifizierung der Arbeitszweige im ambulanten und stationären Bereich in der Auseinandersetzung mit Not- und Bedarfssituationen;
- der Mut zu einer »Ich-will-selbst-hingehen«-Diakonie: notnah, zeitnah, menschen- nah und persönlich.

In dieser Weise will die Bruderhausdiakonie bis heute ihr Erbe als Auftrag verstanden wissen.

39 Vgl. ebd., 734 (§ 12) mit Satzung der Bruderhausdiakonie, 11 (§ 6); 13ff. (§ 8).

40 Vgl. ebd., 734 (§ 19–20), mit Satzung der Bruderhausdiakonie, 15ff. (§§ 9–10).

GISELA DROSSBACH

Hospitäler im Mittelalter – Stiftungen für die Ewigkeit?

Einleitung

Die wohl reprasentativste institutionalisierte Form von Stiftungen sind die Hospitäler. Päpste und Kaiser, geistliche wie weltliche Fürsten, Kleriker und Laien stifteten diese karitativen Einrichtungen zum eigenen Seelenheil, d.h. in der Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tode. Nach mittelalterlichem Kirchenrecht waren Spitäler *loca religiosa*, kirchliche Einrichtungen, mussten eine Kapelle oder Kirche, d.h. ein Patrozinium, haben sowie einen Friedhof¹. Doch von ihrer Funktionalität her waren sie keinesfalls nur auf karitative Aufnahme und Versorgung der Kranken angelegt, sondern dienten auch *als Altersheim, als Schule wie in Nürnberg, als Geldinstitut oder geselliger Treffpunkt, wie es bei dem Wiener Bürgerspital mit seinen Wein- und Bierkellern nachgewiesen wurde*² etc.

Somit sind Hospitäler völlig heteromorphe Einrichtungen, die zwar im Allgemeinen für die Ewigkeit, und damit meine ich mit religiöser Zielsetzung und aufgrund spiritueller Leitziele, geschaffen wurden, denen jedoch auch weltliche Funktionen zukamen, insbesondere mit ihrer zunehmenden Spezialisierung im Spätmittelalter.

Ihr heteromorpher, also teils weltlich-zeitlicher, teils spirituell-ewiger Charakter wurde durchaus auch von den Zeitgenossen wahrgenommen und deshalb nicht zuletzt auch von Martin Luther (1483–1546) als *Einrichtungen zwischen Himmel und Erde* bezeichnet. Doch was an ihnen ist – genauer betrachtet – überhaupt weltlich-zeitlich bzw. spirituell-ewig? Bekanntermaßen ist das Hospital eine Institution, die einen zwei Jahrtausende währenden Wandel durchläuft, bis sie in der Moderne den uns heute vertrauten Krankenhausstypus erreicht. Deshalb auch meine ich, dass dieses ständig wechselnde Phänomen »Hospital« mit seiner heteromorphen Struktur kaum eine Kategorisierung in Zeit und Ewigkeit zulässt, und doch zum Tagungsthema passt, sodass immerhin versucht werden soll, diese Kategorien auch auf das Hospital zu applizieren. Und da das Hospital zuletzt auf einer Wiener Tagung mit soeben erschienenem Tagungsband wegen der Vielfalt seiner Erscheinungsformen und Polyfunktionalitat lapidar nur noch als *Haus mit Dach und Fürsorge* definiert wurde³, wird ebenfalls zu klären sein, ob und in welchem Grade es überhaupt eine Einrichtung für die Ewigkeit war.

1 Vgl. Gisela DROSSBACH, Das Hospital – eine kirchenrechtliche Institution?, in: ZRSG.K 118 (2001), 510–522 mit den Angaben zur älteren Literatur.

2 Protokoll Nr. 387 über die Arbeitstagung auf der Insel Reichenau vom 19.–22. März 2002, Thema: »Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler«, 3.

3 Europäisches Spitalwesen. Institutionelle Fürsorge im Mittelalter und in der Neuzeit. Hospitals and Institutional Care in Medieval and Early Modern Europe, hg. v. Martin SCHEUTZ, Andrea SOMMERLECHNER u. Herwig WEIGL (Veröffentlichungen des Instituts für Osterreichische Geschichtsforschung Ergbd. 51), Wien/München 2008.

Ohne also endgültig kategorisieren zu wollen und zu können, wird dem Beitrag folgende Disposition gegeben: 1. Das Hospital als Stiftung für die Ewigkeit – religiöse Aspekte (Stiftungsbegriff, Seelenheil, *vita religiosa activa*, Memoria); 2. Das Hospital zwischen Himmel und Erde (*cura animae et corporis*, Normen für das Spitalleben); 3. Das Hospital – eine weltliche Institution (Finanzwesen, *la religione civile*); 4. Ist ein Fazit möglich?

1. Das Hospital als Stiftung für die Ewigkeit – religiöse Aspekte

1.1 Anmerkungen zum Stiftungsbegriff

Im Bestreben, eine Stiftung zu errichten, spiegelt sich ein »alter« Traum des Menschen: Denn der zentrale und prägende Gesichtspunkt stifterischen Handelns liegt wohl seit jeher im Wunsch des Einzelnen, über den Tod hinaus fortzuwirken, indem man etwas Bleibendes und – wie man hofft – Unvergängliches erschafft. Dabei verschränken sich zwei nahezu konträre Leitziele: Einerseits soll eigenes Vermögen auf Dauer einem karitativen Zweck zugeführt werden, womit Werte wie Nächstenliebe und caritative Verantwortung angesprochen werden; doch geht damit zugleich die Zielsetzung einher, die Erinnerung an die Stifterpersönlichkeit und dessen Familie aufrecht zu erhalten – sei es aus persönlichen oder politischen Gründen. Soweit zum modernen Stiftungsbegriff nach dem Rechtshistoriker Hans Liermann⁴.

Doch gibt es dieses Verständnis von Stiftung bezüglich Spitalern bereits im Mittelalter? Wie Franz Kerff zeigen konnte, waren die früh- und teilweise noch hochmittelalterlichen Xenodochien Stiftungen »ad altarem«, d.h. für den Patroziniumsheiligen⁵. Im Spätmittelalter jedoch kommt dieser Begriff nicht mehr vor, vielmehr waren die von Bruderschaften geleiteten Hospitäler als *universitas* bezeichnete Körperschaften⁶. Deshalb betont die sozialgeschichtlich orientierte Forschung, dass mittelalterliche Stiftungen etwas mit Memoria zu tun haben, d.h. mit der Überwindung des Todes und des Vergessens durch »Gedächtnis« und »Erinnerung«⁷. Dies geschieht beim Gabenaustausch durch den »toten« Stifter und der von ihm kreierte Gemeinschaft. Und damit zunächst zum Thema Seelenheil und Seelenheilstiftung als spirituell-ewiger Komponente eines Spitals.⁸

4 Hans LIERMANN, Handbuch des Stiftungsrechts, Bd. 1: Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen 1963, 1.

5 Franz KERFF, Altare und *ecclesia*. Zur Frühgeschichte des *beneficium ecclesiasticum*, in: Proceedings of the Ninth Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13–18 July 1992. – Monumenta iuris canonici, Series C, Subsidia, vol. 10, hg. v. Peter LANDAU u. Jörg MÜLLER, Città del Vaticano 1997, 849–870. – Franz KERFF, Altarbesitz und Inkorporation. Zu Vorformen der Inkorporation in Nordfrankreich während des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Licet preter solitum. Ludwig Falkenstein zum 65. Geburtstag, hg. v. Lotte KÉRY, Dieter LOHRMANN u. Harald MÜLLER, Aachen 1998, 33–46.

6 DROSSBACH, Das Hospital (wie Anm. 1).

7 Siehe den vorangehenden Beitrag von Michael BORGOLTE.

8 Einen Überblick zum mittelalterlichen Stiftungsbegriff vermittelt auch: Gisela DROSSBACH, Stiftungen, in: Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Bilder und Begriffe, hg. von Werner PARAVICINI, bearb. v. Jan HIRSCHBIEGEL u. Jörg WETTTLAUER (Residenzenforschung 15.2), Ostfildern 2005, Bd. 1: 342–344, Bd. 2: 191–193.

1.2 Seelenheil

Hospitäler als Seelenheilstiftungen werden in der Erneuerungsbewegung deutlich, die das Spitalwesen im 11./12. Jahrhundert erfasste, und der damit verbundenen rasch zunehmenden Bedeutung des *laicus religiosus*⁹, des »religiösen Laien«. Diese schafften sich, ausgestattet mit ihrem ganzen Selbstbewusstsein und mit dem Wissen um ihre Identität sowie durch zur Verfügungsstellung ihres Vermögens, verschiedene Möglichkeiten, Religiosität im Rahmen eines Spitals zu entfalten oder durch seine Bedeutung für das Spital in der Kommune zu wirken. Am Ende des Spektrums einer Seelenheilstiftung kann hier sogar das Modell eines als Heiligen verehrten Spitalgründers stehen. Als prominentestes Beispiel ist der 1199 von Papst Innocenz III. (1198–1216) kanonisierte Omobono von Cremona († 1197) zu nennen: *Für den 1207 verstorbenen, 1247 als sanctus apostrophierten Gerardo Tintori aus Monza bedeutet die Gründung des später nach ihm benannten Spitals, dessen Aufstieg sich mit seinem Kult verflocht, den Weg zur Heiligkeit*¹⁰.

Doch der klassische Typ einer solchen Stiftung war der Stifterwille einer singulären Stifterpersönlichkeit. So legte der Patrizier Konrad Groß (um 1280–1356) in seiner Nürnberger Stiftungsurkunde von 1339 fest, dass sechs Priester und zwölf Kleriker oder zwölf arme Scholaren im Hospital unterkommen und versorgt werden sollten. Deren Dienst in der Spitalkapelle in Form von Messfeiern und weiteren liturgischen Diensten zugunsten des Seelenheils von Konrad selbst sowie seiner Eltern wurde exakt festgelegt. Außerdem gehörte zu deren künftiger Aufgabe, dem Stifter auf dem Spitalfriedhof eine feierliche Beerdigung zu zelebrieren¹¹.

Zum Seelenheil konnten auch grundlegende Zustiftungen bereits bestehender Hospitäler getätigt werden. Beispielsweise war die »Domus Dei« der Dominikaner in Viterbo in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein wesentlicher Pfeiler der städtischen

9 Kriert wurde die Bezeichnung von Daniela RANDO, »Laicus religiosus« tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII), in: *StMed*, ser. 3/24 (1983), 617–656, zuletzt (unter dem Titel: »Laici religiosi«, né laici né religiosi) in: *DIES*, *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e suo territorio nei secoli XI–XV*, I: »Religionum diversitas« (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa), Verona 1996, 29–76. – Vgl. auch Giuliana ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale* (Biblioteca di storia urbana medievale 8), Bologna 1993, 20–21. – Einen treffenden Überblick bietet jetzt Andrea SOMMERLECHNER, *Nord- und Mittelitalien vom 11. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*, in: *Europäisches Spitalwesen* (wie Anm. 3), 105–134.

10 SOMMERLECHNER, *Nord- und Mittelitalien* (wie Anm. 9), 113 mit weiteren Literaturangaben.

11 Nach einer fehlerhaften Edition der Stiftungsurkunde für das Nürnberger Heilig-Geist-Spital: *Charta foundationis novi hospitalis ad Spiritum sanctum Norimbergae* (13. Januarii 1339) cum confirmatione senatus Norib. (5. Februarii 1341) et corroboratione imperatoris Ludovici IV Bavari (24 Februarii 1341), ed. v. Christoph Gottlieb VON MURR, 1801, 4: *Volens et ordinans, ac stabiliter instituens in capella hospitalis predicti ad divini cultus augmentum et ad consolationem Christi pauperum ibidem convenientium, quod sex presbiteri et duodecim clerici seu scolares pauperes, ali et nutrirri et esse in dicto hospitali et eius capella debeant, qui perpetuis temporibus missas solemnes et privatas ac septem horas canonicas tam de die quam de nocte pro anima ipsius Chunradi, parentum ac benefactorum suorum et predicet et aliorum in cimiterio ipsius hospitalis sepulcorum et sepe-liendorum solempniter celebrent et cum cantu.* – Cf. Gisela DROSSBACH, *Hospitalstatuten im Spiegel von Norm und Wirklichkeit*, in: *Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte. – *Hôpitaux au Moyen âge et aux Temps modernes*. France, Allemagne et Italie, hg. v. Gisela DROSSBACH (Pariser Historische Studien 75), München 2007, 41–55, 50 (Zitat).

*hospitalitas*¹². Sie bekam von Beginn an umfangreiche Stiftungen, die der Dominikanerkonvent so nicht hätte annehmen dürfen. Auch nahm die »Domus Dei« eine große Anzahl von Oblaten auf, sowie ihre Beziehung zum Konvent immer enger wurde, insbesondere als ein Ordensbruder selbst Spitalleiter wurde. Eine weitere spirituell-ewige Komponente des Hospitals ist die *vita religiosa activa*.

1.3 Vita religiosa activa

Wie Michel Mollat 1974 in seiner umfassenden Geschichte zur mittelalterlichen Armut formulierte, war es die bereits oben als »Erneuerungsbewegung« beschriebene Gesellschaft des zwölften Jahrhunderts, die einen spirituellen Impuls brauchte unter der reichen, mächtigen und besonders geizigen Aristokratie sowie dem städtischen Patriziat, das materiell von der harten Arbeit der unteren Klassen profitierte¹³. Deshalb hätten die Reichen eine psychologische Unsicherheit bezüglich des Heils der Seele zu äußern begonnen und einen Drang, Gottes Segen für Gottes Arme zu gewinnen. Entsprechend der Bibel und dem Geist der *imitatio Christi* war der wahre Nachfolger Christi moralisch dazu verpflichtet, nicht nur Almosen zu geben, sondern auch ganz aktiv den Armen zu dienen – nach Mollat der Beginn der *vita activa religiosa*.

Ähnlich hat André Vauchez mit dem Themenkomplex um Laienspiritualität und »religione delle opere« einen neuen Zugang zum hochmittelalterlichen Spital erschlossen. Er hat mit dem Begriff einer »révolution de la charité« gleichsam die Bezeichnung für die Epoche von 1130 bis 1260 geschaffen, und er hat diese mit Inhalt gefüllt¹⁴. Dabei wird das Spital ebenfalls wie schon bei Mollat in engem Zusammenhang zu einem religiösen Neuaufbruch, zum neuen Ideal evangelischer Armut durch Laien gesehen.

Als Ausdruck der *vita activa religiosa* und *Imitatio Christi* entstanden die *opere della misericordia*, die evangelischen Werke der Barmherzigkeit, die vom zwölften Jahrhundert bis in das Zeitalter des Barock sowohl in Texten wie auch in der Bildenden Kunst häufig als Zyklus dargestellt auftreten¹⁵. Hier sei als ein Beispiel die *Madonna della Misericordia* im »il Bigallo« in Florenz genannt¹⁶. Die Werke der Barmherzigkeit zählen zu den guten Taten, die nach kirchlicher Vorstellung und Lehre die die zu Lebzeiten begangenen Sünden eines Toten überwiegen müssen, damit dessen Aufnahme in das Paradies erfolgen kann. Zu den sechs Werken der Barmherzigkeit nach Mt 25,35–46

12 Thomas FRANK, *Gli ospedali viterbesi nei secoli XIV e XV*, in: *Medioevo viterbese* (Memoria 1), hg. v. Alfio CORTONESI u. Paola MASCIOLI, Viterbo 2004, 149–198, 172.

13 MICHEL MOLLAT u.a. (Ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté* (Moyen Âge-XVIe siècle), 2 vol., Paris 1974.

14 André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Age occidental VIII^e–XIII^e siècle* (L'Historien 19), Paris 1975, 118.

15 Zur Darstellung der Werke der Barmherzigkeit in den Nürnberger Leitbüchern sowie zu weiterer Literatur s. jetzt: Gisela DROSSBACH, *Die Bildprogramme im römischen Liber Regulae und im Nürnberger Leitbuch*, in: *Organisierte Barmherzigkeit. Armenfürsorge und Hospitalwesen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Artur DIRMEIER, (Studien zur Geschichte des Spital-, Wohlfahrts- und Gesundheitswesens 10; Schriftenreihe des Archivs des St. Katharinenospitals Regensburg), Regensburg 2010, 189–226.

16 Die *Madonna della Misericordia* wurde 1342 von der Schule des Bernardo Daddi (ca. 1280–1348) im Gebäude der Bruderschaft der *Misericordia* gemalt. Dieses Fresko ist ein Schlüssel zur Bedeutung der Stadt Florenz. Die *Madonna* trägt auf dem Kopf eine Tiara wie Kaiserin Mathilde (1117–1167), mit einem Tau in blutroter Farbe. Sie bewacht die Stadt Florenz mit ihren Armen, in deren Medaillons die Werke der Barmherzigkeit abgebildet sind.

zählen: Hungrige speisen, Dürstende laben, Nackte bekleiden, Obdachlose beherbergen, Kranke pflegen und Gefangene besuchen. So sind in den Armen der Florentiner *Misericordia* in den Medaillons die Werke der Barmherzigkeit wiedergegeben.

Ein schönes Beispiel eines solchen Textes sind jene Zeilen in dem 1294 für das Bamberger St. Katharinenspital ausgefertigten bischöflichen Ablassbrief, die zugleich die bis dahin erfolgte Ausweitung und Spezifizierung des Spitaldienstes widerspiegeln. Denn die eben zitierten Worte des Apostels Matthäus werden wie folgt umgedeutet: *Kranke werden besucht, Waisenkinder aufgenommen, Arme erquickt, Frauen in der Zeit der Wehen bis zur Genesung gepflegt, Findelkinder ernährt, Nackte nach Möglichkeit gekleidet, Flüchtlinge und Pilger über Nacht beherbergt*¹⁷. D.h., die Zeitgenossen des Spätmittelalters, vor allem die Laien und die städtischen Bürger, trieb die Bewältigung von Armut durchaus auch als weltliches Problemfeld um, ohne ihre primäre geistige Zielsetzung, die *Imitatio Christi*, aus den Augen zu verlieren.

Mit der fortschreitenden Spezialisierung des Spitalwesens am Ende des Mittelalters machte sich sodann eine neue Armutsauffassung breit, wie sie auch bei dem Augsburger Patrizier Burkhard Zink (1368–1468) erkennbar ist. In seiner in den 1450-er und 1460-er Jahren entstandenen Chronik wird Reichtum *als soziale Verantwortung gegenüber der Gemeinde und Armut unter [den] sozioökonomischen Kategorien [genueg und erberklich] im Sinne von bürgerlichem Lebensstandard und ehrbarer, schamvoller Lebensführung als »Hausarmut«, [...] bezeichnet*¹⁸. Das bedeutet: Der Augsburger Chronist nimmt *Armut unter den Vorzeichen der bürgerlichen Hausarmut und in der Administrierung der Not* wahr – wie Gerhard Fouquet formuliert¹⁹. Somit ist für Zink und seine Zeitgenossen nicht mehr das während des zwölften Jahrhunderts formalisierte Verständnis der *vita religiosa activa* und der *Imitatio Christi* aktiv, vielmehr stehen Seelenheil und soziales Gewissen uneingeschränkt nebeneinander.

1.4 Memoria

Nach dem Stifterwillen und der *vita religiosa activa* stellt das Gedenken an die Toten bzw. die Memoria eine dritte spirituell-ewige Komponente des Hospitals dar. Die Verbindung von *caritas* und *memoria* spielte bereits im antiken Christentum eine bedeutende Rolle, und auch die Theologie des Mittelalters fügte den sechs evangelischen Werken der Barmherzigkeit eine Tat hinzu: die Bestattung der Toten, die auch im unteren Medaillon der Florentiner *Misericordia* besonders gut erkennbar dargestellt wurde. Auf diesem Weg wurde die *memoria* ein Teil der *caritas*²⁰, d.h. dass von nun an das Hospital als Ort der Grablege und Memoria eine Funktion übernahm, die ursprünglich nur Klöster und Kirchen innehatten. Eine Besonderheit der Spital-Memoria war dabei, dass die *memoria* oft nicht nur dem Stifter galt, sondern auch den Armen, d.h. die Spitalinsassen

17 Nikolaus HAAS, Geschichte der Pfarrei St. Martin zu Bamberg und sämtlicher milden Stiftungen der Stadt, Bamberg 1845, 654–657, Nr. 31, hier: 655. – Cf. Gerhard FOUQUET, Zwölf-Brüder-Häuser und die Vorstellung vom verdienten Ruhestand im Spätmittelalter, in: Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler, hg. v. Neithard BULST u. Karl-Heinz SPIEß (Vorträge und Forschungen 65), Ostfildern 2007, 37–75, hier: 40. – Siehe auch Klaus GUTH, Spitäler in Bamberg und Nürnberg als bürgerliche Sozialeinrichtungen der mittelalterlichen Stadt, in: JFLF 38 (1978), 241–262, hier: 252–254.

18 FOUQUET, Zwölf-Brüder-Häuser (wie Anm. 17), 38.

19 Ebd., 39.

20 Thomas FRANK, Die Sorge um das Seelenheil in italienischen, deutschen und französischen Hospitälern, in: Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit (wie Anm. 7), 215–224.

konnten an der Memoria partizipieren, sodass insgesamt eine Vielzahl von Personen und Personengruppen daran beteiligt waren²¹. Eine weitere Beobachtung zu diesem Phänomen gelang Anna Esposito anhand ihrer Forschungen zu römischen Bruderschaften²². Sie sammelte testamentarische Bestimmungen von Bruderschaftsmitgliedern, wonach zum Teil auch ganz einfache Menschen aus einem einzigen Grund in eine Bruderschaft eintraten, um sich nämlich in der Kirche eines Hospitals einen herausgehobenen Begräbnisplatz zu sichern. Daran lässt sich erkennen, dass selbst der – relativ – kleine Mann ein ausgeprägtes Bedürfnis hatte, sich der Gebete und Memoria der Nachwelt, und sei es nur im Kreise seiner Mitbrüder, zu vergewissern.

Doch sei auch ein Beispiel der Spital-Memoria für den hohen Adel erwähnt. Margarete von Burgund (1250–1308), Witwe Karls I. von Anjou (1226–1285), König von Jerusalem und Sizilien, hatte das Hospital in Tonerre in Burgund 1293 gegründet und dort ihre Grablege errichten lassen. Doch obwohl nur sie ihre Grablege dort haben würde – Karl I. von Anjou war ja in Neapel begraben –, bezeichnete sie in ihrer Stiftungsurkunde ihren verstorbenen Gatten als Gründer des Hospitals und bezog ihn in die zu leistenden Gebetsgottesdienste mit ein. So belegt die Rekonstruktion der schriftlichen und bildlichen Quellen das Hospital als einen Ort der Memoria für Margarete und ihren königlichen Gatten²³.

Soweit sollten durch Fokussierung auf den Stifterwillen der *vita religiosa activa* sowie der Memoria das Hospital als Einrichtung mit spiritueller-ewiger Ausrichtung erkennbar werden. Obwohl sich im Wandel zum Ende des Mittelalters Akzentverschiebungen ergaben, scheint mir das Spital ein privilegierter Ort religiöser Erfahrung sowie eine sichere Investition für die Ewigkeit gewesen zu sein.

2. Einrichtung zwischen Himmel und Erde

2.1 »Zielgruppe«

Der ambivalente Charakter des Hospitals als Einrichtung zwischen Himmel und Erde, zwischen Zeit und Ewigkeit, wird bereits bei der Betrachtung der »Zielgruppe«, für die es gestiftet wurde bzw. bei der genaueren Betrachtung der Begünstigten, deutlich. Was sagen hierzu die Quellen und insbesondere die Gründungsurkunden? Gelegentlich bleiben in den Quellen von Beginn an, insbesondere auch in den Stiftungsurkunden, in denen im Detail die Struktur der Gemeinschaft entworfen wird, die Empfänger der Fürsorge ausgeblendet²⁴. Ansonsten wird in der Frühzeit des Hospitals der *pauper quasi Christus* der Benediktusregel angeführt. Diese Gleichsetzung des Armen mit Christus

21 Ebd.

22 Anna ESPOSITO, Uomini e donne nelle confraternite romane tra quattro e cinquecento. Ruoli, finalità devozionali, aspettative, in: ASRSP 127 (2004), 111–132.

23 Diese Form der Memoria darf nach neuestem Forschungsstand auch zu den Vorbildern der Gründung des Hôtel d'Dieu in Beaune durch Nicolas Rolin (1376–1462) gezählt werden.

24 Siehe z. B. die *conventio*, die am Beginn des Spitals Nifontano bei Varese 1173 steht: Luigi BORRI, L'ospedale de' poveri di Varese. Notizie e documenti, Varese 1909, 533, Nr. 1. – Vgl. Alfredo LUCIONI, Carità e assistenza a Varese nel Medioevo. La genesi del sistema ospedaliera nel borgo prealpino, in: I luoghi della Carità e della cura. Ottocento anni di storia dell'Ospedale di Varese, hg. v. Marina CAVALLERA, Angelo Giorgio GHEZZI u. Alfredo LUCIONI, Milano 2002, 31–98, bes. 54.

war schon in den frühen Christengemeinden gebräuchlich, wo die caritative Tätigkeit in engstem Zusammenhang mit Christus gebraucht wird: *Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan* (Mt 25,40). Hier entspricht der Dienst an den Kranken der Aufnahme eines Gastes »wie Christus«. Auch der Kanonist Henricus de Segusia, genannt Hostiensis (um 1200–1270), legte in seiner *Summa Aurea* (entstanden zwischen 1239 und 1254) fest, dass Hospitäler als *loca sacra* bedeutender waren als Klöster, die »nur« *loca religiosa* darstellten²⁵. Damit hob Hostiensis die Hospitäler auf dieselbe Stufe wie den Altar, der der heiligste Ort in der Kirche ist, und wie das Altargerät, das mit dem Leib Christi in Berührung kommt! Die Wertschätzung des Hospitals, die Hostiensis hier vornimmt, erklärt sich wohl nur aus der Vorstellung, dass in der in den Hospitälern ausgeübten Nächstenliebe das Blutopfer Christi immer wieder erneut vollzogen wird. Eine derartige Bedeutung der Hospitäler und deren Funktion innerhalb des lebendigen Leibes der Heiligen Kirche wurden also durch eine Zentrierung auf Christus zugelassen.

Der *pauper quasi Christus* der Benediktsregel und des mittelalterlichen Kirchenrechts ist dann in spätmittelalterlichen Stiftungsurkunden auch fassbar hinter den *Zusammenstellungen der pauperes; pauperes et ceteri homines; pauperes et infirmi; pauperes et alii cristiani hinc inde transeuntes; Christi pauperes ... et infantes expositi; leprosi et infirmi et pauperes; pauperes ... peregrini ... infirmi ... pauperes verecundi, die dann manchmal zu einer Schar von miserabiles anschwellen*²⁶, sowie angesichts des erschreckenden Ausmaßes, ja sogar der Selbstverständlichkeit hungernder Kinderbettler, wie im Jahre 1228 lapidar und pointiert in einem St. Galler Stiftungsbrief formuliert wurde: *kind, diu nieman hant*²⁷. Damit wurden die Bedürftigen aber auch zum Objekt herabgestuft, wobei am Ende der Entwicklung die Ausgrenzung und Abschiebung der fremden und latent gefährlichen Armen steht.

Das ist aber nicht grundsätzlich so. Über diese Urkundenformeln hinaus werden im Spätmittelalter im Zuge der Spezialisierung die im Spital zu Versorgenden konkret genannt, als Beispiel wurde bereits oben der bischöfliche Ablassbrief für das Bamberger Katharinenspital angeführt, und natürlich ging es auch noch konkreter: Pfründner, kranke Jungfrauen, *debiles* = geistig und/oder körperlich Behinderte etc. Damit hat sich in der Bezeichnung der Spitalinsassen ein Wandel vollzogen, der auch in der gewandelten Bedeutung im Verständnis gegenüber den Spitalinsassen hervortritt und der in engem Zusammenhang mit der vorhin beschriebenen Armutsauffassung steht.

Ambivalent konnte aber auch die Motivation sein, mit der sich gesunde Menschen in das Spital begaben, nämlich der sogenannten Oblaten. In der Regel wollten sie ein gottgeweihtes Leben führen, wozu sie bei der Aufnahme in das Spital ein einfaches Gelübde ablegten. So trat am 21. Mai 1322 der *nobilis vir* Braca di Gregorio Cencio Curtabraca aus dem römischen Stadtteil Parione als Oblate dem Heilig-Geist-Orden bei und überließ seinen ganzen Besitz, darunter *totum castrum Stirpecappae*, dem römischen Mutter-

25 Gisela DROSSBACH, *Christliche caritas als Rechtsinstitut: Hospital und Orden von Santo Spirito in Sassia (1198–1378)* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 2), Paderborn 2005, 129. – DROSSBACH, *Bildprogramme* (wie Anm 15), 227.

26 SOMMERLECHNER, *Nord- und Mittelitalien* (wie Anm. 9), 117.

27 Ernst MUMMENHOFF, *Das Findel- und Waisenhaus zu Nürnberg, orts-, kultur- und wirtschaftsgeschichtlich*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 21 (1915), 57–336, hier: 67. – Cf. FOUQUET, *Zwölf-Brüder-Häuser* (Anm. 17), 39. – Vgl. auch Gisela DROSSBACH, *Findelkinder zwischen Recht und Institution*, in: *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag*, hg. v. Richard HELMHOLZ u.a., Paderborn u.a. 2000, 439–451.

haus²⁸. Der Wert des Kastells Stracciacappe lässt sich daran ermesen, dass es 1456 mit der Zustimmung von Papst Calixt III. (1455–1458) vom Präzeptor des Hospitals für den beachtlichen Preis von 8.000 flor. an die Brüder Napoleone und Roberto Orsini verkauft wurde.

Aus sozialgeschichtlicher Sicht untersuchte der Experte für Florentiner Renaissance-Hospitäler, John Henderson, die Personengruppe der »commesse, oblate, dedicate«²⁹. Dabei griff er auf bisher unveröffentlichtes Quellenmaterial zurück, nämlich auf die Verträge, welche jene Personen eingingen, die in das Hospital aufgenommen werden wollten. Sie konnten Aufschluss über die Gründe für den Eintritt in das Hospital geben. Da die aufzunehmenden Frauen fast alle »Single«, also unverheiratete Frauen oder Witwen, waren, schloss Henderson daraus, dass der Wunsch der Frauen um Aufnahme als *commesse* nicht immer freiwillig und aus Motiven religiöser Hingabe erfolgte, sondern von wesentlicher Bedeutung für deren Überlebensstrategie war. Das bedeutet, dass der Weg eines gesunden Menschen in das Spital eben nicht immer ausschließlich religiös motiviert war.

2.2 Versorgung der Spitalinsassen

Ebenso zeigt die Versorgung der Kranken *par excellence* das Hospital zwischen weltlicher und spiritueller Orientierung. Dies geht bereits aus dem Begriff der *cura animae et corporis* (körperliche und geistliche Fürsorge) hervor, der in Quellen von der Antike bis in die Neuzeit zu finden ist – die Frage ist nur, wie er sich besetzen lässt.

Wichtig ist die Liturgie. In der Johanniterregel des Raimund du Puy († zwischen 1158 und 1160) aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts wird dies ebenso deutlich wie in der bildenden Kunst, anschaulich demonstriert im Fresko des Ospedale Santa Maria della Scala in Siena im Pelegrinaio³⁰:

*Kommt ein Kranker in das Haus, dem der Spitalmeister das Recht verleiht und die Erlaubnis gibt, ein Spital zu unterhalten, so soll dieser aufgenommen werden. Zuerst soll er dem Priester seine Sünden beichten und soll geistlich betreut werden [d.h. die Hl. Krankenkommunion empfangen]. Dann soll er zum Bett getragen werden und wie ein Herr nach des Hauses Möglichkeit alle Tage liebevoll gespeist werden, noch ehe die Brüder essen. Und an allen Sonntagen soll die Epistel und das Evangelium im Krankenhaus gelesen werden*³¹.

Schwieriger ist die medizinische Versorgung im mittelalterlichen Hospital einzuschätzen, denn Ärzte zählen erst seit dem 15. Jahrhundert zum festen Personal. Für frühere Zeiten fehlen uns weitgehend konkrete Quellenaussagen. Ein Beispiel hierfür ist das Thema der Ernährung und Versorgung der armen Kranken, aber auch des Personals,

28 DROSSBACH, Christliche *caritas* (wie Anm. 25), 255.

29 Jon HENDERSON, Caring for the Poor: *Commessi* and *Commesse* in the hospitals of medieval and renaissance Florence, in: Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit (wie Anm. 11), 163–173.

30 Das Fresko wurde 1440 von Domenico di Bartolo († 1447) ausgeführt.

31 Gerhard Tonque LAGLEDER, Die Ordensregel der Johanniter/Malteser. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit Ed. u. Übers. der ältesten Regelhandschriften, St. Ottilien 1983, 84, c. 16,1–4: *Et in ea obedientia ubi magister hospitalis concesserit, cum venerit ibi infirmus, ita recipiatur, primum peccata sua presbitero confesus religiose, communicetur, et postea ad lectum deportetur, et ibi quasi dominus secundum posse domus omni die, antequam fratres eant pransum, caritative reficiantur, et in cunctis dominicis diebus epistola et evangelium in ea domo cantetur, et cum processione aqua benedicta aspergatur.*

das die Pariser Mediävistin Christine Jehanno für das Pariser Hôtel-Dieu auf der Basis der Spitalstatuten aus dem Jahre 1535 untersuchte³². Dabei stellte sie fest, dass die Ernährung nicht auf die spezifische Krankheit der Patienten abgestimmt und damit integraler Teil der Krankenpflege war. Vielmehr orientierte sich der Speiseplan an der Hierarchie des Hospitalpersonals: oben rangierten der Meister und der Prior, gefolgt von den Brüdern und Schwestern, dann erst die bediensteten Laien und Kranken. D.h., die Hospitalstatuten gaben für die Kranken im Spital die Ernährungspraktiken der einfachen Pariser Bevölkerungsschichten wieder. Dabei muss letztlich offen bleiben, ob die Patienten nicht wirklich krank, sondern eher schwach waren und ihnen eine einfache Kost genüge, oder ob der in den Spitalstatuten beschriebene Speiseplan nur Theorie war und mit der realen Versorgung der Kranken und Armen nichts zu tun hatte.

John M. Riddle kommt in seinem soeben erschienen Artikel *Research Procedures in Evaluating Medieval Medicine* zu dem Ergebnis, dass Historiker und moderne Mediziner auf das Engste zusammenarbeiten müssen, um überhaupt die Krankheitsbilder und Rezepturen verschiedener Epochen kompatibel zu machen³³. Dies veranschaulicht er anhand der Krankheit Diabetes mellitus und Diabetes Typ II. Heute werden diese auf eine Disfunktion des Pankreas/Bauchspeicheldrüse zurückgeführt, in der Antike dagegen auf eine Disfunktion der Nieren. Zur Heilung seien bestimmte Kräuter verwendet worden, die sowohl in der Antike als auch im Mittelalter, in der indischen Ayurvedamedizin und auch noch im heutigen Saudi-Arabien dieselben seien. Doch im Anschluss an seinen beeindruckenden Bericht fährt Riddle fragend fort, ob der lateinische Terminus *nefriticis* tatsächlich unserer Krankheitsbezeichnung Diabetes entspreche – um darauf selbst einschränkend zu antworten: *I believe that the answer is »no«; however, the hypothesis is justified that the term included a spectrum of kidney afflictions, including diabetes. The recipe would help a person with a diabetic condition*³⁴. Auf Deutsch: Die Zeitgenossen damals hatten kein adäquates Krankheitsbild, also kann man auch nicht die adäquate Medikamentierung von heute erwarten.

Meiner Ansicht nach geben diese Beispiele zur liturgischen und medizinischen Versorgung des Kranken im Hospital sowie zu verschiedenen »Zielgruppen« des von einer Stiftung Begünstigten einen guten Einblick in den ambivalenten Charakter des Hospitals als Einrichtung zwischen Zeit und Ewigkeit.

3. Nicht für die Ewigkeit

Deshalb soll ein letzter Blick auf den – vielleicht auch nur scheinbar – rein weltlichen Aspekt des Hospitals gerichtet werden, wozu die Finanzen und der politische Einfluss des Hospitals zu zählen sind. Zum Thema Finanzen werden zwei Fälle jeweils aus dem Hoch- und Spätmittelalter angeführt; zum Thema des politischen Einflusses wird auf die »*religione civica*« eingezugnen sein.

32 Christine JEHANNO, *Sustenter les »povres malades«*. Alimentation et approvisionnement à la fin du Moyen Âge. L'exemple de l'Hôtel-Dieu de Paris, in: *Hospitäler im Mittelalter und Früher Neuzeit* (wie Anm. 11), 107–130.

33 John M. RIDDLE, *Research Procedures in Evaluating Medieval Medicine*, in: *The medieval hospital and medical practice*, ed. v. Barbara S. BOWERS (*Avista studies in the history of medieval technology, science and art* 3), Aldershot u.a. 2007, 3–17.

34 Ebd., 16.

Unter den Finanzen des Spitals stellt man sich in der Regel Berichte zu umfangreichen Rechnungsbüchern mit Statistiken vor, wovon sich auch aus dem Spätmittelalter einige derartige Werke erhalten haben – so auch das älteste Rechnungsbuch des Würzburger Bürgerspitals zum Heiligen Geist von 1495, das dessen heutiger Direktor, Rüdiger Braun, in Faksimile mit Transkription herausgegeben hat³⁵. Entgegen der ursprünglichen Absicht der Stifter war die Verwaltung des Spitals bald nach seiner Gründung auf den Würzburger Stadtrat übergegangen. Den aus seiner Mitte ernannten Spitalpflegern oblag als wesentliche Aufgabe die Überwachung der Mittelverwendung, sodass ohne deren Zustimmung beispielsweise auch kein Kauf oder Verkauf durch den Spitalmeister getätigt werden konnte. Im Kontext seiner Rechnungslegung ließ Spitalmeister Ott Sauer dieses erste Jahresrechnungsbuch anlegen, das nicht nur alle Einnahmen sowie Ausgaben des Jahres 1495 enthält, sondern auch eine Gewinn- und Verlustrechnung für dasselbe Jahr. Dabei wird das Spitalleben durch dessen Finanzierung nachvollziehbar, dessen Grundlage die Vermögensverwaltung sowie die Naturalversorgung durch eigene Landwirtschaft und Weinbau war. Damit kann gegen den bis in die jüngste Gegenwart erhobenen Vorwurf der überhöhten Kaufpreise für Ober- und Unterpfründner und deren ungleiche Behandlung nach dieser Rechnungslegung auch für das Mittelalter konstatiert werden: Der Aufwand für das Würzburger Bürgerspital war höher als seine Einnahmen. Um den Bestand der Stiftung nicht zu gefährden, war es notwendig geworden, dass die »reichen« Pfründner durch ihre wesentlich höheren »Heimkosten« den Spitalbetrieb subventionierten. Darüber hinaus war das Spital durch seinen Mehraufwand über die Jahrhunderte immer auf Zuwendungen – sprich: Stiftungen – der Bürgerschaft angewiesen. Wir erkennen hier nicht nur ein komplexes, spätmittelalterliches Finanzsystem, sondern erfahren auch, was Stiftungsverantwortung war und heute noch ist, nämlich durch den Ausgleich von Ausgaben und Einnahmen auch künftigen Generationen die Leistungen der Stiftung zu ermöglichen.

Eine ganz andere Art von Finanzverwaltung konnte Andreas Meyer für das Sankt-Jakob-Hospital von Altopascio (Toskana) feststellen. Dieses Hospital bestand bereits seit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts und diente Pilgern, Armen sowie Kranken. Meyer fiel der plötzliche Reichtum des Hospitals um 1200 auf, als dessen Ursache er die weitreichenden Sammellizenzen des Hospitals verorten konnte³⁶. Doch wie sollten die durch die päpstlichen Sammellizenzen eingesammelten Gelder aus den verschiedenen Ländern und Regionen nach Altopascio gekommen sein? Anhand unedierter Quellen konnte Meyer belegen, dass das Hospital für seine Sammelerträge die Dienste der Kaufleute in Anspruch genommen hatte, die das Geld vom Erwerbssort an die Zentrale transferierten. In Weiterentwicklung dieses Systems ist das Finanzwesen des Hospitals von Altopascio möglicherweise als Vorbild für die wenig später entstandene Papstfinanz zu werten, nichtsdestotrotz verdankte das Hospital diesem System seine über 300-jährige Existenz. So zeigt sich auch hier wieder die Ambivalenz von Zeit und Ewigkeit – das eine scheint ohne das andere nicht möglich zu sein.

Als letzter Aspekt des Nachweises für einen profanen Charakter des mittelalterlichen Hospitals sei auf die politische Bedeutung von Spitalern eingegangen – wobei zuerst jene unter weltlichen Machthabern, dann jene unter päpstlicher Direktion herausge-

35 Rüdiger BRAUN, Die älteste Rechnung des Bürgerspitals von 1495 (Schriften des Stadtarchivs Würzburg 15), Würzburg 2005.

36 Andreas MEYER, Organisierter Bettel und andere Finanzgeschäfte des Hospitals von Altopascio im 13. Jahrhundert. Mit Edition, in: Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit (wie Anm. 11), 95–108.

stellt werden sollen. Denn im 15. Jahrhundert konnten Hospitäler und Bruderschaften gelegentlich auch Prestigeobjekt werden und spielten damit eine Rolle in der »religione civica« einer Stadt – insbesondere, wenn die Etablierung eines neuen Systems damit verbunden war. Als Beispiel soll die Compagnia dell’Ospedale di Santa Maria della Morte in Bologna angeführt werden³⁷. Als erste dieser Art wurde sie im Jahre 1336 gegründet und dehnte sich dann nach Florenz und in andere nord- und mittelitalienische Städte aus. Aufgabe derartiger Hospitalbruderschaften war es, den zum Tode Verurteilten geistlichen Beistand zu leisten. Ursprünglich waren ihre Mitglieder nur für das christliche Begräbnis der Hingerichteten verantwortlich, dann waren sie auch bei der Hinrichtung dabei und später leisteten sie den Verurteilten im Gefängnis psychologische und moralische Unterstützung, begleiteten sie also von der Urteilsverkündung über die Hinrichtung bis zum Begräbnis. Um die Funktion dieser Hospitalbruderschaften im Stadtgeschehen zu verstehen, muss kurz auf die Bedeutung des mit der Todesstrafe verbundenen zeitgenössischen Strafprozesses eingegangen werden. Nach Andrea Zorzi stellten bereits das Strafrecht und die Verfahrensformen des 13. Jahrhunderts in den italienischen Städten ein wirksames Instrument für die Repression und die Legitimation durch öffentliche Organe dar³⁸. Dabei erkennt Zorzi, dass die Wirkung des Zeremoniells bei Hinrichtungen von der kollektiven Teilnahme abhängt; die sozialen Bindungen innerhalb der *communitas* werden gestärkt und die verletzte Identität wieder hergestellt. Dabei finde – so Zorzi weiter – eine Rückbindung an die sakralen Ursprünge der Strafe statt und es erfolge eine Art kollektiver Reinigung. Höchster Ausdruck dieses Rituals war dann im 15. Jahrhundert der Vollzug der Todesstrafe. Folglich sei das bruderschaftliche Zeremoniell des geistlichen Beistands für die zum Tode Verurteilten im Quattrocento ein spezifisches Instrument für die neuen Ordnungen der signorilen Machthaber in den in der Entstehung begriffenen norditalienischen Stadtstaaten. Diese Bruderschaften, wie die eben genannte Compagnia dell’Ospedale di Santa Maria della Morte, erhielten einen festen Platz und eine fundamentale Bedeutung für die Stabilisierung der Regime. Sie verhalfen also den neuen Regimen dazu, deren versprochene Ordnung einzulösen und ein politisches Gleichgewicht zum Ausdruck zu bringen³⁹.

Doch gerade in der Zeit des Auftretens der Kommune als Kontrollinstanz über die Spitäler einer Stadt versuchte auch das Papsttum, politische Macht und Einfluss auf die von der Kommune getragenen Hospitäler zu gewinnen. Für die Zeit bis ca. 1400 ist für den Kirchenstaat festzuhalten, dass die Hospitalgründungen in größerer Anzahl von kirchlichen Einrichtungen und religiösen Bruderschaften getragen wurden. Ursache hierfür ist sicherlich eine verzögerte Verselbstständigung der kommunalen Gewalt gegenüber der bischöflichen innerhalb des Städtegefüges⁴⁰. Ein Wandel scheint sich im

37 Christopher F. BLACK, *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge 1989, 184–200. – Adriano PROSPERI, *Il sangue e l’anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in: *Quaderni storici* 51 (1982), 959–999. – Vincenzo PAGLIA, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell’età moderna*, Rom 1982.

38 Andrea ZORZI, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (secc. XIII–XVI)*, in: *Riti e rituali nelle società medievali*, hg. v. Jacques CHIFFOLEAU, Lauro MARTINES u. Agostino PARAVICINI BAGLIANI (Centro italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Collectanea 5), Spoleto 1994, 141–157, bes. 146–147.

39 Über den rituellen Zusammenhang der Compagnia della Morte im politischen Stadtgefüge von Bologna: Nicholas TERPSTRA, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, New York 1995, 28–29.

40 Gisela DROSSBACH, *Hospitäler im Patrimonium Petri*, in: *Europäisches Spitalwesen* (wie Anm. 3), 104.

15. Jahrhundert zu vollziehen. Denn gerade die Päpste der Frührenaissance waren bei Hospitalgründungen in solchen Städten, die nicht zum Kirchenstaat gehörten, wie beispielsweise Mailand und Genua, federführend⁴¹. Das bedeutet, dass die Großhospitäler des 15. Jahrhunderts, wie sie außerhalb des Kirchenstaates entstanden, dazu beitrugen, die kirchliche Kontrolle über Laiengemeinschaften auszudehnen⁴².

4. Resümee

Eine Leitlinie, die durch die mittelalterliche Spitälergeschichte führen kann, ist die Suche nach neuen, religiösen Lebensformen, deren Transformation und deren Konfrontation mit Organisation, Wirtschaftlichkeit und obrigkeitlichen Ordnungsbestrebungen – Experiment, Balanceakt und dessen Weiterführung oder Beendigung. Es bot und bietet sich an, Gegensätze aufzutürmen und zwischen einer weltlich-zeitlichen und einer spirituell-ewigen Orientierung des Spitals zu unterscheiden, wobei die Schwierigkeit der Kategorisierung von Anfang an evident war, zu viele Widersprüche hält die Spitälergeschichte bereit: *religionum diversitas* und Uniformität, Originalität und Regel, Wandel und Tradition, Gesetzgebung und *vita religiosa activa* sowie die Interessenspolitik der Mächtigen.⁴³

Doch wie ich meine, sind die Kategorien von Zeit und Ewigkeit nur zu verstehen, wenn man anerkennt, dass das ausgehende Mittelalter durchaus einen qualitativ veränderten Armutsbegriff setzt, so wie es beispielsweise der Augsburger Patrizier Konrad Zink formulierte, was sich nahezu modern als »Repräsentation, Seelenheil, soziales Gewissen« beschreiben lässt. Dabei setzte das Spätmittelalter gewiss noch nicht auf Entindividualisierung des caritativen Gedankens oder gar auf Sozialdisziplinierung, wie es konfessionell geprägte Forschungsansätze mit neueren Forschungen zur vormodernen Armut darstellen. Denn hiernach sei *das Jahrhundert Luthers, Calvins und des Tridentinum tatsächlich die ›Sattelzeit‹ in der europäischen Armutsgeschichte* gewesen; *in dieser Ära seien die konservativen Prinzipien christlicher caritas in säkulare Gedanken von Sozialpolitik umgemünzt worden*⁴⁴. Doch ist auch kaum der französischen Forschergruppe um Michel Mollat zuzustimmen, der die *Negativperzeption der vermeintlich ›falschen‹ Armut früher ansetzte, nämlich als eine Konsequenz aus dem Wiederauftreten der Pest seit der Mitte des 14. Jahrhunderts*⁴⁵.

Vielmehr stimme ich Frank Rexroth zu, der den umstrittenen Konnex zwischen »mittelalterlicher« und »neuzeitlicher Armenfürsorge« anhand der englischen Armenhäuser löst, für die er aufzeigen kann, dass mit der sich verändernden Armutspertzeption

41 Cassiano CARPANETO DA LAGNASCO, L'intervento papale nelle concentrazioni ospitaliere del Rinascimento in Italia, in: Atti del primo congresso italiano di storia ospitaliera (Reggio Emilia 1956), Reggio Emilia 1957, 130–137.

42 Vgl. auch BLACK, Italian confraternities (wie Anm. 37), 188.

43 Vgl. auch Grado G. MERLO, La storia dei »senza nome« nel secolo XII (a proposito di un recente convegno), in: Nuova Rivista Storica LXXV (1991), 119–172, hier: 121–122. – SOMMERLECHNER, Nord- und Mittelitalien (wie Anm. 9), 10.

44 Frank REXROTH, Armenhäuser – eine neue Institution der sozialen Fürsorge im späten Mittelalter, in: Funktions- und Strukturwandel spätmittelalterlicher Hospitäler im europäischen Vergleich. Alzeyer Kolloquium 1999, hg. v. Michael MATHEUS (Geschichtliche Landeskunde 56), Stuttgart 2005, 1–14, hier: 3.

45 Ebd., 4–5.

eine typologische Differenzierung der Spitalerlandschaft einherging⁴⁶. Und genau diese zunehmende Spezialisierung der Hospitäler macht auch die Kategorisierung der Hospitäler nach weltlich-zeitlicher und spirituell-ewiger Orientierung so schwierig; dennoch lässt sie deutlich werden, dass die Spitäler noch am Ende des Mittelalters trotz zunehmendem, für ihren Unterhalt unverzichtbaren Finanzaufwand auch Einrichtungen für die Ewigkeit waren.

46 Ebd.

Zwischen katholischer Lebenswelt und Milieu. Das Dekanat Rottweil 1905–1940

Die Frage nach einem Katholischem Milieu in Württemberg hat bereits verschiedentlich zu Diskussionen geführt¹. Von wenigen Ausnahmen² abgesehen, ist nach wie vor die genaue Etablierung und Ausprägung der Katholischen Lebenswelt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend unklar und der sozialgeschichtlich orientierte Milieuansatz nicht angewendet. Aus diesem Grund ist ein Blick auf das Dekanat Rottweil von besonderem Interesse. Hier lassen sich neben den ohnehin für Württemberg vorhandenen Konfliktlinien³ gleich mehrere der vom Arbeitskreis für Kirchliche Zeitgeschichte als für die Konstituierung von Katholischen Milieus relevanter Cleavages vermuten: Durch die Randlage innerhalb Württembergs liegt es nahe, von teils intensiven Zentrum-Peripherie-Konflikten auszugehen⁴; ebenso lassen sich zumindest in Teilen des Dekanats teils heftige

1 Andreas HOLZEM, Katholische Kultur in kommunalen Lebenswelten Südwestdeutschlands 1850–1940. »Katholisches Milieu« in kultureller Erweiterung – Skizzen eines langfristigen Forschungsprogramms, in: RJKG 24 (2005), 87–114; besonders der Verweis auf den bisherigen Forschungsstand 93–98. – Zum Stand der Diskussion: Claus ARNOLD, Katholische Milieus in Oberschwaben um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: RJKG 21 (2002), 219–239. – Dominik BURKARD, Die Prophetin von Weißenau und die »andere Revolution«. Milieus, Mentalitäten und Religiosität in Oberschwaben um 1848. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Revolution, in: RJKG 20 (2001), 211–237. – Zusätzlich kritisch gegenüber einem Milieu in Württemberg: Dominik BURKARD, Volksmissionen und Jugendbünde. Eine kritische Analyse und die Diskussion um ein katholisches Milieu in der Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001, 109–189. – Claus ARNOLD, »Sie vergehen und Du bleibst...« Das Katholische Sonntagsblatt und der württembergische Katholizismus an der Jahrhundertwende 1900, in: Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, hg. v. Hubert WOLF u. Jörg SEILER, Ostfildern 2001, 266–273.

2 Zur Gesamtschätzung HOLZEM, Kultur (wie Anm. 1), 93–98. – In Ansätzen, aber leider nicht für den Untersuchungszeitraum: Elmar L. KUHN, Rückständig und glücklich? Die Säkularisierung Oberschwabens, in: Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13), hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL, Epfendorf 2005, 483–516. – Für Stuttgart und damit einem großstädtischen Kontext: Rainer KOHLSCHREIBER, Das katholische Leben in Stuttgart. Eine Auswertung statistischer und narrativer Quellen 1871–1933, in: RJKG 24 (2005), 115–136.

3 HOLZEM, Kultur (wie Anm. 1), 98–107.

4 Zu verweisen ist an dieser Stelle auf die lang andauernden Konflikte um die Integration dieser Region in die neue Landesherrschaft: Winfried HECHT, Rottweil 1802–1970. Von der Reichsstadt zur Großen Kreisstadt, Rottweil 1997, 11–35. – Ebenso auf das Verhalten der Region in der Revolution 1848, 63–69. – Zum Hintergrund: Paul SAUER, Gottlieb Rau und die revolutionäre Erhebung in Württemberg im September 1848, Stuttgart 1998. – Rottweil 1848/49, die Revolution am oberen Neckar. Begleitheft zur Ausstellung im Dominikanerforum des Dominikanermuseums Rottweil, hg. v. Winfried HECHT, 7. Mai – 27. Juni 1999, Rottweil 1992.

Kapital-Arbeit-Konflikte⁵ nachweisen – deutliche Indikatoren, dass die Voraussetzungen für die Bildung eines Milieus hier gegeben waren⁶.

1. Das Dekanat Rottweil zwischen Lebenswelt und Milieu

Einen klar bestimmbareren Ausgangspunkt für die im Dekanat Rottweil vorhandene katholische Vergesellschaftung liefern die Visitationsberichte und -rezesse der betroffenen Gemeinden. Diese spiegeln das Bild einer weitgehend intakten katholischen Struktur wider: *Wenn wir nun das Gesamtergebnis der Visitation betrachten, so der Visitationsrezess des Jahres 1905 für das Landkapitel Rottweil, so stehen wir nicht an, den kirchlich-religiösen Zustand des Bezirks als einen im ganzen wohlbefriedigenden zu erklären – soweit Menschengenossen es schauen und beurteilen können. Freilich Gottes Augen sehen tiefer und genauer*⁷. In fast allen Gemeinden besuchten die Gläubigen fleißig und mit Eifer den sonntäglichen Gottesdienst, Gleiches galt für die Werktagsgottesdienste⁸. Auch die Anwesenheit bei der Predigt und in der Christenlehre war gut, traditionell Anzeichen für eine gute Annahme der christlichen Glaubenslehre durch die Gläubigen. Besonders stolz war man von Priesterseite auf die *Familien des dortigen Bezirks*. Diese achteten auf *Ehrbarkeit, auf Hausordnung und Hausandacht, auf Kirchen- und Schulbesuch der Kinder*⁹. Selbst die nicht mehr schulpflichtige Jugend hatte *nicht nur in den Religionskenntnissen, sondern auch in ihrer sittlichen Aufführung vorwiegend das Lob* des Visitators¹⁰. Eine solche Beurteilung als quasi heile katholische Welt hätten sich zahlreiche Priester und Gläubige in anderen Gebieten Deutschlands wohl sehnsüchtig gewünscht; betrachtet man die nun schon etwas ältere Forschung zum Milieu¹¹, stellte sich hier zum gleichen Zeitpunkt

5 Vgl. vor allem das Beispiel Schwenningen, wo sich eine starke Gewerkschaftsbewegung etablierte: Annemarie CONRADT-MACH, Zur Geschichte der Gewerkschaftsbewegungen in den Städten Schwenningen und Villingen, in: Villingen und Schwenningen. Geschichte und Kultur (Veröffentlichungen des Stadtarchivs und der Städtischen Museen Villingen-Schwenningen 15), hg. v. der Stadt Villingen-Schwenningen, Villingen-Schwenningen 1998, 357–385. – Annemarie CONRADT-MACH, Einheimische und Fremde. Zur Mentalität der Industriearbeiter und Industriearbeiterinnen in der württembergischen Provinz 1855–1933 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs und der Museen 2), Villingen-Schwenningen 1999, 22–129. – DIES., »Arbeit und Brot«. Die Geschichte der Industriearbeiter in Villingen und Schwenningen von 1918 bis 1933, Villingen-Schwenningen 1990.

6 ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE (künftig: AKKZG), Münster, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Johannes HORSTMANN u. Antonius LIEHGENER, Schwerte 2001, 97–143, hier: 114–122; Erstveröffentlichung dieses Beitrags in: HJ 120 (2000), 358–395.

7 Visitationsrezess für das Kapitel Rottweil vom 15. September 1905, in: Diözesanarchiv Rottenburg (künftig: DAR) G 1.8 496.

8 Ebd.

9 Ebd.

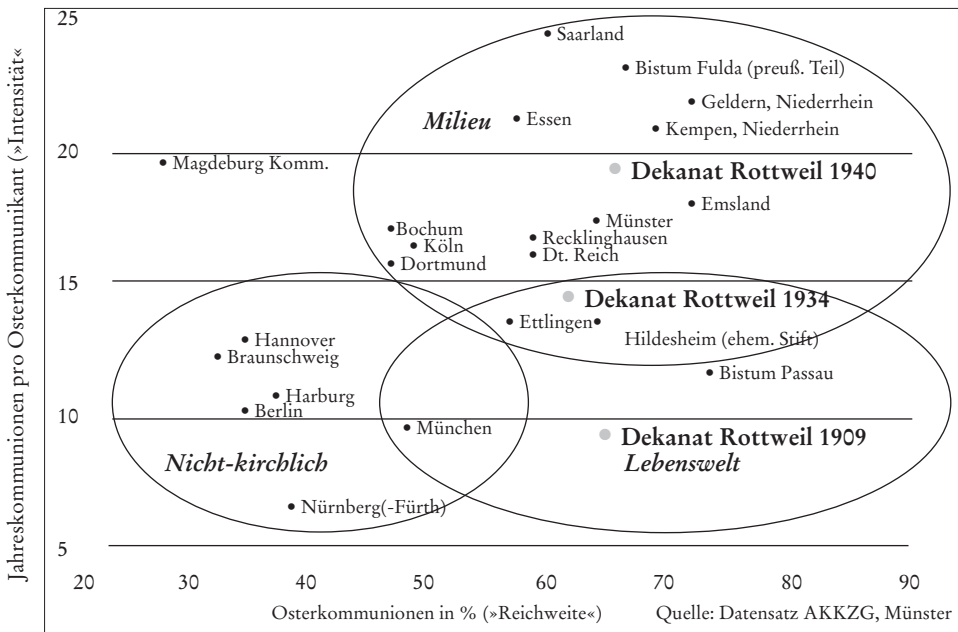
10 Ebd.

11 Antonius LIEHGENER, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (VKZG.B 77), Paderborn u.a. 1997. – Cornelia RAUH-KÜHNE, Katholisches Milieu und Kleinstadtgesellschaft. Ettlingen 1918–1939 (Geschichte der Stadt Ettlingen 5), Sigmaringen 1991. – Siegfried WEICHLIN, Kleinstadtgesellschaft und katholisches Milieu: Fulda 1866 bis 1933, in: Fulda in seiner Geschichte. Landschaft, Reichsabtei, Stadt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 57), hg. v. Walter HEINEMEYER u. Berthold JÄ-

viel eher das Problem einer basalen Infragestellung der grundsätzlichen Kirchlichkeit innerhalb der sich massiv wandelnden Strukturen der sich industrialisierenden Städte¹². Viel eher denn zu diesem Milieuproblembereich passt eine solche Charakterisierung zu einer *traditionalen Lebenswelt*, wie sie der Arbeitskreis für Kirchliche Zeitgeschichte 2000 charakterisiert hat¹³. Und genau diese Einordnung bestätigt die kirchliche Statistik auch für den Beginn des Untersuchungszeitraums¹⁴.

Katholische Lebenswelt – Katholisches Milieu – Nicht-kirchliche Region

Typen katholischer Vergesellschaftungsformen in Deutschland um 1914



GER, Fulda 1995, 461–501. – Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802–1998*, Münster 1998. – Eleonore FÖHLES, *Kulturkampf und katholisches Milieu 1866–1890 in den niederrheinischen Kreisen Kempfen und Geldern und der Stadt Viersen* (Veröffentlichungen des Historischen Vereins Geldern und Umgebung 95), Geldern 1995. – Schalke '91. *Eine katholische Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet mit Tradition. 100 Jahre Pfarrei St. Josef Gelsenkirchen-Schalke*, hg. v. Hans-Jürgen BRANDT, Paderborn 2/1992. – Antonius LIEDHEGENER, *Katholisches Milieu in einer industriellen Umgebung am Beispiel Bochum. Strukturen und Entwicklungslinien 1830–1974*, in: *Politische Zäsuren und gesellschaftlicher Wandel im 20. Jahrhundert. Regionale und vergleichende Perspektiven* (Forschungen zur Regionalgeschichte 18), hg. v. Mathias FRESE u. Michael PRINZ, Paderborn 1996, 545–595. – Christof BECKMANN, *Katholisches Vereinswesen im Ruhrgebiet. Das Beispiel Essen-Borbeck 1900–1933*, Münster 1990 [Univ. Diss.].

12 Vgl. die Ausführungen bei AKKZG, *Konfession* (wie Anm. 6), 109–113.

13 AKKZG, *Konfession* (wie Anm. 6), 107.

14 Alle Grafiken sind erstellt auf der Grundlage der von Rainer Kohlschreiber und Christian Handschuh erhobenen Daten aus dem *Handbuch für Kirchliche Statistik*; ergänzt wurden die Daten zusätzlich aus DAR G 1.1 A 13.5a (1909–1940).

Die Kennzahlen für das Dekanat Rottweil – Osterkommunionen und Jahreskommunionen pro Osterkommunikant – belegen aber auch eine deutliche Wandlung für die 30 Jahre der Untersuchung. Zwar war das Dekanat 1909 eindeutig eine katholische Lebenswelt, eine katholische Gesellschaftsform, in der *eine stark ritualisierte Alltagsfrömmigkeit* mit hohen Osterkommunionzahlen und geringer sonstiger Kommunionfrequenz pro Jahr korrelierten¹⁵. Wie die obige Grafik¹⁶ aber auch zeigt, verschob sich dies bis 1940 deutlich in den Milieubereich, einer katholischen Lebensform, in der *eine Verbindung von starker Kirchenbindung mit einem hohen Grad an kirchlich-religiöser Lebenspraxis* zusammenkam¹⁷. Was wirklich überrascht, ist der späte Zeitpunkt, zu dem sich hier ein Milieu nachweisen lässt: Erst 1934 war auf der Ebene des Gesamtdekanats ein Milieu gegeben, das sich bis 1940 unter den Bedingungen des Nationalsozialismus weiter verdichtete.

2. Gesellschaftliche und religiöse Transformationsprozesse

Der Hintergrund dieser Entwicklung war ein nach 1900 einsetzender sozialer und industrieller Wandel im Dekanat und die damit verbundenen Auswirkungen auf die katholischen Strukturen. Gerade im ersten Jahrhundertdrittel machte die strukturell eher schwache Region einen deutlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel der Gesamtstruktur durch; die Region um Rottweil und Oberndorf besaß zwar so gut wie keine Ressourcen, dafür aber ein Überangebot an (Teilzeit-)Arbeitskräften¹⁸. Dies begünstigte die Ansiedlung industrieller Betriebe, die im Dekanat schwerpunktmäßig vor allem in Rottweil (Pulverfabrik und kleinere metall- und textilverarbeitende Betriebe)¹⁹, Schweningen (Uhrenindustrie und Feinmechanik)²⁰ und Deißlingen (Emailschild- und Ziffernblattfabrik, Uhrenindustrie)²¹ beheimatet waren. Insbesondere der Erste Weltkrieg wurde aufgrund der Rüstungsindustrie zu einem Jobmotor²², kreierte zugleich aber auch ernsthafte Probleme für die katholische Seelsorge. Denn der soziale Wandel griff in die katholisch geprägte Alltagsstruktur und sorgte für erste Auflösungserscheinungen der bis dato fest gefügten katholischen Ordnung. Insbesondere die Schulberichte skizzieren hier klar die Frontstellung der katholischen Priester. Es drohte – schon aufgrund der Unter-

15 AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 108–109.

16 Originalgrafik entnommen aus: AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 105. Verwiesen sei an dieser Stelle auf einen interessanten Einzeleffekt: Bei den Zahlen bis 1915 sind die Kommunionen in den Klöstern und Anstalten nicht explizit ausgewiesen, fließen also in die Berechnung mit ein, da keine andere Grundlage vorhanden ist. Rein rechnerisch ist somit bereits 1915 die Grenze zum Milieu erreicht, ehe der Index der Reichweite in den folgenden Jahren bis unter zehn absinkt.

17 AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 109–113.

18 Der Landkreis Rottweil, hg. v. der LANDESARCHIVDIREKTION BADEN-WÜRTTEMBERG, Bd. 1 und 2, Ostfildern 2/2004, hier: Bd. 1, 173.

19 Landkreis Rottweil (wie Anm. 18), Bd. 1, 176; Bd. 2, 136–139; zur Pulverfabrik besonders Bd. 2, 138–139. – Winfried HECHT, Pulver aus der Reichsstadt Rottweil (Kleine Schriften des Stadtarchivs Rottweil 4), Rottweil 1977. Die Pulverfabrik verzeichnete in den Jahren 1914 bis 1917 einen Anstieg der Beschäftigten von 878 auf 2.226 Mitarbeiter. – Zum textil- und metallverarbeitenden Gewerbe vgl. Landkreis Rottweil (wie Anm. 18), 137.

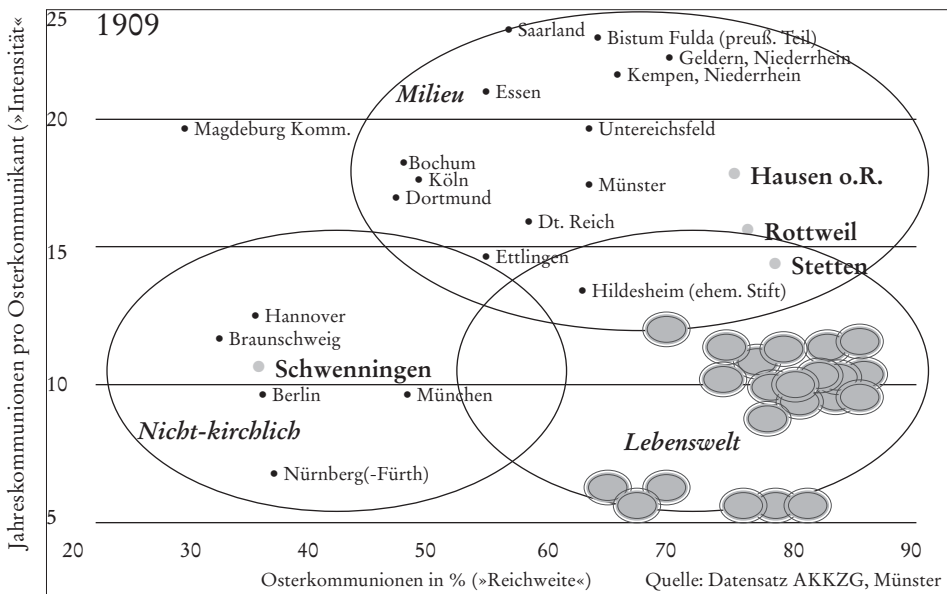
20 Landkreis Rottweil (wie Anm. 18), Bd. 1, 174. – Der Schwarzwald-Baar-Kreis, hg. v. Rainer GUTKNECHT, Stuttgart u.a. 1977, 130–133.

21 Landkreis Rottweil (wie Anm. 18), Bd. 1, 175. – Ebd., Bd. 2, 314–315.

22 Ebd., Bd. 1, 138.

bringung in *Massenquartieren* – die *Verwilderung der Jugend* und damit eine Gefährdung sowohl der Sozialisation als auch der bestehenden katholisch geprägten Gesellschaft: Man stieß sich vor allem daran, dass in den Pulverfabriken *Leute* beschäftigt wurden, *welche aus den Strafanstalten und Arbeitshäusern entlassen wurden* und durch ihren Lebenswandel die *junge[n] Leute, welche noch nicht militärpflichtig sind*, massiv gefährdeten. *Schnaps, Alkohol und Cigaretten* führten zu einem Verfall der Sitten und einem wiederholten regulierenden Eingreifen des Oberamtes Rottweil *im Interesse der öffentlichen Ordnung*²³. Auswirkungen zeigte dies nicht nur in den Orten mit Industrieansiedlungen, sondern auch in den umgebenden Ortschaften, die (katholische) Einwohner in Richtung auf die industriellen Arbeitsplätze abgaben, wenn diese in die nun entstehenden Werksiedlungen oder als Pendler in die benachbarten Ortschaften zogen²⁴. Sekundäre Effekte zeigten sich wiederum im Bereich der Familien: *Die meisten Priester klagen über mangelhafte Kindererziehung, welche vielfach herrührt von Arbeitsüberhäufung, wenn der Mann in der Fabrik ist und die Frau die Haus- und Feldarbeit verrichten muss*²⁵.

Katholische Lebenswelt – Katholisches Milieu – Nicht-kirchliche Region
 Typen katholischer Vergesellschaftungsformen in Deutschland um 1914



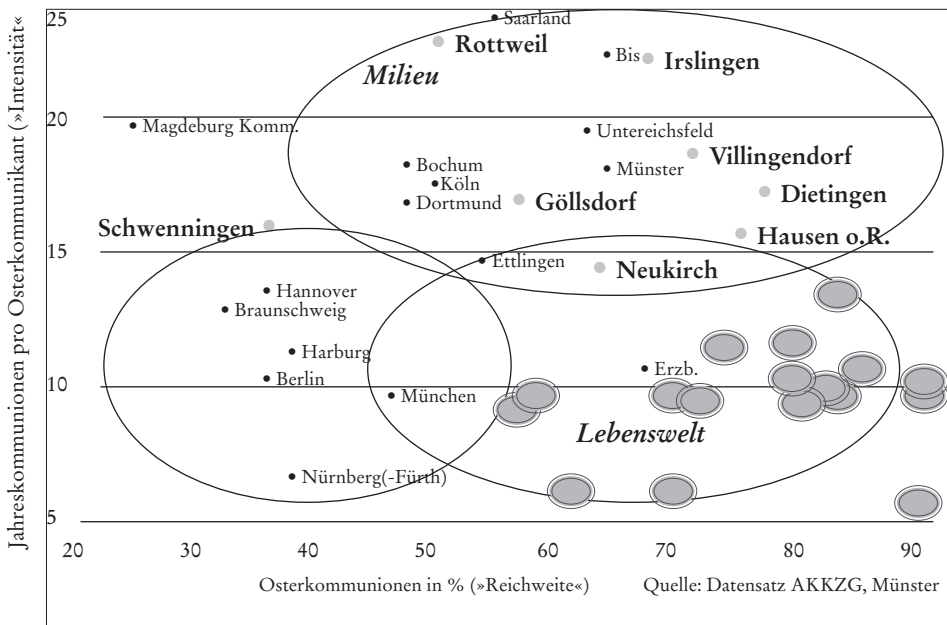
23 Katechetischer Hauptbericht des Bischöflichen Kommissärs über die im Jahre 1914 abgehaltenen Prüfungen vom 22. Mai 1914, in: DAR G 1.8 507. – Katechetischer Hauptbericht des bischöflichen Kommissärs über die im Jahre 1916 abgehaltenen Prüfungen vom 29. Mai 1916, in: DAR G 1.8 507. – Katechetischer Hauptbericht des bischöflichen Kommissärs über die im Jahre 1917 abgehaltenen Prüfungen vom 20. Mai 1917, in: DAR G 1.8 507. – Katechetischer Hauptbericht des bischöflichen Kommissärs über die im Jahre 1918 abgehaltenen Prüfungen vom 20. Juni 1918, in: DAR G 1.8 507.

24 Landkreis Rottweil (wie Anm. 18), Bd. 1, 137–138.

25 Begleitbericht zu den Visitationsprotokollen der im Dekanat Rottweil im Jahre 1926 abgehaltenen Pfarrvisitationen, Villingendorf den 1. Juni 1928, in: DAR G 1.8 496.

Diese wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen erklären die großen Unterschiede in der Ausprägung katholischer Vergesellschaftung in den einzelnen Gemeinden; 1928²⁶ lösten sich bereits erste Städte aus der Katholischen Lebenswelt und bildeten entweder Milieustrukturen aus (Hausen o.R., Rottweil und Stetten) oder wurden nicht-kirchliche Regionen, wie das Beispiel Schwenningen mit seiner katholischen Minderheit belegt. Bei weitem die Mehrzahl der Ortschaften im Dekanat Rottweil verblieben aber nach wie vor in der Form einer traditionellen Lebenswelt²⁷; auffällig sind hier die teils extrem niedrigen Jahreskommunionen. Bis 1940 hatte sich die Lage deutlich weiterentwickelt, auch wenn die Zahlen aufgrund des Krieges mit Vorsicht zu interpretieren sind. Nach wie vor war die Mehrzahl der Orte im Dekanat der Kategorie der Lebenswelt zuzuordnen; die Anzahl der ausgeprägten Milieustrukturen hatte aber ebenfalls deutlich zugenommen: Rottweil, Irslingen, Villingendorf, Dietingen, Hausen o.R., Neukirch und Gölldorf weisen nun rein rechnerisch Milieus auf. Besonders interessant war die Entwicklung in Schwenningen: Hier bewegte man sich langsam von einer nichtkirchlichen Region in Richtung auf ein Milieu: Bei den Katholiken, die sich in ihrer Gemeinde organisieren ließen, nahm die Intensität der Partizipation deutlich zu.

Katholische Lebenswelt –Katholisches Milieu –Nicht-kirchliche Region
Typen katholischer Vergesellschaftungsformen in Deutschland um 1914

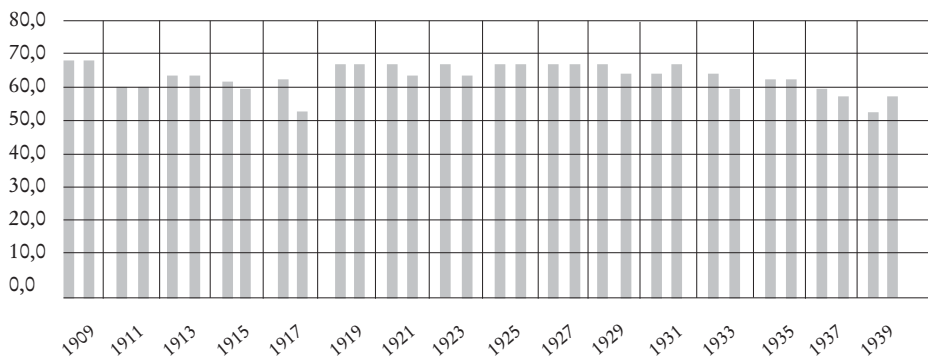


26 1928 ist leider das erste Jahr, in dem sich die Gemeinden einzeln erfassen lassen. Davor sind lediglich die Gesamtzahlen der Dekanate erfassbar: DAR G 1.1 A 13.5a (1909–1940).

27 Böhlingen, Bösing, Dautmergen, Deisslingen, Dietingen, Dunningen, Feckenhausen, Gölldorf, Gösslingen, Herrenzimmern, Horgen, Irslingen, Lauffen, Neufra, Neukirch, Altstadt Rottweil, Lackendorf, Villingendorf, Zepfenhan, Zimmern o.R., Zimmern u.B. Auf eine detaillierte Beschriftung wurde aus Gründen der Anschaulichkeit verzichtet.

Die Gründe für diese als gelungen zu betrachtende Transformation einer ganzen Anzahl von Städten und Dörfern sind auf mehreren Ebenen zu suchen. Ein nicht zu unterschätzender Punkt ist sicher, dass wir es hier mit einer begrenzten Gesamtzahl von Katholiken zu tun haben; im Gegensatz etwa zu den horrenden Wachstumswahlen der sich industrialisierenden Großstädte war im Dekanat Rottweil eher ein lokaler Umstrukturierungsprozess mit kleinen bis mittleren Industrieunternehmen im Gange, weniger die umwälzenden Prozesse der Großindustrialisierung wie etwa in Bochum. Zwischen 1909 und 1939 wuchs die Anzahl der Katholiken vergleichsweise überschaubar von 27.400 auf 34.100²⁸. Dieses geringe Wachstum ermöglichte eine pastoral sehr gute Versorgung, da ein Umbau der Strukturen – sieht man von Schweningen als Ausnahme einmal ab²⁹ – nicht notwendig war. Von einigen Ausreißern in den ersten beiden Untersuchungsjahren abgesehen kamen etwa 800 bis 1.000 Katholiken auf einen Seelsorger, ein im deutschen Bereich sehr guter Wert³⁰. Selbst im sehr gut untersuchten nahen Ettlingen³¹ in Baden lag der Schnitt zur gleichen Zeit mit 1.495 Katholiken fast doppelt so hoch, im urbanen Stuttgart³² kamen 2.000 Katholiken auf einen Seelsorger. Diese vergleichsweise intensive Seelsorge ermöglichte bis in die späten 1930-er Jahre die Aufrechterhaltung einer dichten Kirchenbindung; die Minimalanforderungen an Katholizität, Beichte und Osterkommunion erfüllten im Dekanat mit wenigen Ausnahmen fast durchweg über 60% der pflichtigen Gläubigen³³; erst ab den späten 30-er Jahren sank der Wert dauerhaft unter die Marke von 60%.

Osterkommunion



28 Im Vergleich dazu stieg die Anzahl der Nichtkatholiken wesentlich deutlicher an: 1915 waren 14.405 Nichtprotestanten zu zählen, 1940 19.803.

29 Hier wurden immerhin seit 1900 zwei neue Pfarrstellen geschaffen.

30 AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 132.

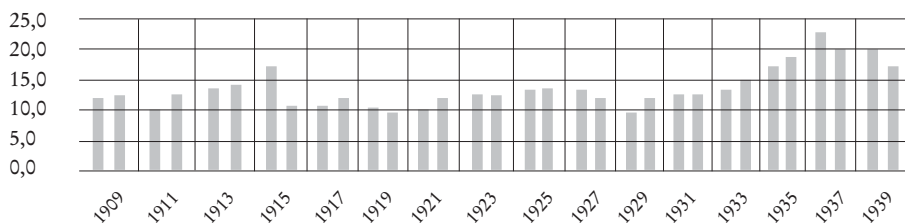
31 RAUH-KÜHNE, Milieu (wie Anm. 11).

32 KOHLSCHREIBER, Leben (wie Anm. 2), 119.

33 Hinzuzurechnen wären jeweils noch die nicht pflichtigen Kinder, so dass sich aufgrund statistischer Werte eine noch höhere Befolgung der Osterpflicht errechnen ließe; vgl. AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 105, Anm. 21; dem wird hier gefolgt.

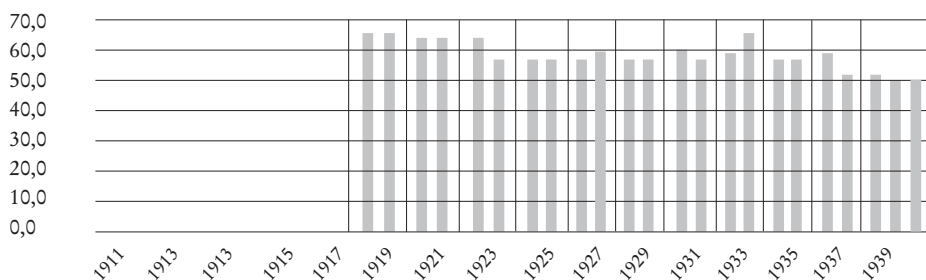
Es gelang also, die Osterkommunionen auf einem relativ hohen Niveau zu stabilisieren; die Zahlen entsprechen in der Größenordnung etwa denen des Bistums Münster³⁴. Zu der ohnehin dichten Befolgung der Minimalanforderungen der Katholizität, d.h. der großen Reichweite des Katholizismus, kommt eine sich zwischen 1909 und 1940 mehr als verdoppelnde Intensität; die Anzahl der Kommunionen pro Osterkommunikant stieg von im Durchschnitt zehn auf zwischen 15 und 20 in den späten 30-er Jahren³⁵.

Kommunionen pro Osterkommunikant



Weiteres Argument für eine dichte Kirchlichkeit waren die verhältnismäßig hohen Kirchenbesuchszahlen. Durchweg hielt sich hier der Durchschnittswert bei über 50%, bis weit in die 30-er Jahre gar bei einer Marke über bzw. in der Nähe der 60%; auch hier sank der Wert erst in der NS-Zeit in die Region der 50%. Auch diese Zahlen bewegen sich in etwa auf dem Münsteraner Niveau³⁶.

Gottesdienstbesuch



34 Vgl. AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das Katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), 588–654, hier: 647.

35 Vgl. AKKZG, Konfession (wie Anm. 6), 105f.

36 AKKZG, Katholiken (wie Anm. 34), 648.

3. Die Wahrnehmung der Seelsorger

Ermöglicht wurden diese Zahlen nach Meinung der Rottenburger Visitatoren aber nicht nur durch den guten Seelsorgsschlüssel, sondern auch durch die Anpassung der Seelsorgsmethoden an die sich im Dekanat rapide verändernde Situation. *Es ist uns nicht unbekannt*, so der Verfasser des Visitationsrezesses von 1915, *daß die sozialen Verhältnisse, besonders die Berührung der katholischen Arbeiter mit sozialistischen und ungläubigen Elementen der Seelsorge viele Schwierigkeiten und Sorgen bereiten*³⁷. Getreu dem Motto *Labora fiet bonus miles Christi Jesu* (2 Tim. 2,3) galt es hier für den Seelsorger, im *Kampf der Meinungen* seinen Mann zu stehen: *Mit Geduld und Liebe, aber auch mit Entschlossenheit* sowie mit *seinem anhaltenden Gebet* und *seinem guten Beispiel* trug der Seelsorger wesentlich zum Gelingen der Seelsorge bei; hinzu kamen gemäß dem klassischen Paradigma³⁸ die Vereine als Mittel der außerordentlichen Seelsorge, die nunmehr im gesamten Dekanat empfohlen wurden: *Freilich wird es neben den gewöhnlichen Mitteln der Seelsorge auch außerordentlicher bedürfen, um durchzudringen: Sammlung der Arbeiter in Vereinen, apologetische Schulung derselben, Fürsorge für die schulentlassene männliche Jugend, für die Rekruten, unter Umständen auch Vereinigung der Mädchen in Kongregationen. Zwar bringt all dies vermehrte Arbeit, aber auch vermehrten Erfolg, und vermehrten Verdienst*³⁹.

Auch wenn hier der soziale Wandel als Begründung der pastoralen Probleme benannt wird, war den Priestern doch die eigentliche, dahinter stehende Gefahr sehr bewusst: Trotz der gelingenden Sicherung der wichtigsten alltagsreligiösen Verhaltensweisen⁴⁰ wie Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang nahmen sie die Gefährdung eines eingespielten Systems der Weitergabe des katholischen Glaubens als Grundlage der eigenen Lebensform wahr. Genau aus diesem Grund reagierte man auf Seiten der Kleriker so empfindlich, wenn es um Kernthemen der Glaubenssozialisation ging. Aus diesem Grund wurde die in den Visitationsberichten zunehmend schwindende familiäre religiöse Sozialisation als Grundproblem empfunden⁴¹, zumal die Eltern der primäre Ansprechpartner auch für den gesetzlich nicht mehr verpflichtenden Christenlehrebesuch waren⁴². Die Folge hiervon war eine zunehmende *Verrohung der Jugend*⁴³, wie sie insbesondere in den Schulberichten zum Ausdruck kam. Konnte der Visitator 1910 noch *kein trübes Bild* entwerfen und *neben leichteren Schatten auf recht erfreuliche und herzerquickende Lichtseiten* verweisen⁴⁴, bröckelte es in den 20-er Jahren insbesondere auf der Ebene der Familie als Sozialisationsinstrument: *Die meisten Priester klagen über mangelhafte Kindererziehung, welche vielfach herrührt von Arbeitsüberhäufung, wenn der Mann in der*

37 Visitationsrezess vom 22. Dezember 1915, in: DAR G 1.8 496.

38 AKKZG, Katholiken (wie Anm. 34), 638.

39 Visitationsrezess vom 22. Dezember 1915, in: DAR G 1.8 496. – Begleitbericht zu den Visitationsprotokollen der im Dekanat Rottweil im Jahre 1926 abgehaltenen Pfarrvisitationen, Villingendorf den 1. Juni 1928, in: DAR G 1.8 496.

40 Begleitbericht zu den Visitationsprotokollen der im Dekanat Rottweil im Jahre 1926 abgehaltenen Pfarrvisitationen, Villingendorf den 1. Juni 1928, in: DAR G 1.8 496.

41 Visitationsrezess für das Kapitel Rottweil vom 15. September 1905, in: DAR G 1.8 496.

42 Beispielsweise: Vorbericht über die am 18. Februar 1937 in der Gemeinde Zimmern o.R. abgehaltene Pfarrvisitation, in: DAR G 1.8 497.

43 Katechetischer Hauptbericht des bischöflichen Kommissärs über die im Jahre 1916 abgehaltenen Prüfungen vom 20. August 1922, in: DAR G 1.8 507.

44 Katechetischer Hauptbericht für den Bezirk Rottweil pro 1909/10 vom 22. Juni 1910, in: DAR G 1.8 507.

*Fabrik ist und die Frau die Haus- und Feldarbeit verrichten muss*⁴⁵. Verstärkt wurde dies durch die *Gefahren für Glaube und Sittlichkeit, die von den Fabrikorten Deißlingen und Schwenningen* ausgingen, *wo sich Freidenker, Sozialisten und Kommunisten breit machten und die vielen Ausflüge der verschiedenen Vereine* nachteilig wirkten⁴⁶. Teil hiervon war auch die durchaus zeittypische Wahrnehmung, dass sich insbesondere die Männer immer schwerer erfassen ließen⁴⁷. Exakt diesen Prozessen sollten die Vereine gegensteuern, die aber rein defensiv eingesetzt und keineswegs offensiv in alle Gemeinden eingebracht wurden. Bis in die 20-er Jahre waren es im Dekanat Rottweil nicht die Standesvereine, die die entscheidende Rolle bei der Bindung von Katholiken spielen sollten, sondern die religiösen Vereine wie der Bonifatius-, Kindheit Jesu- und Familienverein, die das intendierte Verhalten stärken sollten; dazu traten vor allem lokal bereits etablierte Bruderschaften und der III. Orden, Jungfrauenkongregationen und Müttervereine, die sich explizit auf eine religiöse Stärkung fokussierten, weniger auf eine Vergesellschaftung gefährdeter Gruppen⁴⁸. Lediglich in Deißlingen und Rottweil existierte zu diesem Zeitpunkt bereits eine breite Palette an Standesvereinen, von denen die Arbeiter- und Lehrlingsvereine die wichtigsten darstellten,⁴⁹ und die entsprechenden gesellschaftlichen Gruppen zumindest bis 1940 dauerhaft binden konnten.

Insgesamt war – ob nun aufgrund von Milieubildung oder erfolgreicher Seelsorge – trotz allen Bröckelns an den Rändern um 1940 im Dekanat Rottweil die Welt aber noch weitestgehend in Ordnung, und gerade in den Sozialisationsinstanzen konnten die Seelsorger nach wie vor auf die Mitwirkung ihrer Gläubigen zählen. Als unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur der Religionsunterricht aus der Schule weichen musste, gelang der Transfer ins Pfarrhaus in bemerkenswerter Weise. Der bischöfliche Schulinspektor vermerkte 1938 lapidar: *Die Kinder kommen gern in den Unterricht, die Eltern haben es in der Hand, ob die Kinder regelmäßig den kirchlichen Unterricht besuchen. Auf dem Land ist der Besuch im allgemeinen hundertprozentig, dagegen in der Stadt ist mit einem Versäumnis von wenigen immer zu rechnen. Dasselbe ist bestimmt durch die Einstellung der Eltern, sei es Gleichgültigkeit oder bewußte Gegnerschaft gegen Religion und Kirche*⁵⁰.

45 Begleitbericht zu den Visitationsprotokollen der im Dekanat Rottweil im Jahre 1926 abgehaltenen Pfarrvisitationen, Villingendorf den 1. Juni 1928, in: DAR G 1.8 496.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Bericht über die im Februar diesen Jahres vorgenommenen Inspektionen des Religionsunterrichts im Bezirk Rottweil vom 27.4.1938, in: DAR G 1.8 508.

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

REINHOLD ZIPPELIUS: Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. XII, 191 S. ISBN 978-3-16-150016-9. Kart. € 19,-.

Für das Verständnis sowohl des geltenden Kirchen- als auch des Staatskirchenrechts ist deren historische Genese von ganz besonderer Bedeutung – gerade auch dann, wenn das Fach als Schwerpunktbereich im Rahmen der juristischen Ausbildung angeboten wird. Dort, aber auch vielfach sonst, besteht ein erheblicher Bedarf an einem übersichtlichen, gut lesbaren und dennoch wissenschaftlich verlässlichen Überblick über die geschichtliche Entwicklung. Deswegen ist es sehr erfreulich, dass nach zwölf Jahren und einem Verlagswechsel die konzentrierte Darstellung des Erlanger Rechtslehrers Zippelius jetzt neu bearbeitet wieder verfügbar ist. Diese spannt sich von den Christenverfolgungen der Antike bis zu den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts über Schulkreuz und Kopftuch von Lehrerinnen in der Gegenwart, ihr Gegenstand ist das Staatskirchenrecht im Wandel der Zeiten. Soweit es für dessen Verständnis erforderlich ist, werden aber auch grundlegende Entwicklungen des Kirchenrechts (insbesondere des katholischen) aufgezeichnet. Ergänzt wird der Text durch ein Register, das ein rasches Auffinden wichtiger Begriffe und Namen ermöglicht. Das ebenfalls vorhandene Literaturverzeichnis ist freilich sehr kurz ausgefallen, zudem sind einige Nachweise veraltet (vom Evangelischen Staatslexikon existiert eine Neuauflage von 2006; statt des Lehrbuchs von Erler, Kirchenrecht, 5. Aufl. 1983, wäre jetzt der gleichnamige Band von Heinrich de Wall und Stefan Muckel, 2009, mittlerweile 2. Aufl. 2010, zu nennen).

Naturgemäß kann in einer derart übersichtlichen (und preiswerten), dennoch alle Epochen der europäischen (Staatskirchenrechts-)Geschichte vollständig erfassenden Darstellung vieles nicht vertieft dargestellt werden, so dass das Buch als Nachschlagewerk oder für eine intensive Auseinandersetzung mit Einzelproblemen weniger geeignet ist (insoweit ist auf umfangreichere Werke, so auf das etwas größer angelegte, ebenfalls neu erschienene Lehrbuch von Christoph Link, Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, München 2009, 2. Aufl. 2010, XXI, 281 S., zu verweisen). Als Grundlage für eine schnelle und sichere erste Orientierung über die Materie oder für die studentische Prüfungsvorbereitung ist Zippelius' Buch jedoch ganz hervorragend geeignet, wobei es so flüssig geschrieben ist, dass die Ausführungen auch von Nichtfachleuten problemlos verstanden werden können.

Felix Hammer

EDELTRAUD KLUETING, HARM KLUETING, HANS-JOACHIM SCHMIDT (Hg.): Bistümer und Bistumsgrenzen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementhefte (Erg.-Bd. 58). Freiburg: Herder-Verlag 2006, 269 S. ISBN 978-3-451-26857-1. Geb. € 74,-.

Der vorliegende Band geht auf die Tagung »Staatliche Normierung und kirchliche Strukturierung: Bistümer und Bistumsgrenzen von der Spätantike bis zur Gegenwart« in der Abtei Gerleve 2004 zurück. Aus der Historiographie über die Geschichte der Bistümer sind der Band und seine Beiträge entstanden. Neben der Einleitung stehen elf Beiträge, die die Problematik verdeutlichen. Erwin Gatz zeigt die Entwicklung hin auf den von ihm veröffentlichten Atlas zur Kirchengeschichte. Günther Bernhard geht auf die Diözesanentwicklung im Alpen-Adria-Raum im Hochmittelalter ein, wobei er von Aquileja und Salzburg aus die Entwicklung betrachtet. Mariella Demichele Dziubak bearbeitet die Diözesen Südtaliens zur Zeit der normannischen Eroberung und zeigt, unterstützt durch Karten, die Kontinuität und die Erneuerung. Edeltraud Klüeting untersucht die karolingischen Bistumsgründungen und Bistumsgrenzen in Sachsen. Sie zeigt dabei die Entstehung der Kirchenprovinzen Mainz und Köln. Stefan Petersen stellt die Bistumsgründung in ottonischer, salischer und staufischer Zeit vor. Hans-Joachim Schmidt zeigt die Neugliederung der Bistümer und Kirchenprovinzen in Südfrankreich und Aragón zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Er sieht dabei deutlich für Südfrankreich den Zusammenhang mit der sich in Avignon etablierenden Kurie. Auch in Aragón sollte die Vermehrung der Pfründen die materielle Fundierung der Kurie in Avignon vergrößern. Hans-Jürgen Prien geht der Frage nach den Bistumsstrukturen in Hispanoamerika und Brasilien in der Kolonialzeit nach, während Monique Weis die Diözesanneuordnung 1559 in den Niederlanden durch Philipp II. vorstellt. Harm Klüeting geht auf dasselbe Problem in der österreichischen Monarchie unter Josef II. am Ende des 18. Jahrhunderts ein. P. Marcel Albert OSB behandelt die französischen Diözesangrenzen seit 1790/1801. Dabei geht er auch auf die Veränderung derselben 1822 und im 20. Jahrhundert ein. Letzter Schritt in dieser Entwicklung war die Neuordnung von 2003, der die neuen Kirchenprovinzen Dijon, Montpellier, Poitiers, Marseille und Clermont-Ferrand entstehen ließ. Dominik Burkard geht auf die Rechtsfiktion und Rechtspraxis bei der Neuordnung der deutschen Bistumsgrenzen im 19. Jahrhundert ein. Der Band vereinigt die relativ eigenständigen Aufsätze zu einem Gesamtband unter einer einheitlichen Thematik. Dabei ist ein für die Forschung wertvoller Beitrag entstanden. Der Inhalt des Bandes gibt weitere Anstöße für die Erforschung der Bistumsgrenzen.

Immo Eberl

KLAUS HERBERS, HELMUT NEUHAUS: Das Heilige Römische Reich. Köln-Weimar-Wien: Böhlau-Verlag 2010. 371 S. ISBN 978-3-8252-3298-6. Kart. € 17,90.

Der Band beruht auf der Publikation der Verf. »Das Heilige Römische Reich. Schauplätze einer tausendjährigen Geschichte (843–1806)« (Köln u.a. 2005). Sie hat bereits 2006 eine zweite Auflage erfahren, was für ein wissenschaftliches Werk nicht gerade gewöhnlich ist. So ist es zu begrüßen, dass dieses bewährte Buch nochmals überarbeitet und preisgünstiger in den UTB erschienen ist. Auf die reichen und höchst informativen Abbildungen der Original-Ausgabe, bei deren Auswahl man natürlich auch andere Vorschläge machen könnte, musste, bis auf wenige Ausnahmen, verzichtet und auch eine kleine Schrift gewählt werden.

Die Verf. behandeln ein zentrales Thema der mittel-, süd- und westeuropäischen Geschichte, das »Heilige Römische Reich«, vom Beginn über die Höhen und Tiefen bis zum Untergang, also von 843 bis 1806, und mit einem »Ausblick« darüber hinaus (Kap. IV, S. 292–304: »Orte vermitteln Geschichte – Erinnerungen an das Alte Reich«). Bei einer derartigen räumlichen Weite und großen zeitlichen Spanne von fast 1000 Jahren mussten eine subjektive Auswahl getroffen und Akzente gesetzt werden. Da ist es müßig zu diskutieren, wo man etwas ausführlicher hätte darstellen müssen und wo etwas kürzen können. Der Text ist in sich abgerundet, und es scheint kein vergleichbares Werk – zumindest auf dem deutschen Markt – zu geben.

Die großen Kapitel sind: I. Zur Einführung: Das Heilige Römische Reich – Orte, Zeiten und Personen (9–21); II. Das mittelalterliche Heilige Römische Reich (23–193); behandelt wird die Zeit von den Karolingern und Ottonen über die Salier und Staufer bis zu den Luxemburgern und Habsburgern; III. Das frühneuzeitliche Heilige Römische Reich (195–291); behandelt werden Reichsreform und Reformation, Konfessionalisierung, Dreißigjähriger Krieg, das Zeitalter des Absolutismus und schließlich das Ende des Reiches. Die Lektüre beginnen könnte man mit Kap. IV, dem Ausblick, der gut in die Problematik einführt und mit einer Reihe von köstlichen Zitaten gewürzt ist: die Bedeutung von Regensburg, Frankfurt und Nürnberg, positive Sichtweisen im 19. Jh., nationale Umdeutungen aus dem Geist der Romantik, nationalsozialistische Instrumentalisierungen und schließlich die Aufnahme positiver Traditionen in Münster und Aachen.

Sehr nützlich, wenn auch notgedrungen teilweise sehr klein gedruckt, sind in Kap. V Anhang (auch online verfügbar): 1. Stammtafeln der Karolinger, Ottonen, Salier usw. (305–310); 2. Geburts-, Sterbe- und Begräbnisorte der Römischen Könige und Kaiser (311f.); 3. eine Karte mit ihren Begräbnisorten (313); 4. eine Liste der Römischen Könige und Kaiser der Neuzeit als Wahlmonarchen (314); 5. die Kurfürsten 1356–1806 (315–319). Bei Kap. VI Quellen und Literatur (320–345) ist – wie bei vielen Publikationen – das Problem, ob nicht noch etwas weniger mehr gewesen wäre. Die Verf. haben aus der Überfülle an Literatur sowieso ausgewählt; hätte man sich aber nicht, die Frage sei erlaubt, im Hinblick auf die Studierenden, die das Buch ja wohl in erster Linie benutzen sollen, auf erheblich weniger Angaben beschränken können? In Kap. VII Register (346–370) erschließen ausführliche Orts- und Personenregister in willkommener Weise den Band.

Der Text ist ausgesprochen flüssig und geradezu spannend geschrieben, so dass das Lesen großes Vergnügen bereitet. Der Band zeigt in schöner Weise, dass es möglich ist, Wissenschaft anschaulich und interessant darzustellen. Man kann ihm nur weite Verbreitung wünschen, unter Studierenden sowohl der mittelalterlichen wie der neueren Geschichte sowie der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, weiterhin selbstverständlich der Theologie sowie sogar der Kunstgeschichte. Auf alle Fälle sollte man aber auch die Original-Ausgabe mit der reichen Bebilderung einsehen; sie gibt eine vorzügliche Ergänzung zum Text.

Guntram Koch

ERWIN GATZ: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts (Laien in der Kirche, Bd. 8). Freiburg: Herder-Verlag 2008. 750 S. ISBN 978-3-451-23676-1. Geb. € 80,-.

Mit dem vorliegenden achten Band ist das große Projekt der »Geschichte des kirchlichen Lebens«, das Erwin Gatz als rühriger Herausgeber 1991 begonnen hat, zum Ab-

schluss gekommen. Dass erst der letzte Band die »Laien in der Kirche« behandelt, ist nicht als Ausdruck mangelnder Wertschätzung des Laienstandes zu verstehen. Vielmehr ist es das Anliegen des Bandes, aufzuzeigen, dass Laien bereits vor der Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Praxis eine größere Rolle spielten, als Theologen ihnen in der Theorie zugestanden. In den deutschsprachigen Ländern, so schreibt der Herausgeber im Vorwort, habe »die aktive und verantwortungstragende Mitarbeit von Laien in der Kirche und aus christlicher Verantwortung für die Gesellschaft eine lange Tradition.« Vielleicht sei die Mitarbeit von Laien vor dem Konzil »infolge ihrer damaligen Vitalität« sogar intensiver gewesen als heute.

Diese einleitenden, programmatischen Worte deuten, wie schon der Titel, eine Problemorientierung an, der die einzelnen Kapitel des Buches allerdings in unterschiedlicher Weise gerecht werden.

Die erste Hälfte des Buches ist ein chronologischer Durchgang durch die Geschichte des deutschen Katholizismus seit der Aufklärung, es folgen Überblicke zur DDR, zu Österreich und der Schweiz. Die letzten Kapitel sind den thematischen Schwerpunkten Jugendpastoral, Frauen in der Kirche, Ehe und Familie sowie Presse und Medien gewidmet. Die Autorinnen und Autoren erfassen in ihren Beiträgen eine Vielzahl von Erscheinungsformen, die der Laienkatholizismus seit Ende des 18. Jahrhunderts hervorgebracht hat. Dass darunter die Vereine und Verbände eine besondere Rolle spielen, nimmt nicht wunder, waren diese doch typische Organisationsformen katholischer Laien im 19. und 20. Jahrhundert. Die Vielfalt der Vereine, die als Antwort von Katholikinnen und Katholiken auf zeitgenössische gesellschaftliche Fragen entstanden, wird organisationsgeschichtlich ausführlich dargestellt. Daneben wäre es wünschenswert gewesen, die Position dieser bürgerlichen Koalitionsform in der Kirche und mit ihr die des Laien öfter und stärker zu problematisieren.

Ausdrücklich stellt beispielsweise Dominik Burkard für das frühe 19. Jahrhundert die Frage nach den Laien in der Kirche und kommt zu dem Ergebnis, dass im Staatskirchentum wenige Laien einen dafür erheblichen Einfluss auf kirchliche Angelegenheiten hatten. Das Auftreten der Katholischen Aktion Anfang des 20. Jahrhunderts wirft unweigerlich die Frage nach dem Verhältnis eines selbstständigen laikalen Handelns und oberhirtlicher Einflüsse auf. Hier bietet der Band den großen Vorzug, die sehr verschiedenen Entwicklungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz parallel zu erfassen. Diese und ähnliche Abschnitte, in denen die Grundannahme, dass Laien in gewisser Weise *als Kirche* handeln, nicht stillschweigend vorausgesetzt ist, sondern ihre Aktion *in der Kirche* thematisiert wird, gehören zu den starken Seiten des Buches. Bedauerlich ist, dass diese Auseinandersetzung an wichtigen Stellen fehlt. So bleibt beispielsweise unerwähnt, dass die Beteiligung von Laien an Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht selbstverständlich war und in Deutschland erst die Hildesheimer Diözesansynode einen eindeutigen Präzedenzfall schuf; und die Feststellung, dass das Votum der »Würzburger Synode« zur Laienpredigt »nicht die Zustimmung der römischen Kurie« (293) fand, ist in dieser Verkürzung schlicht falsch.

Der Gewinn anderer Kapitel liegt eher darin, thematische Schneisen zu schlagen und auf diese Weise die zahlreichen Aspekte des Lebens von Laien in der Kirche aufzuzeigen. Als Beispiel seien die Entwicklung kirchlicher Laienberufe, etwa der Seelsorgehelferin, in den unterschiedlichen Ländern und der Wandel der Rolle der Frau genannt. Ebenso instruktiv ist das Kapitel über die verbreitetste Lebensform der Laien, Ehe und Familie, das das katholische Ideal in Beziehung zu staatlichen und gesellschaftlichen Ansprüchen setzt.

Im letzten Kapitel über »Presse und Medien« heißt es, dass diese Teilgeschichte sich »nicht als originäres oder gar ausschließliches Handlungsfeld von Laien« darstellen lasse, weil immer auch Priester beteiligt waren. Diese Bemerkung über eine historiographische Schwierigkeit verweist umgekehrt darauf, dass diese starre Trennung im kirchlichen Leben offenbar nicht immer nötig war. Auf diese Weise wird deutlich, wie die Verfasser/innen dem Anspruch, »auch Impulse für das heutige kirchliche Leben« (6) zu vermitteln, gerecht werden: indem sie aus der Geschichte ein Bewusstsein von Kirche erheben, das nicht Standesdenken und Besitzstände dominiert, sondern ein gemeinschaftliches und gesellschaftlich relevantes Handeln.

Stefan Voges

GISELA FLECKENSTEIN, MICHAEL KLÖCKER, NORBERT SCHLOSSMACHER (Hg.): Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber (2 Bde.). Frankfurt a.M.: Peter Lang-Verlag 2008. VIII, 1009 S., Abb. ISBN 978-3-631-57712-7. Geb. € 98,-.

Der Düsseldorfer Historiker Christoph Weber ist sicherlich kein Fachvertreter, der in erster Linie mit glänzenden Synthesen, programmatischen Wegweisungen oder methodischen Innovationen von sich Reden gemacht hätte. Versteht er sich doch selbst vorrangig als »Quellenforscher«, der sich vor allem der Entdeckung, Erschließung und akribischen Interpretation personell und strukturell aufschlussreicher Quellen(gattungen) verpflichtet weiß. Seine Studien und Dokumentationen kreisen dabei um Schwerpunkte, denen in der deutschen (Profan-)Geschichte der letzten 40 Jahre ansonsten eher wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde: den politischen Katholizismus des 19./20. Jahrhunderts, den modernen und liberalen Katholizismus sowie die Geschichte des Papsttums und der römischen Kurie in der (Frühen) Neuzeit. Dabei deckt er eine bemerkenswerte, von der Frühen Neuzeit bis in die Zeitgeschichte reichende, epochale Bandbreite ab und legt eine Anzahl selbstständiger Publikationen vor, die heute allenfalls von Forschungsverbänden erreicht wird. So ist es nicht verwunderlich, dass die Festschrift, die anlässlich des 65. Geburtstags Webers erschienen ist, »alte und neue Wege« der Kirchengeschichte präsentieren möchte. Die in zwei Bänden versammelten 39 Beiträge, auf die in diesem Rahmen nicht alle eingegangen werden kann, umfassen ein außerordentlich weites inhaltliches Spektrum. So geht beispielsweise Georg Schwaiger in einem ersten Beitrag der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Päpste Dioskur (530) und Konstantin II. (767–768) nach, während Gerhard Menzel den zweiten Band mit Beobachtungen zur »Katholische(n) Kirche und Wodu in Haiti« beschließt.

Trotzdem lassen sich Schwerpunkte ausmachen, die weitgehend dem wissenschaftlichen Profil des Geehrten entsprechen. Das betrifft zum einen die thematische Ebene. So beschäftigt sich die Mehrzahl der Beiträge mit Aspekten der Geschichte des Papsttums, der römischen Kurie und des Kardinalskollegiums. Auch die »Geschichte des kirchlichen Lebens im Rheinland« kommt mit neun Beiträgen zu ihrem Recht. Weitere Beiträge lassen sich thematisch der »Geschichte des Ultramontanismus und des kirchlichen Liberalismus« oder der »Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung« zuordnen. Noch mehr fallen allerdings Gemeinsamkeiten in methodischer Hinsicht auf. Immerhin 17 Beiträge gehen in methodisch durchaus traditioneller Weise von einzelnen Individuen, deren Aktionen und Reaktionen, Interessen und Haltungen aus. Das ist teilweise aufgrund der schillernden Persönlichkeit der Porträtierten sehr interessant zu lesen, etwa wenn Herman H. Schwedt den faszinierend wechselhaften Lebensweg des 1566

gestorbenen Bischofs Jacobus Noguera nachzeichnet, der erst selbst Konsultor der römischen Inquisition war und dann als ihr Gefangener starb. Oder Stephan Laux sich mit Heinrich Schnee (1895–1968) eines katholischen Historikers und Lehrers annimmt, der für den Brückenschlag von katholischem Christentum und Nationalsozialismus warb. Zu nennen wäre hier auch noch Norbert Schloßmachers Lebensbild Edmond Schopens, der in seinem langen, wechselhaften Leben nicht nur als Kaplan, Leiter einer Privatschule, »Prediger« einer Freireligiösen Gemeinde, Publizist, Verleger und Funktionär in der Filmbranche wirkte, sondern sich dabei auch vom Integralisten und national eingestellten rassistisch-autoritären Pädagogen zum linksliberalen Verfechter gesamt-europäischer Ideale wandelte. Stehen in diesen Beiträgen die individuellen Lebenswege vor dem manchmal nur angedeuteten Hintergrund ihrer Zeit im Vordergrund, so gilt die Aufmerksamkeit anderer Autoren vor allem dem biographischen Detail. Beispielsweise geht Rotraud Becker Spannungen in den Beziehungen zwischen Kardinal Klesl und dem Wiener Nuntius Palloto um 1630 nach, Otto Weiß akzentuiert das Bild des Antimodernisten Constantin Freiherr von Schaezler anhand neuer Quellen genauer und Georg Denzler widmet sich der Freundschaft der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle und Albert Erhard. Allerdings wird in vielen dieser biographischen Zugriffe versäumt, das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem abzuwägen und Exemplarisches zu markieren, kurz, das Herausgefundene in einen größeren Rahmen einzuordnen. So fällt es dem Nichtspezialisten doch manchmal schwer, sich die Relevanz des Dargestellten vor Augen zu führen. Das gilt in noch stärkerem Maße für Texte jenseits der Biographik mit eher anekdotisch-essayistischem Charakter. Welche forschungsorientierte Fragestellung etwa Herman-Josef Reudenbach in seinen umfangreichen »Kapiteln über Titularbistümer in literarischer Spiegelung« verfolgt, ist dem Rezensenten nicht ersichtlich geworden. Handelt es sich doch wesentlich um eine Aufzählung und Vorstellung von ganz unterschiedlichen Texten, von der Inschrift über das Libretto der Oper »Palestrina« bis zum aktuellen Sachbuch über den Vatikan, in denen Titularbischöfe und -bistümer in irgendeiner Form erwähnt werden. Allzu oft geht es, im anderen Extrem, in den Festschriftbeiträgen allerdings um winzige Nuancierungen, die bisher Bekanntem kaum substantielle neue Facetten hinzufügen können. Das mag eventuell u.a. daran liegen, dass viele Aufsätze ersichtlich als Nebenprodukt größerer Arbeiten entstanden sind und Detailspekte des dort Dargestellten vertiefen. Das gilt etwa für den Text von Hubert Wolf über die Münchner Zeit von Eugenio Pacelli, Claus Arnolds Bemerkungen über die Rolle P. Joseph Lemuis bei der Entstehung der Enzyklika »Pascendi«, Karl Hausbergers Darstellung der Position Franz Xaver Kiefls im katholischen Streit über die Legitimität der Weimarer Verfassung oder Lydia Bendel-Maidls Skizze des Denkens des Philosophen und Jesuiten Bernhard Jansen. Die Lektüre dürfte hier jeweils vor allem für einen sehr kleinen Kreis von Spezialisten interessant sein. Historiker, denen es um weitgespanntere Fragestellungen geht, dürften mit der Lektüre der größeren selbstständigen Werke der Genannten besser bedient sein.

Natürlich finden sich in der Festschrift auch Beiträge, die aufgrund ihres ungewöhnlichen Zugriffs, der Originalität des Themas oder der umfassenderen Perspektivierung breitere Beachtung verdient haben. Auf drei davon möchte ich hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit näher eingehen. So versucht sich Martin Papenheim an einer »Relecture« frühneuzeitlicher Nuntiaturreporte mit den Mitteln der historischen Semantik im Hinblick auf das in diesen Texten zutage tretende Verständnis von Politik. Dabei kann er zeigen, dass sich die römische Kurie im 18. Jahrhundert nicht selbst als »politisch« Handelnde auffasste, war doch der »dem Politik-Begriff inhärente Veränderungs- und Fortschrittskoeffizient dem römischen Denken völlig fremd« (89). Deutlich wird aber vor

allem, wie hier mit Hilfe neuer methodischer Zugriffe eine Quellengattung wieder Relevanz gewinnen kann, an der das historiographische Interesse in den letzten Jahren rapide abgenommen hat und deren Relevanz nur noch einem sehr kleinen Kreis von Forschern ersichtlich ist. August Hermann Leugers-Scherzbergs Beitrag dagegen gewinnt seine Qualität weniger aufgrund eines innovativen methodischen Zugriffs als vielmehr wegen seines Themas und seiner ungewöhnlichen Quellengrundlage. So kann er auf der Grundlage ausführlicher Lebensberichte, die Schüler einer Schule der Steyler Missionare niederschreiben mussten, um zum Abitur zugelassen zu werden, »Berufungserlebnisse [zum Missionspriester, Ch.S.] im katholischen Milieu der Zwischenkriegszeit« rekonstruieren. Vor diesem Hintergrund überrascht der heutige Priestermangel überhaupt nicht, waren es doch nicht vorrangig religiöse Motive, sondern der unter den damaligen gesellschaftlichen Umständen sonst kaum anders erfüllbare Wunsch nach Anerkennung und Aufstieg, die Sehnsucht nach einem abenteuerlichen Leben oder das Verlangen nach Geborgenheit in einer »Ordensfamilie«, die die jungen Männer nach dem Priesteramt streben ließ. Abschließend sei auf den Beitrag von Thomas Mergel eingegangen, der dem in den letzten Jahren vielfach beachteten »Verhältnis zwischen Nation und Religion im 19. und frühen 20. Jahrhundert« durch einen europäisch vergleichenden Blick neue Facetten abgewinnt. So weist er darauf hin, dass Religion und Nation eben nicht, wie es die neuere Nationalismusforschung teilweise insinuiert, ein Gegensatzpaar darstellen, sondern religiöse und nationale Mobilisierung häufig Hand in Hand gingen und sich wechselseitig verstärkten. Zudem wurde gerade in Ostmitteleuropa und in Irland der Nationalismus in hohem Maße religiös kodiert. Letztlich zeigt Mergel eindrucksvoll die bleibende Relevanz des Faktors Religion nach seiner vermeintlichen Marginalisierung in den Ideen von 1789.

So wichtig, sinnvoll und begrüßenswert es ist, einen verdienten und angesehenen Forscher zum Abschluss seiner beruflichen Karriere zu ehren: Die vorliegenden Bände zeigen deutlich, warum man in den letzten Jahren offenbar immer mehr von der traditionellen Gattung der »Festschrift« abrückt und stattdessen eher thematisch klar umgrenzte Tagungen zu Ehren des zu Feiernden ausrichtet und dokumentiert oder alternative Beiträge, etwa in Form biographischer Selbstauskünfte von Weggefährten und Schülern, einfordert. Stehen doch die hier gedruckten Texte in keinem erkennbaren Zusammenhang, bieten gerade im Falle akademisch etablierter Beiträger selten wirklich »Neues« und richten sich zudem oftmals an einen kleineren Spezialistenkreis. Wer sich mit Hilfe der Publikation über »Alte und neue Wege der Kirchengeschichte« informieren möchte, dürfte enttäuscht werden. Die Benutzung wird zudem noch durch das Fehlen eines Registers erschwert und eine Vorstellung der Autoren wäre ebenfalls wünschenswert gewesen. Das spricht nicht generell gegen die Qualität der Beiträge. Ihr Nutzen dürfte sich allerdings weitgehend nur durch eine Rezeption in ihren näheren, sehr unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten ergeben.

Christian Schmidtman

2. Quellen und Hilfsmittel

MICHAELA PUZICHA (Hg.): Quellen und Texte zur Benediktusregel. St. Ottilien: EOS Verlag 2007. 651 S. ISBN 3-8306-7278-0. Geb. € 45,-.

Die Benediktusregel nimmt als eines der letzten Zeugnisse der Spätantike bewusst das Erbe der patristischen Epoche und der vorbenediktinischen Mönchsüberlieferung auf. Der Verfasser der Regel hat sein Werk im Rahmen dieser Tradition gesehen und berief

sich auf die Autorität der »Väter«. Dieses geschieht nicht nur in genauen Zitaten, sondern auch in den wörtlichen Übernahmen, Anspielungen, Wendungen und Begriffen, in Themen und Weisung. Die »Welt hinter dem Text der Benediktusregel« muss verstanden werden, wenn man in ihrem Wortlaut, aber auch in ihren Bedeutungen weiter und tiefer einsteigen will. Daher ist die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes von großer Bedeutung, der eine Auswahl aus der Überlieferung bietet, aus der Benedikt für seinen Text geschöpft hat. Die Texte sind dabei nach der Abfolge der Regula Benedicti von 1–73 geordnet. Dabei werden die Quellentexte jeweils im Spaltendruck links lateinisch, rechts in deutscher Übersetzung geboten. Die 15 Seiten zu RB 1 De generibus monachorum bieten z.B. neben Texten von Hieronymus und Cassian einen Canon des Concilium Agathense, Texte von Augustinus, Cyprian, Leo d. Großen, Apponius und die Regula Quattuor Patrum. Ein Verzeichnis der im gesamten Band behandelten Autoren und Werke wird am Ende des Bandes in kurzer, übersichtlicher Form geboten (604–628). Daran schließt sich ein Verzeichnis der im Band aufgezählten Stellen an. Der Band ermöglicht eine gute Übersicht, woher der hl. Benedikt sein Wissen geschöpft hat und wie er dieses verarbeitete. Dabei entsteht ein Nachschlagewerk von großer Bedeutung, das gerade auch den nicht in der Forschung der Benediktinerregel Stehenden ermöglicht, in leichter Weise die Breite der Regel und ihre Einbindung in Wissen und Texte der Spätantike nachzuvollziehen. Damit liegt ein bedeutsames Werk vor, das für die Klosterforschung von erheblicher Bedeutung ist. *Immo Eberl*

VENANTIUS FORTUNATUS: Gelegentlich Gedichte. Das lyrische Werk. Die Vita des hl. Martin, übersetzt und kommentiert von WOLFGANG FELS (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, Bd. 2). Stuttgart: Hiersemann Verlag 2006. XLVI, 499 S. ISBN 978-3-7772-0603-5. Geb. € 124,-.

Bei dem hier zu besprechenden voluminösen Band handelt es sich um die Dissertation des Verfassers, der sich der Mühe unterzogen hat, das lyrische Werk des bedeutenden, aus Italien stammenden merowingischen Autors Venantius Fortunatus († ca. 605) erstmals vollständig ins Deutsche zu übersetzen. Für die merowingische Geschichte des 6. Jahrhunderts und insbesondere für die hl. Radegunde von Poitiers und die Verehrung des hl. Martin von Tours, des bedeutendsten merowingischen Heiligen, ist Venantius neben Bischof Gregor von Tours unser wichtigster Gewährsmann, der ein großes Œuvre hinterließ, das Preislieder, Grabreden und Grabsprüche, Empfehlungsschreiben und Trostbriefe sowie Reiseberichte enthielt, um hier nur einige Arten aufzuzählen. Hinzu kommen seine Viten in Prosa und in Hexametern. Im Gegensatz zu Gregors Historien, die schon lange in deutscher Übersetzung vorliegen, fehlte eine solche Ausgabe bislang für Venantius, so dass sein Werk vielen heutigen Studierenden oder auch interessierten Laien, die sich mit der frühen Merowingerzeit beschäftigen, schwer zugänglich war. Die gelungene Ausgabe von Wolfgang Fels bietet nun die geradezu kurzweilige Gelegenheit, dies nachzuholen, denn man kann – geleitet durch eine gelungene Einführung, die immer wieder auf die einschlägigen Textstellen der Gedichte Bezug nimmt – Venantius' Werk gewissermaßen neu entdecken. Auch wenn der Herausgeber in der Einleitung den Satz von Gottfried Benn zitiert, dass »das Gedicht [...] das Unübersetzbare« ist, muss man ihm bescheinigen, dass er seine Aufgabe gut gelöst hat und eine elegante, zeitgemäße und ansprechende Nachdichtung bietet. Sehr zu begrüßen sind auch seine Anmerkungen, die neben Identifizierung von Personen zahlreiche Erläuterungen zu den Texten bieten, da die kritischen Editionen der Venantius-Werke von

1881 bzw. 1885 stammen, so dass hier in der Tat einiger Kommentierungsbedarf besteht. Hierzu wäre es allerdings hilfreich gewesen – und dies muss man als einziges Manko des Buches nennen –, wenn wenigstens in einer Anmerkung zu Beginn des jeweiligen Gedichtes oder Prosatextes die Stelle in der kritischen Edition angegeben worden wäre, denn dann würden sich manche, auch textkritische Hinweise von Fels schneller verifizieren lassen, wenn es schon aufgrund des Umfangs nicht möglich war, nach dem Vorbild der Freiherr vom Stein-Ausgabe den lateinischen Text in Paralleldruck zu bieten. Alles in allem aber eine gelungene Ausgabe, die durch eine Bibliographie zu den Textausgaben, Übersetzungen und der Sekundärliteratur sowie durch ein Orts- und Personenregister gefolgt von einem Sachregister abgerundet wird.

Martina Hartmann

IVO AUF DER MAUR OSB (Hrsg.): Columban von Luxeuil. Mönchsregeln. St. Ottilien: EOS Verlag 2007. 93 S. ISBN 3-8306-7276-4. Kart. € 9,80.

Nach den spätantiken Anfängen an der Rhone und auf der Klosterinsel Lérins erfuhr das Mönchtum auf dem Kontinent ab dem 6. Jahrhundert völlig neuartige Impulse durch die Iren. Bekanntermaßen war das frühmittelalterliche irische Christentum erstens geprägt durch die Peregrinatio, also durch das freiwillig-asketische Umherziehen eines Menschen durch die Fremde fernab von Clan und Familie, was durch ein Klosterleben abseits der Heimat »substituiert« werden konnte. Als zweites brachten die irischen Christen das Tarifbußsystem in die kontinentalen Traditionen ein. Dieses war geprägt durch die Tathaftung anstelle der antiken Intentionshaftung, durch das vindikative Bußverständnis anstelle des antik-medizinalen Bußverständnisses, ja es ermöglichte schließlich sogar die »Umkonvertierung« von Bußauflagen sowie deren stellvertretende Ableistung. Als drittes zeichnete das irische Christentum eine Klosterverfassung aus, wohingegen auf dem Kontinent die Parochialverfassung üblich war.

Ivo Auf der Maur, der als erster Abt des Klosters Uznach fungierte und sich als Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen zur Ordensgeschichte einen Namen gemacht hat, legt in der hier anzuzeigenden Publikation die in weiten Teilen dem Iren Columban († 615) zugeschriebenen Werke erstmals in deutscher Sprache vor. Seine Übersetzung greift auf die englische Übersetzung von G.S.M. Walker aus dem Jahre 1957 zurück. Genauerhin soll Columban, der als Mönch das irische Christentum auf dem Kontinent bekannt machte und selbst mehrere Klöster gründete, bei seinem Wirken eine »Mönchsregel«, eine »Klosterregel« und ein »Bußbuch« verbreitet haben.

Ohne Zweifel sind die von Auf der Maur vorgelegten Übersetzungen verdienstvoll. Sie lesen sich flüssig und einladend und werden durch ein stichwortreiches Register unterstützt. Zu bedauern ist allein, dass Auf der Maur die monastischen Texte in Genese und zeitgenössischer Bedeutung kulturgeschichtlich nicht weiter einordnet und erklärt. Er versäumt es, den Bezug zwischen den übersetzten Texten und den oben genannten Besonderheiten des irischen Christentums herzustellen. Diese Auslassung wiegt schwer, denn die drei nunmehr auf Deutsch vorliegenden »Columban-Werke« spiegeln die Besonderheiten des Christentums im frühmittelalterlichen Irland wie in einem Brennglas wider. Das ansprechend formulierte »Vorwort« von Michaela Puzicha kann das genannte Manko nicht ausgleichen, zumal sie ihre Überlegungen auf die Bedeutung Columbans für das Mischregelzeitalter konzentriert. Und Auf der Maur selbst nennt nicht einmal weiterführende Literatur, die das Desiderat verkleinern könnte.

So bleibt zu resümieren, dass hier zwar die Columban in großen Teilen zugeschriebenen Werke (»Regula Monachorum«, »Regula Cœnobialis« und »Pœnitentiale«) auf Deutsch zugänglich gemacht worden sind; doch ohne eine religions- und sozialgeschichtliche Einführung in die uns fremden Verstehens- und Denkwelten der irischen Christen im Frühmittelalter bleiben diese Werke auch in deutscher Sprache seltsam fern. Dieses Defizit behindert die geistliche Befassung mit den vorgelegten Primärwerken ebenso wie die wissenschaftliche.

Hubertus Lutterbach

DHUODA: Liber manualis. Ein Wegweiser aus karolingischer Zeit für ein christliches Leben, übersetzt und kommentiert von WOLFGANG FELS (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, Bd. 5). Stuttgart: Hiersemann Verlag 2008. XXV, 174 S. ISBN 978-3-7772-08087-7. Geb. € 139,-.

In Zeiten, in denen die Lateinkenntnisse bei Studierenden immer weniger werden, ist es zu begrüßen, wenn sich jemand der Mühe unterzieht, von einer zentralen Quelle erstmals eine vollständige und gut lesbare deutsche Übersetzung anzufertigen, wie dies Wolfgang Fels beim vorliegenden Buch getan hat, das in der Reihe des renommierten, inzwischen emeritierten Ordinarius für Mittellateinische Philologie der Universität Heidelberg erschienen ist – eine florierende Reihe, die »lesefreundlich« aufgemachte Bände publiziert, wenn auch zu einem stolzen Preis, denn der Band kostet 139 Euro!

Bei Dhuodas Handbuch handelt es sich um eine berühmte Quelle, weil es eines der wenigen Zeugnisse für eine weibliche Autorin im 9. Jahrhundert ist: Die fränkische Adelige Dhuoda heiratete 824 in Aachen Bernhard von Septimaniern, den berühmtesten Kämmerer Ludwigs des Frommen, der nach seinem Sturz später zunächst Karl den Kahlen unterstützte, von diesem schließlich aber hingerichtet wurde, genau wie später sein Sohn Wilhelm; für ihn verfasste seine Mutter Dhuoda das kleine Handbuch, das der damals florierenden Gattung der Fürstenspiegel zuzurechnen ist. Da ihr älterer Sohn Wilhelm 841 als Geisel an König Karl den Kahlen übergeben wurde, ist unklar, ob er das Werk seiner Mutter überhaupt je gelesen hat.

Die bislang einschlägige, kritische Ausgabe mit französischer Übersetzung besorgte der französische Mediävist Pierre Riché 1975 in den Sources Chrétiennes. Wer sich genauer mit dem Text beschäftigt, wird diese Edition auch weiterhin daneben legen müssen, zumal auf die von Dhuoda benutzten Zitate aus der patristischen Literatur zwar von Fels hingewiesen wird, ihre genaue Einarbeitung in den Text aber nur am lateinischen Wortlaut nachvollzogen werden kann, was an der Konzeption der Reihe liegt, Texte nur in Übersetzung und ohne den lateinischen Wortlaut darzubieten.

Die Einführung der Ausgabe enthält auf S. XXVIIIf. eine knappe Bibliographie zu Dhuoda, ihrer Familie und ihrem Werk, aber die gesamte Einleitung hat keinerlei Anmerkungen oder Bezugnahmen auf die Forschung, was gerade angesichts der problematischen Persönlichkeit von Dhuodas Ehemann und seiner Verstrickung in die Politik zur Zeit Ludwigs des Frommen und Karls des Kahlen nötig gewesen wäre, da in der Einführung von Fels Dhuodas Schicksal und auch des Verhalten ihres Gatten arg »geschönt« erscheint. Im Kommentar ist auch jeder Bezug auf zeitgenössische Quellen oder Zustände, auf die Riché aufmerksam gemacht hatte, ausgelassen worden (dafür ist der Hinweis auf S. 11, Anm. 22 auf die Dissertation von Gertrud Fels [der Ehefrau des Übersetzers?] unpassend und trägt nur zum Schmunzeln bei).

Als Fazit des Buches bleibt zu sagen, dass die deutsche Übersetzung, wie eingangs hervorgehoben, gut lesbar ist und daher für Studierende hilfreich, dass aber angesichts

des Preises zu wenig geboten wird, denn gegenüber der Ausgabe von Riché ist es ein Rückschritt oder auch eine vertane Chance, diese bedeutende Quelle angemessen kommentiert in den historischen Kontext eingeordnet zu präsentieren.

Martina Hartmann

SANDRA WOLFF: Die »Konstanzer Chronik« Gebhart Dachers. Codex Sangallensis 646: Edition und Kommentar (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. 40). Ostfildern: Thorbecke Verlag 2008. 781 S., 21 meist farbige Abb., CD-ROM. ISBN 978-3-7995-6840-1. Geb. € 69,-.

Die »Konstanzer Chronik« des Gebhart Dacher (um 1425–1471) hält historische Besonderheiten und Alltäglichkeiten der Stadt und des Bistums Konstanz fest, sie reicht von der sagenhaften Gründung der Stadt im 4. Jahrhundert bis in Dachers Gegenwart. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt im 15. Jahrhundert, insbesondere auf den Jahren, die Dacher selbst erlebte. So schildert die Chronik zahlreiche Ereignisse und Sachverhalte, wie etwa die Pest in Konstanz 1439, Fragen der Konstanzer Münzpolitik 1441, die Beratungen auf dem Frankfurter Reichstag 1442 und die Krönung Kaiser Friedrichs III. in Aachen im selben Jahr, die Auseinandersetzungen um die Stadtherrschaft in Meersburg zwischen Bischof Heinrich von Hewen und der Stadt 1457, die Diözesansynode Bischof Burkhardts von Randegg 1464 oder die Mordnacht in Lindau 1468. Daneben gibt das Werk immer wieder Auskunft über Naturereignisse, wie besonders warme Winter, Missernten, Teuerungen und Hungersnöte sowie wundersame Begebenheiten, etwa die Geburt eines Kalbes mit zwei Köpfen, Himmelserscheinungen oder ein blutendes Marienbild.

Umfang und Inhalt der Chronik sind der Forschung bereits seit mehr als einem Jahrhundert durch die 1891 von Philipp Ruppert besorgte Ausgabe bekannt, die jedoch bereits die Kritik der Zeitgenossen auf sich zog, da der Herausgeber den Text zusammen mit anderen historiographischen Werken stillschweigend zu einer Gesamtchronik montiert hatte. Rupperts Abdruck stellt also eine äußerst unbefriedigende Ausgabe dar. Die von Sandra Wolff vorgelegte modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Edition der »Konstanzer Chronik« des Gebhart Dacher hebt diesen Missstand nun in bester Weise auf.

In ihrer am Tübinger Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte entstandenen Dissertation hat Sandra Wolff den Text der Chronik nicht nur kritisch ediert, sondern auch mit einer Einleitung versehen, in der sie sämtliche erforderlichen Informationen zur historischen Einordnung der Chronik liefert. So gibt sie einen umfassenden Forschungsüberblick zur Chronistik von Stadt und Bistum Konstanz im Allgemeinen und zur »Konstanzer Chronik« im Besonderen. Daneben bietet sie eine ausführliche Studie zur Person Gebhart Dachers, sie verfolgt die schwierige Überlieferungssituation, die Entstehung und Rezeption der Chronik und schließlich eine Beschreibung sowie Charakterisierung ihres Inhalts.

Von den bislang in der Forschung bekannteren drei überlieferten Textzeugen, die in St. Gallen, in Stuttgart und in Wien aufbewahrt werden, hat sich Sandra Wolff für das St. Galler Exemplar als Leithandschrift entschieden, da es mit 542 beschriebenen Papierseiten die bei weitem umfangreichste Fassung ist, wohingegen die beiden anderen mit jeweils unter 50 Seiten fragmentarischen Charakter aufweisen. Sandra Wolff nimmt erstmals eine detaillierte Beschreibung sämtlicher äußerer Beschaffenheiten aller drei Handschriften vor und stellt die Textzeugen in einer inhaltlichen und sprachlichen Ana-

lyse zueinander ins Verhältnis. Die Auswertung der Textvarianten der beiden in Stuttgart und Wien aufbewahrten Exemplare liefert vorwiegend Material für sprachwissenschaftliche Fragestellungen. Die Textvarianten sind in Form einer synoptischen Tabelle (128 Seiten) auf der dem Buch beiliegenden CD-ROM dokumentiert.

Das St. Galler Exemplar der »Konstanzer Chronik« zeichnet sich auch dadurch aus, dass dem Text insgesamt 228 Wappen hoher geistlicher und weltlicher Würdenträger inseriert sind sowie sechs kolorierte Federzeichnungen, mit denen spektakuläre Ereignisse der Lokalgeschichte (Ritualmord von Überlingen, Judenverbrennung, Geißlerprozession, Kreuzschändung bei Bernrain, Ravensburger Blutbeschuldigung) illustriert wurden. Eine weitere Besonderheit der Chronik sind zwei Textfragmente, die in der Forschung bislang unbeachtet geblieben sind, weil sie sich nicht auf die Konstanzer Stadt- und Bistumsgeschichte beziehen. Hierbei handelt es sich zum einen um ein kurzes Stück aus dem »Elsässischen Trojabuch« (458f.), zum anderen um längere Berichte über die Regentschaft und die Gräueltaten von Vlad III. Tepes, also die volkssprachliche Prosaerzählung von »Dracula« (654–662, 673, 685–691). Die Edition bietet diese Texte nun erstmals in einem kritischen Abdruck.

Entgegen der Einschätzung der älteren Forschung, wonach die »Konstanzer Chronik« lediglich »eine unselbständige Abschrift früherer und bedeutenderer Werke« (218) sei, kann Wolff zeigen, dass es sich bei Dachers Werk um ein Corpus handelt, bei dem »der Historiograph ... die tradierten Texte, auf die er über weite Strecken unweigerlich zurückgreifen muss, nach eigenen Regeln [gestaltet]. Er wählt nach persönlichen Schwerpunkten aus, ordnet die einzelnen Nachrichten ganz bewusst an, greift entsprechend in die Form der Texte ein und ergänzt das Ganze durch neue Informationen« (218f.).

Sandra Wolff ist auch Germanistin und somit ausgewiesen für eine den Ansprüchen dieses Fachs genügende Edition. Sie bietet einen diplomatischen Abdruck mit zwei Rubriken, in denen sie Seiten- und Spaltenangaben, Inhaltsstichworte und die in der Chronik genannten Jahreszahlen wiederholt. Diese Art des Abdrucks sorgt für größtmögliche Orientierung innerhalb des umfangreichen Quellenwerks. Neben einem textkritischen Apparat gibt sie in ihrer ausführlichen Kommentierung sprachliche Erläuterungen sowie Personen- und Sachhinweise.

Sandra Wolff hat mit der »Konstanzer Chronik« ein sehr gut eingeleitetes und kommentiertes Quellenwerk vorgelegt. Die Qualität dieses Bandes ist jedoch nicht nur an Wolffs großer Kenntnis historischer Sachverhalte rund um die in der Chronik genannten Ereignisse oder an der fachkundigen Blasonierung der Wappen, Beschreibung der Handschriften oder der Abbildungen zu erkennen, sondern auch daran, dass Einleitung und Kommentierung ausgesprochen lesbar geschrieben sind. Ebenso wie Sandra Wolff es für Gebhart Dachers kompilatorische Arbeit konstatiert, kann man ihrer Ausgabe der »Konstanzer Chronik« ebenfalls ein Höchstmaß an »Verständlichkeit, [...] Klarheit, Eingängigkeit und Übersichtlichkeit« (219) attestieren. *Sabine Arend*

ERWIN RAUNER: Die Handschriften aus Augsburger Bibliotheken (Clm 3501–3661). *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis* (Handschriftenkatalog der Bayerischen Staatsbibliothek München). Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2008. XXXIX, 764 S. ISBN 978-3-447-05503-1. Geb. € 118,-.

Mit dem hier anzuzeigenden Band schreitet das umfangreiche, vielbändige und auf Jahrzehnte angelegte Unternehmen der Neuverzeichnung der Handschriften der Bayeri-

schen Staatsbibliothek München, einer der größten und wertvollsten Handschriftensammlungen weltweit, voran. Der Bearbeiter hat sich den ersten Teil eines der wertvollsten Bestände, den der alten Augsburger Bibliotheken, vorgenommen. Der Band enthält die Beschreibungen von 112 Handschriften (verteilt auf 161 Katalognummern, die Nummern 3528–3535, 3570–3575, 3606–3620, 3639–3645 und 3647–3660 sind nicht belegt), die aus der 1537 errichteten und 1806 aufgelösten Stadtbibliothek Augsburg in die heutige bayerische Staatsbibliothek gelangt sind. Die Stadtbibliothek, auf dem Höhepunkt der Reformation in Augsburg begründet, nahm Bestände säkularisierter und aufgelöster Augsburger Klöster auf, vornehmlich des Karmeliterklosters, aber auch aus dem Dominikanerkloster sowie aus der weiter bestehenden Dombibliothek. In den folgenden Jahrhunderten erweiterten die Bibliothekare den Bestand der Bibliothek durch Erwerbungen und Schenkungen beträchtlich. So fiel ihnen 1614 die 2266 Bände umfassende wertvolle Büchersammlung des Augsburger Gelehrten und Geschichtsschreibers Marcus Welser als Geschenk zu. Der 1633 publizierte Gesamtkatalog umfasste bereits etwa 11.000 Bände, 1750 waren es 16.000 (für Einzelheiten zur Geschichte der Bibliothek und ihrer Sammlungen sowie zu den bemerkenswerten frühen Bibliothekskatalogen sei auf die Einleitung von Brigitte Gullath, XI–XXVIII, verwiesen). 1806 verlor die Augsburger Stadtbibliothek durch die Mediatisierung der Reichsstadt den größten Teil ihrer Handschriften sowie die seltenen und kostbaren Drucke an die Münchener Hofbibliothek.

Die 112 damals überführten lateinischen Handschriften werden im vorliegenden Katalog neu beschrieben. Sie stammen aus dem 8.–16. Jahrhundert, wobei der Zeit bis zum 14. Jahrhundert nur 28 Handschriften angehören, der größte Teil dem 15. Jahrhundert. Von ihrer Schriftheimat her stammt die Mehrzahl der Codices aus Süddeutschland, ein großer Teil aus Augsburg selbst; ein Drittel des Bestands, vor allem juristische Handschriften, ist in Italien entstanden. Wenige Stücke stammen aus Frankreich, Spanien und Böhmen. Theologische Handschriften bilden den thematischen Schwerpunkt (fast 60 Bände). Es handelt sich meist um typische spätmittelalterliche Sammelhandschriften mit theologischen und philosophischen Traktaten und vor allem mit Predigten. Hinzu kommen etwa 30 juristische, einige medizinische sowie wenige Bände mit antiken Texten. Als bedeutendste Stücke der Sammlung heben die Bearbeiter (Einleitung, XXVIf.) zum einen die drei ältesten Handschriften hervor: den Codex Velseri (CIm 3514, 48–57), ein im 8. Jahrhundert in Frankreich in Halbunziale geschriebenes Passionale, der älteste Zeuge einer solchen Handschrift; die »Historia Romana« des Paulus Diaconus (CIm 3516, 9. Jh., 60–62) und die »Institutio Arithmetica« des Boethius aus Italien (CIm 3517, 9./10. Jh., 62–65). Einen bedeutenden Textzeugen für die Edition stellt die im 12. Jahrhundert in Süddeutschland entstandene Handschrift der »Lex Baiuoriorum« (CIm 3519, 68–70) dar. Für Kunsthistoriker von besonderem Interesse ist die sechsbändige Handschrift des »Corpus Iuris Civilis« aus Italien (CIm 3501–3505, 3507, 14. Jh., 1–13, 17–19), reich verziert mit Miniaturen sowie mit Ranken- und Porträtinitialen. Neben diesen als »Spitzenstücke« titulierten Handschriften verdienen auch die »Institutiones Grammaticae« von Priscian aus dem 11. oder 12. Jahrhundert, einer der älteren Zeugen des Textes, Erwähnung (CIm 3518, 65–67), ebenso die medizinische Handschrift CIm 3520 mit Texten von Avicenna, Averroes und Arnoldus de Villanova (71–74), die ebenfalls wichtige Textzeugen für die Editionen enthält. Nicht übergangen werden soll auch die große Zahl hervorragend erhaltener Einbände aus dem 14.–16. Jahrhundert, die in den letzten Jahrzehnten zum großen Teil restauriert wurden.

Die mustergültige Beschreibung der Handschriften folgt den von der Deutschen Forschungsgemeinschaft aufgestellten Grundsätzen der Handschriftenkatalogisierung.

Der Bearbeiter hat sehr viel Mühe auf die Identifizierung und Einordnung der Texte verwandt, was bei theologischen Sammelhandschriften häufig ungeahnte Probleme bereitet. Von der intensiven Erschließung der Handschriften zeugt schon der große Umfang von über 700 Seiten. Vergleichbare Kataloge kommen mit 400 bis 500 Seiten aus. Wie bei allen Bänden aus der Bayerischen Staatsbibliothek verzichten die Bearbeiter auf Abbildungen. Dafür gibt es ein zuverlässiges, sehr detailliertes Personen-, Orts- und Sachregister. Ein Register der Initien sowie ein Verzeichnis der Schreiberverse schließen den Band ab, dem noch weitere vier Bände mit Münchener Handschriften Augsburger Provenienz folgen werden.

Peter Engels

DIETMAR SCHIERSNER (Ed.): Visitation im Territorium non clausum. Die Visitationsprotokolle des Landkapitels Ichenhausen im Bistum Augsburg (1568–1699) (Verein für Augsburger Bistumsgeschichte e.V., Sonderreihe, Heft 8). Augsburg: Verein für Augsburger Bistumsgeschichte e.V. 2009. XLIV, 343 S. ISBN 978-3-87707-756-6. Geb. € 15,-.

Bei ihren Forschungen zum Thema Konfessionsbildung stießen der Tübinger Historiker Ernst Walter Zeeden (* 1916) und seine Mitarbeiter sehr bald auf die Kirchenvisitation als zentrales Instrument der Reform bzw. des Neuaufbaus der frühmodernen Kirchenorganisationen, wobei sich rasch zeigte, dass die Visitationsakten nicht nur Informationen zum Niederkirchenwesen im engeren Sinn liefern, sondern darüber hinaus »für nahezu alle Wissenschaften« etwas hergeben – nämlich »für Geographie, Ortsnamenskunde, Archäologie und Chronologie, Liturgik und Kanonistik, Volkskunde, Demographie, Soziologie und Kollektivpsychologie, Kultur-, Sitten- und Kunstgeschichte, ja selbst für die Geschichte der Technik« (Gabriel LeBras, *Études de sociologie religieuse*, Bd.1, Paris 1955, 102, zitiert nach E. W. Zeeden et al., *Repertorium der Kirchenvisitationsakten* Bd. 1, Stuttgart 1982, 11). Im Rahmen dieser Forschungen entstanden zum einen das leider Stückwerk gebliebene (weil nur wenige Jahre finanzierte) Repertorium der Kirchenvisitationsakten, zum anderen auch eine ganze Reihe von Auswertungen der Visitationsquellen, von denen einige auch im »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« veröffentlicht wurden (dazu Peter Thaddäus Lang, *Die Erforschung der frühneuzeitlichen Kirchenvisitationen. Neuere Veröffentlichungen in Deutschland*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 16 [1997], 185–193). Erfreulicherweise wirken die Veröffentlichungen der Zeeden-Schule immer wieder anregend auf die deutsche Geschichtsforschung – die vorliegende Edition ist ein gutes Beispiel dafür.

Auf die hier edierten Quellen stieß Schiersner im Rahmen seiner Dissertation (*Politik, Konfession und Kommunikation. Studien zur katholischen Konfessionalisierung der Markgrafschaft Burgau 1550–1650*, Berlin 2005). Dabei handelt es sich um ein Konvolut, von dem bisher angenommen wurde, es sei im letzten Krieg verbrannt. Die gewissermaßen wiederentdeckten Quellen sind so zahlreich, dass der Herausgeber eine Auswahl treffen musste – seine Kriterien waren einesteils, die Funktionsweise der Visitationsbürokratie zu erfassen, andernteils aber auch, die Quellenüberlieferung auf der Ebene eines Landkapitels vorzustellen. Dergestalt legt der Herausgeber auf 323 Seiten 52 Quellen vor, denen in zwei Fällen weitere Unterlagen beigegeben wurden, so dass man insgesamt 61 Texte vor sich hat. In ihrem Umfang sind sie sehr unterschiedlich; die kürzesten umfassen gerade mal eine Druckseite, während der längste auf 16 Druckseiten kommt. Bei den allermeisten Quellen handelt es sich um Visitationsberichte im eigentlichen Sinn; unter den ersten Texten finden sich Unterlagen, durch die das administrative

Procedere deutlich wird. Dazu gehören Statuten, Anweisungen, Fragelisten und Verzeichnisse über die Zustände in den Pfarreien. Wie zu erwarten, sind die Texte selbst fast ausschließlich in lateinischer Sprache abgefasst. Ein eher sparsam gehandhabter, wissenschaftlicher Apparat erläutert Sachverhalte und beschreibt paläographische und orthographische Eigenheiten des Texts. Ein vom Herausgeber eigens angebrachter Zeilenzähler mag die Orientierung in den Quellen erleichtern. Überaus hilfreich ist die formale Beschreibung, die einem jeden Text vorangestellt ist und die sich eng an die Beschreibungen in dem oben erwähnten »Repertorium der Kirchenvisitationsakten« anlehnt, ein Beweis dafür, dass sich die Vorgehensweise im Repertorium als optimal erwiesen haben dürfte. Zur Sprache kommen hier somit 1. das Datum der Visitation, 2. die Verwaltungseinheit, 3. die Aktenart, 4. der Umfang, 5. der Lagerort (Archiv mit Signatur), 6. der Auftraggeber der Visitation, 7. die Visitatoren bzw. der Absender, 8. die visitierten Orte und schließlich, in Ergänzung zu dem Schema des Repertoriums, die Schreiberhand bzw. -hände sowie gegebenenfalls die Zuordnung zu bestimmten Autoren.

Drei Schriftproben (am Ende der Einführung), eine Karte des Landkapitels (XXVII) sowie ein Register (Orte und Namen, 329–343) runden die mit vorbildlicher Sorgfalt ausgeführte Edition ab. Ein Literaturverzeichnis mag man indes vielleicht vermissen. Auch mag man bedauern, dass die Ergebnisse des Visitationsgeschehens im Hinblick auf die tridentinische Reform nicht eigens thematisiert werden, wie das in vergleichbaren Arbeiten gemeinhin geschieht. Solches wird sich indes verschmerzen lassen, weil beides in der oben genannten Dissertation des Herausgebers unschwer zu finden ist.

Peter Thaddäus Lang

GUDRUN GERSMANN, HANS-WERNER LANGBRANDTNER (Hrsg.): Adlige Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen der Frühen Neuzeit (Vereinigte Adelsarchive im Rheinland, Schriften Bd. 3). Köln-Weimar-Wien: Böhlau-Verlag 2009. XXIV, 448 S. ISBN 978-3-412-20251-4. Geb. € 44,90.

Während sich die historische Forschungsliteratur zur Geschichte des Adels vom Mittelalter bis ins 19. und 20. Jahrhundert seit Jahren stetig vermehrt, sind die Quellen für diese Forschungen einer weiteren Öffentlichkeit vergleichsweise unbekannt geblieben. Dabei tritt für jeden Interessierten eindeutig hervor, dass einer der größten Anreize für die Adelsforschung eben in der Vielfalt der Quellen liegt, die in zahlreichen deutschen Adelsarchiven in beeindruckender Fülle und Kontinuität greifbar sind. Und man kann vorweg feststellen, dass die vorliegende Publikation kommentierter Dokumente vom 16. bis zum 18. Jahrhundert einmal mehr unter Beweis stellt, dass sich die Möglichkeiten der Interpretation historischer Adelszeugnisse nicht in einer Elitenforschung erschöpfen, die ausschließlich die quantitativ sehr kleine Gruppe der Führungsschichten in den Blick nimmt. Im Spiegel dieser Archivquellen zeigen sich auch generelle Mentalitäten und Lebensverhältnisse der Frühen Neuzeit, über die sich anderswo wenig konkretes Material findet.

Die Herausgeber Gudrun Gersmann (Universität zu Köln/DHI Paris) und Hans-Werner Langbrandtner von der Archivberatungsstelle des Landschaftsverbandes Rheinland in Brauweiler haben es sich mit ihrem aus der universitären Lehre hervorgegangenen Band zum Ziel gesetzt, unmittelbare Einblicke in die Dokumente des rheinischen Adels zu geben. Damit erweitern sie das Wissen über eine in der Forschung vernachlässigte Gruppe des Adels im Westen des Reiches ganz explizit. Während nämlich die

deutsche Adelsforschung lange Zeit auf die deutlich größte Gruppe des preußischen Adels oder die süddeutschen Staaten Bayern und Baden bezogen war, hat sich in den letzten Jahren ein neues Zentrum in Sachsen und Thüringen gebildet, das nun im Rheinland ein Pendant findet.

Der Quellenband stellt transkribierte Quellen und zu jeder Quelle einen Kommentar zur Verfügung. Die vertretenen Quellengattungen geben über sämtliche Aspekte adligen Lebens Auskunft. Sie dokumentieren familiäre Ereignisse wie Eheschließung oder Witwenschaft, Erziehung und Bildung sowie adliges Wirtschaften und die Bedeutung von Kirche und Religion. Man kann sich mit Gerichtsprozessen, z.B. mit Hexenprozessen, beschäftigen oder den rechtlichen Dimensionen von Jagd und Militärdienst nachspüren. Im Kontext des großen Interesses der Forschung an Themen der Repräsentation lassen sich die Architektur der Schlossbauten, die Gestaltung von Schlossgärten und, aus einer Aufstellung über auf Schloss Dyck vorhandene Musikinstrumente, der hohe Anspruch an die häusliche Musik erschließen. Die ausgewählten Dokumente veranschaulichen adlige Politik sowohl im Zusammenhang mit den Untertanen als auch mit der Landesherrschaft und widmen sich schließlich dem bedeutsamen Bereich von Identitätspolitik und Erinnerungskultur. Besonders positiv zu vermerken ist die durchgängige Berücksichtigung von Frauen. Einmal mehr wird deutlich, dass die Adelsgeschichte wichtige und anschauliche Quellen zur Frauen- und Geschlechtergeschichte bereithält. Die einzelnen Dokumente und auch die Kommentare sind dabei knapp gehalten. Das erleichtert ihre Nutzung in der universitären Lehre, aber auch die Rezeptionsmöglichkeiten für eine interessierte Leserschaft. Adelsgeschichte der Frühen Neuzeit stellt in ganz besonderer Deutlichkeit die regionale Verankerung der Führungsschichten vor Augen. Trotzdem ist zu vermuten, dass sich mancher Befund auch auf andere deutsche Adellandschaften übertragen lässt.

Aus der Fülle der Themen sei ein Beispiel hervorgehoben. Unter der Überschrift »Witwen- und Vormundschaft« findet sich die gerichtliche Erklärung der in zweiter Ehe verheirateten Freifrau Antoinette v. Goltstein, die auf sämtliche Ansprüche aus ihrer ersten Ehe förmlich zugunsten der Vormundschaftsverwaltung der Kinder aus dieser Ehe verzichtet und eine vollständige Rechnungslegung verspricht. Die Freifrau v. Goltstein behielt damit die Verwaltung der Güter ihrer minderjährigen Kinder und damit einigen rechtlichen und finanziellen Handlungsspielraum. Gerade bei adligen Witwen wird man davon ausgehen können, dass ihnen Güterbewirtschaftung, der rechtliche und politische Verkehr mit der Landesherrschaft und die Wahrnehmung obrigkeitlicher Rechte gegenüber den Untertanen keineswegs fremd waren. Diese vergleichsweise großen Kompetenzen wurden zugunsten einer Politik der familiären Behauptung eingesetzt. Angesichts der demographischen Unwägbarkeiten in der Frühen Neuzeit, in der sich die Familiensituation durch plötzliche Sterbefälle jederzeit ändern konnte, blieben die Anforderungen auch für Frauen hoch.

Der Quellenband wird durch eine ausführliche Bibliographie ergänzt. Eine Fortsetzung des Projekts zur Adelsgeschichte des 19. Jahrhunderts wäre in jeder Hinsicht wünschenswert.

Monika Wienfort

3. Mittelalter

FALKO DAIM, JÖRG DRAUSCHKE (Hrsg.): Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Bd. 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Bd. 84/1). Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 2010. 495 S., 131 s/w und 196 farb. Abb. ISBN 978-3-88467-153-5. Geb. € 90,–.

FALKO DAIM, JÖRG DRAUSCHKE (Hrsg.): Byzanz – das Römerreich im Mittelalter. Bd. 2: Schauplätze (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Bd. 84/2). Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 2010. 919 S., 291 s/w und 380 farb. Abb. ISBN 978-3-88467-154-2. Geb. € 170,–.

Die Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn veranstaltete vom 26. Februar bis 13. Juni 2010 eine Ausstellung »Byzanz – Pracht und Alltag«. Die große Aufmerksamkeit, die die Ausstellung fand, war an den Besucherzahlen und an den umfangreichen Besprechungen der großen deutschen Tageszeitungen abzulesen. Ein schön gedruckter wissenschaftlicher Katalog von über 400 Seiten kommentierte die nach Sachgruppen geordneten Ausstellungsstücke und lud zur Nacharbeit und Vertiefung ein. Der Kurator der Ausstellung, Falko Daim, Direktor des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz, hatte den guten Gedanken, noch im selben Jahr in seinem Haus drei weitere Begleitbände zu publizieren, die den Katalog vorzüglich ergänzen. Die beiden Herausgeber haben eine internationale Gruppe von Byzantinisten, Historikern, Numismatikern, Archäologen, Kunsthistorikern und Naturwissenschaftlern versammelt, die zum Teil schon bei der Ausstellung mitgearbeitet hatten. Eine Augenweide ist das hervorragende, oft entlegene Bild- und Kartenmaterial, das fast alle Untersuchungen der drei Bände illustriert. Ein deutsch-englisch-französisches Resümee sorgt jedes Mal für einen raschen Überblick.

»Welt der Ideen« ist der erste Teil des ersten Bandes überschrieben. Gleich der einleitende Aufsatz von E. Künzl zeigt, welchen Einfluss Byzanz auf den Westen hatte: Die Grablagen von Theoderich in Ravenna und von Chlodwig in Paris hatten ihr Vorbild in Kaiser Constantins Grabeskirche in Konstantinopel. In die politische Ideengeschichte, die in Byzanz nie von der religiösen Ideenwelt getrennt war, führt V. Tsamakda: »König David als Typos des byzantinischen Kaisers«. Zirkusparteien entschieden in Byzanz oft über Wohl und Wehe der Stadt und damit auch des Reiches. Eine Einsicht des Historikers Johannes Antiochenus, dass die Zirkusparteien im Jahr 610 auch beim Sturz des Gewaltherrschers Phokas mithalfen, arbeitet U. Roberto heraus. Wie sich in der Kleidung Funktion und Symbolik verbinden, ist ein junger, sehr aktiver Forschungszweig in Alter Geschichte, Archäologie und Mediävistik. Für Byzanz untersucht S. Albrecht die Verbindung anhand des Gürtels und beantwortet die Frage, die der Abt Doretheus von Gaza im 6. Jahrhundert gestellt hat: »Warum tragen wir einen Gürtel?« Legendenkritik betreibt M. Schulze-Dörrlamm, die der Geschichte der Heiligen Lanze und der Nägel vom Kreuz Christi nachgeht. Im Kronschatz der Kaiser galten sie als Unterpfand für die Sicherheit von Dynastie und Reich. Lob auf Städte war ein altes Genus der klassischen griechisch-römischen Rhetorik. Sein Fortleben in spätbyzantinischer Zeit erörtert T. V. Kushch. Offenkundig ist der klassische Einfluss auch in der spätbyzantinischen Malerei. Nach H. Papastavrou schlägt diese Proto-Renaissance die Brücke zur großen Renaissance in Italien. Soweit die »Welt der Ideen«.

Aus der »Welt der Dinge«, der zweiten Hälfte des ersten Bandes, die sich zunächst kunsthistorischen Einzelthemen widmet, seien die beiden letzten Aufsätze genannt, die

für den Historiker von besonderem Interesse sind: Für die Bonner Ausstellung stellte das Mainzer Museum für antike Schifffahrt das eindrucksvolle Modell einer Dromone, eines mittelbyzantinischen Kriegsschiffes, im Maßstab 1:10 zur Verfügung. Der Konstrukteur R. Bockius liefert jetzt zum kurzen Katalogtext eine ausführliche Erläuterung. Auf Neuland verweisen drei Forscher vom Anthropologischen Institut der Universität Mainz, I. C. Kollig, M. J. J. Fragata und K. W. Alt, mit ihren knappen Ausführungen zu den Möglichkeiten, die die modernen naturwissenschaftlichen Methoden der Anthropologie gerade auch für eine interdisziplinär arbeitende Byzantinistik bieten.

Die zwei Bände des zweiten Teils, »Schauplätze«, sind mehr als nur ein Reiseführer durch das byzantinische Reich. Ausgehend von der Hauptstadt behandeln sie für einzelne Orte Sachprobleme u.a. der Wirtschaft, der Religion und der Alltagskultur. Drei Aufsätze sollen auch hier eigens genannt werden, die für die moderne Byzantinistik stehen: H. Svenshon analysiert das »Raumwunder« der Hagia Sophia »im Spiegel antiker Vermessenslehre und angewandter Mathematik«. Um die eindrucksvolle Lichtwirkung im Innern des Baus zu erklären, bedienen sich L. O. Grobe, O. Hauck und A. Noback einer Computersimulation. Schließlich führt H. Üstündağ die »Paleopathological Evidence for Social Status in a Byzantine Burial« vor.

Die Herausgeber bedauern im Vorwort, dass es noch kein deutsches Handbuch gibt, »in dem das multidisziplinäre Wissen über Byzanz zusammengefasst wäre«. Ihre drei Bände bieten für ein solches Handbuch die beste Voraussetzung. *Klaus Rosen*

PETER DINZELBACHER: Lebenswelten des Mittelalters 1000–1500 (Bachmanns Basiswissen, Bd. 1). Badenweiler: Wissenschaftlicher Verlag Bachmann 2010. 562 S., Abb. ISBN 978-3-940523-07-5. Geb. € 37,50.

Florilegien werden in dem schwergewichtigen Werk des österreichischen Mediävisten Peter Dinzelbacher nur am Rande erwähnt – gleichwohl mutet es über weite Strecken wie eine Blütenlese aus diversen Schriften seines Autors an.

Wirft der vieldeutige Begriff »Lebenswelten« im Titel Fragen nach dem genauen Inhalt auf, so bleiben diese auch nach der Lektüre des mit anderthalb Seiten äußerst knappen Vorworts weitgehend unbeantwortet. Eine Einleitung fehlt ebenso wie ein Resümee. Werfen wir daher einen Blick auf die Gliederung und den Inhalt.

Die 562 Seiten sind in sieben Hauptkapitel unterteilt: »Anthropologie«, »Arbeit und Alltag«, »Herrschaft und Recht«, »Krieg und Frieden«, »Die höfische Welt«, »Die gelehrte Welt« und »Formen der Frömmigkeit«. Von den zahlreichen Unterkapiteln entfallen die weitaus meisten auf das religionsgeschichtliche, letzte Hauptkapitel. Ein knapper Anhang und ausführliche Register runden den Band ab. Das weite thematische Spektrum lädt zu einer anregenden und höchst abwechslungsreichen Entdeckungsreise durch das Hoch- und Spätmittelalter ein; die reiche Bebilderung ist hervorzuheben. Auffallend ist ein Missverhältnis zwischen den verschiedenen Themenbereichen: Während den »Formen der Frömmigkeit« auf 176 Seiten fast ein Drittel des Umfangs gewidmet wird, zählt das zweitgrößte Kapitel, »Arbeit und Alltag«, nur 86 Seiten und andere wichtige Themen, etwa »Krieg und Frieden« (31 S.) und »Die gelehrte Welt« (36 S.), werden nur knapp abgehandelt. Auch wenn das glaubenszentrierte Mittelalter gewiss eine besondere Behandlung von Frömmigkeit und Kirche erfordert, erscheint sie in dieser Gewichtung überzogen. Insgesamt 15 leere Seiten blähen den Umfang unnötig auf.

Bereits beim Durchblättern springen einige sexuell konnotierte Abbildungen ins Auge, unter anderem eine Federzeichnung Pisanellos (»wahrscheinlich das erste erhaltene Pinup-Girl der nachantiken Geschichte«, 27), ein Holzschnitt, der den »üblichen Sex in der »Missionarsstellung« (28) zeige, sowie ein »Ansteckzeichen in Gestalt eines gehenden Penis« (31). Man fragt sich, ob das Buch einen derart gehäuften und durchschaubaren Blickfang als Kaufanreiz nötig hat. Nebenbei erwähnt, widerlegen die anderslautenden Einträge in Bußbüchern die These von der angeblich vorherrschenden Missionarsstellung (vgl. Hubertus Lutterbach: *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts.* Köln-Weimar-Wien 1999). Der Sexualhistoriker John Boswell wird irrig »John Bothwell« genannt (35).

Dinzelbachers Werk entbehrt einer klaren Linie. Angesichts des unbestimmten Titels, der fehlenden Fragestellung und unzureichenden Einführung hat der Autor keine von ihm selbst gesteckten Ziele zu verwirklichen. Es entsteht der Eindruck einer gewissen inhaltlichen Beliebigkeit, die bei einem auf lehrreiche Unterhaltung gerichteten Lesesinteresse keinen Makel darstellen muss. Auch für ein Fachpublikum bietet das Buch Neuentdeckungen, doch wird es mit überzogenen Behauptungen, gewagten Thesen und Vermutungen nicht selten auf Kritik stoßen. So mutmaßt Dinzelbacher allen Ernstes, dass die Beimischung von pulverisiertem Gold in Getränken zur Lebensverlängerung »wohl einer der Gründe für die notorische Geldgier der Päpste« (69) gewesen sei; oder er vermutet eine Analogie zwischen der Anlage von Höhenburgen und dem Streben nach Vertikalität in der gotischen Kirchenbaukunst (125). Ungenauigkeiten, wie die verschwiegene Diskussion um die Echtheit der Briefe zwischen Heloise und Petrus Abaelard (seltsamerweise nach verschiedenen Editionen zitiert; 39, 360), sind störend, ebenso Verallgemeinerungen (»die Kirche«, 98) und manche Begriffe (»Werk tätige«, 103 u.ö.). Dinzelbacher erschwert die Nachprüfbarkeit seiner Ausführungen, indem er gehäuft auf seine eigenen Schriften anstatt direkt auf die Editionen verweist; sein Buch hat dadurch einen faden Beigeschmack von Werbung in eigener Sache.

Mit den »Lebenswelten des Mittelalters« wird eine neue Buchreihe »Bachmanns Basiswissen« eröffnet, für die der Verleger Michael P. Bachmann als Herausgeber verantwortlich zeichnet. Man darf hoffen, dass es in dieser Form das einzige Buch in der Reihe bleibt. Auf dem deutschen Buchmarkt dürfte es kaum einen weiteren Titel mit derart vielen Fehlern in (alter!) Rechtschreibung, Grammatik und Syntax geben. Dies führt mitunter zu lustigen Stilblüten – beispielsweise hätte der Rezensent sehr gern mehr über die »Zweit-Schwerter-Theorie« (184) oder über den Beruf des »Einsieders« (478) erfahren. Einer zweiten Auflage von Dinzelbachers Werk ist eine inhaltliche Überarbeitung und formale Korrektur dringend zu wünschen. *Matthias Witzleb*

WILFRIED HARTMANN: *Karl der Große* (Urban-Taschenbücher, Bd. 643). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2010. 333 S. ISBN 978-3-17-018068-0. Kart. € 19,90.

Als jahrzehntelang auf höchstem Niveau ausgewiesener Mediävist mit wissenschaftlichen Stationen an den Universitäten Mannheim, Regensburg und Tübingen sowie als langjähriger Mitarbeiter der *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) legt H. eine Monographie zu Karl dem Großen vor. Ohne Übertreibung darf man sagen, dass dieses Buch nicht einfach als Kurzbiographie einer historisch wie theologisch bedeutenden Persönlichkeit am Übergang des 8. zum 9. Jahrhunderts daherkommt. Vielmehr nutzt H. die Rekonstruktion dieses Lebensbildes, um vermittels der Persönlichkeit von Karl

dem Großen auch die sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Zeitumstände von dessen Leben mit in die Darstellung einzubeziehen.

Das gut lesbare Buch ist in 16 Hauptkapitel strukturiert: Im Anschluss an eine kurze Genealogie von Karls Vorfahren (Kapitel 1) geht H. auf die Biographie Karls ein: »Geburt, Kindheit und Jugend« (Kapitel 2), »Teilung des Reiches bis zum Tode Karlmanns« (Kapitel 3), »Ehe und Familie« (Kapitel 4), »Lebensführung« (Kapitel 5), »Tod und Begräbnis« (Kapitel 6). Vor dem Hintergrund dieser biographischen Rahmung vertiefen die folgenden Kapitel einzelne Aspekte von Karls herrscherlichem Wirken: »Karl als Eroberer« (Kapitel 7), »Wie regierte Karl sein Reich?« (Kapitel 8), »Wirtschaftsleben« (Kapitel 9), »Karl und die Kirche« (Kapitel 10), »Bildung und Wissenschaft« (Kapitel 11), »Kaisertum« (Kapitel 12), »Das Frankenreich und seine Nachbarn« (Kapitel 13). Die verbleibenden Kapitel gehen auf die Situation nach Karls Tod ein: »Die Söhne Karls und die Regelung seiner Nachfolge« (Kapitel 14), »Die Lage im Frankenreich nach Karls Tod« (Kapitel 15). Das Schlusskapitel 16 widmet sich dem »Nachleben« von Karl als »Vorfahr«, als »Kreuzfahrer« und als »Idealherrscher«. Quellen-, Literatur- und Abbildungsverzeichnisse sowie ein Personenregister erleichtern die Handhabung dieses Bandes.

H. formuliert als Anspruch, den er mit seiner Monographie angesichts der schon zahlreich vorliegenden Karls-Biographien verbindet: »In diesem Buch sollen nicht nur das Leben und die Leistungen Karls des Großen als Eroberer und als Verwalter seines Reiches erneut dargestellt werden, sondern es wird viel Raum darauf verwendet, Karls auf die Kirche bezogene Reformen und seine Anstrengungen für die Bildung herauszuarbeiten.« In Übereinstimmung mit dieser Zielsetzung dürfen H.'s Ausführungen zu Karls kirchlichem Wirken und seiner christlichen Rückgebundenheit ebenso wie die Darstellung seiner Bildungsbemühungen tatsächlich als jene Kapitel gelten, die durch ihre zahlreichen Querbezüge, ihre aussagekräftigen ikonographischen Illustrationen und ihre geschickt ausgewählten Quellenzitate besonders auffallen: Hier kommt nicht nur Karls Engagement im Bereich der Kirchenorganisation zur Sprache, sondern gleichermaßen sein kirchlich durchprägtes Herrschaftsverständnis, welches auch vor theologierelevanten Entscheidungen keinen Halt kannte. Im Ergebnis wird der Leserschaft leicht nachvollziehbar, warum Karl auf der Höhe seiner Herrschaft als »Petrusgetreuer«, als »Kaiser« und als »König« gelten konnte.

Was man in diesem insgesamt stark ereignis- und institutionengeschichtlich ausgerichteten Buch nur angedeutet findet, sind religionsgeschichtliche Interpretamente zum tieferen Verstehen von Karls Leben und Werk. Das Motiv des »stärkeren Gottes« wird zwar einmal stichwortartig erwähnt (100), bleibt aber unausgedeutet; die zahlreichen Hinweise zu Karls Einwirken in das kirchliche Leben finden keine Bündelung in der Vorstellung vom »rex et sacerdos«. Die Bedeutung von kultischen Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen als Ordnungskriterium auch innerhalb von Karls Engagements geht nicht in die Darstellung ein. Inwieweit die Gegenüberstellung von vor- und nachaufgeklärtem Weltverstehen heutigen LeserInnen das Leben im 8./9. Jahrhundert tieferhin erschließen könnte, lässt H. ebenfalls offen (vorsichtige Ausnahme: S. 184). Zu denken wäre hier an Themen wie »selbstwirksamer Ritus«, »Tun-ergehen-Zusammenhang« etc.

Im Ergebnis ist der Band in seiner Solidität und in seinem Faktenreichtum empfehlenswert. LeserInnen, die ihre Frühmittelalterkenntnisse auch religionsgeschichtlich vertiefen wollen, finden in der vorgelegten Publikation den Faktenhintergrund lesbar und verlässlich dargeboten, auf dem allein solche Weiterarbeit möglich ist.

Hubertus Lutterbach

LUCAS BURKART: *Das Blut der Märtyrer. Genese, Bedeutung und Funktion mittelalterlicher Schätze* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bd. 31). Köln-Weimar-Wien: Böhlau-Verlag 2009. 432 S., 35 Abb. ISBN 978-3-412-20104-3. Geb. € 59,90.

Ziel der Basler Habilitationsschrift ist es, die Bedeutungen freizulegen, die christlichen Schätzen im Mittelalter zugeschrieben wurden. Im Vordergrund steht dabei die Frage, inwieweit mittelalterliche Schatzbildung als kulturelle Praxis zu verstehen ist, die den Schatz zu einem ebenso dynamischen wie neuralgischen Ort der Bedeutungssublimierung und Bedeutungstranzendierung werden ließ. Gleichzeitig versucht die Untersuchung auf diese Weise, die spezifische Historizität zu rekonstruieren, die sich nicht zuletzt in der ästhetischen Wirkmächtigkeit der mittelalterlichen Schatzkultur offenbart. Nach Überlegungen, die in erster Linie der diskursiven Entstehung und Entwicklung mittelalterlicher Vorstellungen von Schatz gewidmet sind, entwickelt die Untersuchung am Beispiel des päpstlichen Reliquienschatzes der Sancta Sanctorum in Rom, der Schätze des französischen Königstums und des mittelalterlichen Reichs sowie des Münster-schatzes der Stadt Basel eine historisch-anthropologisch fundierte Kulturtheorie mittelalterlicher Schatzbildung, die ihresgleichen sucht – und die weit über ihr Sujet im engeren Sinne hinausweist.

Peter Burschel

WILFRIED HARTMANN (Hrsg.): *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*. München: Oldenbourg-Verlag 2007. IX, 249 S., 1 Karte. ISBN 978-3-486-58147-8. Geb. € 49,80.

Der vorliegende Band geht auf die Referate zurück, die auf dem vom Herausgeber veranstalteten Kolloquium 2005 im Historischen Kolleg in München gehalten wurden. Das Thema des Kolloquiums stand in enger Verbindung mit dem vom Verfasser im Historischen Kolleg bearbeiteten Werk über »Kirche und Kirchenrecht in spätkarolingischer Zeit (um 879 bis um 930)« und sollte diese eher vernachlässigte Zeit für die Geschichte des kirchlichen und weltlichen Rechts in den Mittelpunkt stellen. Der Herausgeber weist in seiner Einleitung auf die von Baronius bereits am Ende des 16. Jahrhunderts beklagte Quellenarmut des *saeculum obscurum* hin, die von bedeutenden Historikern des späten 20. Jahrhunderts ebenfalls besonders betont wurde. Bei den Quellen des kirchlichen und weltlichen Rechts hat sich dagegen eine erstaunlich große Anzahl von Handschriften mit Rechtstexten aus dieser Zeit erhalten. Neben Abschriften alter Texte handelt es sich dabei um neue Texte und sogar neue Sammlungen wie die »*Collectio Anselmo dedicata*« und das Sendhandbuch Reginos von Prüm. Auf Synoden wurden neue Kanones beschlossen. Diese Aktivität endete in den frühen 930er Jahren mit den Synoden von Erfurt und Dingolfing, um auf der Synode von Ingelheim 948 noch einen quasi verspäteten Nachzügler zu finden. Bei den systematischen Kanonensammlungen ist Reginos Sendhandbuch aus den Jahren 906/910 für ein Jahrhundert das letzte große Werk, wenn auch im 10. Jahrhundert noch eine Reihe von Rechtskompilationen entstanden. Zehn Beiträge folgen auf die Einleitung. Klaus Herbers geht auf die päpstliche Autorität und Entscheidungen an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert ein. Er zieht als Fazit seiner Untersuchung, dass das Ansehen des Papsttums in dieser Zeit ungebrochen geblieben war, sich jedoch die Qualität der Schriftlichkeit geändert hatte. Das Ersuchen um päpstliche Entscheidungen und die Urkundentätigkeit blieben relativ konstant. Damit war es den Päpsten nach Formosus nicht mehr möglich, im Bereich ihrer

Herrschaft einen Konsens in Rom zu erreichen, was die politische Krise bedeutete. Roman Deutinger zeigt das Königsgericht dieser Zeit. Klaus Zechiel-Eckes stellt die »Collectio Anselmo dedicata« mit quellenkritischen Anmerkungen vor, die nach ihm unter Erzbischof Anselm II. von Mailand (882–896) entstanden sind. Harald Siems geht auf die Begrifflichkeit und Rechtsanwendung von Reginos Sendhandbuch ein. Karl Ubl stellt die Frage nach einer Doppelmoral im karolingischen Kirchenrecht im Bezug auf Ehe und Inzest bei Regino von Prüm. Dieser hat seine Meinung sehr subtil geäußert und in seinem Sendhandbuch als »offenes Rechtswerk« dargelegt. Ubl verweist auch auf die Stellung Reginos von Prüm zum Papsttum. Ernst-Dieter Hehl untersucht die ostfränkischen-deutschen und westfränkischen Synoden des 10. Jahrhunderts, wobei er abschließend zu der Wertung gelangt, dass das synodale Geschehen der Zeit eine »alltägliche Bürokratie« zeigt. Catharine Cubitt geht auf Bischöfe und Konzilien im späten angelsächsischen England ein, womit sie den Zeitrahmen ihrer Betrachtung über den Zeitraum 850/950 hinaus ausdehnt. Sarah Hamilton schließt die Betrachtung der Riten für die Rekonziliation Exkommunizierter an. Ludger Körntgen behandelt das Bußbuch mit der Bußpraxis in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Rob Meens schließt daran mit der Betrachtung von den Bußbüchern und dem Recht im 9. und 10. Jahrhundert an. Das Verzeichnis der zitierten Handschriften und ein Orts-, Personen- und Werksregister runden den Band ab. Das Werk gibt neue Anstöße für die intensivere Betrachtung dieser für Historiographien dunklen Epoche der Geschichte. *Immo Eberl*

ARNOLD ANGENENDT: Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien. Münster: Aschendorff Verlag 2010. 260 S. ISBN 978-3-402-12836-7. Geb. € 29,80.

Das Interesse zumindest der christlich geprägten Öffentlichkeit an Heiligen ist nach wie vor groß. Eindrücklich gezeigt hat das die Reaktion auf die Ankündigung des Vatikans, den 2005 verstorbenen Papst Johannes Paul II. am 1. Mai 2011 seligsprechen zu wollen. Trotz oder gerade wegen der zunehmenden Säkularisierung und der Tendenz der Volkskirchen zur Selbstmarginalisierung scheint das Thema aktuell zu sein und zu bleiben. Es gibt offenbar ein Bedürfnis nach herausragender Vorbildlichkeit, das sich nicht nur auf den christlichen Bereich konzentriert, sondern auch in weltlichen Kontexten Stars vergöttert, deren Vorbildlichkeit freilich meist sehr begrenzt ist. Umso mehr ist es erforderlich, dieses Phänomen religions-, mentalitäts- und kirchengeschichtlich einzuordnen. Mit der nötigen Kompetenz hat das der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt vorbildlich getan, vor allem durch seine 1994 vorgelegte, auch für ein interessiertes Laienpublikum geschriebene Monographie »Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart«, die inzwischen drei Auflagen erlebt hat. Angenendt hat sich auch danach mit der Thematik befasst und sie in wissenschaftlichen Aufsätzen weiter ausgeleuchtet. Es ist zu begrüßen, dass einige davon nun gesammelt in einer Hardcoverausgabe vorliegen. Der Essener Kirchenhistoriker Hubertus Lutterbach, ein Schüler Angenendts, hat sie als Festgabe zu dessen 75. Geburtstag im Jahre 2009 herausgegeben und mit einer Einleitung versehen. Ohne auf Details eingehen zu können, seien die acht Aufsätze wenigstens genannt. Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen bietet der 1994 erschienene Beitrag »Gesta dei – gesta hominum«, der sich mit Wandlungen des Gottesbildes und der daraus resultierenden Neueinschätzung der menschlichen Aktivität befasst (31–63). Eindrucksvoll ist Angenendts Fähigkeit zu Längsschnitten, die er auch in dem Aufsatz »Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich« unter Beweis stellt (65–87, zuerst 2002).

»Martin als Gottesmann und Bischof« konzentriert sich vor allem auf die für das Heiligenverständnis so zentrale Bedeutung der dem Gottesmenschen innewohnenden *virtus* (89–108, zuerst 1999). Der Beitrag »Corpus incorruptum« führt in das Zentrum des Reliquienwesens und erörtert eine »Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung« (109–143, zuerst 1991). Nach einer Fülle von Quellenzeugnissen konkretisiert Angenendt den theologischen Hintergrund und macht deutlich: »Der unverwusste Leib zeigte an, dass Gott seine Heiligen nicht die Verwesung schauen lasse und deren Leiber bereits im vornhinein für die Herrlichkeit vorbereitet habe. Mit seiner himmlischen und zugleich irdischen Existenz schuf der Heilige eine leibhaftige Verbindung mit der jenseitigen Welt« (134f.). Dieser zentrale Text wäre zu ergänzen durch Angenendts Aufsatz »Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung« in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde 89, 1994, 221–244, der leider nicht in die Sammlung aufgenommen worden ist. In vergleichbare Richtung zielen die nächsten drei Aufsätze: »In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung« (145–161, zuerst 1994), »Eure Gebeine werden wie Pflanzen sprossen«. Zum religionsgeschichtlichen und theologischen Hintergrund der Reliquiengärten« (S. 163–191, zuerst 1999, und »Der Leib ist klar, klar wie Kristall« (193–207, zuerst 2002). Den Abschluss bildet der umfassende Aufsatz »In honore Salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde« (209–260, zuerst 2002), der vor allem die karolingische Patrozinienreform zum Thema hat.

Im formalen Bereich bleiben einige Wünsche offen. Das knappe Vorwort versäumt es, auf die schreibtechnische Einrichtung der Nachdrucke zu verweisen. So sind die Texte stillschweigend in die neue Rechtschreibung übertragen worden. Das spricht dafür, dass sie ganz neu abgeschrieben worden sind. Wie sorgfältig das geschehen ist, muss hier nicht beckmesserisch geprüft werden, immerhin macht es misstrauisch, wenn auf S. 245 in dem Schlussatz des Aufsatzes über die Patrozinienkunde zwei Veränderungen zu registrieren sind. Außerdem fehlt ihm die dem Original beigegebene Zusammenfassung. Überdies ist die Quellenangabe falsch: der Aufsatz ist nicht 1997, sondern 2002 in Band 97 der RHE erschienen. Bei dem Beitrag über die Reliquiengärten ist auf die einleitende Asteriskus-Anmerkung und zwei Abbildungen verzichtet worden. Das ist vertretbar, müsste aber unbedingt erwähnt werden. Unverständlicher Weise sind die Anmerkungen, in den Originalen durchweg am Ende der jeweiligen Seite, zu Endnoten geworden, was zu ständigem Blättern zwingt. Auch auf die Angabe der Seitenumbrüche der Originale im Text ist verzichtet worden.

Die Sammlung dieser für das Fachpublikum verfassten Aufsätze von Arnold Angenendt ist unbedingt zu begrüßen, denn mit ihren vielen Anregungen fördern sie die weitere Forschungsdiskussion. Angesichts ihres Aspektreichtums wäre ein Register dafür sehr hilfreich gewesen.

Nicht erschlossen hat sich dem Rezensenten der tiefere Sinn der Hinführung »Von den Heiligen und Reliquien zu den Plastinaten – und wieder zurück?« (9–31), die nach dem Referat einiger Rezensionen von Angenendts Buch »Heilige und Reliquien« Reliquien, Plastinate (also die präparierten Leichen, mit denen der umstrittene Anatom Gunther von Hagen durch die Lände zieht und das morbide Interesse der Leute weckt) und die fortdauernde Bedeutung von Heiligen und Reliquien am Beispiel von Johannes Paul II. und den Paulus-Reliquien in Rom zusammenbindet. Wenn Lutterbach selbst feststellt, dass es keine Kontinuität zwischen Reliquien und Plastinaten gibt, fragt man sich, warum er sie dann vergleicht. Als kleinster gemeinsamer Nenner wird dann trotzdem bemerkt, »dass sowohl die Reliquien wie auch die Plastinate als Ausdruck einer Sehnsucht nach menschlichem Fortleben über den irdischen Tod hinaus zu charakteri-

sieren sind« (17). Das ist nun wirklich mehr als kühn und man hat den Eindruck, der Autor sei hier auf Hagens reißerische Werbung (»Willst du wirklich ewig leben, musst du deinen Körper geben.«) für seine Ausstellungen hereingefallen. Der Aspekt des Heiligen, von dem ausgehend Reliquien erst ihren Sinn bekommen, ist bei diesen gewöhnungsbedürftigen Überlegungen unterrepräsentiert. Besser und vermutlich eher im Sinne Angenendts wäre es gewesen, der Frage nach der bleibenden Aktualität des Themas vor dem Hintergrund gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen nachzugehen. Denn angesichts der Sinnkrise der großen Kirchen, des religiösen Pluralismus und der wertfreien Beliebtheit haben die Heiligen dem modernen Menschen durchaus etwas zu sagen.

Lutz E. v. Padberg

HANSJÜRGEN VERWEYEN: Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2009. 160 S. ISBN 978-3-7917-2205-4. Kart. € 16,90.

Zum 900. Todesjahr würdigt Hansjürgen Verweyen den großen Theologen Anselm von Canterbury in einem Bändchen, das es in sich hat. Wer Anselm hauptsächlich als »Erfinder« des (nicht von ihm) so genannten »ontologischen Gottesbeweises« und Theoretiker jener »Satisfaktionslehre« kennt, die den Erlösungsglauben für Viele vergiftet hat, trifft zwar auch diese Themen wieder an. Darum herum jedoch spannen Kapitel zu den Gebeten Anselms, zur Trinitätslehre und zu Freiheit und Gerechtigkeit die ganze Weite der Anselmianischen Theologie auf. Außerdem verortet Verweyen Anselm auch als Abt und Erzbischof in den (kirchen-)politischen Wirren seiner Zeit. Verweyen hat Anselms Theologie in seinem eigenen fundamentaltheologischen Entwurf konstitutiv verarbeitet, seine faszinierende Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei Anselm macht dieses Buch zu einer fesselnden, intellektuell fordernden Lektüre. In ihr zeigt sich Anselm als ein nicht zu übergelender Gesprächspartner in der gegenwärtigen Diskussion um die Argumentationsfähigkeit der Theologie im Ganzen der Wissenschaft.

Thomas Fliethmann

HANSMARTIN SCHWARZMAIER: Die Welt der Staufer. Wegstationen einer schwäbischen Königsdynastie (Bibliothek Schwäbischer Geschichte, Bd.1). Karlsruhe: G. Braun Buchverlag 2009. 224 S., 20 Abb. ISBN 978-3-87181-736-6. Kart. € 14,90.

Wenn ein erfahrener Historiker, zugleich ein versierter Kenner der hochmittelalterlichen Geschichte allgemein wie zugleich ganz generell seiner Heimat, des deutschen Südwestens, einen historischen Überblick zu der wohl bedeutendsten Dynastie dieser seiner Heimat, den Staufern, vorlegt, so ist dies für das schon von der Konzeption des vorliegenden Werks her breit angesprochene Publikum ein wahrer Glücksfall. Kenntnisreich und auf aktuellem Forschungsstand basierend, breitet der langjährige Leitende Direktor des Generallandesarchivs Karlsruhe hier den Zeitraum von der Übernahme des Herzogtums Schwaben durch die Staufer im Jahre 1079 bis zu dem nicht anders als tragisch zu bezeichnenden Aussterben des Herrscherhauses mit der Hinrichtung Konradins zu Neapel im Jahre 1268 in nicht nur eindrücklicher, sondern auch stilistisch anregender Form vor uns aus.

Dabei geht es weniger um eine Geschichte des Hauses und der Epoche, als vielmehr um die Mitnahme der geeigneten Leserschaft auf die Spuren, welche die Dynastie hinter-

lassen hat. Gerade für ein breiteres Publikum höchst anregend ist die Methode, jedes der chronologisch geordneten Kapitel mit einem Vorspann einzuleiten, der die maßgeblichen Punkte anspricht, diese zum Teil in echte, zum Teil auch in rhetorische Fragen kleidet, damit Spannung erzeugt und Neugierde weckt. Dass dabei der deutsche Südwesten – so etwa im Zusammenhang mit den Ereignissen der so genannten »Tübinger Fehde« in den frühen 1160er Jahren – ausführlicher in den Blick gerät als so manch anderes Gebiet, ist dem Kontext des Buchs geschuldet, durchaus passend, ja macht sogar manches der Spezifika staufischer Geschichte wie Geschehnisse deutlicher. Man kann als Rezensent nur auf einen einzigen Fehler hinweisen (S. 107: Beim Geburtsort des dritten Sohnes Friedrichs I., Konrad, handelte es sich nicht um Modigliano bei Mailand – einen Ort dieses Namens gibt es nicht –, sondern um die Burg Modigliana bei Faenza!). Dieser vermag allerdings den mehr als positiven Gesamteindruck in keiner Weise zu schmälern. Eine wirklich gelungene Zutat ist nicht zuletzt der knappe Überblick zur »Staufersforschung« (178–188) seit dem 17./18. Jahrhundert, der in einem Ausblick auf die mittlerweile (mit dem 20. Februar 2011) bereits wieder zu Ende gegangene Mannheimer Ausstellung »Die Staufer und Italien« endet, werden damit doch die Ausführungen auch in den wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen eingebettet.

Dem Zielpublikum des Buches entspricht sowohl die sparsame Beigabe von Anmerkungen wie die einer Zeit- und zweier Stammtafeln (jüngere Welfen und Staufer) sowie eines Quellen- und Literaturverzeichnisses. Dass in Letzterem weder der Fortgang der mittlerweile erschienenen Neubearbeitungen der Regesta Imperii für die Epochen Lothars III., Konrads III., Friedrichs I. und Heinrichs VI. noch auch die Editionen der Herrscherurkunden Lothars III., Konrads III., Friedrichs I. und Friedrichs II. erwähnt werden, betrübt den mit einem dieser monumentalen Quellenwerke ein Leben lang verbundenen Rezensenten allerdings doch ein wenig.

Der zuletzt von Raimund Waibel bearbeitete Abschnitt über »Ausflugziele« im alten Herzogtum Schwaben wie auch unter Einschluss der beiden »Staufersstädte« Speyer und Worms ergänzt das Werk im Hinblick auf seine Verwendung als Reisebegleiter bzw. als Aufforderung, etliche der Staufersstätten auch selbst aufzusuchen.

Ferdinand Opll

LOTTE KÉRY: Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Bd. 10). Köln: Böhlau-Verlag 2006. XII, 754 S. ISBN: 978-3-412-32605-0. Geb. € 84,90.

Mit der vorliegenden Arbeit, Ertrag eines gleichnamigen DFG-Projekts, habilitierte sich die Autorin an der Universität Bonn, wo sie als Privatdozentin lehrt. Sie zeichnet die Entwicklung von frühmittelalterlicher »Gelegenheitsgesetzgebung« (Kéry) hin zur höchsten Stufe kirchlichen Strafrechts im 13. Jh. nach. Für die Zeit vor dem 12. Jh. verifiziert die Verfasserin die vorhandene Literatur anhand der Quellen; für die spätere Zeit arbeitet sie ebenso souverän das Decretum Gratiani, mehrere Werke Bernhard von Pavia und den Liber Extra samt den wesentlichen Kommentaren dazu anhand der Quellen auf und beseitigt damit den bisherigen Mangel an einschlägiger Sekundärliteratur. Lebendig wird das Bild mittelalterlicher Kanonistik durch die Darstellung konträrer Positionen wie z. B. zum Verhältnis zwischen Buße und Strafe, zur Frage von Kollektivstrafen oder davon, ob eine Vielzahl an Straftätern eher milder oder eher strenger zu bestrafen sei als Einzeltäter. Auch einige Streitpunkte, die noch Jahrhunderte später die

kanonistische Diskussion (und diejenige zwischen Staat und Kirche) bestimmen sollten, tauchten damals bereits auf, wie z. B. die Konzeption der Tatstrafe, verschiedene Strafzwecke und Strafmilderungsgründe und das Verhältnis von kirchlichem zu weltlichem Strafrecht. Das Buch ist durch umfassende Sach- und Quellenregister erschlossen, durch ein (aufgrund des Forschungsstands) eher kürzeres Literaturverzeichnis ergänzt, insgesamt ordentlich redigiert (wenn auch verschiedene Druckfehler auffallen) und zweifels- ohne eine wichtige Grundlage für weitere Forschungen zum mittelalterlichen Strafrecht.

Stefan Ihli

ELMAR KRÜGER: Der Traktat »De Ecclesiastica potestate« des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 30). Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag 2007. XX, 488 S. ISBN 978-3-412-20037-4. Kart. € 59,90.

Die vorliegende Arbeit wurde 2006 an der Universität Münster als Dissertation abgeschlossen. Die Untersuchung ist der Herrschaftskonzeption des Papsttums im kirchenpolitischen Traktat »De ecclesiastica potestate« des Aegidius von 1302 gewidmet. Dieser Traktat ist wegen seines päpstlichen Universalismus reaktionär, jedoch auch modern, da er als geistig-ideologische Grundlage des Absolutismus gesehen werden kann. Der Traktat steht auch im engen Zusammenhang mit der Bulle »Unam Sanctam« von Papst Bonifazius VIII. und vielleicht auch mit der falschen Bulle »Deum time« aus der Feder königlicher Legisten um Philipp IV. dem Schönen von Frankreich. Der Traktat hat dort auch in den weiteren Jahrzehnten eine erhebliche Nachwirkung gehabt. Trotz dieser Bedeutung hat der Traktat bislang wenig Aufmerksamkeit in der Forschung verursacht. Der Verfasser geht dem Werk in neun einleitenden Kapiteln und neun Teilen nach. Das erste Kapitel befasst sich mit Personen und Leben des Aegidius Romanus. Dieser wurde um 1233 in Rom geboren, wurde 1248 Augustiner-Eremit, wurde um 1260 nach Paris zu seiner weiteren Ausbildung gesandt und war dort wohl zwischen 1269 und 1272 Schüler von Thomas von Aquin. Nach einer Zensur wurde er der Universität verwiesen und musste 1277 Paris verlassen. König Philipp III. hatte ihn als Erzieher des späteren Königs Philipp IV. gewonnen. Er wurde später Lehrstuhlinhaber an der Universität Paris und 1292 Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten; 1295-1316 war er Erzbischof von Bourges. Seine Stellung zwischen den Päpsten und König Philipp IV. dem Schönen ist zumal auf dem Hintergrund seines Traktats überaus interessant. Das zweite Kapitel der Arbeit ist dem Hintergrund und geschichtlichen Kontext des Traktats gewidmet. Im dritten werden die Haltung des Aegidius zum Papst und das eigene Verständnis seines Traktates untersucht. Das folgende Kapitel stellt die Literaturgestaltung des Traktats »De potestate papae« auf kurialistischer und königlicher Seite dar. Das fünfte Kapitel behandelt die Struktur des Traktats, das sechste den Stil desselben, um im siebten seine Kontinuität in der Scholastik zu betrachten und in zwei weiteren Kapiteln den Eklektizismus und die Programmatik des Traktats zu behandeln. Die weiteren folgenden neun Kapitel der Arbeit wenden sich Einzelheiten innerhalb des Traktates zu. Nach einer Darstellung des spirituellen Feldes und der potestas spiritualis wird die Lehre des gladii innerhalb der ecclesia betrachtet, ebenso die temporalis iurisdictio der ecclesia in den verschiedensten Ausprägungen. Das vierte Kapitel behandelt die potestas terrena, das fünfte betrachtet deren Verhältnis zu potestas spiritualis. Das siebte Kapitel ist dem Wesen der potestas und den Anforderungen der fideles gegenüber der potestas gewidmet. Das siebte Kapitel behandelt die Lehre vom »dominium« und das achte die »tem-

poralia«, während das neunte die Schlussbetrachtung darstellt. Die Herrschaftskonzeption des Aegidius ist praxis- und realitätsbezogen. Er weist darauf hin, dass der summus pontifex seine Sonderbefugnis wie Gott immer in Einzelfällen ausüben sollte. Recht und Moral bleiben in der Herrschaftskonzeption des Aegidius eine strukturelle Einheit. Das Werk erfasst den politisch und philosophisch bedeutsamen Traktat von den verschiedensten Seiten aus. Die Arbeit ist in ihrer tiefen Dimension für die weitere Betrachtung der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte von großer Bedeutung. Der Erzieher König Philipps IV. des Schönen war für den unbedingten Vorrang der päpstlichen Herrschaftsbefugnis. Der Traktat wird hier erstmals als rechtshistorische Perspektive in allen Einzelteilen untersucht und analysiert. Eine Fülle neuer Erkenntnisse für die mittelalterliche Rechts- und Kirchengeschichte steht damit bevor. Insbesondere wäre auch die Stellung des Aegidius Romanus zu König Philipp IV. näher zu untersuchen.

Immo Eberl

PETER RÜCKERT, SÖNKE LORENZ (Hrsg.): Die Visconti und der deutsche Südwesten. Kulturtransfer im Spätmittelalter (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte, Bd. 11). Ostfildern: Thorbecke Verlag 2008. 352 S., 40 Abb. ISBN 978-3-7995-5511-1. Geb. € 27,50.

Der Band versammelt (zum größeren Teil) die Beiträge einer Tagung, die anlässlich der zum 600. Todestag von Antonia Visconti organisierten Ausstellung »Antonia Visconti († 1405) – Ein Schatz im Hause Württemberg« veranstaltet wurde. Den ersten Teil (»Fürstlicher Transfer über die Alpen: Württemberg und Oberitalien im Spätmittelalter«) eröffnet Peter Rückert. Sein Beitrag (»Fürstlicher Transfer um 1400: Antonia Visconti und ihre Schwestern«) geht zunächst auf die Ziele der dynastischen Politik der Visconti ein, die Verbindungen zu bedeutenden europäischen Adelshäusern suchten und 1395 mit dem Herzogstitel schließlich fürstliche Qualität erreichten. Hatte Galeazzo II. bereits Verbindungen zur französischen und englischen Königsfamilie hergestellt, so konzentrierte sich Bernabò, der elf eheliche Töchter hatte, auf das Ziel der Legitimierung der Visconti-Herrschaft und somit auf das römisch-deutsche Reich. Mit 100.000 Gulden war die Mitgift für Verde, die 1365 Leopold III. von Österreich heiratete, ungeheuer hoch, ebenso wie für die 1367 mit Herzog Stephan III. von Bayern vermählte Taddea. Weitere Hochzeiten folgten, darunter die Eheschließung zwischen Antonia Visconti und Graf Eberhard III. von Württemberg 1380. Sönke Lorenz geht den Beziehungen des Hauses Württemberg zu Oberitalien nach und skizziert insbesondere die Karriere von Mitgliedern der stammverwandten Grafen von Grüningen-Landau als Söldnerführer. Die folgenden drei Beiträge – Giorgio Chittolini vergleicht italienische und deutsche Fürstentümer im 15. Jahrhundert, Andrea Gamberini liefert recht allgemeine Bemerkungen zur Untersuchung der »politischen Sprachen«, und Klaus Heitmann berichtet über das in der Regel wenig schmeichelhafte Bild, das man sich im späten Mittelalter von den Deutschen in Oberitalien machte – scheinen nicht recht zu diesem ersten Teil zu passen.

Der zweite Teil (»Kostbare Bräute: Internationale Heiraten im Umfeld der Visconti«) ist kniziser angelegt. Nach Bemerkungen von Karl-Heinz Spieß über Mitgift, Brautschätze und Aussteuerverzeichnisse berichtet Ulrich Schludi detailliert über die 1379/1380 geführten Verhandlungen im Vorfeld der Eheschließung zwischen Eberhard III. von Württemberg und Antonia Visconti, die mit einer reichen Mitgift (70.000 Gulden an Bargeld, Kleidung und Schmuck) ausgestattet wurde. Im Unterschied zu Ehe-

verbindungen innerhalb des Hochadels im Reich wurde Antonia zu Lebzeiten des Ehemannes deutlich besser dotiert, was größeren Handlungsspielraum bedeutete. Die Analyse von im Anschluss an die Hochzeit des Jahres 1380 vereinbarten Eheabredungen führt Joachim Schneider zu dem Schluss, dass Eberhard III. in zwei Fällen aufgrund der gemachten Erfahrungen vom sonst üblichen deutschen Muster der Eheverträge abwich – hier lasse sich demnach Kulturtransfer feststellen. Das politische Umfeld der zwischen 1365 und 1394 von den Wittelsbachern mit den Visconti geschlossenen vier Eheverbindungen untersucht Franz Maier. Die direkten Beziehungen endeten mit dem Tod Elisabettas 1432, jedoch waren viele »kulturelle und wirtschaftliche Verbindungen [...] in dieser Zeit zwischen Bayern und der Lombardei geknüpft« worden – was allerdings nicht näher ausgeführt wird. Dass Ruprecht von der Pfalz in der Zeit nach seiner Wahl zum König fast ganz Europa mit Heiratsplänen überzog, um reichsweite und internationale Anerkennung zu finden und seine Italienpläne realisieren zu können, wird von Oliver Auge ausgeführt. Abschließend berichtet Andreas Kiesewetter über die Heirats- und Bündnisverhandlungen zwischen den Visconti und den Königen von Sizilien (1355–1380), in deren Mittelpunkt zeitweilig auch Antonia stand.

Der dritte Teil (»Kultur unterwegs: Literatur, Kunst und Mode in Oberitalien und im deutschen Südwesten«) beginnt mit Ausführungen von Hans Grote über den von Petrarca in Mailand verfassten moralphilosophischen Dialogtraktat »De remediis utriusque fortune«, der schon bald in ganz Europa verbreitet war. Auf Aspekte des Kulturtransfers infolge der Verbindung zwischen Württemberg und Mailand geht Sabine Poeschel ein: Antonia habe »Mode, Schmuck, feinere Sitten und gehobene kulturelle Ansprüche nach Württemberg« gebracht; sie richtete einen Ziergarten in Stuttgart ein, umgab sich mit Tapissereien und trat als Stifterin in Erscheinung. Über das Aufkommen von höfischer Mode und diesbezüglicher Kritik seit dem hohen Mittelalter unterrichtet Jan Keupp; ob es im Kontext von fürstlichen Heiraten tatsächlich zu Modetransfers kam, sei eine Frage der »Interessenkonstellationen vor Ort«, und gerade im Fall Antonias habe es wohl nur geringe Auswirkungen gegeben. In der Folge typologisiert Ulrich Klein die aufgrund diverser Schatzfunde bekannten und im späten Mittelalter im südwestdeutschen Raum in großer Zahl kursierenden Mailänder Groschen. Schließlich beschäftigt sich Stephan Molitor mit »merkwürdigen Zimelien im Hinterlassenschaftsinventar Graf Eberhards III. von Württemberg († 1417)«, das im Anhang ediert wird.

Leider ist gerade diesem dritten Teil deutlich anzumerken, dass vier der fünf Beiträge (mit Ausnahme von Sabine Poeschel) aufgrund von Vorträgen abseits der Tagung entstanden sind – allesamt gehen sie kaum auf Aspekte des Kulturtransfers infolge der Heirat des Jahres 1380 ein. Und somit ist es – neben Sabine Poeschel – einzig und allein Peter Rückert, der sich in seinem einleitenden Beitrag zum Konzept des kulturellen Transfers äußert und Elemente des Transfers auflistet. Er verweist auf die in den Aussteuerverzeichnissen genannten Objekte, darunter auch Bücher wie den »Tacuinum Sanitatis«, und die Tätigkeit der Ehefrauen als Stifterinnen, um insgesamt einzuräumen, dass der »Transfer kultureller Kontexte über die konkreten Objekte hinaus [...] nur beispielhaft zu erschließen sein« werde. Von Interesse wäre außerdem, inwieweit diese Objekte auch zu einer veränderten Rezeptionskultur führten (wie etwa im Falle des Ziergartens), worauf die Beiträge allerdings nur vereinzelt konkret verweisen. Von Peter Rückert stammt der Hinweis, dass die Eheschließungen in Bayern zu Wissenstransfer geführt hätten: So setze die Barchentproduktion in zeitlicher Parallele zu den Heiratsverbindungen ein, und daneben werde damals auch erstmals die Papierproduktion greifbar – zwar könnten keine konkreten Träger des Transfers benannt werden, jedoch sei

die Koinzidenz frappierend. Wenn auch dies wohl noch eingehender zu untersuchen wäre, so hätte man sich derartige Hinweise auch in weiteren Beiträgen gewünscht. Dennoch: Der Band, der ein Orts- und Personenregister aufweist und mit hervorragenden Bildtafeln ausgestattet ist, enthält detailreiche Aufsätze auf hohem Niveau, die unser Wissen über die Eheprojekte der Visconti während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in willkommener Weise bereichern.

Klaus Brandstätter

FRANZ FUCHS, PAUL-JOACHIM HEINIG, JÖRG SCHWARZ (Hrsg.): König, Fürsten und Reich im 15. Jahrhundert. Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters (Beihefte zu J.F. Böhmers, *Regesta Imperii*, Bd. 29). Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag 2009. VIII, 396 S. ISBN 978-3-412-20473-0. Geb. € 49,90.

Das vorliegende Werk entstand im Rahmen eines Symposions europäischer Historiker, das 2005 an der Mannheimer Universität stattfand. Der Focus war dabei auf die Kaiser/Könige als Reichsoberhaupt und die Fürsten als lokale Herrschaftsträger im Kontext des Reichsgefüges gerichtet. Anhand von vier ausgewählten Schwerpunkten wurde die Thematik konkretisiert, und zwar in kurzen und prägnanten Aufsätzen, unter Berücksichtigung des jeweiligen aktuellen Forschungsstandes und teilweise verbunden mit Ausblicken auf Forschungsdesiderate. So konnte eine Reihe neuer und beachtenswerter Forschungsergebnisse vorgestellt werden.

Ein erster Schwerpunkt widmet sich dem Bereich des Hofes als Herrschaftszentrum unter den Habsburgern Friedrich III. (1440–1493) und seinem Sohn Maximilian I. (1493–1519). An ausgewählten Kurzbiographien wird der Hof sozusagen »personalisiert«, d.h. der Frage Raum gegeben, wer waren die Räte, die letztendlich das Ohr des jeweiligen Herrschers hatten, aus welchem sozialen Umfeld kamen sie und über welches Fachwissen verfügten sie, um ihrer Aufgabenstellung gerecht zu werden. In Bezug auf den Hof wird auch das sensible politische Instrumentarium der Bestechungen respektive der Zuwendungen unter Beachtung des historischen Kontextes aufgegriffen.

Ein weiterer Aspekt bezieht sich auf das komplexe Verhältnis der geistlichen Reichsfürsten zum Reichsoberhaupt, insbesondere in ihrer Doppelfunktion als Fürsten und geistliche Würdenträger. Verdeutlicht am Beispiel des St. Gallener Fürstbistums Ulrich Rösch (1463–1491) werden die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen dieser speziellen Fürstengruppe dokumentiert.

Selbstverständlich wird auch dem Verhältnis von Reichsoberhaupt und Papsttum der gebührende Platz eingeräumt. Als Fallbeispiel dienen hier die Verhandlungen zwischen Friedrich III. und Sixtus IV. zum Abschluss eines Bündnisses, die wieder einmal zeigen, wie viele Faktoren dieses durchaus als spannungsreich anzusehende Verhältnis bestimmten bzw. beeinflussten.

Ein eminent wichtiger Punkt ist bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Jahrhundert das Lehnswesen. Durch verschiedene Aufsätze wird dies veranschaulicht, so durch einen Blick auf das Lehnswesen in Böhmen wie auf das Verhältnis zwischen dem Kaiser als oberstem Lehnsinhaber und verschiedenen Adligen als Lehnsnehmern. Auch das Lehnrecht in seiner juristischen Vielschichtigkeit findet gebührende Beachtung, wiederum präzisiert am Verhältnis zwischen der Reichsstadt Nürnberg und den Markgrafen von Brandenburg-Ansbach.

Der letzte Teilabschnitt zentriert sich auf das geographische Gebiet des Oberrheins. Neben der Frage nach der Präsenz des Königs in diesem Teil seines Reiches als einem Instrumentarium zur Verdeutlichung seiner Herrschaft darf natürlich die Frage nach

dem Verhältnis zwischen dem Reich und Frankreich nicht fehlen, vor allem im Hinblick auf vermeintliche französische Expansionsgelüste. Des Weiteren wird das Verhältnis von Kaiser Friedrich III. zu seinem kurpfälzischen Namensvetter im Kontext lehnsrechtlicher Bestimmungen und den daraus resultierenden Konsequenzen aufgezeigt. Ebenso wird auch die gemeinsame Ebene fürstlicher Interessen in Kultur und Wissenschaft als soziales Signum berücksichtigt. Trotz politischer Unterschiede sind König und Fürsten ›Kinder ihrer Zeit‹, wie die fürstliche Vorliebe für Astrologie und andere Modeerscheinungen beweisen.

Insgesamt ein qualitativvolles Buch, sowohl für Fachleute wie für interessierte Laien. Gerade die Konzeption als Aufsatzsammlung mit unterschiedlicher Akzentuierung dürfte den Lesegenuss noch steigern.

Markus Lothar Lamm

GIANNA BURRET: Der Inquisitionsprozess im Spiegel des Ulrich Tengler. Rezeption des gelehrten Rechts in der städtischen Rechtspraxis (Forschungen zur Deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 27). Köln, Weimar, Wien: Böhlau-Verlag 2010. 375 S. ISBN 978-3-412-20633-8. Geb. € 49,90.

Bei der zu besprechenden Abhandlung handelt es sich um eine an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. im Sommersemester 2009 abgeschlossene Dissertation, die zugleich die erste umfassende Studie zum »Laienspiegel« des Ulrich Tengler aus dem Jahr 1509 darstellt, eines Werkes, das den Einfluss des gelehrten Rechts auf den deutschen Strafprozess exemplifiziert. In einer ausführlichen Einleitung (1–47) stellt die Autorin nicht nur Tengler als einen auch ohne Studium äußerst gebildeten Stadtschreiber und Landvogt vor, sondern erläutert auch die Struktur und Konzeption des Laienspiegels als eines Rechtshandbuchs für juristische Laien, die als städtische Amtspersonen Rechtsfragen zu lösen hatten, das zugleich durch eine Propagierung der Strafverfolgung nach der *Offizialmaxime* den Landfrieden sichern wollte. Daneben werden die Quellen des Laienspiegels vorgestellt. Sodann wendet sich die Autorin ihrem speziellen Thema zu, nämlich dem Inquisitionsprozess nach dem Laienspiegel. Hier arbeitet sie zunächst den geschichtlichen Übergang von der *correctio fraterna* und dem Akkusations- bzw. Denunziationsverfahren zum Inquisitionsprozess heraus.

Die Verfasserin versucht dabei stets, quellenkritisch zu arbeiten und zu eruieren, ob es sich bei der jeweiligen Passage des Laienspiegels um eigenständige Inhalte oder solche handelt, die Tengler aus anderen Quellen übernahm. Wenn Burret allerdings diesbezüglich bereits in der Einleitung schreibt, sie werte »das Fehlen von Allegationen als Indiz dafür (...), dass Tengler (...) eigene (...) Vorstellungen äußert« (46), so kann dies angesichts der von der Autorin schon zuvor angemerkten Tatsache methodisch hinterfragt werden, dass Tenglers Allegationen nicht zwingend auf Quellen des Textes verweisen und dass umgekehrt nicht alle Quellen allegiert sind (34). Für die weitere Abhandlung ist dieses Problem aber ohne Belang, da Burret nicht nur die von Tengler selbst angegebenen Rechtsquellen heranzieht, sondern umfassend potentielle Vorlagen vergleichend auswertet, darunter insbesondere das *Corpus Iuris Civilis*, das *Corpus Iuris Canonici*, die Wormser Reformation, die Bamberger Halsgerichtsordnung und Werke italienischer Kanonisten und Legisten wie Guilelmus Durantis, Bartolus de Saxoferrato, Baldus de Ubaldis, Angelus Aretinus oder Albertus Gandinus. Vor allem dient aber der »Klagspiegel« des Schwäbisch Haller Stadtschreibers Conrad Heyden aus der Mitte des 15. Jahrhunderts als Vergleichswerk. Auf diese Weise zeichnet die Autorin zunächst den

Ablauf des Inquisitionsverfahrens mit einleitender Denunziation sowie Vor- und Hauptverfahren nach (48–138). Sodann behandelt sie die Folter im Rahmen des Inquisitionsprozesses, und zwar ihre Voraussetzungen wie vorliegende Indizien, ihre Einschränkungen wie Immunitäten, aber auch ihre Durchführung, ihren Umfang und die Verifikation des erfolgten Geständnisses (139–194). Gerade bezüglich der Folter erweist sich der Laienspiegel dabei auch als Weiterentwicklung des durch Tengler vorgefundenen Rechts, das durch ihn auf die deutsche Rechtspraxis adaptiert wurde (194).

Die Verfasserin arbeitet nicht nur kompetent die seitherige Sekundärliteratur auf, sondern kommt durch ihre akribische Quellenarbeit auch zu neuen, darüber hinausgehenden Erkenntnissen, so z. B. im nächsten größeren Abschnitt, der die Notorietätslehre behandelt (195–234). Hier geht es um die Frage, welche Verbrechen als notorisch zu gelten hatten und welche Auswirkungen die Notorietät auf die Verfahrensführung hatte, nämlich im Wesentlichen die Ermöglichung eines summarischen Prozesses. Insbesondere im Kontext notorischen Landfriedensbruchs vermochte Tengler laut Burret die gemeinrechtliche Notorietätslehre erstmals im deutschsprachigen Raum systematisierend darzustellen (234). Sachlich schließt sich daran nahtlos ein Kapitel über Acht und summarischen Inquisitionsprozess an (235–264), bevor die Autorin die Voraussetzungen herausarbeitet, die der Laienspiegel für ein Urteil fordert (265–283). Dieser Abschnitt macht besonders deutlich, dass die Arbeit Tenglers aus einer Zeit des Übergangs stammt: Nach Abschaffung der Ordalien stand die Jurisprudenz angesichts der vorherrschenden Ressentiments gegenüber dem Zeugenbeweis vor dem Problem der Beweisbarkeit von Verbrechen. Gerade wenn Augenzeugen fehlten, wie z. B. bei Häresie, war die Beweisführung nicht einfach. Zumal eine freie Beweismwürdigung durch Richter abgelehnt wurde, wurde daher neben einem Beweis über Zeugen oder Indizien zusätzlich noch ein – gegebenenfalls erfolgtes – Geständnis verlangt (270–275). Die Verfasserin vermag hier gut, die Unterschiede zwischen dem Laienspiegel, der im Zuge des gelehrten Rechts auf einem – wenn auch erfolgten – Geständnis besteht, und den deutschen Vergleichswerken herauszuarbeiten, die auch Verurteilungen ohne Geständnis zulassen, und zwar in Sorge um das Seelenheil eines Richters, dessen Urteil auf einem erfolgten falschen Geständnis fußte (275–282). Ein Kapitel über den Reinigungseid als hilfswesen Verfahrensabschluss (284–295) und eines über den endlichen Rechtstag (296–307) beschließen den Durchgang durch den Laienspiegel. Der Reinigungseid erscheint dort nicht als eigenständiges Beweismittel, sondern als hilfswesener Verfahrensabschluss bei mangelnder Notorietät des Verbrechens einerseits und fehlendem Geständnis andererseits. Ein selbst trotz Folter verweigerter oder ein fehlgeschlagener Reinigungseid führte zur Verurteilung, während ein gelungener Reinigungseid auch gesellschaftliche Rehabilitation bedeutete. Der endliche Rechtstag wiederum war die öffentliche Urteilsverkündung und -vollstreckung nach erfolgreicher gerichtlicher Ermittlung, wodurch auch die gestörte soziale Ordnung wieder hergestellt werden sollte; in diesem Kontext griff Tengler nach der Autorin vorrangig auf die Bambergensis zurück – nicht ohne dabei eigene Akzente zu setzen –, während der Klagspiegel im Anschluss an das gemeine Recht einen endlichen Rechtstag bereits nicht mehr kennt.

In einer systematisierenden Schlussbetrachtung (308–338) streicht die Verfasserin erneut Tenglers rechtspolitische Absicht heraus, Willkür in der städtischen Rechtspraxis durch Rezeption des gelehrten Rechts zurückzudrängen und die Reichsreform sowie die Sicherung von Frieden und Ordnung zu befördern, indem er die Herausbildung eines staatlichen Gewaltmonopols unterstützte. Instrumente dafür waren für ihn vor allem die *Offizialmaxime*, die *Tatstrafe* (der Acht) und der Beweis durch einen einzelnen Amtszeugen. Gerade bei dieser Gesamtschau über Tenglers Werk werden konzeptionelle

Dependenzen zwischen kanonischem und weltlichem Recht besonders deutlich, auch wenn die Autorin nicht immer explizit darauf verweist.

Die Arbeit Burrets wird abgerundet durch eine Synopse der angeführten Titel aus zwei Ausgaben des Laienspiegels (339–344), ein Abkürzungs- (345–347) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (348–367) sowie Personen-, Sach- und Quellenregister (368–375). Die Abhandlung zeichnet sich durch eine logische Strukturierung und eine intensive Durchdringung der Thematik aus und ist ein lobenswerter Beitrag zur Würdigung eines »Meilenstein[s] der Rechtsgeschichte« (338), hätte aber verdient gehabt, besser redigiert zu werden, da leider immer wieder kleinere Druckfehler auffallen.

Stefan Ihli

4. Reformation und Frühe Neuzeit

BERNHART JÄHNIG, HANS-JÜRGEN KARP (Hrsg.): Stanislaus Hosius. Sein Wirken als Humanist, Theologe und Mann der Kirche in Europa (Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Beiheft 18). Münster: Aschendorff Verlag 2007. 235 S. ISBN 978-3-402-15705-3. Kart. € 36,-.

Des 500. Geburtstages des ermländischen Bischofs und Kardinals Stanislaus Hosius gedachte man 2004 mit zwei wissenschaftlichen Tagungen, von denen eine in Allenstein/Olsztyn, die andere in Münster abgehalten wurde. Die Vorträge der letzteren Tagung wurden 2007 von Bernhart Jähnig und Hans-Jürgen Karp unter dem Titel »Stanislaus Hosius. Sein Wirken als Humanist, Theologe und Mann der Kirche in Europa« herausgegeben. Der Wert dieses Tagungsbandes liegt weniger in einer umfassenden Würdigung und Neubewertung der Person des Hosius, sondern in einer Zusammenfassung interessanter und weiterführender Einzelstudien aus dem deutschen und polnischen Raum.

Im ersten Teil des Bandes steht »Hosius als Humanist, Theologe und Diplomat« im Vordergrund: Wilhelm Ribhegge beschreibt in seinem Beitrag die Kontakte des Erasmus zu polnischen Humanisten. Es wird deutlich, dass diese großes Interesse an brieflichen oder persönlichen Kontakten mit dem westeuropäischen Intellektuellen hatten und sich mit ihm über das politische und kirchliche Zeitgeschehen austauschten. Der Beitrag von Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB untersucht die humanistische Haltung des Hosius. Sie kommt zu dem Schluss, dass Hosius ein typischer polnischer Humanist und zugleich entschiedener Anhänger der Papstkirche gewesen sei. Hosius Aufenthalt am römischen Hof 1558 bis 1560 thematisiert Henryk Damian Wojtyska CP. Um einer Indizierung seiner Schriften zu entgehen und um seiner weiteren Karriere willen vollzog Hosius hier die Abkehr vom bisher so hoch verehrten Erasmus. Einen Einblick in die Theologie des Hosius verschafft der Aufsatz Jacek Jeziarskis. Am Beispiel der Christologie des Wortes Gottes weist er Hosius' starke Orientierung an den Kirchenvätern nach und grenzt seine Theologie von den Positionen der Reformation ab. Einen interessanten Akzent setzt Dorothea Sattler, indem sie der Theologie des Hosius aktuelle Diskussionen der Ökumenebewegung gegenüberstellt. Dass auch zwischen der Theologie des Hosius und den zeitgenössischen Reformatoren viele grundsätzliche Gemeinsamkeiten bestanden, zeigt Vinzenz Pfnürs Aufsatz auf. Doch wurden diese Gemeinsamkeiten nicht als solche wahrgenommen, da Hosius sich in seiner Bewertung der Reformation zu häufig auf Urteile von enttäuschten Konvertiten verlassen habe. Alexander Koller diskutiert die Frage, ob die Nuntiatur des Hosius bei Ferdinand I. ein Erfolg gewesen sei und wirft damit ein Licht auf die Rolle des Protagonisten als Diplomat in Diensten des Papstes.

Das Urteil fällt zwiespältig aus, da Hosius bei der Durchsetzung seiner Ziele schroff und wenig diplomatisch agierte, aber immerhin die Zustimmung Ferdinands I. zur Wiedereröffnung des Konzils in Trient erreichte.

Der zweite Teil ist der Konfessionalisierung in Preußen gewidmet. Winfried Eberhard bietet einen fundierten Überblick über Entstehung und Rezeption des Konfessionalisierungsparadigmas. Er kommt zu dem Schluss, dass das Paradigma nur mit Einschränkungen auf die Länder des östlichen Mitteleuropa, und damit auch für den Wirkungsbereich des Protagonisten, anwendbar ist. Dass unterschiedliche Bekenntnisse nicht die gutnachbarschaftliche Zusammenarbeit trübten, illustriert Stefan Hartmann anhand des Briefwechsels des Hosius mit Herzog Albrecht von Preußen. Im Gegenteil, er konstatiert, dass wirtschaftliche, rechtliche und politische Fragen stets vorrangig vor konfessionellen Differenzen behandelt wurden. Das Verhältnis des Hosius zu seinem Domkapitel beleuchtet Teresa Borawska. Einerseits hatte der Pole Hosius Schwierigkeiten, sich unter Preußen zu behaupten, andererseits gelang es ihm durch verschiedene Strategien, seine Klienten in Schlüsselpositionen unterzubringen. Sven Tode stellt die Verdienste des Hosius um die Re- und Neustrukturierung des Bistums dar. Alle Maßnahmen, die Hosius im Sinne einer katholischen Reformation unternahm, waren dringend notwendig, um neben der geistlichen auch die weltliche Macht im Bistum Ermland zu sichern. Mit der Gründung des Jesuitenkollegs in Wilna beschreibt Irena Vaišvilaitė einen wichtigen Aspekt dieses Reformenbündels. Sie kommt zu dem Fazit, dass Hosius zu den wichtigsten Trägern der katholischen Reform im polnisch-litauischen Machtbereich zu zählen sei, nicht zuletzt aufgrund seiner gelungenen Ansiedlung des Jesuitenordens. Dieter Breuer skizziert in seinem Beitrag die Geschichte des Jesuitenordens in Ermland. Den starken Einfluss, den Angehörige des Ordens auf das geistige Leben der Region hatten, belegt Breuer anhand von Umfang und Qualität der Buchproduktion in der Druckerei des Ordens. Die Bedeutung der Briefkorrespondenz des Hosius unterstreicht Alojzy Szorc und unterrichtet über den aktuellen Stand der Edition. Ein Bericht von Stefan Hartmann über die Hosius-Tagung in Allenstein/Olsztyn rundet den Band ab.

Christine Absmeier

IRENE DINGEL (Hrsg.): Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation (Leucorea-Studien. Zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie, Bd. 2). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 228 S. ISBN 978-3-374-02724-8. Geb. € 38,-.

Die zwölf Beiträge der 4. Frühjahrstagung zur Wittenberger Reformation (März 2003) durchmessen das Leben, Wirken und Nachwirken Justus Jonas'. Das Buch ist eingeteilt in die Abschnitte (I) »Kontexte und persönliche Beziehungen«, (II) »Theologie und Kirchenorganisation« und (III) »Lebensstationen und Ereignisse« mit jeweils vier Beiträgen zwischen sieben und 28 Seiten Länge. Nach einem aufschlussreichen Vorwort (Irene Dingel) zu Quellenlage, Forschungsweg und -stand untersucht (I) Helmar Jung-hans im Beitrag »Justus Jonas und die Erfurter Humanisten« die wechselseitigen Verbindungen und Beeinflussungen in und aus den prägenden Erfurter Jahren Jonas' (1506–1511, 1515–1521). Christian Peters behandelt Jonas »Zwischen Erasmus und Luther«. Er zeichnet nicht nur Jonas' Weg vom Erasmianer zum Lutheraner – unter langer Hochschätzung des Erasmus – nach, sondern bringt mit vielen Briefen und Luthers Tischreden entnommenen Details, auch »den Menschen Jonas« nahe. Im Spiegel der intensiven Arbeitsbeziehung und Freundschaft zwischen »Melancthon und Justus

Jonas« wird im Beitrag Heinz Scheibles die Beteiligung Jonas' an nahezu allen wesentlichen Stationen des Reformationsfortganges und insgesamt die tragende Rolle der Theologen in der »zweiten Reihe« hinter den großen Reformatoren deutlich. Mit kritische(re)n Untertönen zur Person Jonas' schildert Eike Wolgast »Luther, Jonas und die Wittenberger Kollektivautorität« und die Hintergründe für Jonas' Ausscheiden aus diesem theologisch und politisch einflussreichen informellen Gremium. (II) Eine Rekonstruktion der »Theology of Justus Jonas« enthält der englischsprachige Beitrag von Robert Kolb, der Jonas letztlich als »partner without profile« (104) der Wittenberger Bewegung sieht, auch wenn er vereinzelt von Luther abweichende Nuancen und Jonas Theologie als typische Synthese zwischen Luther und Melanchthon herausarbeitet. Eine schöne Miniatur zu »Justus Jonas als Bibelexeget an der Wittenberger Universität« bietet Volker Gummelt mit dem Quellenüberblick und der exemplarischen Darstellung und Auswertung des Kommentars zur Apg. Im Vergleich zwischen Luthers »De servo arbitrio« und der Übersetzung durch Jonas zeigt Ute Mennecke »Justus Jonas als Übersetzer[;] Sprache und Theologie« wertet sie als mit Abschwächungen »kongenial« (143) wiedergegeben. Das (begrenzte) Wirken »Justus Jonas['] als Jurist und Mitbegründer des Wittenberger Konsistoriums« und der Folgekonsistorien zeichnet Heiner Lück nach. (III) Informationen über »die reformatorische Bewegung in Halle im Vorfeld des Wirkens« Jonas' entnimmt Siegfried Bräuer der handschriftlichen Quelle »Summarische Beschreibung« (ca. 1542) und plädiert für deren Veröffentlichung. Kurz und eindrucksvoll führt Inge Mager »Justus Jonas als Zeuge[n] und Berichterstatter über Luthers Tod« vor, vergleicht Jonas' zeitnahen brieflichen und den etwas späteren gedruckten Bericht und bettet das Geschehen in die Gattung der *ars moriendi* ein. Neue Deutungen über »Justus Jonas und das Interim« bietet Armin Kohle, insbesondere gegen den Eindruck eines Zerwürfnisses mit Melanchthon aufgrund unterschiedlicher Auffassung zum Interim. Der Beitrag Rainer Axmanns führt schließlich »De[n] späte[n] Justus Jonas« und sein von abnehmenden Kräften gekennzeichnetes »Wirken in Coburg, Regensburg und Eisleben« vor Augen und schlägt Brücken zu Nachwirken und Erinnerung an Jonas dort. Hervorzuheben ist das sehr gut nutzbare Personenregister am Ende des Buches.

Insgesamt sind die durchgängig soliden Beiträge des sorgfältig gearbeiteten Bandes detailreich und gut auf das jeweilige Thema zugeschnitten. Vereinzelt wünschte man sich eine etwas klarere Ergebnissicherung (Junghans). Wie häufig Tagungsbände, ist dieses Buch ein Werk für Spezialisten. Für Interessierte werden viele Details zu Person, Leben und Wirken Jonas' deutlich, anschaulich gerade durch das Herausarbeiten aus Briefen und durch den Kontrast zu anderen Persönlichkeiten der Reformation. Ökumeniker sehen, wie ein prominenter Mann der zweiten Reihe durch den Einfluss der Vordenker und das eigene Erleben zum Nicht-Ökumeniker wurde. Die sorgfältig erarbeiteten Fußnoten enthalten sehr gute Hinweise für ein aktualisiertes Quellen- und Sekundärliteraturverzeichnis. Vorzuwerfen sind dem Band höchstens einige Wiederholungen, die sich durch das Genre abgedruckter erweiterter Vorträge ergeben, und der Verzicht auf die Wiedergabe der Diskussionsergebnisse an Stellen, an denen die Autoren deutlich unterschiedliche Akzente setzen.

Andreas Ohlemacher

WOLFGANG REINHARD: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Päpste und Papsttum, Bd. 37). Stuttgart: Hiersemann Verlag 2009. XXV, 681 S., CD-ROM. ISBN 978-3-6662-0901-2. Geb. € 178,-.

Ziel des monumentalen Werkes ist nicht eine Biographie, sondern »mehr als 40 Jahre Forschung [des] Autors [und von] Arbeiten von Freunden und Kollegen, Mitarbeitern und Doktoren [...] zusammen[zufassen] und auf den Punkt mikropolitische Papstgeschichte [zu] bringen« (IX). Es geht also um die Rekonstruktion eines ganzen Systems päpstlicher Herrschaft. Entsprechend theoretisch-methodisch tiefeschürfend und nahezu überbordend detailliert ist die zweiteilige, in jedem Teil reich gegliederte Darstellung. Der erste, mehr als 300 Seiten umfassende Teil befasst sich unter dem Titel »Muster« mit den grundlegenden Regeln sowie den Positionen und Institutionen des Systems des Borghesepapstes. Nach einer erwartungsgemäß nüchtern-kritischen Erörterung der Schlüsselperspektive der Mikropolitik – sie ist »die Unterströmung jeder Politik« (5), diejenige Zone, in der sich der »Eigennutz der Akteure« und die angegebenen bzw. legitimierenden übergreifenden Ziele eines Systems oder einer Organisation verschränken, und schlägt sich im Wesentlichen als Beziehungen und Interaktionen in Netzwerken nieder – kommen als wesentliche Elemente oder Dimensionen zunächst die Ressourcenbeschaffung, -verwaltung und -vergabe, die »Symbolpolitik« von der Ideologie über Anthropologie, Kunst und Lebensgestaltung bis zur Theologie sowie die Familien- und Netzwerkpolitik im Allgemeinen zur Sprache. Das anschließende zweite Kapitel wertet die Ergebnisse der einschlägigen Datensammlung für insgesamt 2.346 Angehörige des Systems Pauls V. aus. Vorgeführt werden der Anteil und das Profil des Adels, der Aufsteiger, der Juristen und der Inhaber sämtlicher wesentlicher Ämter, wobei die Kardinäle und die Sekretäre auch dank entsprechend guter Quellenlage besonders eingehende Analyse erfahren. Auf die Fülle der Befunde kann hier nicht eingegangen werden. Erwähnt seien lediglich die Bestätigung hoher Lebenserwartung und die Promotion (Ernennung) der Kardinäle in vergleichsweise jungem Alter, die gegen die verbreitete Gerontokratiethese in Bezug auf das Papsttum sprechen, sowie die penible Rekonstruktion der mikropolitischen Funktionen und Rollen der diversen Sekretäre im systematisch quellenbasierten empirisch-statistischen Vergleich, denen insgesamt »eine Sonderrolle zukam, weil sie ihren Dienst in fast moderner, sachorientierter Weise (verrichteten), auch wenn dieser Sachverhalt sich noch kaum institutionell niedergeschlagen hat« (318).

Der zweite Teil ist den Netzwerken gewidmet, auf die sich das System Pauls V. stützte bzw. in denen es sich verwirklichte. Auch hier bleiben keine Wünsche offen. Der erste Durchgang gilt den Beziehungen und Klienten des Papstes selbst: Korrespondenzpartnern, Nahestehenden und Kreaturen im Umkreis der Kurie von »alten« bis zu »neuen Freunden« in Gestalt von Patronagewechsler und Afterklienten. Zwei Drittel der Freunde und Kreaturen waren bereits vor dem Pontifikat Pauls V. mit den Borghese vernetzt; aber »die Mehrzahl der Klienten im Umkreis der Kurie« verfügte über eine Herrschaftsfunktion nur »im symbolischen Sinne«, lediglich »ein harter Kern von 64 Personen«, also »ein knappes Viertel der Freunde und Kreaturen«, bekleidete »ausgesprochene Vertrauenspositionen« (370). Ähnliches ergibt sich für die erneut in breitester Systematik untersuchte Dimension der Patenschaft. Der zweite Durchgang bringt die Vernetzung des Papstes und von dessen Anhängern mit Ordensangehörigen bzw. Orden ans Licht; herausgearbeitet wird auch die ambivalente Bedeutung des Gnadenstreites 1582–1607 und des Streites um Galilei zwischen Dominikanern und Jesuiten in diesem Kontext. Die weiteren drei Kapitel setzen räumlich an. Das erste, in der Gesamt-

zählung fünfte, nimmt sich die lokalen Netzwerke im Kirchenstaat bzw. dessen einzelne Provinzen vor. Selbst das päpstliche »Totat«, wie der (im vorliegenden Werk nicht erwähnte) Protestant Adam Rechenberg 1693 die zugleich geistliche und weltliche Herrschaft des Oberhaupts der römischen Kirche nicht ohne Bewunderung nannte, war auf Vernetzung mit den lokalen Eliten der Städte und Regionen angewiesen. Auch Avignon und der Comtat Venaissin mit der Hauptstadt Carpentras waren in das Netzwerk Pauls einbezogen, unterlagen aber angesichts ihrer Enklavensituation besonderen Bedingungen. Dann werden die Netzwerke in Oberitalien unter die Lupe genommen, die im Hinblick auf die offizielle »große« Politik, also die Makropolitik, ebenfalls spezifischen Bedingungen ausgesetzt waren und sich anpassen mussten. Der Einbezug Venedigs ergibt eine ganze Reihe neuer Erkenntnisse hinsichtlich der mikropolitischen Determinanten von dessen hier als »Kalter Krieg« bezeichneten Konflikt mit dem Papsttum 1606/07 (585–604). Schließlich wendet sich die Analyse dem übrigen katholischen Europa zu. Das Ausmaß und die Intensität der mikropolitischen Vernetzung und Interaktionen waren sehr unterschiedlich, u.a. im Falle von Spanien zudem wechselhaft. Besonders Spanien und Frankreich verfolgten umgekehrt teils konkurrierende entsprechende Aktivitäten in Rom, im Hinblick auf sie musste die borghesische Mikropolitik nochmals verstärkt die jeweiligen makropolitischen Vorgaben und Tendenzen berücksichtigen. Insgesamt neigte diese »ständig latent und je länger desto mehr auch manifest auf die spanische Seite« (682).

August Franzen, dessen Andenken der Band gewidmet ist, hat Paul V. zu den Päpsten der katholischen Restauration gezählt. Es wäre höchst interessant zu wissen, ob und gegebenenfalls wie sich die Inhaber des Hl. Stuhles dieser epocheprägenden makropolitischen Phase in ihrer Mikropolitik von ihren Amtskollegen davor und danach unterschieden. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, der beste Kenner des frühneuzeitlichen Papsttums zumindest in Deutschland, dürfte diese Frage eher verneinen. Definitiv wird sie sich erst bei Vorliegen weiterer einschlägiger Studien beantworten lassen. Der emeritierte Freiburger Ordinarius hat hier jedenfalls nicht nur ein konzeptionell bahnbrechendes und im Hinblick auf seine Quellenbasis geradezu massives opus magnum vorgelegt, sondern ganz neue Wege gewiesen, welche die weit über ihr eigenes Arbeitsfeld hinausreichende Innovativität der maßgeblich von ihm begründeten neuen Papstgeschichte höchst eindrucksvoll unter Beweis stellt.

Wolfgang E. J. Weber

JULIAN KÜMMERLE: Luthertum, humanistische Bildung und württembergischer Territorialstaat. Die Gelehrtenfamilie Bidembach vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, B, Bd. 170). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2008. XLIV, 387 S., 11 Abb. ISBN 978-3-17-019953-8. Geb. € 34,-.

Die bei dem Tübinger Ordinarius für Neuere Geschichte, Anton Schindling, entstandene Dissertation von Julian Kümmerle untersucht auf breiter archivischer Basis (vor allem Stuttgart, Ludwigsburg, Tübingen, aber auch Wien sowie dem Fürstlich Isenburgischen Archiv in Bierstein) die aus dem Hessischen stammende, seit 1534 im Herzogtum Württemberg heimische Gelehrtenfamilie Bidembach. Sein Erkenntnisinteresse gilt mithin jener Bildungselite, die für zahlreiche protestantische Territorien des Alten Reiches charakteristisch war, über deren Werden und Wirken wir jedoch bislang nur unzureichend informiert sind. Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (allerdings mit einer deutlichen Schwerpunktsetzung im

16. und frühen 17. Jahrhundert), ist mithin ausreichend, um »Strategien des Obenbleibens« in der Abfolge der Generationen mit in den Blick nehmen zu können. Indem der Autor seine Arbeit konzeptionell am Schnittpunkt von Wissenschafts- und Bildungsgeschichte einerseits, Kirchengeschichte und politischer Geschichte andererseits ansiedelt, vermag er weitaus mehr zu leisten als Bildungsgeschichte im konventionellen Sinne. In den Blick kommen vielmehr die Chancen und Risiken, die sich einer Bildungselite im Prozess frühmoderner Staatsbildung eröffneten, aber auch ihr Beitrag zum Werden des frühmodernen Staates.

Die Gelehrtenfamilie Bidembach, unter deren frühen Vertretern Wilhelm Bidembach d.Ä. und Felix Bidembach d.Ä. herausragen, begann ihre »Karriere« unter theologischen Vorzeichen – als Hofprediger, als Angehörige der hohen Geistlichkeit oder als Prälaten und Leiter der Klosterschulen. Wenn zunächst, Fragestellungen der modernen Sozialgeschichte aufgreifend, zentrale Daten der Familienbiographie erhoben werden, ist dies schlüssig und aufschlussreich, kann der Vf. doch anhand von Daten zu Konnubium und Dienstverhältnissen, Studienverhalten u.a. aufzeigen, wie sich die Familie im Geflecht anderer Familien der württembergischen Bildungselite (erfolgreich) positionierte und in zahlreichen Einrichtungen und Institutionen beim Aus- und Aufbau eines mustergültigen Bildungswesens einen herausragenden Anteil hatte. Da der Vf. die im ersten Teil der Arbeit gewonnenen Ergebnisse seines württembergischen Fallbeispiels konsequent in die allgemeine Wissenschafts- und Bildungsgeschichte einordnet und auf aktuell diskutierte Fragestellungen der allgemeinen Geschichte bezieht, kommen grundsätzliche Problemfelder der Frühneuzeitforschung in den Blick – von der lutherischen Konfessionalisierung über die Interdependenz von lutherischer Orthodoxie und humanistischer Gelehrtenkultur bis zum Stellenwert von Theologie und Jurisprudenz im Staatsbildungsprozess oder zum Bedeutungsverlust der Landschaft beim Übergang zum frühmodernen Fürstenstaat. Anzumerken ist, dass den Publikationen einzelner Mitglieder der Familie Bidembach, die der Vf. neben der archivischen Überlieferung in extenso herangezogen hat, im Zusammenhang der genannten Problemfelder herausragende Bedeutung zukommt.

Detailliert gezeigt zu haben, wie der Beitrag der Theologenfamilie zur Formierung des Konfessionsstaates nicht intendierte Rückwirkungen auf die Gelehrtenfamilie evozierte, macht den eigentlichen Wert des zweiten wie des dritten Hauptteiles der Dissertation des Vf. aus. Denn der Familie, die aktiv am Ausbau des württembergischen Staatswesens unter den Herzögen Christoph und Ludwig beigetragen und sich dabei im Ensemble der württembergischen Bildungselite fest etabliert hatte, wurden unter dem frühabsolutistischen Regiment Herzog Friedrichs um 1600 plastisch die Risiken der theologischen Familientradition vor Augen geführt, die sich unter den gewandelten Verhältnissen als risikobehaftet, da Konflikte mit dem württembergischen Herrscherhaus evozierend erwies. Das Schicksal eines Felix Bidembach d.J., der sich als Vertreter ständischer Interessen im Landtag den Vorwurf einhandelte, sich wie ein lutherischer Papst zu verhalten, belegt dies mehr als augenfällig. In der dritten Generation reagierte die Familie in signifikanter Weise auf den eingetretenen und irreversiblen Wandel ihrer gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen: Aus einer Familie von Theologen wurde eine Juristenfamilie, die mit dem Wechsel der Profession ihren Erfolg im Fürstendienst (so etwa mit juristischem Rat in der für Württemberg überaus bedeutsamen Frage der Klosterrestitutionen) sicherzustellen wusste – und dafür nobilitiert wurde.

Der wissenschaftliche Wert der Arbeit, dies dürfte deutlich geworden sein, liegt mithin in der hervorragend gelungenen Synthese von Wissenschafts- und Bildungsgeschichte einerseits, übergreifenden Fragestellungen aus den Bereichen Kirchen- und

Theologiegeschichte, Sozialgeschichte und politischer Geschichte andererseits. Es ist dem Vf. überdies gelungen, seine exemplarische Studie glänzend zu strukturieren und flüssig lesbar zu gestalten. Es ist mehr als verdient, wenn sein Werk mit dem Forschungspreis des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine (2008) ausgezeichnet wurde.

Norbert Haag

ROBERT REBITSCH: Wallenstein. Biographie eines Machtmenschen. Wien, Köln, Weimar: Böhlau-Verlag 2010. 254 S. ISBN 978-3-205-78583-5. Geb. € 19,90.

Zu Ende seines Wallenstein-Buches nimmt Robert Rebitsch seine Leser mit in die »fiktive Wunschwelt« des späten Wallenstein. Seine Idealvorstellung habe ein befriedetes Reich sein müssen, ohne auswärtige Mächte, mit einem starken habsburgischen Kaisertum, in dem er seine Fürstentümer Friedland, Mecklenburg und Sagan weiter hätte ausbauen können. Welche Ziele verfolgte Wallenstein letztlich? War er schließlich ein verhinderter Friedenspolitiker? Der Antwort darauf entzieht sich das Buch: Es mache den »Charme der Wallenstein-Frage« aus, dass »seine wahren Intentionen bis heute nicht zu eruieren sind« (15).

Rebitsch präsentiert Wallenstein in acht Rollen: als Aufsteiger, Feldherrn, Landesherrn, Kriegsunternehmer, Kapitaljongleur, Förderer, Politiker und – mit einem Fragezeichen versehen – als Verräter. Wallenstein ist ihm dabei Repräsentant seiner Zeit. Das Biographische verbindet sich mit den Zeittendenzen, mit für die hier erzählte Geschichte zentralen Ereignissen der 1610er bis 1630er Jahre, mit politischen Konstellationen und den Motiven anderer Akteure. Wo die Forschung zu unterschiedlichsten Positionen gelangt ist, macht Rebitsch ein Spektrum an Deutungsoptionen auf. Nicht alle verfolgt er. Aber immer wieder verweist er auf die Quellenlage, die oft keine eindeutige Klärung zulässt. Er will »eine möglichst objektive und differenzierte Analyse der uns vorliegenden Fakten« (15) bieten, denn nach wie vor werde Wallenstein parteiisch beurteilt.

Diese Geschichte eines großen Aufstiegs und eines noch größeren Falls ist nicht monokausal zu erklären, darauf weist schon die Gliederung hin. Sie bringt gewisse Wiederholungen mit sich, aber sie macht auch eine partielle Lektüre rasch und gut möglich. Rebitsch will Wallenstein nicht auf den Feldherrn beschränken und stärkt erfolgreich andere Facetten. Implizit wird auch deutlich, wohin Wallensteins Weg weiter hätte führen können. Die Studie verfolgt, wie der Dreißigjährige Krieg für Wallenstein, der früh eine ebenso große Risikobereitschaft wie »unbedingte Loyalität« zur Casa de Austria und »unerschütterliche Skrupellosigkeit im Verfolgen seiner Ziele« gezeigt habe (32), zum Sprungbrett wurde. Es geht u.a. um den Landesausbau in Friedland und Mecklenburg, Wallensteins Repräsentationsbemühungen und Bautätigkeit, seine Netzwerke in die Finanzwelt, um den gar nicht so tiefen Bruch durch seine Absetzung 1630 sowie um die Karrieren prominenter Generäle unter ihm. Der Militär bleibt naheliegenderweise die maßgebliche Rolle; in ihr bündeln sich Wallensteins Profile. Erst die Verbindung seiner Fähigkeiten als Stratege, politisch bedachter General, planvoll vorgehender Landesherr, Heereslieferant, Rüstungs- und Kriegsunternehmer und Finanzmann habe ihn zu einem der besten Feldherren seiner Zeit gemacht.

Was antwortet Rebitsch nun auf die alte, wieder aufgeworfene Frage, ob Wallenstein tatsächlich das Bündnis mit Österreichs Feinden gesucht und somit Verrat am Kaiser begangen hat? Zweierlei habe das Schicksal des Generalissimus besiegelt: Dass er, dem der Autor freilich politisches Talent zugesteht, ganz ungeeignet als »politischer Netzwerker« gewesen sei (202). Und dass er zuletzt keine maßgeblichen militärischen Ope-

rationen mehr durchführte und sich den anderslautenden Befehlen Ferdinands II. verweigerte. Seine schwere Krankheit, die anfangs angesprochen wird, mag dazu beigetragen haben. Ob er sich des Hochverrats schuldig gemacht hat, will Rebitsch aber nicht entscheiden. Führt man verschiedene Erzählstränge seiner Darstellung zusammen, hat es Wallenstein vielleicht schon an der Möglichkeit des Verrats gefehlt. Der Eid seiner Offiziere auf ihn im ersten Pilsener Revers bestätigte für den Kaiserhof dann jedenfalls schon zuvor kursierende Verdächtigungen – seine Liquidierung schien zwingend.

Mehrere Abbildungen, eine Zeittafel und ausgewählte Literaturangaben im Anhang, die die leider vielfach fehlenden Nachweise teilweise ausgleichen, ergänzen den Band. Dem mit der Epoche wenig vertrauten Leser hilft die knappe Erläuterung zentraler Termini, die mehrsprachige Angabe außerdeutscher Orts- und Flurnamen erleichtert die geographische Orientierung. Hier liegt eine knappe Synthese der Forschung vor, informativ über die Person Wallensteins hinaus, vielfach prägnant formuliert – wenn auch ab und an ins Umgangssprachliche abgleitend –, in sich abgewogen, gut zu lesen, anschaulich auch im Einbezug der Quellen. Das ist viel wert.

Astrid Ackermann

PETER C. HARTMANN, FLORIAN SCHULLER (Hrsg.): Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2010. 224 S., zahlr. Abb. ISBN 978-3-7917-2217-7. Geb. € 24,90.

So sehr der Begriff des Krieges in den heutigen gesellschaftlichen Diskurs eingedrungen ist, so sehr spiegelt diese Entwicklung auch die Debatte in den Kulturwissenschaften. Eindrückliches Beispiel ist der 2008 abgeschlossene, in Tübingen angesiedelte Sonderforschungsbereich »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«, ganz zu schweigen von dem medialen Interesse, das beispielsweise die Jahrestage von Beginn und Ende des Ersten Weltkriegs 2004 und 2008 erfahren haben.

Wurde nun der Erste Weltkrieg zuweilen als »Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts« (George Kennan) und Beginn eines »zweiten Dreißigjährigen Krieges« gesehen, so blieb der erste, und schon von Zeitgenossen als zusammengehöriges Ereignis wahrgenommene Dreißigjährige Krieg (1618–1648) in seiner öffentlichen Wahrnehmung lange hinter den folgenschweren Ereignissen des vergangenen Jahrhunderts verborgen. Zuvor war dies durchaus anders, und bis heute geläufige Begriffe wie »Schwedentrunk« und »Schwedenschanze« zeigen zur Genüge, wie sehr sich dieses epochale Ereignis ins Bewusstsein eingegraben hatte. Neuere Forschungen und große Ausstellungen wie die zum großen Jubiläum des Westfälischen Friedensschlusses 1998 trugen zu einem Bewusstseinswandel bei. Eine Tagung der Katholischen Akademie Bayern elf Jahre nach dem Jubiläumsjahr hatte sich zum Ziel gesetzt, »Facetten« dieses epochalen Krieges im Licht neuerer Forschung darzustellen.

Der nun erschienene Tagungsband zeigt in zwölf Beiträgen recht unterschiedliche Herangehensweisen und Fragestellungen. Im Allgemeinen wurde die Vortragsform beibehalten. Ganz überwiegend entstanden so gut lesbare, einem breiten Publikum verständliche Essays. Hier und da hätte man sich eine Vertiefung gewünscht, die auch der mit einer Ausnahme jeweils etwas dünn geratene Anmerkungsapparat nicht erbringen kann. Thematisch lassen sich die Vorträge in Darstellungen von Phasen des Krieges, biographische Arbeiten sowie kulturgeschichtliche Beiträge gliedern. Breiten Raum wird der politischen und der Verfassungswirklichkeit des Reiches eingeräumt. Wohl aufgrund des Tagungsorts spielt der deutsche Südwesten lediglich eine marginale Rolle.

Helmut Neuhaus (»Europa um 1600. Das Heilige Römische Reich und die europäische Mächtekonstellation«), Axel Gotthard (»Die Vorgeschichte des Dreißigjährigen Kriegs. Ursachen, Anlässe und Zuspitzungen«) und Johannes Burkhardt (»Die böhmische Erhebung – Kriegsbeginn 1618«) zeigen ein differenziertes Bild des mitteleuropäischen Staatengebildes. Eingehend wird die säkulare Leistung des Augsburger Religionsfriedens 1555 als zunächst tragfähiges, auf Konsens gerichtetes Politikkonzept gewürdigt, das, so A. Gotthard, nach einem Generationswechsel der Akteure leichtfertig auf Spiel gesetzt wurde. Diese drei Beiträge, die Voraussetzungen und Ausbruch des Krieges zum Thema haben, bilden zusammen mit den beiden abschließenden Arbeiten von Franz Brendle (»Der Westfälische Frieden als Kompromiss. Intention, Grundsätze und Inhalte der Friedenverträge«) und wiederum Johannes Burkhardt (»Bedeutung und Wirkung des Westfälischen Friedens«) die politikgeschichtliche Klammer des Bandes. Wie ein roter Faden durchzieht diese Erzählung die Deutung des Krieges als gewalttätige Auseinandersetzung zwischen einer modernen, multipolaren Ordnung Europas und einer hierarchisch aufgebauten, unilateralen Machtvorstellung, die wesentlich durch die spanischen und österreichischen Habsburger repräsentiert wird. Der »böhmische Aufstand« 1618 wird so als zur Unzeit gekommenes Phänomen angesehen, das sich an anderer Stelle (Schweiz, Niederlande) durchaus durchsetzen konnte. Der Konflikt, der sich nach 1630 zum europäischen Krieg geweitet hatte (dazu Frank Kleinhagenbrock: »Das Alte Reich als europäisches Schlachtfeld. Der Schwedisch-Französische Krieg 1635–1648«), konnte nur durch die Beteiligung aller relevanten Mächte zu einem tragfähigen, dauerhaften Ende gebracht werden. Zuweilen werden Aktualisierungen im Sinne von »*historia docet*« zur Sprache gebracht, indem das sogenannte Alte Reich im Allgemeinen und der Westfälische Frieden im Besonderen als Ordnungsgerüst eines multipolaren Europa vorgestellt werden, das auf Konsens an Stelle hierarchischen Durchregierens angewiesen war. Als Beispiel der innovativen Kräfte, die sich daraus ergeben konnten, kann die Ablösung des 1555 gefundenen Konfessionskompromisses des »*cuius regio eius religio*« und der daraus entstandenen unauflösbaren Konflikte gelten. Fortan wurde durch Festschreibung eines konfessionellen Status quo in Form des »Normaljahres« 1624 nicht nur der Bestand der nun drei im Reich anerkannten Bekenntnisse (unter Einschluss des Calvinismus) dauerhaft gesichert. Diese Lösung trug überdies dem Individuum Rechnung, indem religiös motivierte Auswanderung erleichtert wurde. Dass auch diese Ordnung künftig keineswegs vor hegemonialen Bestrebungen wie denen Frankreichs oder Preußens gefeit war, konnte nicht mehr Gegenstand des Bandes sein, wäre aber vielleicht doch einer Bemerkung wert gewesen.

Dass bei all dem der Charakter des Konflikts als Religionskrieg relativiert wird, kann kaum verwundern. So wird gerade der Böhmisches Krieg wesentlich als politische Auseinandersetzung zwischen den böhmischen Ständen und dem Kaiser gesehen (J. Burkhardt), dem obendrein der (protestantische) Herzog von Sachsen beistand. Die Bedeutung der Religion wird jedoch keineswegs in Abrede gestellt und taucht abseits pragmatischer politischer Interessen umso vehementer wieder auf. So rückt der Schweizer Historiker Bernd Roeck (»Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts«) gerade die Religion als wichtige Hilfe der Menschen im Umgang mit traumatisierenden Erfahrungen in den Mittelpunkt. Der Beitrag betont indes auch die Schwierigkeiten bei der Beantwortung kulturgeschichtlicher Fragestellungen angesichts einer zuweilen kaum greifbaren, oft genug vieldeutig interpretierbaren Quellenlage. Hingegen bietet Hans Medick (»Der Dreißigjährige Krieg als Erfahrung und Memoria. Zeitgenössische Wahrnehmungen eines Ereigniszusammenhangs«) einen eng an Texten angelehnten

ten Zugang zur Frage, wie sich solche außergewöhnlichen Erfahrungen wie Seuchen, Gewalt und Krieg in Selbstzeugnissen spiegeln. In dem anregenden Beitrag kann Medick zeigen, dass die »Memoria« des Krieges erst mit einer literarisch verarbeiteten Erfahrung in Form von Dichtung, Pamphleten und Geschichtswerken greifbar wird (169), wobei man sicherlich die Gattung der Lieder, wesentlich der Kirchenlieder, noch hinzufügen könnte. Angesichts des knapp bemessenen Raumes kann der Autor auf weitere sprachliche und Sachzeugnisse wie Flurnamen, Gedenksteine und Bildzeugnisse nur hinweisen. Die Forschung steht hier auch angesichts neuerer Editionsarbeiten, die die Medick beschreibt, noch am Anfang.

Darüber hinaus spielt die Religion im Handeln der Protagonisten eine nicht unerhebliche Rolle, wie etwa in der biographischen Skizze Herzog Maximilians I. von Bayern (1573–1651) von Maximilian Lanzinner deutlich wird. Der von einer intensiven Marienfrömmigkeit geprägte Fürst, der sein Land durch die gesamte Kriegszeit führte, handelte in der komplexen, sich mitunter radikal verändernden Kriegslage durchaus rational und auf lange Sicht keineswegs von religiösem Eifer geteilt. Dieses biographische Bild ergänzt Marcus Junkelmann (»Tilly. Eine Karriere im Zeitalter der Religionskriege und der »Militärischen Revolution«) durch ein Porträt des engen Vertrauten des Bayernherzogs, der bis zum Aufstieg Wallensteins unangefochten das militärische Haupt der katholischen Liga war. Der Beitrag stellt auch den Versuch dar, dem Feldherrn, dessen Bild in der Geschichte durch Belagerung und Zerstörung Magdeburgs 1631 negativ geprägt ist, gerecht zu werden. Ohne dass Junkelmann die »militante Religiosität« Tillys in Abrede stellt, betont er doch gerade die Religion als »Fundament für sein hohes Pflichtgefühl, sein Verantwortungsbewusstsein, seine ehrliche und aufopfernde Hingabe« (79). – Der Überfigur Wallenstein widmet Christoph Kampmann einen Beitrag, dessen Untertitel »Mythos und Geschichte eines Kriegsunternehmers« schon sagt, dass es hier nicht zuletzt um die spannende und je nach Epoche sich wandelnde Wahrnehmung des Feldherrn in der deutschen Geschichtsschreibung geht. Beachtlich sein Resümee, wonach das keineswegs eindeutige, in Drama und Geschichtsschreibung überlieferte Wallensteinbild Schillers immerhin die richtigen Fragen enthalte, die heute noch die Profession interessieren müsse (127).

Zeittafel, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister ergänzen den lesenswerten Sammelband, der geeignet ist, einem breiten Publikum einen raschen Einblick in den heutigen Kenntnisstand dieses europäischen Konflikts zu vermitteln und noch dazuhin immer wieder die Geschichte mit Fragestellungen unserer Gegenwart verbindet.

Roland Deigendesch

SEBASTIAN LEUTERT: Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 178). Basel: Verlag Schwabe 2007. 378 S., 4 Abb. ISBN 978-3-7965-2301-4. Kart. € 47,50.

Hat die hohe Sterblichkeit in der frühen Neuzeit tatsächlich zu einer Gewöhnung an den Tod geführt, zu einer Abhärtung durch den alltäglichen Tod, wie es gelegentlich behauptet wird? Die historische Untersuchung von Sebastian Leutert macht deutlich, dass auch im 16. und 17. Jahrhundert trotz hoher Sterbeziffern der Tod nicht einfach hingenommen wurde und der einzelne Tod nicht im massenhaften Sterben unterging. Der Tod wurde jedoch mit Sinn gefüllt – »Vielleicht könnte man sagen: Gerade weil der Tod so massenhaft seine Opfer suchte, musste ihm Sinn zugeschrieben werden.« (334).

Tod und Sterben spielen eine zentrale Rolle in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen. Charakteristisch für die große Zahl der vorliegenden Selbstzeugnisse ist die Einordnung des Todes in ein System göttlicher Vorhersehung mit den Optionen von Strafe und Lebensbewahrung sowie die Unterscheidung zwischen einem guten und einem schlechten Tod.

Allerdings ist nicht das tatsächliche konkrete Sterben entscheidend für die Qualifikation des Todes. Zu den wichtigsten Einsichten der Arbeit von Leutert zählt, dass das Sterben in den Selbstzeugnissen konstruiert wurde. Entsprechend den *artes moriendi* wurde die Sterbestunde als zentral für das künftige Heil oder die Verdammung betrachtet. Was die Todesdarstellung in Selbstzeugnissen darüber hinaus wesentlich auszeichnet, ist die Möglichkeit, einem Familienmitglied oder auch sich selbst einen guten Tod zu erschreiben. Religionsgeschichtlich interessant ist die Bedeutung, die dabei dem geschriebenen Wort beigemessen wird. Die Überzeugung, die Anfechtungen der Todesstunde durch die schriftliche Glaubensbezeugung überwinden zu können, erinnert an die Funktion der altägyptischen Totenliteratur, die den verstorbenen Menschen durch die jenseitigen Gefahren geleiten sollte.

Sebastian Leutert hat im Rahmen eines Dissertationsprojekts etwa 90 frühneuzeitliche Selbstzeugnisse qualitativ ausgewertet. Die Mehrzahl der Texte stammt aus Deutschschweizer Städten. Die Selbstzeugnisse folgen einem normativen Muster. Daher geben sie keine Auskunft über das konkrete Sterben von historischen Personen: »Die Hoffnung jedoch in Selbstzeugnissen historische Subjekte sozusagen jenseits von normativen Diskursen und kulturellen Überformungen anzutreffen, trägt.« (28). Die Wiedergabe der Quellen liest sich nicht immer gleichermaßen spannend, eröffnet aber einen interessanten Einblick auf die personalisierte Umsetzung der mittelalterlichen *artes moriendi* in der frühen Neuzeit. Nach der (plausiblen) Einschätzung von Leutert reicht die Bedeutung des in den Selbstzeugnissen zum Exempel stilisierten Sterbe-Ideals weit über die regionale und (durch die Textgattung bedingte) schichtspezifische Beschränkung hinaus. Konfessionelle Unterschiede spielen überraschenderweise keine Rolle. Unter den verwendeten Quellen finden sich allerdings keine Selbstzeugnisse von Frauen – ob das daran liegt, dass es keine gibt oder Leutert einseitig ausgewählt hat, vermag ich nicht zu beurteilen.

Die »Geschichten vom Tod« geben Antworten auf die alt-neue Frage nach einem guten Tod und zeigen, wie stark die Parameter des guten und schlechten Todes vom soziokulturellen Rahmen und religiösen Vorstellungshintergrund abhängen. Der von Leutert ermittelte Stereotyp für die Beschreibung der guten Sterbestunde besteht aus sechs Elementen: 1. wissend und willig sterben; 2. Abschied nehmen; 3. letzte Worte sprechen; 4. im Besitz der Vernunft sterben; 5. die Todeszeit benennen; 6. Fürbitte (87ff.). Die Arbeit von Leutert führt die radikale Konstruiertheit menschlichen Lebens und Sterbens anschaulich vor Augen. Das Ideal des guten Sterbens wird in Selbstzeugnissen an historischen Personen konkretisiert und dennoch »wissen wir nichts von ihnen, jedoch eine Menge über die Erwartungen, die an Sterbende gestellt wurden« (204).

Am Schluss seiner sorgfältig erarbeiteten und detailreichen Studie geht Leutert kurz auf den Haltungswandel gegenüber Sterben und Tod im 18. Jahrhundert ein, der bereits in die Moderne überleite. War die Sterbestunde zuvor klar definiert und an das Bewusstsein des Sterbenden gebunden, begann sie nun, sich als Sterbephase auszudehnen und diffus zu werden. Für Leutert kündigt sich hier die für die Moderne zentrale Angst vor dem langen Sterben an. Den Zusammenhang mit der medizinischen Entwicklung thematisiert er nicht. Der chronische Verlauf vieler Erkrankungen und die vielen Interventionsmöglichkeiten der modernen Medizin machen den Tod heute meist zu einem Akt der Entscheidung und kaum vermittelbar mit der göttlichen Vorhersehung. Daher

ist die moderne Angst vor dem Sterben sicher nicht nur ein Produkt soziokultureller Konstruktion, sondern gekoppelt an eine medizinische Entwicklung, die das Sterben in ein für viele unerträgliches Ausmaß zerdehnt hat.

Birgit Heller

ROLAND SCHLÜTER: Calvinismus am Mittelrhein. Reformierte Kirchenzucht in der Grafschaft Wied-Neuwied 1648–1806 (Rechtsgeschichtliche Schriften, Bd. 26). Köln, Wien, Weimar: Böhlau-Verlag 2010. XXXIII, 221 S., 3 s/w Abb. ISBN 978-3-412-20607-9. Geb. € 37,90.

Im Mittelpunkt der auf den Zeitraum 1648–1806 begrenzten rechtshistorischen Fallstudie Roland Schlüters stehen die »kirchenrechtlichen Strukturen« der reichsunmittelbaren Grafschaft Wied-Neuwied »unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenzucht« (35). Der »Kleinstaat« Wied-Neuwied führte 1564 das reformierte Bekenntnis ein und wurde so zwangsläufig zu einem »calvinistischen Vorposten« (14) im sonst mehrheitlich katholischen Rheinland mit den bedeutenden Kurfürstentümern Köln und Trier.

Nach einer Eingrenzung der Fragestellung und des reformierten Kirchenzuchtbegriffs wird ausführlich in die Verfassungsgeschichte der Grafschaft (18–34) eingeführt. Danach geht der Autor zur Auswertung der Quellen, nämlich der Aktenbestände des Neuwiedischen Konsistoriums im Fürstlich Wiedischen Archiv (v.a. Konsistorialprozess- und Visitationsprotokolle sowie Copulationsbücher), der Sehling-Kirchenordnungssammlung und der Gesetzes- und Verordnungssammlung J.J. Scottis (1836), über, um die »Theorie und Praxis des wiedischen Kirchenrechts« zu entfalten.

Als Grundlage dieses Kirchenrechts werden allgemein die protestantische Zweiregimente-Lehre (nicht: »Regimenter«, 41ff.), die Reichsgrundgesetze – hervorgehoben wird das *ius reformandi* des Landesherrn seit 1555, und das *exercitium religionis privatum* seit 1648 – und die schon erwähnte reformierte Kirchenzucht genannt. Für die kirchenrechtliche Entwicklung der Grafschaft wird v.a. das Toleranzedikt des Grafen Friedrich III. von 1662 (61ff.) in seiner Bedeutung und seinen Ambivalenzen hervorgehoben. Diese Ambivalenzen zeigen sich auch in der umfassenden Wied-Neuwiedischen Kirchenordnung von 1683, in der die Tolerierung anderer Konfessionen einerseits und andererseits auch Regelungen, die letztlich eine Abgrenzung zu den umgebenden katholischen Territorien bezweckten, nebeneinanderstanden.

Mit Erläuterung dieser Grundlagen kommt dann die eigentliche »Praxis« des Kirchenrechts in den Blick, indem ausführlich Prozesse, die das protestantische Eherecht der Grafschaft betrafen (82ff.), die Ämter- und Behördenstruktur (131ff.), Visitationen »als Herrschaftsinstrument« (174ff.) und Kirchenzuchtprozesse (180ff.), analysiert werden. Einen roten Faden bei diesen Erörterungen stellt das »wirtschaftliche« bzw. »utilitaristische« Motiv der wiedischen Grafen und des Behördenapparates bei der Durchsetzung oder gerade Nicht-Durchsetzung der Kirchenzucht im Kleinstaat dar (214). Nach einem Spitzensatz der Studie zeige schon die kirchliche Behördenstruktur, in der vor allem dem Konsistorium eine Schlüsselfunktion zukam, dass »die Kirche tatsächlich zu einem bloßen zusätzlichen Zweig der Staatsgewalt geworden war« (173).

Die Untersuchung leistet somit einen Beitrag zur Debatte um das Konfessionalisierungsparadigma und die Ausbildung moderner Staatlichkeit im deutschen Reich. Das gelingt ihr dadurch, dass sie die reformierte Kirchenzucht in einem »Kleinstaat« in konfessioneller Insellage verstärkt aus Sicht wirtschaftlicher und politischer Interessen der weltlichen Herrschaft herausarbeitet. Die Rechtsprozesse, die ausführlich aufgearbeitet werden, veranschaulichen die Interessen- und Kompetenzkonflikte, die z.B. zwischen

Territorialfürst, Konsistorium, Pfarrern, begutachtenden Universitätsfakultäten und natürlich den betroffenen Untertanen bestanden. Auf der anderen Seite bleiben aber Begriffe wie »Rationalität« und »religiöse Toleranz«, die der Autor im »Calvinismus am Mittelrhein« sieht oder erörtern wollte, bis in die Zusammenfassung hinein kaum geklärt. Die »Zwei-Regimente-Lehre«, die zunächst als eine wichtige Grundlage des (wiedischen) protestantischen Kirchenrechts vorgestellt wird, spielt im weiteren Verlauf der Argumentation praktisch keine Rolle mehr. So könnte man z.B. fragen, wie es um die Unterscheidung von (Christ-)Person und Amt steht. Eine eingehendere Diskussion der Bezüge zum (klassischen) kanonischen Kirchenrecht hätte vielleicht zur Klärung beitragen können, inwieweit sich das wiedische Eherecht (z.B. das Copulations- und Dispensationsrecht) nun wirklich von den überkommenen katholischen Modellen unterscheidet. Dann lassen die idealtypischen Vergleiche mit Calvins Kirchenregimentsvorstellung danach fragen, ob das Kirchenrecht am Mittelrhein sich nicht doch auf eine breitere reformierte Tradition, d.h. auch auf die züricherisch staatskirchlich ausgerichteten Vorgaben, stützen konnte. Und schließlich: Wie gewichtig sind noch die Unterschiede zum Kirchenrecht im lutherischen Bereich, z.B. im Fall des *ius vocationis* (149ff.) einzuschätzen?

Markus M. Totzeck

RUDOLF LEEB, SUSANNE CLAUDINE PILS, THOMAS WINKELBAUER (Hrsg.): Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 47). Wien, München: Oldenburg Verlag 2007. 420 S. ISBN 978-3-486-58078-5. Kart. € 59,80.

Der zur Besprechung anstehende Band gibt die Ergebnisse eines internationalen wissenschaftlichen Symposiums wieder, das von der Evangelischen Akademie Wien und dem Wiener Stadt- und Landesarchiv in Zusammenarbeit mit weiteren renommierten Institutionen, darunter die Historische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, im November 2004 in Wien veranstaltet wurde. Die Tagung verfolgte ein ambitioniertes Programm, sollten doch nichts weniger als »Alltagsrelevanz, lebensweltliche Dimensionen, Identitätsbildungs- und Abgrenzungsprozesse, institutionelle Aspekte sowie Kommunikationsstrategien und Medien auf der einen Seite, Macht-, Unterdrückungs- und Herrschaftsmechanismen auf der anderen Seite kenntlich« gemacht werden (10). In der Begrifflichkeit »Staatsmacht« und »Seelenheil« wurden beide ineinander verwobene Antriebskräfte jener Transformation frühneuzeitlicher Kirchlichkeit und Religiosität, den die Habsburgermonarchie vor allem im 17. Jahrhundert durchlief, treffend zum Ausdruck gebracht. Eher erstaunt, dass im Untertitel am Begriff der Gegenreformation festgehalten wurde. Begründet wird dies mit der vorlaufend gewaltsam-zerstörerischen Unterdrückung existierender evangelischer Kirchen, welche für die österreichischen Lande zu konstatieren sei, sowie den Ausweisungen, Emigrationen und Transmigrationen, deren »gewaltbasierte« Dimension im Begriff der Gegenreformation in der Tat terminologisch angemessen erfasst wird. Wenn zugleich aber konstatiert wird, dass die (Re-)Katholisierung insgesamt zum großen Teil keineswegs mit »Feuer« und »Schwert« vonstattengegangen sei, dann wird dieser Sachverhalt im Begriff »Gegenreformation« (jedenfalls im etablierten Verständnis) ebenso wenig adäquat zum Ausdruck gebracht wie im beigeordneten Begriff Geheimprotestantismus, der eher auf Zwangsmomente und begrenzten Erfolg verweist. Ob der gewählten Begrifflichkeit

größere Akzeptanz beschieden sein wird als dem vielfach (auch im vorliegenden Band) diskutierten Konfessionalisierungstheorem, bleibt abzuwarten.

Insgesamt acht Themenfelder strukturieren den Band: I. Einführung: Forschungsstand und Terminologie (wobei mit Holger Th. Gräf und Heinrich Richard Schmidt »fairerweise« ein Protagonist und ein entschiedener Gegner des Konfessionalisierungsparadigmas zu Wort kommen); II. Kommunikation der Gegenreformation; III. Frömmigkeitsformen und Wunderglaube; IV. Religiöse Mentalitäten; V. Verfolgung und Widerstand; VI. Emigration – EmigrantInnen; VII. Die Bedeutung der Gegenreformation für die Städte; VIII. Regionalvergleiche. Zu erwähnen bleibt, dass die Mehrzahl der Sektionen mit einem sachkundigen Kommentar beschlossen wird.

Es versteht sich von selbst, dass es unmöglich ist, die benannten Beiträge im Rahmen einer Rezension einzeln zu würdigen. Ebenso dürfte außer Frage stehen, dass unser Wissen über die Modalitäten »der Gegenreformation« (Vollzug, Durchführung, Durchsetzung) vor Ort, im Alltag durch das Symposium an Plastizität gewonnen hat und wesentlich bereichert wurde. Die Konfessionsmigration ausführlich gewürdigt zu haben, stellt ein bleibendes Verdienst des Symposiums dar. Aufmerksam zu machen gilt es aber auch auf Themen, die nicht angesprochen wurden resp. werden konnten: An der Genese des Protestantismus in Österreich hat der Adel einen wichtigen, wenn nicht entscheidenden Anteil. Und die Geschichte »der Gegenreformation« in Österreich war weithin von den vielfach geschichteten Auseinandersetzungen dieses Adels mit seinen Landesherren geprägt, die teils (mit erheblichen Implikationen) in Personalunion auch römische Könige und deutsche Kaiser waren. Ist es in dieser Perspektive betrachtet stimmig, die Bedeutung der Gegenreformation für die Städte in einer eigenen Sektion zu thematisieren, den Adel aber nicht? Genügt es, die hochkomplexe Struktur der Habsburgerherrschaft in (Ober-)Ungarn und Böhmen sowie ihren österreichischen Stammlanden in der Kategorie Regionalvergleiche abzuhandeln, vor allem dann, wenn im Grunde zu einzelnen Österreichischen Landen (Oberösterreich, Steiermark, Land unter der Enns) zwar neuere Forschungsergebnisse präsentiert werden, der eigentliche Vergleich aber unterbleibt resp. in den Kopf des Lesers verlagert wird – zumal dann, wenn Fragen der politischen Ordnung jenen Handlungsraum maßgeblich konstituierten, die den Alltag des einzelnen maßgeblich bestimmten? Wo kommen die Inkonsistenzen zur Sprache, die Differenzen zwischen den habsburgischen Landesherren, zwischen Habsburgern, Papst und Bischof, zwischen Bischöfen, Stiften und Orden, mithin die Frage nach der inneren Einheit »der Gegenreformation«? Wenn Macht-, Unterdrückungs- und Herrschaftsmechanismen thematisiert werden sollen, dann hätte solchen und ähnlichen Fragen vielleicht ein größeres Gewicht eingeräumt werden müssen. So stellt sich der Eindruck einer gewissen Schiefelage ein zwischen ausgezeichneten Beiträgen, die auf den Prozess der katholischen Inkulturation abstellen, und einem Defizit, was die politischen Rahmenbedingungen anbelangt, innerhalb derer jener Prozess ablief und die ihn maßgeblich bestimmten. Man sieht: Selbst ein ambitioniertes Tagungsprogramm kann nicht alles leisten. Es bleibt genügend Raum für weitere Forschungen.

Norbert Haag

HEIKE BOCK: Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 14). Epfendorf: Bibliotheca Academica 2009. 455 S. ISBN 978-3-928471-73-2. Geb. € 49,-.

Die vorliegende Arbeit, eine 2007 von der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern angenommene Dissertation (Th. Maissen, Heidelberg), liefert einen wichtigen Beitrag zur komparativen Erforschung des Phänomens der innerchristlichen Konversion in der Frühen Neuzeit. Als Fallbeispiele dienen das reformierte Zürich und das katholische Luzern. Im Anschluss an jüngere Forschungen legt die »systematisch, komparativ und multiperspektivisch« (27) angelegte Untersuchung zu Recht Wert auf eine breite sozio-kulturelle, politische und wirtschaftliche Einbettung des Themas. Konversionen werden strukturell als »konfessionelle Grenzüberschreitungen« und »funktionale Kehrseite zur Orthodoxie der Konfessionen« (14) definiert. Nach einem grundlegenden Kapitel zu »Zürich und Luzern im Gefüge der Alten Eidgenossenschaft« (34–101), in dem die Rahmenbedingungen von Verfassung und Politik sowie die Entwicklung der Konfessionskulturen skizziert werden, geht die Verfasserin dem Thema »Konversionsakt und Missionsstrategien« nach (102–132). Dabei fällt auf, dass in Zürich im 17. Jh. dem Konversionsakt in der Kirche eine eingehende, eher Zurückhaltung signalisierende Prüfung des Gesuchs vorausging, bei welcher Kirchenvertreter und Ratsobrigkeit eng miteinander kooperierten. Anders lag dies in Luzern, wo die Kirchenaufnahme ganz in den Händen der Jesuiten und Kapuziner lag und – neben der Bindung an das kanonische Recht – in eine von Rom gelenkte gegenreformatorisch-missionarische Gesamtstrategie eingebunden war. Dagegen vollzog sich die Organisation der materiellen Unterstützung von Konvertiten (133–194) im Rahmen der Armenfürsorge in beiden Städten auf vergleichbare Weise. Auch im Blick auf die Faktoren sozialer Inklusion und Exklusion zeigen sich viele Gemeinsamkeiten (195–257). Als Fremde hatten Konvertiten in der Regel wenig Chancen auf Einbürgerung und politische Partizipation, es sei denn, sie konnten die Stadt von ihrem finanziellen oder sonstigen »Mehrwert« überzeugen. Erzwungene Mobilität bestimmte daher die Existenz der meisten Konvertiten. Wie sich die Konversion auf das konkrete Leben auswirken konnte, zeigt die Analyse der Ablösungsprozesse von Familie und Obrigkeit und der Probleme des Neuanfangs (258–319). Naturgemäß lässt sich in den Quellen wenig über den prozentualen Anteil »gelungener« Integrationen finden, doch die Verfasserin vermutet, dieser sei in beiden Städten »recht hoch« gewesen (319). Die Frage nach den Motiven wird in Gestalt der Frage nach der Konversion als »attraktiver Handlungsoption« aufgenommen (320–377). Ausgangspunkt ist die Analyse von 32 Proselytenbittschriften an die Zürcher Obrigkeit (ähnliche »Ego-Dokumente« für Luzern bleiben aus nicht ganz einsichtigen Gründen unberücksichtigt). Wenig überraschend wird hier meist eine Verbindung von »Streben nach Seelenheil« und »Frieden des Gewissens« (326) angegeben. Die unterschiedliche Bedeutung der Gewissensfrage zeigen zwei interessante Beispiele. Der Fall des reformierten Pfarrers J.J. Rüegg (1623–1693) wird dem Typus des »überzeugten Gewissenskonvertiten« (364) zugeordnet, dem die Konversion die Lösung seiner religiösen Gewissensnot versprach. Die Konversion des aus dem Kloster nach Zürich geflohenen Benediktinermönches J. Heidelberger (1628–1698) aus St. Gallen lag dagegen komplizierter. Hier scheint das Hauptmotiv der Konversion eine sich aus der Gelübdebindung ergebende persönliche Notlage gewesen zu sein, die gleichwohl nur über einen Appell an die Gewissensfreiheit lösbar war (365). Die Verfasserin ordnet diesen Fall einem eigenen Typus, dem des »mönchischen Konvertiten«, zu. Beide Fälle bieten Einblicke in die je nach konfessionellem Lager unterschiedliche Bewertung der

Konversion, die einmal als Gewissensentscheidung akzeptiert, ein andermal als Glaubens- und Charakterschwäche denunziert werden konnte. Weiterhin kommen quellenmäßig schwerer greifbare Fälle der »Konversion als Anpassung« zur Sprache, wie sie im Zusammenhang von Arbeitsmigration, Aussicht auf verbessertes Einkommen und anderen Überlebensstrategien auftraten. Als eher spätes Phänomen wird noch die Konversion zwecks Eheschließung als Alternative zur Mischehe in paritätischen Gemeinen Herrschaften angesprochen.

Insgesamt plausibel erscheinen die Schlussfolgerungen zum Zusammenhang von Konversion und Konfessionalisierung: Die relativ hohe Zahl von Konversionen von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jhs. deutet demnach auf einen gewissen Erfolg der Konfessionalisierung im Sinne eines geschärften Bewusstseins konfessioneller Differenz hin. Dem entspricht, dass sich ab der Mitte des 18. Jhs. mit dem Prozess der Entkonfessionalisierung die Dramatik der Konversion entschärfte.

Zu wünschen bleibt, dass weitere Untersuchungen die bislang eher behelfsmäßig konstruierten Typologisierungen voranbringen. Die interreligiöse Fragestellung bedarf ebenfalls weiterer Aufmerksamkeit, zumal sich stereotype, auf den »Fremden« bezogene Wahrnehmungsmuster und Umgangsformen im Bereich innerchristlicher Konversion auch gegenüber jüdischen Konvertiten zeigen. Ob sich dabei neuere Paradigmen wie Kulturtransfer und Hybridität von Glaubensvorstellungen für die Analyse der Konfessionskulturen in ihren Übergangs- und Grenzbereichen fruchtbar machen lassen, sei einstweilen dahingestellt.

Den lesenswerten Band beschließen eine englische Zusammenfassung, Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis, sowie ein Personen- und Ortsregister.

Hans-Martin Kirm

IVO CERMAN: Habsburgischer Adel und Aufklärung. Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert (Contubernium, Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 72). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2010. 503 S., 72 s/w und 3 farb. Abb. ISBN 978-3-515-09639-3. Geb. € 84,-.

Titel und Klappentexte haben unstrittig die Funktion, dem Leser Orientierung zu geben. Wie verhält es sich damit beim vorliegenden Werk, einer im Rahmen des Graduiertenkollegs »Ars und Scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit« an der Universität Tübingen verfassten Dissertation? »Habsburgischer Adel« ist zwar ein in der Forschung nicht ganz ungebräuchlicher Begriff, bedarf aber in einer zusammengesetzten Monarchie notgedrungen der Präzision. Ist der österreichische oder der »gesamtösterreichische« Adel gemeint? Erst bei fortschreitender Lektüre wird deutlich, dass Adelige aus den österreichischen und böhmischen Ländern gemeint sind – freilich auch hier nicht »der« Hofadel aus diesen Territorien, wie es der nicht minder vage Untertitel suggeriert, sondern lediglich einige wenige ausgewählte Familien. Liest man dann den Einführungstext auf dem Umschlag, stutzt man erneut, und zwar gleich beim ersten Satz, in dem von der »katholische[n] Habsburgermonarchie« die Rede ist. Warum sah sich der habsburgische Landesherr eigentlich 1707 zur Einwilligung in die Altranstädter Konvention gezwungen, die den Protestanten in Schlesien weitgehende Rechte einräumte? Warum ließen evangelische Glaubensflüchtlinge aus Mähren wenige Jahrzehnte später in der Oberlausitz die alte Brüderkirche neu aufleben? Und warum mussten, wenn der Staat denn katholisch war, noch Mitte des 18. Jahrhunderts Tausende Protestanten aus Kärnten und anderen österreichischen Landesteilen zwangsweise nach Sie-

benbürgen deportiert werden? Viele dieser sprachlichen und sachlichen Ungenauigkeiten, die den Leser bereits vor der Lektüre stutzig machen, finden sich bedauerlicherweise auch innerhalb der Darstellung, die – zumindest – eines konsequenten Lektorats bedurft hätte.

Dem aus Tschechien gebürtigen, gegenwärtig an der südböhmischen Universität Budweis lehrenden Autor geht es in seiner Studie primär darum, die Auswirkungen aufgeklärten Denkens und Handelns auf die Erziehungs- und Bildungspraxis einzelner dem Wiener Hofadel angehörender Familien zu analysieren und dabei besonders die »Reaktionen des Hofadels auf die aufgeklärte Ethik« (10) in den Blick zu nehmen. Methodisch soll die Annäherung an »diese soziale Gruppe« (14) mit Hilfe eines »Bildungsprofil[s] dreier adliger Familien über drei Generationen hinweg« (13) erfolgen: der Chotek (die freilich überhaupt erst seit 1749 am Wiener Hof präsent waren), der Dietrichstein und der Windischgrätz – in der späteren Darstellung als »Die Aufsteiger«, »Die Etablierten« und »Die Aussteiger« etikettiert. »Die Erforschung der spezifischen Ausbildung in diesen adligen Familien soll zeigen, wie sich diese den neuen Verhältnissen anpassten und welche Menschenideale sie der jeweils nachfolgenden Generation vermachten« (14). Als Quellenbasis werden neben privaten Briefen und Aufzeichnungen, Verordnungen, Dissertationen und zeitgenössischen Altdrucken besonders die im 18. Jahrhundert verfassten, zum Teil im Druck erschienenen Erziehungspläne und -schriften aus dem Adelsmilieu hervorgehoben.

Der eigentlichen Darstellung geht bei akademischen Qualifikationsschriften üblicherweise eine Einleitung voraus, die sauber zwischen eigener Fragestellung, Forschungsdiskussion und Darstellungsform der eigenen Überlegungen trennt. Das ist hier nicht der Fall. Eine Vielzahl von Titeln und Ansätzen wird mehr oder weniger nur aufgezählt und mit teilweise eigenwilligen Kommentaren versehen (»Der Haken dabei ist, dass der Adel oder die Wissenschaften oder die Ethik ahistorisch betrachtet werden«, 3), eigene Ansätze und Leitfragen werden unsystematisch eingestreut, und was genau der Autor damit meint, dass in seiner Arbeit »ein interdisziplinärer, von den Diskussionen über die Ethik der Aufklärung ausgehender Ansatz angewandt« (3) werden soll, bleibt gänzlich im Dunkeln. Bezeichnenderweise werden die Fragen, die angeblich »im Mittelpunkt« der Darstellung stünden, gleich im ersten Kapitel fortgesetzt und erweitert. Noch in der Zusammenfassung heißt es angesichts der zuvor behandelten Bereiche durchaus überraschend, der »Schwerpunkt« der Arbeit habe auf der »Erforschung der historischen Diskurse« gelegen (447).

Der nachfolgende Darstellungsteil gliedert sich in vier Hauptkapitel: Dem etwa die Hälfte des Textes umfassenden letzten Hauptkapitel »Das Bildungverhalten dreier Generationen des Wiener Hofadels 1700–1820« – diese Passagen bilden, wie es später nochmals dezidiert heißt, »den Kern der vorliegenden Dissertation« (451) – gehen drei Kapitel recht unterschiedlicher Anlage und Aussagekraft voraus: Zunächst betrachtet Cerman – stark konzentriert auf Rousseau – »die« französische Aufklärungsdiskussion, um darin entwickelte »Moralprinzipien« und »anthropologische Basiskonzepte« identifizieren und deren Wirkungen auf »adlige Identität« untersuchen zu können. Dann geht er den »Lebenswelten des Wiener Hofadels« nach, wobei unter »Lebenswelten« zum einen die Organisation des Hofstaats, zum anderen der tatsächliche Wirkungsraum – »das aufgeklärte Wien« – verstanden werden. Hier finden sich Details zur Haugwitzschen Staatsreform neben Informationen zu Hofbällen, Theateraufführungen und adeligem Zeithaushalt. Und schließlich folgt als drittes Hauptkapitel ein erstaunlich knapper Exkurs zu den »Institutionen der Ausbildung und Vergesellschaftung«, in dem Cerman die Tätigkeit der Hofmeister anspricht, einzelne Bildungsinstitutionen wie das

Theresianum vorstellt und die Kavaliertour näher betrachtet. Der eigentliche Hauptteil – Kapitel IV – gliedert sich recht traditionell nach den drei ausgewählten Familien und deren kollektiver Biographie. Das der Zusammenfassung folgende Quellen- und Literaturverzeichnis zeigt in seiner Buntheit noch einmal die unglaubliche Vielzahl von Einzelfragen, die auch in der Darstellung selbst angesprochen werden. Welche Funktion die insgesamt 75 ganzseitigen Abbildungen haben – davon der Großteil bloße Porträts, von nicht ganz unbekanntenen Persönlichkeiten wie Rousseau, Voltaire und Joseph II. etwa –, erschließt sich dem Leser nur in Ausnahmefällen.

Die Einzelergebnisse und -erkenntnisse lassen sich schwer bündeln, denn zu disparat ist die gesamte, über lange Seiten auch langatmige, dann wieder inspirierende und klug kombinierende Darstellung. Dort, wo es beispielsweise um Rationalismus und Anthropologie der französischen Aufklärung geht, wähnt man sich zum Teil in einer philosophischen oder literaturwissenschaftlichen Abhandlung, dann aber nur wenig später in einer sozialgeschichtlichen Studie, wenn vom Hofleben und der Bedeutung adeliger Leibgarden die Rede ist. Am überzeugendsten sind die Ausführungen dort, wo es konkret um den Inhalt der adeligen Ausbildung bei den drei genannten Familien geht. Die Abhandlung will – so ließe sich resümieren – einfach zu viel, statt Kernfragen sauber zu durchdenken. Die nahezu durchgängige Konzentration auf die französische Aufklärung etwa ist nicht minder problematisch als die Gleichsetzung von französischer Sprache/Kultur und Aufklärung schlechthin. Und auch der gewählte Zeitraum, dessen innere Widersprüche, Gegensätzlichkeiten und Zeitverschiebungen massiv unterschätzt werden, ist ganz offensichtlich zu groß. Sätze wie »Nach Widerlegung dieses Vorurteils konnte ich die Lebensverhältnisse des Hofadels im Wien des 18. Jahrhunderts schildern« (448) lesen sich als Indiz für deutlich zu hoch gesteckte Ambitionen.

Joachim Bahlcke

MICHAEL BANGERT: Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 11). Fribourg, Stuttgart: Academic Press, Kohlhammer Verlag 2009. 409 S., s/w Abb. ISBN 978-3-17-021034-9. Geb. € 49,90.

Neuere Forschungen zu Ignaz Heinrich von Wessenberg, zur Epoche des aufgeklärten Katholizismus und zu dessen Wirkung auf Kirche und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert sind selten. Umso mehr interessiert der vorliegende Band des Berner Kirchenhistorikers Michael Bangert, der den Konstanzer Generalvikar und Bistumsverweser und seine Haltung gegenüber christlicher Ästhetik in den Fokus der Betrachtung stellt.

Eines der wichtigsten Anliegen Wessenbergs war die Vermittlung einer christlichen Spiritualität, die den »Mystizismus« und das anthropozentrische Gottesbild der vergangenen Jahrhunderte ebenso hinter sich lassen wollte wie den Utilitarismus und Rationalismus der frühen Aufklärung. Er entwickelte ganzheitliche Wege und Methoden, die den Geist und das Gemüt aller Gesellschaftsschichten ansprechen sollten und entwarf im »pädagogischen Jahrhundert« vielfältige Wege der Vermittlung religiöser Inhalte. Durch Predigt und gottesdienstliche Ansprachen, durch deutsche Liturgiesprache und Volksgesang, durch Wissensvermittlung bei Schulkindern, Jugendlichen und Erwachsenen und durch den konsequenten Einsatz von immer mehr und besser ausgebildeten Multiplikatoren (Pfarrer und Lehrer) gelang es ihm, dass das religiöse Gedankengut auch ländliche (Kirchen-)Gemeinden erreichte.

Ein weiterer wichtiger Beitrag »zur Belehrung des Volkes und zur Vertiefung des Glaubens« (87) sollte bei Wessenberg der Einsatz geeigneter Ästhetik leisten. Der christlichen Bildtheologie Wessenbergs ist daher der größte Teil des zweiten Buchteils gewidmet. Hier stellt der Autor Wessenbergs bebildertes zweibändiges Werk »Die christlichen Bilder« in den Mittelpunkt.

Anders als der Buchtitel erwarten lässt, thematisiert der Autor auch Poesie und Dichtung Wessenbergs. Diese wird vom Autor ebenso einleuchtend dargestellt wie dessen theologische Basis, die noch Jahrzehnte nach seinem unfreiwilligen Abruf durch Rom den gesamten südwestdeutschen Klerus beeinflusste und die mit dem Zweiten Vatikanum (1961–1965) eine Erneuerung erfuhr.

In einem Exkurs stellt Michael Bangert am Ende des Bandes die Ästhetik und Theologie Wessenbergs der des Luzerner Exegeten und Publizisten Alois Gügler gegenüber. Dieser habe einen »substantiellen Beitrag« für die theologische Ästhetik geleistet, obgleich er sich vom Freund der katholischen Aufklärung zum Gegner und ultramontanen Kombattanten (334) entwickelt habe.

Konsequent wertet Michael Bangert in seiner Habilitation das gesamte gedruckte vorliegende Material zu Wessenberg und zur Ästhetik seiner Zeit aus. Gleichzeitig erweist er sich als Kenner der gesamten wissenschaftlichen Literatur zum Themenfeld.

Maria E. Gründig

5. Neuzeit und Zeitgeschichte

KARL HEINZ FRANKL, RUPERT KLIEBER (Hrsg.): Das Priesterkolleg St. Augustin »Frintaneum« in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum. Köln: Böhlau-Verlag 2008. 267 S., Abb. ISBN 978-3-205-77659-8. Kart. € 29,90.

Im Jahr 2006 fand an der Universität Wien ein internationales Symposium statt, das sich mit der kirchlichen Eliten-Bildung im Donau-Alpen-Adria-Raum befasste. Im Mittelpunkt stand dabei das 1816 in Wien durch Kaiser Franz I. auf Anregung des Hof- und Burgpfarrers Jakob Frint (1766–1834) gegründete höhere Priesterbildungsinstitut (»Frintaneum«). Ziel dieser Einrichtung war es, Weltpriester aus der ganzen Habsburgermonarchie zu kirchlich wie staatlich loyalen Klerikern für höhere Kirchenämter auszubilden. Die zehn Vorträge dieses Symposiums, ergänzt um einen Beitrag zur Alltagsgeschichte, widmeten sich nach einer grundlegenden Charakterisierung dieser Bildungsanstalt (Beiträge von Rupert Klieber, Karl Heinz Frankl und Wolfgang Treitler) mit verschiedensten Aspekten des »Frintaneums-Projekts«. Von den insgesamt über tausend Alumnus, die zwischen 1816 und 1918 auf Vorschlag des Kaisers nach einem relativ festen Schlüssel aus den verschiedenen Kirchenprovinzen des österreichischen Kaiserstaats zum 3-jährigen Promotionsstudium nach Wien kamen, gingen mehr als 850 Doktoren der Theologie hervor. Bei Veränderungen der politischen Landschaft, wie beispielsweise bei der Entstehung der Königreiche Lombardo-Venetien und Dalmatien, fanden deren neue Kirchenprovinzen Berücksichtigung im Wiener Studienkontingent. Konstant waren Kandidaten aus den Ländern der Stephanskrone vertreten. Die Absolventen bildeten ohne Zweifel eine kirchliche und staatliche Elite und lösten damit die hochgesteckten Ziele der Initiatoren der Einrichtung ein. Dass dies möglich war, ist »den besonderen Bedingungen des Staatskirchenrechts der österreichischen Länder« zuzuschreiben (216), wie Reinhard Stauber in seinem Beitrag »Elitenbildung und Staatsneubau. Perspektiven des »Frintaneums-Projekts« im Rahmen der Österreichischen

Geschichte« betont. Die Tatsache, dass der Monarch für fast alle Bischofsstühle das Ernennungsrecht ausübte und darüber hinaus viele Kanonikate besetzen konnte, erklärt zudem sein Interesse an der Gewinnung politisch loyaler geistlicher Würdenträger, wie sie im Frintaneum herangebildet wurden. Die anvisierte Zielgruppe zeichnete sich durch eine hohe Leistungsbereitschaft wie durch die selbstverständliche Internalisierung der Normen des herrschenden Wertesystems aus. Die Ausbildung erfolgte praxisnah. Wie der Blick auf Domkapitulare, Seminarvorstände, Professoren und Bischöfe zeigt, die in den gut einhundert Jahren aus der Bildungsinstitution hervorgegangen sind, gehört das Frintaneum neben militärischen und zivilen Bildungseinrichtungen zu den herausragenden geistlichen Bildungsinstitutionen des österreichischen Kaiserstaats. Für die Zeit bis 1848 wird das Frintaneum geradewegs »als staatliche Eliteanstalt für den kirchlichen Bereich« angesehen. Erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, mit der »Autonomie der Theologenausbildung« (211), konnte das Frintaneum zu einer rein kirchlichen Eliteanstalt werden.

Mit der Frage nach der Positionierung des Frintaneums gegenüber den Bildungseinrichtungen in Rom sowie dem Wunsch nach weiteren Biogrammen (zu den Alumnus aus Ungarn, Böhmen und Mähren, Galizien, den südslawischen Ländern sowie aus dem Lombardo-Venetien) nach dem Vorbild des von Frankl und Tropper herausgegebenen biographischen Lexikons zu den Mitgliedern aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz werden weitere Forschungsdesiderate an das Frintaneum-Projekt herangetragen.

Sabine Holtz

HUBERT WOLF, JUDITH SCHEPERS (Hrsg.): »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indekongregation, Bd. 12). Paderborn u.a.: Schöningh Verlag 2009. 705 S. ISBN 978-3-506-76511-6. Geb. € 88,-.

Der kurz anzuzeigende Band dokumentiert ein Symposium, das Hubert Wolf im späten Oktober 2006 in der wunderschönen Villa Vigoni am Lago di Como durchgeführt hat – also 100 Jahre nach der Promulgation des päpstlichen Dekrets »Lamentabili« und der Veröffentlichung der Enzyklika »Pascendi dominici gregis«. Bekanntlich hatte die Kurie allen »modernen« Entwicklungen in Religionskultur und akademischer Theologie den Kampf angesagt. Die 27 Beiträge sind in drei Kapitel gegliedert. Unter der Überschrift »Modernismus und Antimodernismus. Archive und Projekte« stellt Alejandro Mario Dieguez in zwei Beiträgen zunächst die auf die Modernismuskrise bezogenen Überlieferungsbestände im »Archivio Segreto Vaticano« vor und berichtet über »Modernisti e Antimodernisti sul tavolo di Pio X«. Der inzwischen verstorbene Lorenzo Bedeschi skizziert (allzu) kurz die Arbeit und Quellenbestände der 1972 im Kontext der Erneuerungsbestrebungen des II. Vatikanischen Konzils gegründeten »Fondazione Romolo Murri«, die neben dem Nachlass Murris, eines begeisterten Parteigängers der Faschisten, auch den Nachlass Paul Sabatiers hütet. Diese in italienischer Sprache geschriebenen und veröffentlichten Beiträge werden in kurzen deutschsprachigen und englischen Abstracts zugleich jenen Lesern kurz vorgestellt, die des Italienischen nicht mächtig sind (also auch das an sich überflüssige italienische Abstract nicht lesen können). Darrell Jock stellt dann die Jahr für Jahr an wechselnden Orten Nordamerikas stattfindenden Treffen der »Roman Catholic Modernism Group« der American Academy of Religion vor.

Unter der hinreichend weit gefassten Überschrift »Modernisierer, Modernisten, Antimodernisten. Fälle und Profile« geht es dann um einzelne prominente Modernisten und ihre Kritiker oder auch Gegner. Vorgestellt werden Antonio Fogazzaro (durch Paolo Marangon und Ermanno Ciocca), Ernesto Buonaiuti (durch Fabrizio Chiapetti), Giovanni Gennocchi (durch Johan Ickx), Giuseppe De Luca (durch Giuseppe Maria Viscardi), Louis Duchesne (durch Bernard Joassart), Pater Lagrange (durch Bernard Montagnes), Henri Bremond (durch François Tremolieres), George Tyrrell (durch James C. Livingston), Alfred Loisy (durch den hier besonders kundigen Claus Arnold) und Hugo Koch (durch Gregor Klapczynski). Alfonso Botti bietet zudem einen kurzen Überblick über einige reformorientierte Diözesangeistliche und Ordensleute in Spanien, und Gerald P. Fogarty und Sabine Schratz führen unter dem schönen Titel »Luther reborn or Modernism anticipated« in den »Americanism« im Katholizismus der USA ein. Jan Dirk Busemann skizziert die Stellung der Römischen Indexkongregation zum deutschen Literaturstreit, Karl Hausberger berichtet über die Kontroverse zwischen dem Regensburger Domdekan Franz Xaver Kiefl und Friedrich Wilhelm Foerster, und Judith Schepers beleuchtet den fleißigen Aktivismus der Kurie in der Auslegung des Antimodernisteneides. Herman H. Schwedt stellt dann kundig die Antimodernisten in Rom dar, und Klaus Unterberger präsentiert den »Antimodernismus Umberto Benignis zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini«. Otto Weiß, einer der führenden deutschsprachigen Modernismusforscher, macht am Beispiel von Pater Thomas Esser OP dann die Denunziationsstrategien transparent, mit denen man Missliebige zur Strecke brachte: »Als entschiedener Gegner der Mönchengladbacher Richtung im deutschen ›Gewerkschaftsstreit‹ scheute er sich nicht, unterstützt von gleich gesinnten Freunden, führende Zentrums Politiker und kirchliche Würdenträger zu verketzern.« Auch Gaetano de Lai war, wie Giovanni Vian zeigt, in der Wahl seiner Mittel zur Bekämpfung und Unterdrückung irgendwie reformerisch gestimmter Kleriker und Universitätstheologen alles andere als zimperlich. Die antimodernistischen Spitzenfunktionäre der römisch-katholischen Kirche erscheinen hier als Akteure, die den Ausbau »der Kirche« zu einer totalen, also immer schon entmündigenden Institution vervollkommen wollen. Dies lassen auch die antimodernistischen Interventionen des Kardinals Merry del Val erkennen, die Albert Cecilio A. Flores in einem englischsprachigen Beitrag vorstellt.

Der III. Teil des Bandes bietet eine von Judith Schepers und Hubert Wolf verantwortete 20-seitige Einleitung in eine gut 160 Druckseiten umfassende, von Frau Schepers erarbeitete »Dokumentation« der von 1893 bis 1922 durchgeführten »römischen Zensurverfahren gegen deutschsprachige Publikationen«. Hier werden unter anderem »Denunziationsschreiben« – warum nicht distanzierter, weniger wertend: Anzeigen? – von Hans Georg Graf von Opperdorff gegen Carl Bachem nachgewiesen sowie kurz Zensurverfahren gegen Publikationen Albert Ehrhards, Thaddäus Engerts, Frank Xaver Funks, Philipp Funks, Hugo Kochs (der stark von Harnack geprägt wurde), Joseph Mausbachs, Sebastian Merkles, Joseph Müllers, Carl Muths, Max Prinz von Sachsens (zur Union bzw. Einheit der Kirchen!), Hermann Schells, Otto Sickenbergers, Carl Sonnenscheins, Fritz Tillmanns, Ludwig Wahrmonds und Franz-Xaver Kiefls dokumentiert. Auch Josef Wittig gerät mit zwei Beiträgen im »Hochland« 1922 ins Visier der römischen Glaubenshüter. Das alles sind spannende Quellenfunde, die erkennen lassen, dass man in Rom vermutete Häresie ebenso angstbesessen wie zielstrebig und machtbewusst bekämpfte.

Die einzelnen Beiträge können im Rahmen einer kurzen Anzeige des Bandes nicht angemessen gewürdigt werden. Sie sind von sehr unterschiedlicher Qualität und lassen in bisweilen erschreckender Deutlichkeit die methodische Rückständigkeit der von

Theologie- und Kirchenhistorikern betriebenen Forschung gegenüber der deutlich avancierteren Reflexionskraft vieler Allgemeinhistoriker erkennen. Viele Autoren bleiben allzu gegenständlich auf eine schematische Opposition von Modernismus hier und römischem Antimodernismus dort fixiert. Die entscheidende, intellektuell spannende Frage wird gar nicht erst gestellt: Hat in einer funktional differenzierten und weltanschaulich pluralistischen Moderne nicht auch elementare Modernitätskritik ihr eigenes, der Funktionslogik von Autonomisierung entsprechendes Recht? Wenn zur Signatur der Moderne auch die antiliberal totalitären Terrorsysteme des 20. Jahrhunderts gehören, dann wird man einem aggressiv antimodernistischen Lehramt durchaus eine Modernität ganz eigener Art zuschreiben können: den Versuch, eine starke Institutionsmacht durch Säuberung bzw. durch Exklusion aller potentiellen Abweichler zu sichern und das genuin Römische durch scharfe Profilierung gegenüber »der Welt« sichtbar zu machen. Die meisten Autoren – eine wichtige Ausnahme ist nur Claus Arnold – haben dies gar nicht erkannt, und so folgen sie in ihrer Forschungspraxis genau jenen Definitionen des modernistisch Falschen oder antimodernistisch Guten, die das Lehramt einst durchgesetzt hat. Sieht man von Adolf von Harnack und Paul Sabatier ab, kommen jedenfalls all die protestantischen Stichwortgeber, Gewährsleute und – auch kritischen – Kommentatoren der Reformkatholiken und Modernisten, also die Mulerts und Rades, Euckens und Troeltschs, gar nicht in den Blick. Dies ist schon deshalb bedauerlich, weil man erst in Außenperspektiven wahrnehmen kann, was Modernisten und Antimodernisten immer schon verbindet: der ekklesiologische Anspruch, dass allein der römische Katholizismus die Kontinuität der Christentumsgeschichte repräsentiere und nur eine katholisch grundierte Neuzeit legitim sei. Viel Kulturkritik und Antipluralismus findet sich jedenfalls auch bei führenden Reformtheologen und Modernisten.

Friedrich Wilhelm Graf

MARIA CRISTINA GIACOMIN: Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im »Hochland« (1903–1918) (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 29). Paderborn: Schöningh Verlag 2009. 428 S. ISBN 978-3-506-76729-5. Kart. € 49,90.

In ihrer von Prof. Dr. Günter Hess betreuten Dissertation »Zwischen katholischem Milieu und Nation. Literatur und Literaturkritik im Hochland« (1903–1918) untersucht Maria Cristina Giacomini den Beitrag der Zeitschrift »Hochland« zur Wiederbegegnung von Kirche und Literatur der Moderne. Sie fragt nach deren Verhältnis zum katholischen Milieu einerseits, zur »deutschen Kultur« andererseits. Von vielen bisherigen Arbeiten setzt sich ihre Studie dadurch ab, dass sie den Schwerpunkt nicht allein auf das Programm Muths legt, sondern untersucht, wie die programmatischen Äußerungen in der Praxis des »Hochland«, nämlich in literarischen Kritiken und publizierten literarischen Arbeiten, umgesetzt wurden.

Im Gegensatz zu den meinungsführenden katholischen Literaturkritikern im Umfeld der Jesuitenzeitschrift »Stimmen aus Maria Laach« und zu Richard Kralik und dem Wiener »Gral«, die sich für eine katholische »Tendenzliteratur« stark machten, gestand Muth der Literatur eine größere Autonomie zu. Durch seine Forderung einer »Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis« ordnete er diese letztlich aber doch der Religion unter und blieb somit, so Giacomini, dem katholischen Milieu verhaftet.

Gründlich legt die Autorin den Einfluss des nationalistischen und anti-intellektualistischen Denkens Julius Langbehns auf Muth dar. Die »Heimatkunst«, die

der Protestant Friedrich Lienhard propagierte, bot für Muth die Möglichkeit, gleichermaßen den Geschmack eines literarisch konservativ denkenden, katholischen Publikums zu befriedigen und den Anschluss der katholischen an die nationale Literatur zu fördern. In Anlehnung an eine Formulierung Urs Altermatts bezeichnet Giacomini diese »vorgebliche Modernität« als »Antimodernismus mit modernen Mitteln«. Ob diese Verwendung des Begriffes »Antimodernismus« hilfreich ist angesichts der durch Giacomini ebenfalls skizzierten Modernismuskritiken, denen sich das »Hochland« durch antimodernistische Katholiken ausgesetzt sah, scheint allerdings fraglich.

Das eigentlich Verdienstvolle der Studie liegt in der exemplarischen Analyse der praktischen Umsetzung des Programms. An ausgewählten Theaterkritiken arbeitet Giacomini heraus, dass es im »Hochland« darum ging, die Annahme der Klassiker des bürgerlichen Literaturkanons wie Goethe, Schiller, Kleist und Hebbel beim katholischen Publikum zu fördern. Ein modernes Verständnis des Theaters als autonome Kunstform war den Literaturkritikern der Zeitschrift fremd, Vorbildfunktion und Werktreue waren ihnen die entscheidenden Kriterien. Etwa am Beispiel Frank Wedekinds, dessen Werk Muth als »Ausdruck einer undeutschen Krankheitserscheinung« qualifizierte, wird deutlich, dass die Beurteilungspraxis des »Hochland« sich bisweilen in Widerspruch zu Muths programmatischer Forderung nach »Vornehmheit« einerseits, seiner Ablehnung von »Prüderie« in der katholischen Literaturkritik andererseits begab. Im Bereich der Epik standen die Vorliebe für Heimatliteratur, die christlich-konservativen Wertvorstellungen verpflichtet ist, und die Ablehnung moderner Erzählformen im Einklang mit der programmatischen Ausrichtung. Sie schlug sich sowohl in der Literaturkritik als auch in der Auswahl der abgedruckten Erzähltexte nieder. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges wurde zwar Hermann Löns' »Wehrwolf« begeistert besprochen, eine Zuwendung zum völkischen Roman fand insgesamt allerdings nicht statt.

Von den Literaturkritikern vermochte noch am ehesten Max Fischer, ein zum Katholizismus konvertierter Jude, der 1918 Lyrikreferent des »Hochland« war, die ästhetischen Errungenschaften moderner Dichter wie George, Rilke oder Heym anzuerkennen, meist war aber die katholische Gesinnung eines Autors das entscheidende Bewertungskriterium. Zum Abdruck gelangten in »Hochland« überwiegend Gedichte katholischer Epigonen, die den Rezeptionserwartungen des katholischen Milieus entsprachen. Anhand einiger Briefe aus dem umfangreichen Nachlass Muths und dem Leo Weismantel-Archiv weist die Autorin nach, dass Muth etwa im Fall von Nanny Lambrecht und Leo Weismantel auf die Romanautoren des »Hochland« Einfluss genommen hat, um zu erreichen, dass die im »Hochland« erscheinenden Romane einerseits seinen ästhetischen Maßstäben entsprachen, andererseits um Anstoß bei der Leserschaft und den kirchlichen Behörden zu vermeiden.

Fazit der Arbeit ist, dass eine »Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit« bestand: Die Literaturkritik der Zeitschrift war in erster Linie von der Frage bestimmt, ob der Inhalt eines Werkes und die Weltanschauung seines Verfassers mit einer christlich-konservativen Wertevorstellung vereinbar waren. Entgegen Muths programmatischer Forderung wurden – auch von ihm selbst – Sprache und Formen der Zeit abgelehnt und einem »formalästhetischen« Konservatismus gehuldigt. Das »Hochland« vermochte somit nicht, eine echte Begegnung zwischen Katholizismus und literarischer Moderne herbeizuführen, ermöglichte jedoch den Anschluss an national orientierte, stilkonservative Bewegungen der Jahrhundertwende. Fortschrittlich war dies aus literaturgeschichtlicher Sicht lediglich im Vergleich zur katholischen Tendenzliteratur, wie sie etwa vom »Gral« gefordert wurde.

Die Autorin hat einen wertvollen Beitrag zu einer differenzierten Bewertung der vermeintlichen Modernität des »Hochland« und des Anteils seines Gründers Karl Muth an einer »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland« (so der Titel der Festschrift zu Muths 60. Geburtstag) geleistet, der sowohl den binnenkatholischen als auch den nationalen Diskurs der Zeit von 1903–1918 als Deutungshorizont berücksichtigt. Die Studie zeichnet sich durch ein hohes Maß an Klarheit in Fragestellung, Methodik und Darstellung aus.

Angesichts des Umfangs der ersten 16 Jahrgänge des »Hochland« war ein exemplarisches Vorgehen, das sich vor allem auf die hauptverantwortlichen Literaturkritiker und ausgewählten Romanautoren konzentriert, notwendig und sinnvoll. Dass dabei allerdings Johannes Mumbauer nur am Rande berücksichtigt wurde, ist angesichts seiner zahlreichen Beiträge und des im Nachlass Muth greifbaren intensiven Austauschs mit Muth bedauerlich. Über das 1928 erschienene Generalregister des »Hochland« und die Sekundärliteratur (Unterburger 1998) wären seine Kürzel leicht dechiffrierbar gewesen (vgl. S. 204, Anm. 140ff.).

Jan Dirk Busemann

ANNETTE JANTZEN: *Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 116). Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh Verlag 2010. 367 S., CD-ROM. ISBN 978-3-506-76873-5. Geb. € 49,90.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Ersten Weltkrieg hält an, insbesondere im Blick auf seine nationalen politischen, sozialen und nicht zuletzt ideologisch-geistesgeschichtlichen Wirkungen. Das ist kaum zufällig, liegen hier doch die Wurzeln für die Katastrophe Europas mitsamt den zeitlich und räumlich weit darüber hinaus reichenden Tragödien des 20. Jahrhunderts. An der Erforschung dieser Thematik nehmen zunehmend auch kirchenhistorische Untersuchungen aus dem Umkreis der beiden großen Konfessionen teil. Sie sind zumindest partiell bestrebt, über die immer noch dominierenden nationalen Grenzen hinauszugreifen. In diesen Zusammenhang gehört die vorliegende gewichtige Studie, eine 2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen angenommene und ausgezeichnete Dissertation.

Behandelt werden die religiöse Vorstellungswelt und das Agieren von Priestern aus den zwei Diözesen Nancy und Straßburg, die seit 1871 als ein Teil Lothringens sowie des Elsass zum Deutschen Reich gehörten. Ein erster Teil entfaltet, wie Priester in diesen Regionen den Krieg als Zivilisten erfuhr bzw. erlitten. In Lothringen verbreitete vor allem in den ersten Wochen des Krieges das deutsche Militär Angst und Schrecken mit Massakern, Brandschatzungen und willkürlichen Erschießungen, darunter mehreren Priestern (27–68). Den Anlass dafür bildeten wilde, kaum jemals ernsthaft überprüfte Vorstellungen über Franc-tireurs. Konfessionelle Vorurteile der zumeist protestantischen Offiziere gegenüber den als frankophil und deshalb den Deutschen feindlich gesinnten katholischen Geistlichen kamen hinzu. Diese übernahmen dann zumindest teilweise jene Einschätzung, sahen in den Deutschen nicht nur Barbaren und Gegner der Kultur, sondern auch des wahren Christentums. Insofern dominierte dann von der Kirchenleitung bis zum einfachen Priester eine stark emotional gefärbte Verbindung von katholischem Glauben und Frankreich als Vaterland.

Anders lagen die Verhältnisse im Elsass (69–135). Das deutsche Militär misstraute auch hier der nationalen Zuverlässigkeit der Bevölkerung und insbesondere den Priestern. Im Süden kam es zu einigen Erschießungen, danach zu willkürlichen Verhaftungen

und Ausweisungen in das Altreich. Die Mehrheit der Menschen und ebenso die Priester duckten sich weg, bestrebt, den Militärs keinerlei Angriffsfläche zu bieten. Man war kaum an Frankreich oder Deutschland interessiert, sondern zuerst und vor allem am Elsass als der Heimat.

Nach einem kurzen Blick auf lothringische Priester in deutscher Gefangenschaft oder Geiselhaft (137–151) folgt der ausführlichste Abschnitt der Arbeit über Priester in Lothringen in der französischen Armee (153–309). Sie waren Krankenpfleger, Seelsorger, aber auch Soldaten im Kampf. Dementsprechend unterschiedlich sahen die Erfahrungen aus, die sie machten: vom militärischen Einsatz an der Front bis zur öden Tätigkeit in Kasernen, Lagern oder Lazaretten. Ihnen allen gab Charles Ruch, Weihbischof von Nancy und Militärseelsorger während des gesamten Krieges, die religiös-theologische Leitlinie vor. In seinem Bulletin für die Priester publizierte er fortwährend die Forderung, dass die Geistlichen vor allem Priester sein und bleiben müssten. Dazu gehörten die religiöse und militärische Pflichterfüllung des Christen, aber ebenso die Stärkung der Moral der Truppe sowie die Überzeugung, dass Gott auf der Seite Frankreichs stehe. Der Tod galt als Opfer, als Martyrium für beide. Folgerichtig konnte es nur einen Siegfrieden geben. Der Krieg an sich wurde nie problematisiert: Gott wirkte auch dadurch unbezweifelbar das Beste für die Menschen. Dabei reduzierte sich das christliche Gebot der Feindesliebe auf »unsere«, also die katholischen französischen Brüder. Die erhaltene umfangreiche Korrespondenz belegt, dass diese Gedanken weitgehend den Überzeugungen der Priester in Lothringen insgesamt entsprachen.

Erheblich anders sah es wieder im Elsass aus (310–335). Hier bestand die Möglichkeit, als unabkömmlich für den Dienst in den Gemeinden reklamiert zu werden. Andernfalls wurden die Priester zum Dienst als Krankenwärter eingezogen. Diese Verpflichtung war ausgesprochen unbeliebt. Immer wieder bemühten sich deshalb Geistliche, in ihrer vertrauten kirchlichen Umgebung bleiben zu können. Politische Äußerungen begegneten selten. Erneut zeigt sich die Konzentration und Beschränkung dieser Priester auf das Elsass. Dieselbe Einstellung legten sie nach dem Krieg an den Tag. Auch die neuen politischen Verhältnisse wurden zunächst einmal einfach hingenommen.

Davon und vom grundsätzlich anderen Verhalten der katholischen Geistlichkeit in Lothringen berichten die beiden letzten knappen Abschnitte der Arbeit (337–347; 349–354). Für Charles Ruch belegte der Ausgang des Krieges die von ihm durchgängig gepredigte Überzeugung, dass Gott Frankreich den Sieg verleihen müsse. 1919 wurde er Bischof von Straßburg und steuerte sogleich einen betont französischen Kurs. Manches spricht dafür, dass die elsässischen Priester ihm hierin nicht unbedingt folgten. In Lothringen dagegen herrschte eine andere Stimmung: Hier wurde der deutsch-französische Gegensatz auch kirchlich nach dem Krieg bewusst fortgesetzt. Die vorher gelegentlich, vor allem um 1917 geäußerten Zweifel, ob es angehe, die Schrecken des Krieges mit dem Hinweis auf Gottes heilsame Vorsehung zu erklären, wurden durch den Sieg über Deutschland zugedeckt. Zum Umdenken bestand deshalb keine Notwendigkeit.

Sorgfältig, gründlich und überaus differenziert entfaltet die Autorin die hier lediglich skizzenhaft wiedergegebenen Gedanken. Durchweg treffend ausgewählte Zitate aus den Quellen werden in der Regel noch einmal erläuternd zusammengefasst. Das erhöht die Präzision der Aussagen, führt allerdings auch zur Breite der Darstellung. Inwieweit lassen sich die hier gewonnenen Beobachtungen generalisieren? Der Hinweis wäre hilfreich, dass in Lothringen der Wunsch und das Drängen auf die Rückgliederung an Frankreich bereits vor 1914 erheblich lauter und nachdrücklicher erhoben wurde als in anderen Regionen des Landes. Pointierter wäre auch darzulegen, dass das Elsass politisch, geistig und kulturell kaum eine einheitliche Größe bildete. So nahm z. B. in der

deutschen Zeit die Kenntnis der französischen Sprache im Raum um Mühlhausen/Mulhouse kontinuierlich zu, im deutlichen Unterschied zu anderen Gebieten, insbesondere im Norden des Elsass. Problematisch erscheint es mir auch, diese Region als durchgängig katholisch geprägt zu bezeichnen (83). Doch das sind Nebensächlichkeiten. Festzuhalten bleibt, dass es sich bei dieser Studie um eine wegweisende Arbeit handelt, die über den hier behandelten Bereich hinaus wichtige Impulse für die weitere Behandlung der insgesamt noch nicht erledigten Thematik des Verhaltens der Kirchen in den Weltkriegen zu vermitteln vermag.

Martin Greschat

KARL-JOSEPH HUMMEL, MICHAEL KISSENER (Hrsg.): Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. Paderborn: Schöningh Verlag 2009. 317 S., farb. Abb. ISBN 978-3-506-768445. Geb. € 32,90.

Kirchliche Zeitgeschichtsforschung spiegelt immer noch das Selbstverständnis ihrer Kirche. Die Katholische Kirche befindet sich seit den 1960er Jahren wegen ihrer Rolle im Dritten Reich in der Defensive. Bis heute, muss man sagen. Beredtes Zeugnis davon gibt der Sammelband »Die Katholiken und das Dritte Reich«. In ihm vergewissert sich die katholische Zeitgeschichtsschreibung um die Bonner Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte, die von der Deutschen Bischofskonferenz finanziert wird, ihres Standortes. Dabei ist das Buch über weite Strecken zur Apologie geraten, in der die Kirche vor den Angriffen ihrer Kritiker verteidigt wird.

Da ist zunächst der Vorwurf, die katholische Kirche habe keinen politischen Widerstand geleistet, erstmals formuliert von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1961), Guenter Lewy (1964) und Gordon Zahn (1965). Dem halten Kösters und Kissener entgegen, dass der Widerstandsbegriff längst erweitert worden sei und nun auch so etwas wie Milieuresistenz oder weltanschaulichen Dissens umfasse.

Die »weltanschauliche Schnittmenge« mit der Naziideologie, d.h. der kirchliche Antibolschewismus gepaart mit einer gehörigen Portion an Judenfeindschaft, wird als Ergebnis eines taktisch motivierten Pragmatismus gewertet (Altgeld). Kösters und Brechenmacher sehen hier theologische Motive am Werk, die sie strikt vom rassistischen Denken der Nazis unterschieden wissen wollen. Ob diese Unterscheidung auch den Empfängern der antibolschewistischen und jüdenfeindlichen Botschaften ihrer Kirche, den katholischen Soldaten an der Ostfront, deutlich wurde?

Häufig verweisen die Autoren auf die mutigen Zeugnisse der Bischöfe Galen und Preysing, die auch als politischer Widerstand gewertet werden können. Doch hätten alle deutschen Bischöfe so gehandelt, dann hätte das die Situation für die Opfer des NS nur verschlimmert, gibt Hummel mit dem wenig überzeugenden Verweis auf die Erfahrungen in den besetzten Niederlanden zu bedenken.

Ein anderer Vorwurf betrifft den fehlenden Einsatz der katholischen Kirche für die Juden, obgleich ihren Führern bekannt war, was mit diesen in den Vernichtungslagern und an der Ostfront geschah. Fast in jedem Aufsatz geht es um den »Stellvertreter«, das 1963 uraufgeführte Drama von Rolf Hochhuth über Pius XII., das bis heute das Bild dieses Papstes als Papst, der zu den Judenmorden geschwiegen habe, bestimmt. Zu Unrecht, wie die Autoren meinen. In engem Zusammenhang damit steht der Vorwurf, die katholische Kirche habe sich nur um die Verteidigung der eigenen Institution und die Behauptung ihrer rechtlich verbrieften Privilegien gekümmert (Konkordat, Konfessionsschule, Orden, katholische Vereine). Widerstand, der über diese Selbstbehauptung hinaus ging, habe man bewusst dem Gewissen der Einzelnen überlassen. Dem können

die Autoren nicht viel entgegensetzen. Sie verweisen aber trotzdem auf die nachträgliche Anerkennung, die die katholische Kirche diesen mutigen Einzelpersonen, jetzt »Blutzeugen und Märtyrer ihrer Kirche«, zollt.

Der Vorwurf, es habe unter den Theologen Brückenbauer zum NS gegeben, wird mit dem Verweis abgewehrt, hier handele es sich um Randfiguren (Altgeld). Wie es zu gewichten ist, dass einer dieser Brückenbauer, Karl Adam, zu den einflussreichsten katholischen Theologen seiner Zeit gehörte, bleibt offen. Neuere Forschungen zum Thema, wie die Arbeiten von Lucia Scherzberg oder Antonia Leugers, werden nicht rezipiert.

Nur in einem Punkt verlassen die Autoren die Defensive: Den Kritikern der katholischen Kirche im Dritten Reich mangle es an historischem Denken. Ihnen gehe es »nur« um Moral, klagen Kißener und Hummel. Sie finden es überheblich, aus der Perspektive von heute über eine historische Institution, die das eigene Überleben in einer brutalen, kirchenfeindlichen Diktatur sicherte, moralisch zu urteilen. Dem ließe sich entgegenhalten, dass eine Institution, die mit dem Anspruch auftritt, eine überzeitliche Wahrheit zu besitzen, nicht überrascht sein darf, wenn sie an anderen moralischen Maßstäben gemessen wird als ein Wirtschaftsunternehmen.

Dagmar Pöpping

HELMUT KURZ: Katholische Kirche im Nationalsozialismus. Ein Lese- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Bd. 7). Münster, Berlin: LIT-Verlag 2008. 408 S., Abb. ISBN 978-3-8258-6886-4. Kart. € 29,90.

Der katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz hat das Stichwort der Erinnerungskultur (»anamnetische Kultur«) in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht. Er meint damit, dass im Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus nicht allein eine geschichtswissenschaftliche Forschung vonnöten ist, sondern eine gesellschaftliche und kirchliche Praxis auf breiter Linie, die auch die Bildungsarbeit umfasst. Letzterem Ziel dient das Buch von Helmut Kurz, das von der Voraussetzung ausgeht, dass Lernende im Religionsunterricht nicht einfach Fakten »vorgesezt« bekommen sollten, sondern dass sie Impulse brauchen, um Ihnen »eine persönliche Stellungnahme zu ermöglichen, die auch Konsequenzen für das persönliche und gesellschaftliche Leben bedenkt« (Einleitung). Sie sollen angeregt werden, sich »ein eigenständiges und differenziertes Urteil« zu bilden (ebd.). Damit wird deutlich, dass eine »Erinnerungskultur« keine rückwärtsgerwandte Kategorie ist, sondern die Gegenwart und Zukunft von Kirche und Gesellschaft im Fokus hat. Das Buch von Helmut Kurz eignet sich in hervorragender Weise, sich diesem Ziel anzunähern.

Ausgangspunkt ist keine geschichtswissenschaftliche, sondern eine religionspädagogische Problemstellung, die aber mithilfe historisch verlässlicher und neuester Forschung bearbeitet wird: Wie können Lernende heute, mehrere Generationen nach dem Nationalsozialismus, Zugänge zu den historischen Ereignissen finden? Das Stichwort »Zugänge« ist eine religionsdidaktische Kategorie: Der Autor geht über verschiedene, elementare thematische Zugänge auf das katastrophale Phänomen des Nationalsozialismus und dessen zerstörerische Konsequenzen zu: (1) Die Katholische Kirche vor 1933, (2) 1933 – Schicksalsjahr, (3) das Reichskonkordat, (4) Hirten in schwerer Zeit, (5) Der Kirchenkampf, (6) Die Kirche und der Krieg, (7) Der Widerstand, (8) Die Schoa und die Christen, (9) Erinnerung – Schuld – Versöhnung. Ein reichhaltiger Anhang mit ausführ-

lichem Literaturverzeichnis, Medienverzeichnis, Personen- und Ortsregister, Abbildungsnachweis und weiteren Hinweisen beschließt das materialreiche Kompendium.

Die einzelnen Zugänge (Kapitel) lösen das ein, was der explizite Anspruch des Bandes darstellt: Sie ermöglichen aufgrund der Darbietung verschiedenster Quellen und Dokumente eine eigene Auseinandersetzung. So werden die historischen Gegebenheiten nie eindimensional dargestellt, sondern stets von verschiedenen Seiten beleuchtet. Beispielsweise werden im ersten Kapitel die theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergründe für die Haltung der katholischen Kirche im NS dargelegt, insbesondere die katholische Staatskirchenlehre des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Ohne ein Verständnis für diese tief verankerte Haltung kann die Kirchenpolitik im NS kaum adäquat bewertet werden. Das »Verständnis« führt jedoch nicht zur Entlastung der Akteure, denn trotz historischer Gegebenheiten hätten die Bischöfe, kirchlichen Vertreter und Gläubigen auch anders handeln können als durch reine Anpassung oder Schweigen, wie die eindrucksvollen biografischen Beispiele (Bischof Sproll von Rottenburg; Stadtpfarrer Feuerstein in Donaueschingen und viele andere) belegen. Doch werden deren ambivalente Haltungen gegenüber dem NS nicht ausgespart.

Auch im Kapitel (8) »Die Schoa und die Christen« werden die theologiegeschichtlichen und historischen Wurzeln des kirchlichen Antijudaismus aufgearbeitet. Die tief verankerte theologische Enterbungslehre, wonach die Christen das Judentum offenbarungsgeschichtlich abgelöst hätten, wird in den Dokumenten, die Helmut Kurz bietet, sehr plastisch aufgezeigt und damit die »Unfähigkeit der Katholiken, mit der jüdischen Frage umzugehen« (Joachim Köhler) anschaulich dargestellt. Neben dieser historischen Kontextualisierung zeichnet sich der Band durch die biografische Herangehensweise aus. Immer wieder werden konkrete Menschen in ihren Lebenswegen aufgezeigt und durch Dokumente, Briefe, Erfahrungsberichte erinnert (Nikolaus Groß, Bernhard Lichtenberg, Gertrud Luckner, Edith Stein, die Familie Loewy und viele mehr).

Beeindruckend sind die Vielzahl und die Aktualität der Dokumente, aus denen der vorliegende Band schöpft. Dennoch kann man, wie bei jedem Materialband für den Unterricht, auch kleinere Fehlstellen bemerken. So hätte aus kirchlicher und theologischer Sicht die historische Bedeutung der Konzilerklärung »Nostra Aetate« herausgestellt werden können, die einerseits als historische Antwort der katholischen Kirche auf Auschwitz gelten kann, andererseits eine völlige Neuorientierung (»kopernikanische Wende«) des christlichen Verhältnisses zum Judentum darstellt und aus den kirchlichen Irrwegen im NS Lehren zieht: Nostra Aetate lässt uns Christen das heilgeschichtliche Band zu den Juden neu entdecken.

Der Autor, selbst langjähriger Fachleiter in der Referendarsausbildung angehender Religionslehrer, reiht nicht nur historische Dokumente aneinander. Er schreibt zu jedem Thema überblicksartige Texte, zieht Verbindungen zwischen den Themen, gibt religionsdidaktische »Impulse zur Erarbeitung« am Ende jedes Kapitels sowie Hinweise auf jede Menge zusätzlicher Materialien wie Kurzfilme, Dokumentarfilme, Kinofilme etc. Helmut Kurz weiß, dass man nicht alles unterrichten kann, dass man elementarisieren und exemplarisch arbeiten muss. So empfiehlt er, dass einzelne Kapitel, z.B. das für den Unterricht hervorragend aufbereitete Kapitel (6) »Die Kirche und der Krieg«, einzeln unterrichtet werden können. Auch verweist er auf die Bedeutung von fächerverbindender Arbeit in der Schule. Zu einem solchen Fächerverbund kann der Religionsunterricht einen entscheidenden Beitrag leisten.

Gerade die Kapitel (8) »Die Schoa und die Christen« sowie (9) »Erinnerung – Schuld – Versöhnung« gehen weit über viele der vorliegenden rein geschichtsorientierten Unterrichtswerke hinaus, da sie viel Material zur Auseinandersetzung und eigenen Mei-

nungsbildung bieten. Sie lösen genau das ein, was der Geschichtsdidaktiker Bodo von Borries fordert, nämlich dass andere Schulfächer wie Religion, Ethik, Deutsch und Gemeinschaftskunde die Arbeit des Geschichtsunterrichts notwendig ergänzen müssen. Denn in diesen Fächern, gerade im Religionsunterricht, können Schülerinnen und Schüler einen anderen Weg als den über reine Fakten gehen: Sie können eigene, emotionale »Zugänge« zum Thema finden, die ihnen helfen, sich selbst und unsere Gegenwart, Gesellschaft und Kirche heute, im größeren Kontext zu verorten. So wird eine »Erinnerungskultur« auch von den jungen Menschen her möglich. Dazu bietet der vorliegende Band, der bereits in der zweiten durchgesehenen und erweiterten Auflage erschienen ist, beste Impulse.

Reinhold Boschki

STEPHAN SPROLL: »Ich bin der Bischof von Rottenburg und bleibe der Bischof von Rottenburg«. Das Leben von Joannes Baptista Sproll. Ostfildern: Schwabenverlag 2009. 819 S. ISBN 978-3-7966-1468-2. Geb. € 49,-.

Joannes Baptista Sproll (1870–1949), der siebte Bischof von Rottenburg, hätte schon lange eine wissenschaftlichen Maßstäben gerecht werdende Biographie verdient. Neben dem inzwischen selbigen gesprochenen »Löwen von Münster«, Clemens August von Galen (1878–1946), gilt er als profiliertester Gegner des Nationalsozialismus im deutschen Episkopat. Als einziger deutscher Oberhirte musste er während des Dritten Reichs seine Diözese verlassen. Wegen seiner öffentlichen Enthaltung bei der Reichstagswahl 1938, die mit einer Volksabstimmung über den »Anschluss« Österreichs verbunden war, wurde Sproll ins Exil getrieben. Diese entscheidende Phase im Leben des Bischofs ist durch die von Paul Kopf und Max Miller besorgte Aktenedition gut erschlossen. Für andere Abschnitte seiner Biographie gilt dies dagegen nicht in gleichem Maß. Der Forschungsstand insgesamt ist recht bescheiden. Voller Spannung greift man daher zur vorliegenden Biographie von Stephan Sproll, einem Urgroßneffen des »Bekennerbischofs« – und ist enttäuscht. Sproll hat für seine Dissertation zwar fleißig Quellen und Literatur zu seinem Helden, der für ihn – wie er bekennt – seit seiner »Kindheit ein Vorbild auf dem Weg zum Priestertum« (762) gewesen sei, gesammelt. Er hat dieses Material in chronologischer Reihenfolge eifrig aneinandergereiht. Aber dem Verfasser fehlt ein historisches Koordinatensystem, in das er seine gesammelten Quellen und Literaturexzerpte vernünftig einordnen kann; ihm fehlt der Blick über die Sprollsche Familiengeschichte hinaus; ihm mangelt es an analytischer Kraft und historisch-kritischem Instrumentarium, um seine Funde wirklich zum Sprechen zu bringen. Seine Gliederung ist zu kleinteilig und wirkt trotz der chronologischen Grobordnung zum Teil beliebig.

Zwei Beispiele mögen in diesem Rahmen genügen; eigentlich müsste man zu jeder Seite einen ausführlichen Kommentar über die Fehler und nicht genutzten Möglichkeiten schreiben. Erstes Beispiel: Sproll war während der Modernismuskrise als Subregens im Rottenburger Priesterseminar tätig. Der Autor behauptet ohne Quellenangabe, Sproll sei auf eigenen Wunsch in die Kleinpfarrei Kirchen gewechselt (51). Andere Gründe für diesen Schritt, obwohl sie nahe liegen, kommen überhaupt nicht in den Blick. So verliert der Verfasser kein Wort über die äußerst schwierige Person von Regens Benedikt Rieg. Selbst wenn Sproll Bischof Keppler »auf eigenen Wunsch« um Versetzung nach Kirchen gebeten haben sollte, um »Erfahrungen in der Seelsorge zu sammeln« (ebd.), wie der Verfasser behauptet, so kann es doch ganz unterschiedliche Gründe für diesen Schritt gegeben haben. In dem ganzen Abschnitt (50–53) werden die heftigen Streitigkeiten um den »Modernismus« im Rottenburger Priesterseminar, in der

Zeit, als Sproll dort Subregens war, mit keinem Wort erwähnt, obwohl der Forschungsstand (vgl. R. Engelhardt) gerade zu diesem Thema recht gut ist. Ob Sproll eher den »Reformern« zuneigte oder sich eher als antimodernistischer Scharfmacher engagierte oder sich klug bedeckt hielt, ob der Wechsel nach Kirchen damit zusammenhängen könnte (als »Flucht« Sprolls oder indem Bischof Keppler ihn aus der Schusslinie nahm, damit er durch diesen öffentlichkeitswirksamen Konflikt nicht beschädigt würde und Keppler Sproll später leichter als Weihbischof bei der Regierung durchbekommen würde) – keine dieser Fragen wird auch nur gestellt, geschweige denn beantwortet. Und das, weil der Verfasser die Modernismusstreitigkeiten als Koordinatensystem für Sprolls Tätigkeit im Rottenburger Priesterseminar nicht präsent hat oder nicht präsent haben will – denn er geht in seinem Quellenüberblick, der eigentlich ein Literaturbericht ist, auf die Modernismuskrise in Rottenburg durchaus ein. Warum beschreibt der Verfasser den Forschungsstand zu einzelnen Stationen der Biographie Sprolls, wenn er nachher bei der Darstellung die entscheidenden Fakten negiert oder vergisst?

Zweites Beispiel: Auch das Verhältnis zur Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, das der Verfasser beschreibt (92f.), bleibt seltsam konturlos. Es sei »gut« gewesen und Sproll habe sich stets bemüht, »gute« Professoren in Tübingen zu halten. Von den Parteien in der Fakultät, namentlich der heftigen Feindschaft zwischen Karl Adam und Otto Schilling, erfahren wir nichts. Schilling denunzierte Sproll als »Saufkumpan« Adams bei Pacelli und griff in einem Brief an den Nuntius ein im Oberland umlaufendes Gerücht auf, demzufolge der gerade zum Bischof gewählte Sproll Vater eines Kindes sei. Das enthält der Verfasser dem Leser vor, obwohl er nach Auskunft seines Quellenverzeichnisses (777) die einschlägigen Faszikel im Vatikanischen Geheimarchiv eingesehen hat. Aus dieser Affäre erklären sich auch die Verzögerungen bei der päpstlichen Bestätigung der Wahl Sprolls zum Bischof von Rottenburg am 12. März 1927. Die Bullen tragen das Datum des 29. März. Warum die Inthronisation trotz der schon lange währenden Vakanz erst am 14. Juni stattfand, erfährt der Leser wiederum nicht (67f.): Pacelli musste erst die Vorwürfe, Sproll sei Vater eines Kindes, klären. Nachdem die Bedenken des Nuntius vollständig ausgeräumt waren, übersandte er am 23. Mai die auf den 29. März datierten päpstlichen Bullen. Auch das steht in den vom Verfasser angeblich in Rom benutzten Akten (hier Vatikanisches Geheimarchiv, Arch. Nunz. Berlino 52 Pos. X fasc. 1, fol. 116r).

Angesichts dieser handwerklichen und konzeptionellen Defizite verwundert es, wie die Studie in dieser Form als Dissertation an einer Theologischen Fakultät angenommen werden konnte. Das umfangreiche Buch ist allenfalls als Steinbruch für weitere Forschungen über Bischof Sproll zu benutzen. Eine Biographie, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, ist es leider nicht. *Hubert Wolf*

FRANZ X. SCHMID: Dr. Joannes Baptista Sproll (1870–1949). Bischof von Rottenburg (1927–1949). Lindenberg i.A.: Kunstverlag Josef Fink 2009. 176 S., Abb., CD-ROM. ISBN 978-3-89870-559-2. Geb. € 14,80.

Das vorliegende Buch, erschienen im Kunstverlag Josef Fink, mitherausgegeben von der Bischof-Sproll-Schulstiftung Biberach, beinhaltet in erster Linie – wie der Titel schon ankündigt – biographische Angaben zum vormaligen Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll. Diese Ausführungen sind durchgängig getragen von einer offensichtlich großen Sympathie, wenn nicht Verehrung des Verfassers für Bischof Joannes Baptista. So schließt ein detaillierter tabellarischer Lebenslauf mit der Anmerkung »Enorme Leis-

tungen in vielen Bereichen des Lebens« – einer Bewertung, die sich aus den biographischen Angaben ergibt und insofern redundant ist. Zugleich stimmt der Verfasser den Leser damit auf den Grundtenor seiner Ausführungen ein, die dann auch konsequent mit einem Kapitel zur angestrebten Seligsprechung Sprolls enden bzw. gipfeln. Zuvor wird der Leser in elf Kapiteln durch unterschiedliche Lebens- und Wirkungsbereiche Sprolls geführt. Im ersten Kapitel »Bischof Sproll als Vikar, Repetent, Subregens« werden detailliert ausgehend von der Kindheit in Schweinhausen Schulausbildung, Studium und erstes priesterliches Wirken dargestellt – bis hin zu den bescheidenen, anspruchslosen Essgewohnheiten Sprolls. In der einfachen Herkunft sieht der Verfasser auch den – nicht weiter belegten – Grund dafür, dass Sproll im Gegensatz zu Preysing, Galen und Frings 1946 nicht zum Kardinal kreierte wurde. Im folgenden Kapitel »Bischof Sproll als Pädagoge und Katechet« wird dargelegt, dass Sproll »ein bedeutender Pädagoge und Katechet« gewesen sei – u. a. weil er einen eigenen Katechismus für das Bistum Rottenburg erarbeitet hat. Im Kapitel über Sprolls Zeit als Pfarrer in Kirchen/Ehingen geht es auch um das Gerücht, Sproll sei während dieser Zeit Vater eines Kindes geworden – ein haltloser Vorwurf, der 1927 Anlass für einen entsprechenden Prozess wegen übler Nachrede wurde. Dass es sich bei dem Vorwurf um eine Intrige handelte, die im Zusammenhang mit der Besetzung des Bischöflichen Stuhls in Rottenburg stand, ist heute unstrittig. Die Akten, die zu diesem Vorgang in den Vatikanischen Archiven lagern, offenbaren einen Abgrund, der einer ausführlichen Darstellung bedürfte. Im anschließenden Kapitel »Bischof Sproll als Freund der Kunst und Helfer der Künstler« legt der Verfasser ausführlich und an mehreren Beispielen (u. a. Kirchenbauten, Ausstellungen, Neugestaltung der Kathedrale, Künstlernotheilfe) dar, welches Interesse Sproll an moderner Kunst hatte und wie sehr er sie gefördert hat. Dabei zeigt der Verfasser gerade am Beispiel der Rottenburger Kathedrale Sprolls Pragmatismus, seine Offenheit und seinen Weitblick – Eigenschaften Sprolls, die offensichtlich auch dessen Verhältnis zu zeitgenössischer Kunst bestimmt haben. Zudem wird in dem Abschnitt über die Künstlernotheilfe eindrucksvoll geschildert, dass Sproll nicht nur ein weites Herz, sondern auch ein waches Verständnis für moderne Kunst hatte. In einem weiteren Kapitel gibt der Verfasser einen Überblick über zahlreiche Predigten und Ansprachen. In den folgenden drei Kapiteln werden Sprolls Verbannung und die Ereignisse, die dazu geführt haben, dargestellt. Bei den Ausführungen stützt sich der Verfasser weitgehend auf nachträgliche Darstellungen anderer – insbesondere wohlwollender Zeitgenossen – und auf Zitate aus Zeitungsartikeln. Die Auseinandersetzung mit Quellenmaterial hätte den Darstellungen gerade in diesem Teil gut getan. Insbesondere die vom Verfasser behauptete »Intrige« unter Führung Kardinal Bertrams, um die Ablösung Sprolls zu betreiben, wird ebenso mit keiner Quelle belegt wie die bereits erwähnte Behauptung, Sproll sei im Gegensatz zu Frings, Preysing und Galen der Kardinalshut verweigert worden, weil er Kind armer Leute und kein Adliger gewesen sei. Die angeführten Fußnoten beziehen sich fast ausschließlich auf biographische Angaben insbesondere der – zahlreich – genannten Geistlichen. Im folgenden Kapitel wird die Rückkehr Sprolls in seine Diözese beschrieben. Auch hier bedient sich der Verfasser verschiedener Zeitzeugnisse und dokumentiert drei Ansprachen bzw. Predigten Sprolls, die in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Rückkehr stehen. Die ebenfalls abgedruckten huldigenden Gedichte haben eine eher skurrile Note. Die sich anschließenden Ausführungen zum Tode Sprolls sind nicht frei von Pathos und unterstreichen nochmals die große Verehrung, mit der der Verfasser seinem vormaligen Bischof offensichtlich begegnet. Nach einem Kapitel zu Sprolls »goldenem Humor und ober-schwäbischer Herzlichkeit« gibt der Verfasser einen detaillierten Überblick zu Sprolls

Marienförmigkeit, bevor er Anmerkungen Anderer zu Sproll und zu der angestregten Seligsprechung Sprolls anschließt. Das Buch beinhaltet fraglos vielfältige Informationen zu Sproll; eine gewisse Objektivität und weniger offensichtliche Verehrung hätten dem Informationsgehalt gut getan. Dass Sproll ein beeindruckender und glaubwürdiger Bischof und Zeuge des Evangeliums war, belegen allein die nüchternen Fakten seines Lebens. Zudem existieren zwischenzeitlich mehrere Publikationen zu Sproll, die sich mit den einschlägigen Akten der Vatikanischen Archive befassen. Es hätte der Arbeit nicht geschadet, wenn diese Publikationen in ihrer Berücksichtigung gefunden hätten.

Antonius Hamers

FRANK RABERG: Eugen Bolz. Zwischen Pflicht und Widerstand (Prägende Köpfe aus dem Südwesten, Bd. 3). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2009. 141 S. ISBN 978-3-87181-716-8. Kart. € 12,90.

Matthias Erzberger und Eugen Bolz, zwei prononcierte Vertreter des politischen Katholizismus aus Württemberg, unterscheiden sich in wenigstens einer Hinsicht: Liegt zu Erzberger seit 1962 eine bis heute gültige, von Klaus Epstein erarbeitete wissenschaftliche Biographie vor, fehlt doch eine neuere handliche Monographie, die diesem Mitgestalter der ersten Demokratie auf deutschem Boden zu breiterem Bekanntheitsgrad außerhalb von Fachkreisen verhülfe. Genau umgekehrt verhält es sich bei dem 1881 in Rottenburg am Neckar geborenen Eugen Bolz. Während erstaunlicherweise nach wie vor eine wissenschaftlich fundierte Biographie als Desiderat bezeichnet werden muss, hat nun der Politologe und Historiker Frank Raberg in der bis dato von Isabella Eder lektorierten Reihe »Prägende Köpfe aus dem Südwesten« eine gut lesbare Arbeit vorgelegt, der ein breiter Leserkreis zu wünschen ist.

In sechs Hauptkapiteln verfolgt Raberg den Lebensweg Bolz' von einer »behüteten Kindheit« im Rottenburger Kaufmannshaushalt über die Schul- und Studienzeit bis in die Politik im ausgehenden Kaiserreich. Bolz gehörte zu jenen Politikern, die wie etwa Friedrich Payer in den Parlamenten des »engeren« und »weiteren« Vaterlands, also in der zweiten Kammer des Württembergischen Landtags und im Berliner Reichstag, gleichzeitig vertreten waren. Als Jurist profilierte sich Bolz in der Staatskrise der zerfallenden Monarchie am Ende des Ersten Weltkriegs als strenger Ordnungspolitiker. Als württembergischer Minister der Justiz (1919–1923), des Innern (1923–1928) und schließlich als Staatspräsident (1928–1933) verschloss er sich einer Zusammenarbeit mit den anderen Parteien der Weimarer Koalition nicht, allerdings lehnte er ein Zusammengehen mit den Sozialdemokraten in der Stunde der Gefahr von rechts ab. Nach seiner Absetzung, Verhaftung und Verfolgung fand Bolz den Weg zum konservativen Widerstandskreis um Carl Goerdeler, wurde Mitwisser des 20. Juli und als solcher nach einem Urteil des Volksgerichtshofs am 23.1.1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet.

Das Buch wird durch Bebilderung und gut ausgesuchte Zitate, etwa aus privaten Briefen Bolz', sehr lebendig; Raberg konnte sich hier auf den Nachlass Bolz im Hauptstaatsarchiv Stuttgart stützen und wertete außerdem die Protokolle des Landtags aus. Dem eingangs erwähnten Fehlen einer wissenschaftlichen Biographie ist es vielleicht zuzuschreiben, dass in der Bewertung der Persönlichkeit Unsicherheiten sichtbar werden, die sich in Formulierungen wie dieser zeigen: »Als Bolz, ein Mann strenger Rechtllichkeit und womöglich noch strengerer persönlicher Grundsätze, das Aufkommen des Nationalsozialismus beobachtet, und 1932 die Frage einer Regierungskoalition mit der NSDAP auf Reichsebene erörtert wird, leiten Bolz bei seinem Eintreten für eine Beteili-

gung der Nationalsozialisten rein politische Erwägungen.« (9) – ein sprachlich gewandener Weg, der etwas vage ausgeht, denn was sonst als politische Erwägungen sollen einen Staatspräsidenten bei seinem Handeln geleitet haben? Gleichwohl ist das Buch ein gelungenes Lebensbild einer der wichtigsten Gestalten des schwäbischen Katholizismus im 20. Jahrhundert.

Roland Deigendesch

RAINER BENDEL, ABRAHAM KUSTERMAN (Hrsg.): Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945 (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Bd. 19). Berlin: LIT-Verlag 2010. 217 S. ISBN 978-3-643-10441-0. Kart. € 19,90.

Der Band dokumentiert Beiträge der Tagung »Heimatvertriebene im Südwesten. Kirchliche Integration – gesellschaftliche Auswirkungen«, die 2007 von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltet wurde. Nach den einführenden Bemerkungen von Rainer Bendel (7–15) verdeutlicht Joachim Köhler in seinem Beitrag »Die Vertriebenenseelsorge in der Diözese Rottenburg im kirchen- und gesellschaftspolitischen Kontext« (17–36), dass die Integration der Vertriebenen in das kirchliche Leben vielfachen Widerständen ausgesetzt war. Ein oft auf Traditionen reduziertes Frömmigkeitsleben, bürokratische Hemmnisse und Vorurteile gegen Fremde erschwerten den Prozess, der durch die Berufung des Breslauer Diözesanpriesters Alfons Maria Härtel (1900–1970) zum Bischöflichen Beauftragten für die Heimatvertriebenen und die Einrichtung eines eigenen Referats für die Vertriebenenseelsorge im Bischöflichen Ordinariat unter Leitung von Domkapitular Carl Joseph Leiprecht (1903–1981) angestoßen wurde. Rainer Bendel schildert »Zentrale Aufgaben der und für die Vertriebenenseelsorge in der Diözese« (37–62) und die bedeutende Rolle von Domkapitular Alfons Hufnagel (1899–1975), der nach der Wahl von Leiprecht zum Bischof Ansprechpartner der Vertriebenen wurde und die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Vertriebenenverbände in der Diözese initiierte. Die durch die Ansiedlung zahlreicher katholischer Vertriebener im vorwiegend evangelischen Nordwürttemberg entstandene Diasporasituation war ein wichtiges Thema auf der Diözesansynode 1950, die die Gemeinden in den mehrheitlich katholischen Gebieten mahnte, solidarisch der Not der neuen Diözesanen zu begegnen. Der Caritasverband mühte sich um die Schaffung von Arbeitsplätzen (»Caritasbauhütten«) und Wohnraum. Ein Katholikentag der Heimatvertriebenen 1947 in Schwäbisch Gmünd führte diese mit den Spitzen von Staat und Kirche zusammen. Der Tübinger Pastoraltheologe Franz Xaver Arnold (1898–1969) lieferte ein theologisches Konzept der Integration und forderte eine deutliche Beachtung der leidvollen Situation der Vertriebenen in der Seelsorge. Auch der Bischöfliche Beauftragte Härtel und P. Paulus Sladek (1908–2002), Augustiner und ehemals Jugend- und Akademikerseelsorger in Prag, wirkten mit grundlegenden Stellungnahmen in diesem Sinne. Das Erreichen des sozialen Ausgleichs war ein erklärtes Ziel der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Vertriebenenverbände, ebenso die psychologische Aufarbeitung des Traumas der Vertreibung. Der Stuttgarter Katholikentag 1964 bot ein Forum, die völkerrechtliche Dimension der Vertreibung in den Blick zu nehmen. Im Folgenden bietet der Band den katholischen Vertriebenenorganisationen Raum: Ackermann-Gemeinde, Gerhardswerk und Hilfsbund karpatendeutscher Katholiken stellen sich vor (63–89).

Deutlich spürbar wurden die Folgen des Verlusts der Heimat im Frömmigkeitsleben, wie Elisabeth Fendl in »Religion als Heimat und Konfliktfeld« (91–111) unter

Berücksichtigung der Erfahrungen beider Konfessionen im ganzen Südwesten schildert. Die Einführung der Fronleichnamsprozession in vormalig rein evangelischen Gebieten ermöglichte es den Vertriebenen, sich heimischer zu fühlen, ebenso die Verwendung vertrauter Kirchenlieder in der Liturgie. Dass für Haydn- und Schubert-Messen im Rottenburger Gesangbuch von 1949 kein Platz war, bedeutete einen Rückschlag. Einem Seelsorger aus der alten Heimat anvertraut zu sein, war vielen Vertriebenen eine große Hilfe, ebenso das Zusammentreffen bei Vertriebenenwallfahrten, wo häufig das Vertriebenen-schicksal der Heiligen Familie thematisiert wurde. Die Errichtung von Mahnmalen half, damit zurechtzukommen, dass die Gräber der Vorfahren nicht mehr besucht werden konnten. Identitätsstiftendes aus der alten Heimat wurde nun mehr gepflegt als vor der Vertreibung, die »Verdichtung heimatlicher Symbole« gerade auch im Bereich der Religion wurde als »Beleg für die Treue zur Heimat« empfunden (111).

Marco Eberhard liefert mit seinem Blick auf die Gemeinde St. Johannes in Nürtingen (113–121) ein konkretes Beispiel für den mühsamen Weg der Integration. Der Einsatz von heimatvertriebenen Priestern, der Ausbau der Standesseelsorge und der Kirchenbau schufen eine kirchliche Infrastruktur; eine wirkliche Verwurzelung der Vertriebenen gelang erst nach Jahren.

Der Vertriebenen beider Konfessionen nahm sich das Hilfswerk der evangelischen Kirche in Württemberg an, dem der Beitrag von Dietmar Merz gewidmet ist (123–139). Es diente der Hilfe in akuter Not ebenso wie der langfristigen Integration der Vertriebenen in bestehende Gemeinden und der grundsätzlichen Gewährleistung der Vertriebenen-seelsorge. Mit dem Caritasverband vereinbarte man gemeinsame Leitlinien.

Für die Erzdiözese Freiburg konstatiert Rainer Bendel eine Situation, die der in der Diözese Rottenburg grundsätzlich vergleichbar war (141–171). Einen Unterschied markierte der Versuch, eine Organisation katholischer Vertriebener einzurichten, die die Vertriebenen aller Herkunftsgebiete erreichen sollte, das St. Hedwigswerk. Da sich die französische Besatzungsmacht gegen den Zuzug Vertriebener sträubte, war auch in der Erzdiözese Freiburg vor allem der nördliche Landesteil von der Zuwanderung betroffen. Wo die Ortspfarrer den Vertriebenen offen begegneten, war eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen der Integration gegeben. Viele Initiativen gingen auf Pfarrer Heinrich Magnani (1899–1979) zurück, der den Wohnungsbau förderte und das Jugenddorf Klinge bei Seckach aufbaute. Instruktive Quellen dazu werden im Anhang des Beitrags dokumentiert.

Wie sich die Quellenlage zum Thema Integration im Rottenburger Diözesanarchiv darstellt, zeigt Thomas Oschmann (173–196). Bis 1964 wurden in der Diözese 110 Kirchengemeinden neu gegründet und mehr als 450 Kirchen und Gemeindehäuser gebaut. Auch die Arbeit von Flüchtlingsreferat und Vertriebenenbeauftragtem führte zu einem umfangreichen Aktenbestand, der ebenso zu weiteren Forschungen einlädt wie das reiche Material, das verschiedene Nachlässe bieten. Für all dies stellt der Beitrag ein Findbuch dar.

Der mit Anmerkungen und Thesen zur »Flüchtlingsforschung« überschriebene Vortrag von Mathias Beer vom Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde in Tübingen verdeutlicht die Vielschichtigkeit des Themas »Flucht und Vertreibung« (197–211). Die quantitative Dimension kommt dabei ebenso in den Blick wie das schwere Schicksal der einzelnen Vertriebenen, die Veränderung für die neuen Wohnorte und die kontroverse Diskussion der Thematik, die bis heute nichts an politischer Sprengkraft verloren hat. Der Forschungsstand ist insgesamt gut, weiße Flecken gibt es vor allem für das ehemals französische Besatzungsgebiet. Regionale Spezifika verdienen vermehrte Beachtung. Langzeit- und vergleichende Studien fehlen ebenso wie der Ver-

gleich mit anderen Migrationsprozessen und eine Gesamtdarstellung. Flucht und Vertreibung selbst hat die Forschung sich wesentlich intensiver gewidmet als der sich anschließenden Eingliederung und Integration. So ist es sehr zu begrüßen, dass der vorliegende Tagungsband diesem Manko abzuweichen sucht und gleichzeitig Perspektiven für die Forschung aufzuweisen vermag, wofür auch das Namens- und Ortsregister, das den Band abschließt, Hinweise geben kann.

Uwe Scharfenecker

GÜNTHER WASSILOWSKY (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. V: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965. Ostfildern und Leuven: Matthias-Grünewald-Verlag, Peeters 2008. XXIII, 786 S. ISBN 978-3-7867-2639-5. Geb. € 89,-.

Der renommierte Bologneser Kirchenhistoriker Giuseppe Alberigo, Nestor der Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils schlechthin, hat das Erscheinen dieses fünften und zugleich letzten Bandes der von ihm herausgegebenen Konzilsgeschichte in der deutschen Ausgabe, die von Günther Wassilowsky mit großer Sorgfalt und Umsicht besorgt wurde, nicht mehr erlebt. Er verstarb ein Jahr vor ihrem Erscheinen und es wurde damit einmal mehr das wahr, was er im 2001 verfassten Vorwort zu diesem Band geschrieben hat: »Die Generation, die das Konzil erlebt hat, tritt immer mehr von der Bühne ab«.

Mit seinen 786 Seiten wiegt dieser Band schwer, wie auch schon seine vier Vorgängerbände. Dabei sind es gerade einmal vier Monate (September bis Dezember 1965) und damit die sogenannte vierte Sitzungsperiode des Konzils, die er dokumentiert und in ihrem alltäglichen Hin und Her sowie in den zentralen Debatten ausfaltet. Ein solch monumentaler Band ist und kann nicht (wie auch bereits die Vorgängerbände) das Werk eines Einzelnen sein. Neben dem Spiritus rector Giuseppe Alberigo, der hier selber zwei Kapitel zur Rezeption und Bewertung des Konzils beisteuert, sind es Giovanni Turbanti, Gilles Routhier, Mauro Velati, Christoph Theobald, Peter Hünermann und Lukas Vischer, die mit unglaublicher Akribie und wissenschaftlicher Strenge das Geschäft der historischen Rekonstruktion übernehmen. Einer vorschnellen thematischen Einebnung durch systematisierende Darstellung(en) verweigern sie sich bewusst, ohne dabei im bloß chronologischen Nacherzählen steckenzubleiben. Neben den unersetzlichen offiziellen Dokumenten aus dem Archiv des Zweiten Vatikanischen Konzils (Generalversammlungen, Leitungsorgane, Konzilssekretariat) wurden namentlich unveröffentlichte Quellen (private und öffentliche) aus allen konziliaren Gruppierungen gesucht und erschlossen (und auch andernorts publiziert), was dem internationalen Forscherteam »einen vertieften Einblick in die kritischen Momente« dieser vierten Sitzungsperiode erlaubt. Die privaten Dokumente Papst Pauls VI. hingegen blieben dem Forscherteam vorenthalten.

Obschon sich das Konzil nun erkennbar dem Ende näherte und eine gewisse (Konzils-)Müdigkeit nicht zu leugnen war, standen zu Beginn der vierten Sitzungsperiode noch eine Vielzahl von Schemata auf der Tagesordnung und namentlich solche, die als delikate zu bezeichnen waren. Entsprechend gespannt war im Vorfeld die Stimmung und entsprechend groß waren die Erwartungen der einen und die Befürchtungen der anderen. Man hoffte auf – respektive fürchtete – die liturgische Erneuerung, den Dialog mit den Protestanten, den Juden, den Atheisten/Marxisten; man hoffte auf eine Neuumschreibung der Rolle des Bischofsamtes sowie der Kirche in der Welt von heute. Und

die weltliche Öffentlichkeit hoffte nicht zuletzt auf ein Wort des Konzils zum Thema Frieden (Vietnam, Südostasien) und zur Religionsfreiheit.

Angesichts dieser Tendenzen wundert es nicht, dass die letzte Sitzungsperiode des Konzils durch einen »hektischen Aktionismus« gekennzeichnet war, andererseits durch Erschöpfung und Überdruß. Die Versammlung war mehr oder weniger mit Abstimmen beschäftigt. Zwölf der insgesamt 16 vom Konzil verabschiedeten Texte wurden erst in dieser vierten Sitzungsperiode verabschiedet, darunter die bedeutenden Erklärungen und Dekrete »Nostra aetate«, »Dei verbum«, »Dignitatis humanae«, »Ad gentes« und »Gaudium et spes«. Der Papst der vierten Sitzungsperiode war nicht der, der das Konzil eröffnet hatte (Johannes XXIII.), sondern der, der am 21. Juni 1963 zum Nachfolger des Verstorbenen gewählt worden war: Giovanni Battista Montini, der sich Paul VI. nannte. Er intervenierte in dieser vierten Sitzungsperiode bei so gut wie jedem Text des Konzils und »demütigt(e) die Konzilsmehrheit« und »schwächt(e) die Tragweite einiger ausschlaggebender Texte ab«. Bereits im Vorfeld der vierten Sitzungsperiode – im Sommer 1965 – hatte er vermehrt vor dem »Geist der Unruhe« und der »Rebellion« gewarnt, der sich in der innerkirchlichen Öffentlichkeit breit mache und zwar nicht nur, aber vor allem in der Kirche der Niederlande und Frankreichs. Auch vor dem Geist radikaler Kritik und der (falschen) Angleichung der Kirche an die moderne Welt warnte er. Er war es auch, der verhinderte, dass hochaktuelle Themen wie Geburtenregelung, Zölibat der Weltpriester, Reform der Kurie oder Einrichtung der Bischofssynode Gegenstand des Konzils wurden, obschon sie genau da ihren Platz gehabt hätten. Papst Paul VI. entzog sie aufgrund eigener päpstlicher Autorität der Diskussion durch die Bischöfe auf dem Konzil, so im Oktober 1965 in Sachen Zölibat. Namentlich die brasilianischen Bischöfe wie auch der Präsident der indonesischen Bischofskonferenz hatten auf eine Diskussion der Zölibatsfrage durch das Konzil gehofft. Vergeblich. Zu groß war die Furcht, dass die konzilsöffentliche Diskussion über den Zölibat eine »unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit« finden würde. Und in Sachen Geburtenregelung sollte Papst Paul VI. 1970 mit der Enzyklika »Humanae vitae« bekanntlich sein letztes Wort sprechen.

Dieser fünfte Band der Geschichte des Vatikanischen Konzils besticht (wie die vier Vorgängerbände zuvor auch schon) durch Detailreichtum, präzise Quellen-Erhebung sowie durch Beherrschung im Urteil. Quellen werden nicht weichgezeichnet, Spannungen auf dem und um das Konzil werden benannt und nicht eingeebnet (auch nicht unter den verschiedenen Autoren). Kurz: Er bietet eine ebenso beeindruckende wie überzeugende historische Rekonstruktion. Keiner, der sich mit dem Konzil und seinen Texten auseinandersetzt, kommt inskünftig an diesem monumental zu nennenden Standardwerk vorbei. Bleibt zu hoffen, dass der Verlag es bald mal in einer auch für den Studierenden-Geldbeutel erschwinglichen Paperback- Ausgabe auflegen wird.

Elke Pahud de Mortanges

6. Orden, Klöster und Stifte

ROBERTO CASSANELLI, EDUARDO LÓPEZ-TELLO GARCÍA (Hrsg.): Benediktinische Kunst. Kultur und Geschichte eines europäischen Erbes. Regensburg: Schnell & Steiner Verlag 2007. 456 S., 416 meist farb. Abb. ISBN 978-3-7954-1943-1. Geb. € 89,-.

Das vorliegende Werk will die benediktinische Kunst in der abendländischen Zivilisation erläutern und erklären. Der Band fasst die Gesamtentwicklung in 35 Beiträgen zusammen, die zu einem guten Teil von Ordensmitgliedern geliefert wurden. Beginnend

mit den »Dialogen« Gregors des Großen und ihrer historischen Wirkung, die durch sehr gute Abbildungen aus einer Handschrift ergänzt werden, wird das benediktinische Mönchtum zwischen Gregor dem Großen und Karl dem Großen vorgestellt. Dabei wird der Weg der Ausbreitung der Benediktinerregel außerhalb Italiens erörtert, die Klostergründungen auf gallischem Boden bis zur Wiederbegründung von Montecassino und die Gründungen von Nonantola und San Salvatore in Brescia. Benedikt und Montecassino bilden ein eigenes Kapitel, ebenso das frühe benediktinische Mönchtum, seine Spiritualität und die bildende Kunst. Der Beitrag führt über die Ereignisse der Karolingerzeit bis zum Neubau von St. Denis durch Abt Suger. Architektur und Liturgie wurden in karolingischer Zeit am Beispiel von Centola und St. Riquier mit Grundrissen der Klosteranlage und der Klosterkirche betrachtet. Daran schließt sich organisch die Betrachtung des Klosterplans von St. Gallen und der Benediktinerregel an. Der schon so oft abgebildete St. Galler Klosterplan wird hier wieder in zahlreichen Einzelheiten behandelt. San Vincenzo al Volturno wird im frühen Mittelalter eingehend dargestellt. Die angelsächsische Reform wird mit Text und Bild und zahlreichen Abbildungen aus Handschriften erläutert.

Der Beitrag »Desiderius und Montecassino« richtet den Blick auf die letzten Jahre des Langobardenreiches. Auch hier sind wiederum wie bei den anderen Beiträgen sehr gute und informative Abbildungen zur Textergänzung und zur Übersicht eingebracht worden. Bücher und Monumente des mittelalterlichen Montecassino zeigen dieses im Spiegel der Kunst. Die romanische Kunst und das benediktinische Mönchtum sind über Cluny und den mit diesem verbundenen Kirchenbauten eng miteinander verwoben. San Pietro in Civate ist als Beispiel für die mystagogische Ikonographie einer benediktinischen Basilika aus dem 11. Jahrhundert gewählt worden. Die Architektur der Cluniazenser hat die europäische Kunst auf allen Ebenen entscheidend mit beeinflusst, wie der Beitrag umfassend mit zahlreichen Grundrissen und Abbildungen nachweist. Die Gregorianische Reform hatte eine Bildersprache, die in vielen Einzelheiten erläutert wird. Mit Compostela und Cluny begann in dieser romanischen Epoche auch das Wallfahren in größeren Zahlen. Die Mosaiken von Monreale werden in ihrer Darstellung des hl. Benedikts in der Zeit König Wilhelms II. von Sizilien herangezogen. Da das zum Teil seit langem bekannte Bildmaterial häufig in einer umfassenden neuen Schweise geboten wird, erscheint dieses Bildmaterial als neu. Kunst und Kult zu Ehren des hl. Domingo in Silos bilden ein eigenes Kapitel über die nordspanische Entwicklung.

Der Beitrag »Schwarzweiß oder Grautöne? Die zisterziensischen Interpretationen des benediktinischen Mönchtums« führt mitten in das Geschehen der Ordensentwicklung in der Frühzeit. Abt Suger und die Klosterwelt auf der einen und Abt Suger, die Glasfenster und das kostbare Gerät in St. Denis auf der anderen Seite geben auch eine Übersicht der bedeutenden Klosteranlage. Eine Betrachtung des Felsens von Mont Saint Michel schließt sich an.

Mit dem Beitrag »Benediktiner und bildende Kunst in England am Ende des Mittelalters aus der Sicht der Klöster« wird ein großer Sprung in das Spätmittelalter gemacht. Der Beitrag »Italienische Ordenskongregationen des Mittelalters (11.–14. Jahrhundert)« greift die verschiedenen Ansätze der Kongregationsbildungen auf. Die Malzyklen der Renaissancekunst in Monteoliveto dienen der immer komplexer werdenden Lage.

Der Beitrag zur Renaissancekunst im benediktinischen Spanien ist ein weiterer wichtiger Schritt in der Darstellung der Ordenskunst. Die Betrachter der Benediktiner der cassinesischen Kongregation und der italienischen Kunst schließen sich an. Ein weiterer Beitrag über die Benediktiner und die Kunst in Brasilien befasst sich mit den Entwicklungen in der neuen Welt. Die Architektur der Benediktiner im barocken

Europa zeigt deren Gesamtentwicklung, die einen Beitrag über die Ikonographie des hl. Benedikt ergänzt und erweitert. Die Darlegung der Restauration des benediktinischen Mönchtums im 19. Jahrhundert und unter dem Einfluss der Spiritualität und sich bildender Kunst führt in die Zeit des neuen Aufschwungs der Benediktiner. Nach dem Niedergang der Säkularisation kam es zu einer neuen Blüte des Ordens mit entsprechenden neuen Bauten z. B. in Solesmes, in La Pierre-qui-vire, in St. Ottilien und in Sant' Anselmo in Rom. Das päpstliche griechische Kolleg wird als Beispiel für die benediktinischen Zeugnisse zwischen Orient und Okzident untersucht. In Beuron entwickelte sich im 19. Jahrhundert eine eigenständige Kunstschule des Klosters. Die benediktinische Architektur im 19./20. Jahrhundert wird in dem Band an weiteren Beispielen gezeigt. Mit der »Éditions Zodiaque«, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts in zahlreichen Bänden erschien, sollte ursprünglich in die moderne Kunst eingeführt werden, die sich dann aber zur heutigen Darstellung entwickelte.

Der opulente Band, der die Geschichte der Benediktiner, einen Orden stellen sie ja eigentlich erst seit den Maßnahmen Papst Leos XIII. dar, aufgreift, untersucht diese Geschichte in Teilen neu und macht sie weit bekannt. Es ist damit ein Werk entstanden, das allgemein gelobt werden muss. Es handelt sich eindeutig um ein wissenschaftliches Werk, das aber auch dem »nicht fachlich Ausgebildeten« einen hervorragenden Überblick über die Geschichte des benediktinischen Mönchtums vermittelt. Der Band kann damit eine Sonderrolle für sich beanspruchen. Ein großes Werk wurde hier auf den Weg gebracht, das der Geschichte des Ordens entgegenkommt und viele Fragen ohne Weiteres von sich aus beantwortet.

Immo Eberl

GERFRIED SITAR, OSB, MARTIN KROKER (Hrsg.): Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, 2 Bände. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2009. 480 und 423 S., zahlr. farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2125-0. Geb. € 49,90.

Diese umfangreichen Bildbände entstanden als ausstellungsbegleitende Publikation zu »Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas« (Benediktinerabtei St. Paul im Lavanttal, Kärnten, 26. April – 8. November 2009). Die hervorragend ausgestatteten und angesichts dessen sehr preiswerten Bände versammeln zunächst in Essays eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem westlichen Mönchtum, der benediktinischen Spiritualität und den Lebensformen und -leistungen der benediktinischen Klöster vom frühen Mittelalter bis zur Säkularisation. Benediktiner schreiben aus der Innensicht ihres Ordenslebens, darüber hinaus kommen namhafte Mediävisten, Frühneuzeit-Historiker/innen und Ordenshistoriker/innen zu Wort. Der Aufsatzband ist gegliedert in Abschnitte über Benedikt und die Benediktsregel, über die Geschichte des Mönchtums und der Durchsetzung der Regula Benedicti unter den politischen und kulturellen Bedingungen des frühen Mittelalters, über benediktinische Lebensformen, über die Reformverbände von Cluny und Hirsau sowie schließlich über Liturgie und Klosterkultur (Arbeit, Studium und Buch, Musik und Architektur). Ein kurzer Schlussabschnitt gilt der Säkularisation, Wiederbesiedlung und Zukunft der Klöster im Horizont der Moderne.

Die meisten dieser Beiträge lesen sich mit großem Gewinn, insbesondere durch die Mischung unterschiedlicher Typen: teils als eher geistliche Einführungen in Regel und Leben der Benediktiner, teils als geraffte Zusammenfassungen des Forschungsstandes oder schließlich als innovative Beiträge zu Spezialproblemen.

Der Katalogband macht dann endgültig deutlich, in welcher Intensität sich die »Macht des Wortes« keineswegs nur in Büchern entfaltet. Das ganze Spektrum der Klosterkultur wird hier breit, meines Erachtens aber mit einem etwas bedauerlichen Übergewicht der frühen Neuzeit repräsentiert. Von der Verfügbarkeit der Ausstellungsstücke her ist das verständlich. Dennoch werden Leser/innen, die sich über das Gebotene hinaus breiteres Informations- und Anschauungsmaterial insbesondere über die mittelalterlichen Hochphasen des Benediktinertums gewünscht hätten, etwas vermissen.

Für interessierte Nicht-Fachleute, für die Vermittlung der jüngeren Ordensgeschichte wie für den akademischen Unterricht sind die beiden Bände insgesamt von großem Wert.

Andreas Holzem

ANDREAS BEHRENDT, JENS RÜFFER (Hrsg.): *Spiritualität in Raum und Bild* (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, Bd. 26). Berlin: Lukas Verlag 2007. 192 S., 38 s/w Abb. ISBN 978-3-86732-015-3. Kart. € 25,-.

Der vorliegende Band enthält die auf den beiden Symposien in Lehnin (2003) und Ziesar (2005) zur »Kunst und Kultur der Zisterzienser« gehaltenen Vorträge, die sich nicht mit Musik beschäftigen. Die Beiträge zur Musik wurden bereits veröffentlicht. Der Inhalt der insgesamt sieben Beiträge ist relativ weit gespannt. Über historische Aspekte gehen die Themen zu kunsthistorisch-ästhetischen Analysen sowie zu Fragen der Liturgie und der Spiritualität. Karl-Volker Neugebauer behandelt unter der Überschrift »Askese und Ökonomie« die Bedeutung der Zisterzienser für die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung im mittelalterlichen Europa. Es überrascht, dass dabei neuere zentrale Literatur zum Zisterzienserorden unbeachtet geblieben ist. Clemens Bergstedt stellt unter dem Titel »Geistliches Amt und weltliche Macht« Bischöfe als Gründer von Zisterzienserkloster im Gebiet zwischen Elbe und Oder vor. Es hätte dem Aufsatz gut getan, einleitend einen Blick auf die Klostergründungen der Zisterzienser außerhalb seines Untersuchungsraumes zu werfen. Wolfgang Augustyn wendet sich »den Zisterziensern und der Buchmalerei« zu. Der sehr gut gegliederte Aufsatz wird durch die Arbeit von Paula Váth »Die Buchkunst der Zisterzienser« ergänzt. Jens Rüffer bietet in gewohnt souveräner Weise »Bauen für die Ewigkeit« mit der Architektur der Zisterzienser zwischen ästhetischen Qualitäten und ethischen Werten. Harald Schwillus wendet sich dem Chorgebet insbesondere im Kloster Lehnin zu, während Wolfgang Buchmüller den Weg des Menschen zwischen Atheismus und Mystik betrachtet. Der Band stellt mit den verschiedenen Themen seines Inhalts eine interessante Mischung dar. Es ist zu begrüßen, dass die Herausgeber und der Verlag dafür gesorgt haben, dass diese Arbeiten im Druck vorgelegt und damit auch zitierbar sind. Dieses kommt auch den beiden Symposien im Nachhinein zugute.

Immo Eberl

FRIEDRIKE WARNATSCH-GLEICH: *Herrschaft und Frömmigkeit. Zisterzienserinnen im Hochmittelalter* (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser, Bd. 21). Berlin: Lukas Verlag 2005. 268 S., 17 s/w Abb. ISBN, 978-3-936872-48-4. Kart. € 25,-.

Die vorliegende Untersuchung wurde als Dissertation 2004 an der TU Berlin abgeschlossen. Sie will kunsthistorische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte gemeinsam untersuchen. Einleitend stellt die Verfasserin fest, dass es im Mittelalter etwa

dreimal so viele Frauen- wie Männerklöster im Zisterzienserorden gab. Obwohl die Frauenklöster ein breites Spektrum für die Forschung bieten, hat sich diese weit mehr den Männerklöstern gewidmet. Eine Gesamtsicht über die Frauenklöster fehlt daher weitgehend. Aus dem bisher nicht befriedigenden Umgang mit den Unterschieden zwischen den Zweigen des Zisterzienserordens ist die vorliegende Arbeit entstanden. Dabei sollen das Entstehen dieser Vielfalt und mögliche Entwicklungslinien beschrieben werden. Die Verfasserin behandelt zuerst die frühe Geschichte der Zisterzienserinnen. Es geht wie üblich vom religiösen Umfeld über die Anfänge des Ordens zu den Anfängen der Zisterzienserinnen, deren Stellung im Orden und religiöser Frauenbewegung zum Problem der Ordenszugehörigkeit und im Verhältnis der Klöster zu den Stiftern. Eine Darstellung der Architektur der Zisterzienserinnen schließt sich an. Ausgehend von den verschiedenen Grundtypen zeigt sie die Kirchen der Zisterzienserinnen des hohen Adels und der slawischen Herzöge. Es werden die Zusammenhänge zwischen Kirchentyp und dem Status der Konvente bzw. der Gründungsmotivation der Stifter gezeigt. Auch den Verbindungen zwischen den Kirchen der Mutter- und Tochterklöster wird nachgegangen. Dabei wird auch die Frage Pfarrkirchen als Zisterzienserinnenkirchen und die Beziehungen zur Architektur anderer Orden aufgegriffen. Die liturgischen Notwendigkeiten werden in breiter Form abgehandelt und die Auswirkungen der zisterziensischen Mystik auf die Kunst der Frauenklöster dargestellt. Das Fazit der Untersuchung zeigt die große Bandbreite der Frauenklöster des Ordens auf den verschiedensten Ebenen. Das Zustandekommen der verschiedenen Faktoren gab eine jeweils verlässliche Auskunft über die Position des entsprechenden Klosters zwischen Frömmigkeit und Herrschaft. Eine Liste der Zisterzienserinnenklöster als Stiftung des Adels und eine umfangreiche Literaturliste schließen das Werk ab, das einen eigenständigen Weg in der Zisterzienserinnenforschung anstrebt. Der Verfasserin ist für klare Worte in dieser thematisch oft recht unsicheren Zeit zu danken. Das Werk wird eine bedeutsamere Rolle in der künftigen Zisterzienserinnenforschung einnehmen.

Immo Eberl

CHRISTIAN POPP: Der Schatz der Kanonissinnen. Heilige und Reliquien im Frauenstift Gandersheim (Studien zum Frauenstift Gandersheim und seinen Eigenklöstern, Bd. 3). Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 232 S., 10 s/w und 35 farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2311-7. Geb. € 59,-.

Rund 150 Heilige bzw. Gruppen von Heiligen – etwa die Unschuldigen Kinder oder die Elftausend Jungfrauen – wurden im Verlauf des Mittelalters in den Gandersheimer Heiligenhimmel aufgenommen. Um sich deren Fürbitte, Unterstützung und Schutz zu versichern, erhielten sie einen Platz im liturgischen Kalender des Stiftes, wurde ihnen ein Altar geweiht, erwarb man ihre Reliquien, bildete sie in Kunstgegenständen ab oder nahm sie in Dichtung und Literatur auf. Das Verehrungsspektrum reichte vom bloßen liturgischen Gedenken – so z.B. des Kirchenvaters Augustinus am 28. August – bis zu opulenten, gewissermaßen multimedialen Formen etwa bei Anastasius: Zusammen mit dem hl. Innozenz war er Gründungspatron des Stiftes. Die Reliquien der beiden heiligen Päpste hatte das Stifterpaar Liudolf und Oda im 9. Jahrhundert aus Rom mitgebracht und für die Gründungsausstattung (im Jahr 852) vorgesehen. Stiftskirche und Hochaltar waren Anastasius geweiht, eine eigene Reliquienprozession zu seinen Ehren wurde abgehalten und die feierliche liturgische Gestaltung seines Festtages am 27. April war minutiös geregelt, wie das im Anhang des Bandes sorgfältig edierte *Registrum chori ecclesie maioris Gandersemensis* aus dem 16. Jahrhundert, der wichtigsten, bislang unge-

druckten Quelle zur Liturgie im Gandersheimer Stift, zeigt (178f.). Anastasius hatte seinen Platz in der (verlorenen) Vita der Hrotsvit aus dem 10. Jahrhundert, ihn zeigten das Stiftssiegel aus dem 12./13. Jahrhundert und ein fünfarmiger Bronzeleuchter des 15. Jahrhunderts. Die beiden Beispiele werfen ein Schlaglicht auf die Bandbreite und Chronologie der Heiligenverehrung in Gandersheim einschließlich des Schatzes von z.T. noch erhaltenen Reliquien; eine dem Band beigegebene tabellarische Auflistung (141–157) erleichtert hier den Überblick.

Christian Popp geht es zunächst um eine Bestandsaufnahme des Gandersheimer Reliquienschatzes – gesammelt wurde vor allem in ottonisch-salischer Zeit – und um die Rekonstruktion der Heiligenverehrung im Stift (in diesem Zusammenhang werden auch die Altarpatrozinien dokumentiert). Er weist mit Recht darauf hin, dass der heute weitgehend verlorene Stiftsschatz zwar auch wegen seiner Pracht geschätzt wurde. Nicht zuletzt aber aus religiösen Gründen übten die kleinen, oft in wertvolle mittelalterliche Stoffe gewickelten oder in kostbaren Reliquiaren – wenige davon haben in Gandersheim die Zeiten überdauert – aufbewahrten Heiltümer Anziehungskraft auf die Zeitgenossen aus. Sand vom Jordan, Milch der Gottesmutter oder der Kamm des hl. Fridolin bildeten das »ideelle Zentrum des Kirchenschatzes« (10). Sie belegten nicht nur Macht und Reichtum in Vergangenheit und Gegenwart, sie verbürgten auch für die Zukunft Heil und Wohlergehen des Stiftes, seiner Kanonissen und Kanoniker, seiner Wohltäter und der Besucher Gandersheims.

Als Quellen für die Untersuchung zieht der Verfasser die materielle Überlieferung, v.a. die bis ins ausgehende 20. Jahrhundert weitgehend unbeachtet gebliebenen Reliquienpäckchen, zwei wichtige erhaltene mittelalterliche und neuzeitliche Inventare sowie liturgische Quellen, insbesondere das Jüngere Nekrolog aus dem ausgehenden 16. Jahrhundert und das erwähnte *Registrum chori*, heran. Ausführlich dargestellt werden im Anschluss daran die Gründungsheiligen des liudolfingischen Eigenstifts und ihre Verehrung, weitere hervorragende Patrone sowie die »Topographie des Gedenkens«, die sich etwa in Gräbern und Altarpatrozinien der Kirche abbildet. Die Bedeutung Gandersheims für die ottonische Zeit erhellt nicht zuletzt aus der immensen Reliquienausstattung, die der Kirchenschatz im Jahr 1007 anlässlich der Weihe der Stiftskirche erhielt. Der opulent bebilderte Band gibt einen Eindruck von dessen Quantität und äußerer Gestalt. Reliquien(-teile) der Stiftspatrone Anastasius und Innozenz wurden von den Gandersheimer Kanonissen in dieser Zeit nur selten, aber wohl ganz gezielt weitergegeben, um soziale bzw. religiöse Kontakte zu festigen. Ein abschließendes fünftes Kapitel richtet den Blick auf »Funktion, Provenienz, Quantität und Qualität« von Heiligen und Reliquien in der Stiftskirche. Beigegeben ist ein für das ausgehende Mittelalter rekonstruierter Festkalender, der die Bedeutung der Heiligenverehrung im Jahreslauf noch einmal dokumentiert. Insbesondere die Herkunft einiger Gandersheimer Sonderheiliger bzw. ihrer Reliquien, z.B. die des hl. Primitivus oder des hl. Fridolin, aufzudecken, gelingt dem Verfasser hier mit geradezu detektivischer Akribie. Deutlich wird dabei nicht zuletzt die Vernetzung Gandersheims in der Kloster- und Stiftslandschaft des frühen und hohen Mittelalters.

Die vorliegende Studie bleibt damit nicht bei der Inventarisierung stehen. Sie geht darüber hinaus den Fragen nach, welche Funktion und Bedeutung die Heiligen für die Kanonissen besaßen, woher die Gandersheimer Reliquien kamen und wie sie von dort weiterverbreitet wurden, schließlich was sich aus diesen Beobachtungen für das politische und soziale Beziehungsnetz des Stiftes ergab. So wird der Band dem Anspruch, Ergebnisse zu formulieren, »die weit über eine Bestandsaufnahme des mittelalterlichen

Heilighimmels der Gandersheimer Kanonissen hinausreichen« (7), auf überzeugende und zudem – mit Blick auf die Ausstattung des Bandes – schöne Weise gerecht.

Dietmar Schiersner

ULRICH KNAPP: Auf den Spuren der Mönche. Bauliche Zeugen der Zisterzienserabtei Salem zwischen Neckar und Bodensee. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner 2009. 336 S. ISBN 978-3-7954-2247-9. Kart. € 19,90.

Die 1134 von Guntram von Adelsreute gestiftete Abtei Salem gilt nicht nur im Mittelalter als bedeutendste Niederlassung der Zisterzienser im südwestdeutschen Raum. Bereits 1146 konnte Salem einen Gründungskonvent nach Raitenhaslach entsenden, weitere Tochterklöster folgten mit Tennenbach (1180), Wettingen im Aargau (1227) und schließlich Königsbrunn (1302). Im Laufe des 13. Jahrhunderts übte Salem darüber hinaus die Paternität in sechs Frauenklöstern des Zisterzienserordens aus. Im 17./18. Jahrhundert vertrat Salem die ihm unterstellten, reichsunmittelbar gewordenen Frauenzisterzen Baintd, Heggbach, Gutenzell und Rottenmünster im Reichsprälatskollegium. Salem baute einen geschlossenen Herrschaftskomplex auf, von dessen Bedeutung heute noch die weitläufige Klosteranlage zeugt. Nicht nur die repräsentativen Bauten innerhalb der Salemer Klostermauer aber sind Gegenstand des vorliegenden Führers, sondern auch diejenigen Bauten, die im Laufe der Jahrhunderte auf Initiative Salems in seinem Herrschaftsbereich errichtet wurden. Außer Kirchen und Kapellen sind dies vor allem Amts- und Ökonomiegebäude, die das Reichsstift erbauen ließ, um seinen Besitz zu verwalten und seine Wirtschaftproduktion zu organisieren. Es handelt sich etwa um die Stadt- und Pflughöfe, die Salem z.B. in Biberach, Esslingen, Konstanz, Reutlingen und Überlingen unterhielt. Aber auch Mühlen, Grangien, Keltern und Zehntscheuern verweisen noch heute auf die wirtschaftliche Macht der Reichsabtei. Gerade auf diese weniger bekannten oder teilweise unentdeckten steinernen Zeugen der Geschichte der Salemer Mönche möchte Ulrich Knapp mit dem vorliegenden Kultur-Reise-Führer aufmerksam machen. Nach einem Überblick über die Salemer Geschichte von der Gründung bis zur Säkularisation folgen einleitende Kapitel zu Bauverwaltung und Bauorganisation, Bautypen und Bauformen, die auf bedeutende Künstler und Baumeister hinweisen, die von Salem verpflichtet wurden wie z. B. die Bildhauerfamilie Feuchtmayer. Daneben werden immer wiederkehrende Bautechniken und Baumaterialien etwa beim Bau der verschiedenen Dachstühle thematisiert, bevor Knapp auf die für die Zisterzienser so wichtigen Wasserbauten und die Straßen und Wege zu sprechen kommt, die für den Vertrieb der klostereigenen Produkte essentiell waren. Darauf folgt im zweiten Teil der Publikation ein Auswahlkatalog der Bauten. Neben der Klosteranlage selbst und den Wallfahrtskirchen wie z.B. der Birnau werden nach klösterlichen Ober- und Pflögämnern geordnet die verschiedenen Amts- und Wirtschaftsgebäude jeweils in alphabetischer Reihenfolge beschrieben. Ein letztes Kapitel gilt den schon erwähnten, meist weiter entfernt liegenden Stadthöfen. Die überwiegende Mehrzahl der Gebäude wird durch aktuelle Fotografien oder historische Pläne illustriert. Karten und eine Liste der Salemer Äbte ergänzen den handlichen Führer. Ulrich Knapp gelingt es hiermit, nicht nur auf bislang weitgehend unentdeckte Spuren der Salemer Mönche zu leiten und einzelne Gebäude in die Salemer Geschichte einzuordnen, sondern auch den bis heute prägenden Einfluss der bedeutenden Abtei in den noch sichtbaren Zeugnissen ihrer Wirtschafts-, Bau- und Kulturpolitik plastisch vor Augen zu führen.

Maria-Magdalena Rückert

7. Stadt- und Landesgeschichte

SÖNKE LORENZ, PETER RÜCKERT (Hrsg.): Auf dem Weg zur politischen Partizipation? Landstände und Herrschaft im deutschen Südwesten (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde, Reihe B: Forschungen, Bd. 182). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2010. 180 S., 23 Abb. ISBN 978-3-17-021274-9. Geb. € 22,-.

Der von Sönke Lorenz und Peter Rückert ebenso umsichtig wie sorgfältig herausgegebene Band vereinigt die neun Beiträge, die auf einer wissenschaftlichen Tagung am 8. und 9. November 2007 im Hauptstaatsarchiv Stuttgart und im Haus des Landtags von Baden-Württemberg in Stuttgart gehalten wurden. Anlass war die 550. Wiederkehr der erstmaligen Dokumentierung der ersten Landtage in der Grafschaft Württemberg im Jahr 1457. Dementsprechend standen auch deren Anfänge im 15. und 16. Jahrhundert und damit auch die Frage nach der »politischen Partizipation breiterer Bevölkerungsschichten« im Mittelpunkt der Veranstaltung. Es galt, das »Mit- und Gegeneinander von Landständen und Herrschaft im deutschen Südwesten [...] verfassungs- und sozialgeschichtlich zu untersuchen und in seiner frühen Entwicklung zu bewerten. Dazu sollte der pointierte Vergleich mit anderen Territorien des Reiches die Einordnung in den überregionalen Kontext und gleichzeitig die Profilierung der südwestdeutschen Verhältnisse ermöglichen« (Vorwort). Nach der Lektüre der einzelnen, durchweg höchst anspruchsvollen Aufsätze darf konstatiert werden, dass die mit dem Symposium formulierte Zielsetzung in beeindruckender Weise erreicht wurde, zumal wenn mit Blick auf andere Werke zur Geschichte der Landstände (für Bayern etwa P.C. Hartmann) geworfen, der »Befund« verifiziert werden kann.

Im Einzelnen handelt es sich um die Beiträge: Sönke Lorenz, Vom herrschaftlichen Rat zu den Landständen in Württemberg. Die Entwicklung vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, 1–27; Johannes Dillinger, Die politischen Mitspracherechte der Landbevölkerung. Württemberg, Baden-Baden und Schwäbisch-Österreich im 15. bis 18. Jahrhundert, 29–43; Christoph Volkmar, Landesherrschaft und territoriale Funktionseliten um 1500: Württemberg und Sachsen im Vergleich, 45–62; Oliver Auge, Zur Bedeutung der geistlichen Landstände bis zur Reformation – der Südwesten und Nordosten des Reiches im Vergleich, 63–89; Dieter Mertens, Auf dem Weg zur politischen Partizipation? Die Anfänge der Landstände in Württemberg, 91–102; Axel Metz, Der Stuttgarter Landtag 1498 und die Absetzung Eberhards II., 103–119; Gabriele Haug-Moritz, Zur Genese des württembergischen Landtags in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Eine Annäherung in institutionentheoretischer Perspektive, 121–136; Peter Rückert, Die »Ratssitzung« Graf Eberhards III. von Württemberg – Politische Partizipation im Bild?, 137–153; Wilfried Schöntag, Die Siegelrechtsverleihung an die württembergischen Landstände im Jahr 1595, 155–167.

Ein Orts- und Personenregister schließen den Band ab, der sich als Standardwerk zum Thema – hier ist sich der Rezensent sicher – erweisen wird.

Manfred Heim

PETER EITEL: Geschichte Oberschwabens im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1: Der Weg ins Königreich Württemberg (1800–1870). Ostfildern: Thorbecke Verlag 2010. 400 S., farb. Abb. ISBN 978-3-7995-0852-0. Geb. € 29, 90.

Peter Eitels »Geschichte Oberschwabens im 19. und 20. Jahrhundert«, deren erster Band sich dem »Weg ins Königreich Württemberg (1800–1870)« widmet, schließt eine emp-

findliche Lücke: Für die Jahrzehnte vom Untergang des Alten Reiches bis zur Gründung des Deutschen Reiches liegt nun endlich eine umfassende Geschichte Oberschwabens vor. Und diese Geschichte ist ein fulminanter, ein großer Wurf. Ihre Leistung besteht nicht nur darin, die oft verstreute einschlägige Forschung zur Region im 19. Jahrhundert zusammenzuschauen, ausgewogen – in zehn Teilen – gegliedert und im Stil überaus ansprechend zu präsentieren. Die Darstellung ist vielmehr auf besonders breiter Basis aus Quellen gearbeitet und liefert eine Fülle neuer Informationen, nicht zuletzt reiches, sorgfältig aufbereitetes und kommentiertes Daten- und Zahlenmaterial – oft veranschaulicht in Übersichten, Listen und Diagrammen –, z.B. zur demographischen oder wirtschaftlichen Entwicklung der Region.

Zugrundegelegt ist dem Band ein »moderner« Oberschwaben-Begriff, der jenen zwischen 1806 und 1810 zu Württemberg gekommenen Teil der alten Landvogtei »Suevia superior« bezeichnet, also das Gebiet zwischen Schwäbischer Alb im Norden, Iller und Adelegg im Osten, bayerischem Allgäu und Bodensee im Süden und der neuen badischen bzw. hohenzollerischen Grenze im Westen. Die Beschränkung auf diesen geographischen Raum trägt der Tatsache Rechnung, dass nach der napoleonischen Neuordnung die an Baden, Hohenzollern, Württemberg und Bayern gefallenen Anteile des alten Oberschwabens eine politisch, wirtschaftlich und kulturell unterschiedliche Entwicklung nahmen und nicht nur aufgrund der Forschungslage und Archivsituation ihr weiteres Schicksal schwer übergreifend aufzuarbeiten wäre. Wie es zur Geburt dieses neuen, hier thematisierten »Oberschwabens« aus der Abgrenzung, und zwar gegen die Württemberger Schwaben im »Unterland«, kam, wird insbesondere deutlich aus den beiden ersten Teilen des Bandes.

Eine ebenso detaillierte wie konzise Skizze vom Zustand der Region am Vorabend der Napoleonischen Kriege hebt eingangs deren Charakteristika ins Bewusstsein und macht aufs Neue die traumatisierende Langzeitwirkung insbesondere der Säkularisation deutlich. Peter Eitel vermag selbst bei diesem zuletzt durch die große Schussenrieder Landesausstellung 2003 gut aufgearbeiteten Thema noch mit neuen Details aufzuwarten, ohne je den Überblick zu verlieren. An ausgewählten Beispielen schildert er die kulturrevolutionäre Dimension der Vorgänge und macht dabei die soziale wie menschliche Rücksichtslosigkeit deutlich, mit der die Neuordnung zumeist einherging. Die für die Integration Oberschwabens in das neue Königreich Württemberg so fatale Politik des »Schwäbischen Sultans« wird insbesondere mit Blick auf den mediatisierten Adel herausgearbeitet, andererseits werden aber auch die Leistungen des württembergischen Staates bei der Schuldentilgung der Kommunen gewürdigt, die z.B. die ehemalige Reichsstadt Wangen zu einer pathetischen Dankadresse an König Friedrich »vom Greisen bis zum Säugling in der Wiege herab« (94) bewogen. Besonders hervorzuheben ist, wie ausführlich und intensiv sich der Autor auf allein 70 Seiten mit den ökonomischen Entwicklungen in Landwirtschaft, Handwerk, Verkehr, Handel und Kreditwesen der Jahrzehnte bis 1870 auseinandersetzt (Teil 4) und damit ein Thema prominent behandelt, das bislang in der Historiographie Oberschwabens stark vernachlässigt wurde. Wie nebenbei wird dabei eine stupende, auf bislang nicht rezipiertem Quellenmaterial beruhende Datenfülle eingearbeitet. Weitere Kapitel des Buches sind etwa der Sozial- und Gesundheitsfürsorge, Kirche und Konfession, dem Schulwesen sowie Kunst und Kultur – besonders schön: eine eigene Würdigung der Musik – gewidmet.

Bei alledem gelingt Peter Eitel ein Kunststück, das nur beherrscht, wer souverän über seinen Stoff verfügt und dabei auch die Gabe des Erzählens besitzt: Seine »Geschichte Oberschwabens« hat dem Wissenschaftler eine immense Fülle an neuen Details und an Einsichten in historische Zusammenhänge zu bieten, aber damit überfordert sie

auch den interessierten Laien nicht, sondern vermag ihren Gegenstand stets völlig unpräzise und anschaulich zu vermitteln. Dazu tragen auch die zahlreichen, nicht nur ornamentalen, sondern den Inhalt vertiefenden und sorgfältig unterschriebenen Abbildungen bei. Selbst die im Oberschwaben des Alten Reiches so komplizierten Rechts- und Verfassungsverhältnisse werden mit einfachen Worten erklärt, geradezu spannend lesen sich die komplizierten territorialen Folgen der Napoleonischen Kriege bis 1810 und lüzide werden Prozess und Problematik der Vereinödung dargestellt, um nur ein paar Beispiele zu nennen. Erinnerungen, Tagebücher oder Reisebeschreibungen verleihen dieser Geschichte Oberschwabens an vielen Stellen Farbe, ja machen sie zu einem unterhaltsamen Lesevergnügen. Es ist ganz einfach beeindruckend, wie der Autor mit den enormen Stoffmassen zurechtkommt, denn mit seinen rund 350 Seiten wirkt das Buch wie in einem Zuge geschrieben. Gerne läse man sogleich weiter.

Zum Glück sind zwei Folgebände der »Geschichte Oberschwabens« – bis zum Ende des Ersten Weltkrieges 1918 und bis zur Gründung des Südweststaates 1952 – geplant.

Dietmar Schiersner

ULRICH WINDHAB: Wallfahrt und Wohlfahrt. Die Geschichte von Heiligenbronn und seinem Kloster. Ostfildern: Schwabenverlag 2007. 198 S., Abb. ISBN 978-3-7966-1357-9. Geb. € 20,-.

Die von Ulrich Windhab unter dem Titel »Wallfahrt und Wohlfahrt« verfasste Geschichte von Heiligenbronn und seinem Kloster ist im Jahr 2007 aus Anlass des 150-jährigen Jubiläums des von David Fuchs gegründeten Franziskanerinnenkonvents erschienen. Ein Schwerpunkt der Darstellung liegt daher auf Leben und Werk des genannten Pfarrvikars aus Bilhalingen, der im Frühjahr 1857 32-jährig mit vier klösterlichen Kandidatinnen den Grundstein für ein Franziskanerinnenkloster in Heiligenbronn legte. Die daraus erwachsene Einrichtung wird heute von der Stiftung St. Franziskus getragen und ruht auf den drei Säulen der Behindertenhilfe, der Altenhilfe und der Kinder- und Jugendhilfe. Sie knüpft damit an das von David Fuchs ebenso 1857 gegründete »Rettungshaus für Verwahrloste und von der Verwahrlosung bedrohte Mädchen« an. Windhab schildert anschaulich, wie der charismatische David Fuchs gegen vielfache Widerstände seine Vision umsetzte, nicht nur sozial benachteiligten Kindern und Waisen, sondern auch behinderten Menschen eine neue Heimat und die Perspektive auf ein eigenverantwortliches Leben zu geben. Bei seinem Tod im Jahr 1885 lebten in Heiligenbronn 32 Schwestern und 16 Kandidatinnen. 120 Kinder wurden versorgt, erzogen und unterrichtet, davon 68 sog. Fürsorgemädchen, 42 Taubstumme und 10 Blinde. Beim 100-jährigen Jubiläum 1957 war aus dem ärmlichen Haus und der feuchten Kapelle, die Fuchs im Dorf Heiligenbronn vorgefunden hatte, eine weitläufige Klosteranlage mit Kirche, Schwestertrakt, Schulen, Heimen, Werkstätten und einer ausgedehnten Landwirtschaft geworden. 315 Schwestern, davon 172 im Mutterhaus und 143 in zwölf Filialen, betreuten 685 Kinder, Jugendliche und Erwachsene, davon 117 Blinde, 142 Gehörlose, 161 vollsinnige Schüler und 266 vorschulpflichtige Kinder. Diese Zahlen beeindruckten vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges und des nationalsozialistischen Terrors, der auch Heiligenbronn nicht verschonte, wo Übergriffe auf behinderte Menschen und Zwangssterilisationen nicht verhindert werden konnten. Windhab schildert unter Einbeziehung der Alltags- und der Baugeschichte die Höhen und Tiefen der franziskanischen Einrichtung in den verschiedenen Epochen bis heute, wobei er allerdings ein Drittel seines Werkes ihrer Vorgeschichte widmet. Das beein-

druckende Engagement von David Fuchs nämlich hatte auch zur Wiederbelebung der mit Heiligenbronn seit dem späten Mittelalter verbundenen Wallfahrt geführt. Mit dieser sind eine Reihe von Legenden und widersprüchlichen Traditionen verbunden, die Windhab auf ihren historischen Aussagewert hin untersucht. 1385 wird Heiligenbronn erstmals urkundlich erwähnt, als der Franziskanermönch Konrad ein Gut bei Hochmössingen kaufte. Die Wallfahrt steht im Zusammenhang mit einer heiligen Quelle, die dem Ort den Namen gab, und an der sich verschiedene Heilungswunder abgespielt haben sollen. Damit in Verbindung gebracht wurde die wundersame Auffindung eines Gnadenbildes, das von der Heimatgeschichte in das Jahr 1442 gelegt wurde, während Kunsthistoriker es bereits in die Mitte des 14. Jahrhunderts datieren. Die Gründung eines Klosters am Ort der Verehrung, das im 30-jährigen Krieg untergegangen sein soll, wird von Windhab als historisch nicht belegbar verworfen. Vielmehr hätten die Franziskaner in Villingen die Wallfahrt gepflegt, die mit einem Jahrmarkt am 8. September verbunden war, der noch heute ebenso wie die Wallfahrt als Anziehungspunkt in Heiligenbronn gilt. Die reich bebilderte, gut lesbare Chronik von Heiligenbronn richtet sich an ein größeres Publikum. Auf die von Ulrich Windhab angekündigte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Thema darf man gespannt sein.

Maria-Magdalena Rückert

Frühe Fotografie in Reutlingen: Porträts, Stadtbilder und Ateliers bis 1918. Reutlingen: Stadt Reutlingen 2008. 384 S., Abb. ISBN 978-3-939775-01-0. Geb. € 27,-.

HERMANN PFEIFFER: Betzingen im Foto. 100 Jahre Reutlingen-Betzingen 1907–2007. Reutlingen: Stadtverwaltung 2007. 328 S., Abb. ISBN 978-3-933820-86-3. Geb. € 25,-.

Für das Stadtarchiv Reutlingen und seine Bestände stellt die umfangreiche, inzwischen knapp eine Million Fotos umfassende Bildersammlung seit langem eine gewichtige Abteilung dar, die bereits in den letzten Jahren immer wieder als Fundus für Ausstellungen und Publikationen diente. Nun sind zwei sehr unterschiedliche Bildbände erschienen, die den Wert und den Facettenreichtum dieser Sammlung eindrücklich unterstreichen.

In einem gemeinsamen Projekt stellen Stadtarchiv und Heimatmuseum Reutlingen ihre Schätze aus der Frühzeit der Atelierfotografie in einem sorgfältig gestalteten, unter dem Titel »Frühe Fotografie in Reutlingen. Porträts, Stadtbilder und Ateliers bis 1918« erschienenen Bildband vor. Die zeitliche Spanne der Bildauswahl reicht von den ersten Daguerreotypen der 1840er Jahre bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, als die Atelierfotografie gegenüber der aufkommenden Amateurfotografie ihre marktbeherrschende Stellung verlor. Die jeweils mit einleitenden Texten versehenen Kapitel sind den ersten Fotografien mit Reutlinger Bezug von Wanderfotografen gewidmet, den einzelnen Ateliers, die sich bis zum Ersten Weltkrieg in der Stadt etabliert hatten, der Porträtfotografie, die mit ihren standardisierten Visitenkarten einen ersten Boom erlebte, der in den 1860er Jahren aufkommenden Stadt- und Architekturfotografie, die v.a. durch den Tübinger Fotografen Paul Sinner wertvolle Impulse erhielt, sowie der erst relativ spät einsetzenden Fotografie von Ereignissen und von Menschen und Objekten in Bewegung.

Insgesamt illustriert der Band Reutlingens Entwicklung zur aufstrebenden Industriestadt. Insbesondere die Porträtfotografie dokumentiert bürgerliche Lebens- und Wunschwelten. Einzel- und Familienbilder werden gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch Aufnahmen ganzer Schulklassen, Vereine und Belegschaften handwerklicher und industrieller Betriebe ergänzt. Architekturbilder dokumentieren Veränderungen im

Stadtbild, zeigen aber auch, wie sich »klassische« Ansichten und identitätsstiftende Wahrzeichen wie diejenigen des Turms der Marienkirche oder des Tübinger Tors herausbildeten.

Die prägnanten und informativen Kommentare lassen die Bilder zu wertvollen Dokumenten der Stadt-, Kultur- und Alltagsgeschichte werden.

Ganz anders in Anspruch, Aufmachung und Ausrichtung, aber gleichwohl gelungen ist der von Hermann Pfeiffer zusammengestellte und vom Stadtarchiv Reutlingen in Verbindung mit dem Bezirksamt Betzingen herausgegebene Bildband »Betzingen im Foto«. Hier geht es nicht um an ästhetischen Kriterien orientierte Atelierfotografie, sondern um eine Fülle von Bildern aus dem Stadtarchiv und aus privaten Sammlungen, die in 14 sachthematischen Kapiteln die Entwicklung und das Leben des Dorfes seit seiner Eingemeindung nach Reutlingen dokumentieren. Im Kapitel »Mehr evangelisch als katholisch« sieht man die Weihe der katholischen Kirche 1972 durch Weihbischof Herre, daneben aber auch eine religiöse Feier der Pius-Bruderschaft samt Bischof Williamson, der nach Erscheinen des Buches noch für so viel unrühmliches Aufsehen sorgen sollte. Dem Bildband vorangestellt ist ein historischer Beitrag von Heinz Alfred Gemeinhardt, der Betzingens Weg seit der Eingemeindung als Erfolgsgeschichte nachzeichnet. Durch die Eingliederung in die finanzkräftige Kommune gelang es Betzingen auf seinem Weg zum Industriestandort leichter, große öffentliche Aufgaben im Bereich der Infrastruktur zu realisieren, ohne dabei die eigene Identität als »Dorf« völlig preisgeben zu müssen. Diesen Weg vermögen die rund 1000 Fotos eindrücklich zu illustrieren.

Herbert Aderbauer

ANDREAS SCHMAUDER, MICHAEL WETTENGEL (Hrsg.): Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte, Kunst und Kultur, Bd. 55. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 2007. 428 S., s/w u. farb. Abb. ISBN 978-3-7995-8045-8. Kart. € 29,80.

Der Jahresband 2009 eröffnet mit einer sprach- und literaturwissenschaftlichen Untersuchung. Norbert Kruse ediert, überträgt und kommentiert ein in einer Handschrift des Benediktinerklosters Weingarten überliefertes deutschsprachiges Ave-Maria-Gedicht aus der Zeit um 1400. Dem Gedicht liegt das lateinische Ave Maria zugrunde: Jedes Wort des lateinischen Gebets ist in deutscher Übersetzung der Beginn einer neuen Strophe, die Strophenanfänge ergeben demnach als Akrostichon wiederum den Wortlaut des Ave Maria.

Hans Göggelmann schildert und kommentiert ein in mehrfacher Hinsicht brisantes Strafverfahren vor dem kaiserlichen Landgericht in Ulm aus den Jahren 1493/94. Der Prozess fand vor diesem Gericht – und nicht vor dem städtischen Gericht – statt, weil die Angeklagten in Ulm lediglich ergriffen worden waren, ihre Straftaten im Sinne einer Bandenkriminalität jedoch auf Kaisheimer Territorium verübt hatten. Bemerkenswert ist, dass sich die städtische Bevölkerung und offenbar auch der Magistrat mit den Angeklagten solidarisierten, so dass sich die herzoglich-bayrischen Kläger bedroht fühlten und die Stadt wieder verließen. Von Interesse ist das Verfahren, dessen Urteil nicht überliefert ist, aber auch deshalb, weil auf Klägersseite Ulrich Tengler maßgeblich beteiligt war, dessen 1509 erschienener »Laienspiegel« für das gesamte 16. Jahrhundert für die juristische Praxis im Reich prägend gewesen ist.

Seit Jahrzehnten befasst sich Wolfgang Dobras mit den Herbarien des in Geislingen, Überkingen und zuletzt in Ulm wirkenden und 1607 verstorbenen Lateinschullehrers Hieronymus Harder. Dobras konnte dabei die Zahl der Harderschen Herbarien von

zehn auf zwölf steigern. Sein Aufsatz schildert die Biografie Harders, erläutert den Aufbau der Herbarien, die zu den frühesten überhaupt gehören, und stellt sie anschließend einzeln in Wort und Bild vor. Die Schicksale der Herbarien spiegeln ihre Bedeutung wider: einst »Geschenke« an Fürsten und Bischöfe, werden sie heute – zumeist in Bibliotheken und Museen – in Heidelberg, München, Ulm, Überlingen, Lindau, aber auch in Wien, Zürich, Linz und in Rom aufbewahrt.

Methodisch bemerkenswert ist die Auswertung dreier »Ego-Dokumente« aus dem Dreißigjährigen Krieg durch Ulrich Ufer. Die Quellen stammen aus der Feder von Personen unterschiedlicher konfessioneller und sozialer Herkunft. Der Salemer Zisterzienser Sebastian Bürster verfasste eine Autobiographie, um seine Kriegserfahrungen an die Nachwelt weiterzugeben. Der protestantische Handwerker und weitgereiste Bürger der Stadt Isny, Hans Conrad Lang, schrieb ein Tagebuch, um seinen Kindern aus seinem Leben zu berichten. Das dritte Dokument, ebenfalls ein Tagebuch, stammt von Johann Heinrich von Pflummern, einem katholischen Stadtrat in Überlingen mit engen Kontakten zum Kaiserlichen Hof in Wien. Ufer geht es darum, jenseits der individuellen, explizit in den Texten geschilderten Erlebnissen Hinweise auf die Mentalitäten der Zeitgenossen des Dreißigjährigen Kriegs zu destillieren. Er untersucht dazu eher die »indirekten und ungewollt hinterlassenen Spuren« und analysiert vor allem die stark religiös bestimmte Sprache als »Mittel der Sinnggebung und Kohärenzerstellung«. Dabei werden bei allem Trennenden durchaus konfessionsübergreifende Denkmuster sichtbar. Insgesamt, so das Fazit des Autors, wurde der Krieg letztlich nicht als Religionskrieg wahrgenommen. Die Zeitgenossen erlebten und deuteten ihn als Strafe Gottes und nicht als das Ergebnis konfessioneller Auseinandersetzungen.

Diesen Befund bestätigt auch der Beitrag von Shin Demura über die seit der Schlacht bei Nördlingen umfangreichen Flüchtlingsströme in die Reichsstadt Ulm. Bei der Aufnahme und Behandlung der Flüchtlinge spielte die Konfession keine Rolle. Wichtigere Kriterien waren die Vermögensverhältnisse und die Zugehörigkeit zum Ulmer Territorium. Wer von außerhalb des Territoriums in die Stadt floh, musste hierfür bezahlen. Wer die für seine Versorgung notwendigen Lebensmittel nicht vorweisen konnte, wurde abgewiesen. Demura wertet die Listen des eigens für die Aufnahme der Flüchtlinge eingerichteten Quartieramts aus und kann dabei nachweisen, dass die große Zahl an fliehenden Menschen und Vieh nicht nur zu drangvoller Enge und zu Seuchengefahr führte, sondern für die vermietenden Ulmer Hausbesitzer eine ansehnliche Einnahmequelle darstellte.

Ein spannendes kulturgeschichtliches »Kleinod« stellt Hans Holländer in seinem Beitrag über das »Grosse Königs-Spiel« des Ulmer Patriziers Christoph Weickhmann vor. Das 1664 veröffentlichte Strategie- und Kriegsspiel ist eine reichlich komplizierte Weiterentwicklung des Schachs, in die auch Erfahrungen des Dreißigjährigen Kriegs eingeflossen sind. So kämpfen bis zu acht Parteien gegeneinander, was an die verwirrenden Schlachtenkonstellationen und Koalitionen dieses Kriegs gemahnt. Mit dem von Weickhmann parallel zum Spiel herausgegebenen Buch wird dessen eigentliche Bestimmung als Konversationsspiel deutlich. In 60 »Observationes« wird zudem vorgegeben, worüber aus dem Spiel heraus diskutiert werden kann: über Gemütsbewegungen etwa oder über Fragen der militärischen Taktik, aber auch über die Frage, warum die Monarchie (»Königs-Spiel«) der Oligarchie und der Demokratie vorzuziehen sei. Und warum man weibliche Herrschaft ablehnen sollte. Hier war Weickhmann konsequent: eine Dame gibt es in seinem Spiel nicht.

Mit dem Kirchenregiment der Reichsstadt Ulm und ihrem Vorgehen gegen einige Pietisten im Ulmer Territorium befasst sich der Beitrag von Hans-Erich Dietrich. Fünf

Handwerker aus Schalkstetten waren ab 1712 wegen ihrer Zusammenkünfte im Geislinger Konventikel von ihrem Pfarrer beim Magistrat angezeigt worden. Dies stellte aus Sicht des Magistrats eine Gefahr für den Kirchenfrieden und die Einheit des Glaubens dar. Dietrich bescheinigt der Ulmer Behörde ein durchweg maßvolles Vorgehen, insofern sie mit gehörigem Aufwand versuchte, religiöse Überzeugungsarbeit zu leisten. Dass es dennoch zu kurzen Haftstrafen und zur Verurteilung zu Schanzarbeiten kam, sei nicht wegen des abweichenden Glaubens der Angeklagten geschehen, sondern weil sie sich nicht an Anordnungen der Obrigkeit gehalten hätten. Ob eine solche Differenzierung tragfähig ist, ist angesichts der engen Verzahnung von weltlicher und kirchlicher Obrigkeit allerdings fraglich.

Markus Dewald widmet sich Theaterinszenierungen der Welfensage, die ab 1826 belegt sind. Als Historienspiel wurde der Sagenstoff vor allem im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in Weingarten und – aufgrund der verwandtschaftlichen Beziehungen des damaligen Schullehrers – auch in Neuhausen auf den Fildern zur Fasnacht aufgeführt. Eine erste Theater-Bearbeitung geht wohl auf Gabriel Bucelin zurück, der sie um 1662 im Kloster Weingarten verfasst haben soll. Damit steht das Stück in der klösterlichen Theater-Tradition. Durch seine Interpretation des Stücks als Normübertretung und Normwiederherstellung sowie im religiösen Sinn als Begehung der Superbia-Sünde (durch die die Narrheit in die Welt kam) und ihre Überwindung durch das Gute vermag Dewald den – heutigem Denken nicht mehr offenkundigen – Kontext mit der Fastnacht aufzuzeigen.

Als Fundgrube für historisch interessante oder auch nur kuriose Details des städtischen Alltags stellt Marie-Kristin Hauke in einem eher unterhaltsam narrativ gehaltenen Beitrag das seit 1752 erscheinende Ulmer Intelligenzblatt vor. Der Quellenwert der Zeitung wird insbesondere bei der Auswertung für die Zeit der Hungerkrise von 1816/17 sichtbar, liefert sie doch zeitgenössische Informationen zu Nahrungsmittelknappheit, Preisentwicklung und Versuchen zur Marktregulierung, Tipps für Ersatznahrungsmittel, Hinweise zur Erkennung von Mangelkrankheiten, Nachrichten über den Straßenbettel, aber auch über wohltätige Spenden und organisierte Armenspeisungen.

Ob er nun zum »Rex agriculturae« ausgerufen wurde oder nicht: sicher ist, dass König Wilhelm von Württemberg als Förderer der Landwirtschaft, insbesondere der Viehzucht, in die Geschichte einging. Rainer Loose würdigt seine Bemühungen, insbesondere neue und effizientere Nutzierrassen zu züchten und durch das Vorbild der königlichen Musterbetriebe wie in Weil, Scharnhausen, Hohenheim oder – für Oberschwaben – in Manzell »die starren ländlichen Strukturen und Verhaltensweisen aufzubrechen«. Als Ausgangspunkt für die staatlichen Initiativen wird die Hungerkrise von 1816/17 thematisiert, der Untersuchungszeitraum endet »ca. 1848«. Die durch diesen Zeitraum naheliegende Frage nach möglichen Auswirkungen der landwirtschaftlichen Förderungen auf den Verlauf der Hungerkrise von 1846/47 bleibt allerdings ausgeblendet.

Mit Leben und Werk des Biberacher Lithographen Eberhard Emminger befasst sich Markus Dewald in einem zweiten Beitrag. Trotz der sich abzeichnenden Konkurrenz der Fotografie vermochte es Emminger, mit seinen detailgetreuen, aber stets zur Idylle neigenden und mit betonter Harmonie in ihre natürliche Landschaft eingebetteten Ortsansichten Veduten großer Beliebtheit und von bleibendem historischen (Quellen-)Wert zu schaffen.

Das heutige Erscheinungsbild vieler Werke der ulmischen Spätgotik ist weitgehend durch die Bearbeitung der Restauratoren des 19. Jahrhunderts geprägt. Evamaria Popp stellt Leben und Wirken des Ulmer Malers und Restaurators Friedrich Dirr vor und

zeigt dabei exemplarisch Restaurierungsmethoden auf, die nicht den Erhalt jedes originalen Befundes als oberste Maxime verfolgten, sondern durch Ergänzungen und Neufassungen für ein neues, nazarenisch-süßes Erscheinungsbild sorgten. Der Technik-Geschichte der aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammenden Marbacher Mühle bei Saulgau ist der abschließende Beitrag von Albert Haug gewidmet.

Herbert Aderbauer

STADTARCHIV UND REUTLINGER GESCHICHTSVEREIN (Hrsg.): Reutlinger Geschichtsblätter NF Nr. 45. 2006. Reutlingen: Stadtarchiv 2007. 268 S., Abb. ISSN 0486-5901. Geb. € 19,50.

Auf dem Umschlag wird der umfangreichste Artikel über die archäologischen Ausgrabungen am »Rappenplatz« auf der Achalm als »Schwerpunktthema« ausgewiesen, doch liegt der eigentliche Akzent der Zeitschrift viel eher auf Beiträgen, die Außenbezüge der Stadt betreffen. Wolfgang Zimmermann widmet sich den Beziehungen des Zisterzienserklosters Königsbronn zu Reutlingen. Dabei gelingt es ihm, die verwickelten und vielschichtigen politischen und juristischen Konstellationen präzise und anschaulich darzustellen. Sowohl die Gründung des Klosters Königsbronn als auch die 1308 erfolgte Übertragung der Patronatsrechte der Reutlinger Pfarrkirche auf das Kloster standen im Kontext habsburgischer Territorialpolitik. Mit der bald darauf erfolgten Inkorporation der Pfarrei in das Kloster war der Abt von Königsbronn formal Reutlinger Kirchherr, der die Seelsorge einem vom Kloster angestellten Vikar übertrug. Nach der Reformation der Stadt verkaufte das Kloster sämtliche Rechte im Bereich der Reichsstadt an das Reutlinger Spital. Als wenig später das Herzogtum Württemberg das Kloster Königsbronn reformierte, übernahm es auch dessen Reutlinger Klosterhof. Das markante Gebäude in der Altstadt (heute Heimatmuseum) blieb somit über die gesamte Reichsstadtzeit ein herrschaftlicher Fremdkörper.

Einem zweiten Klosterhof, dem Zwiefalter Hof, ist der Beitrag von Egbert Martins gewidmet. Martins rollt nochmals die unglückselige Entscheidung von 1974 auf, die Gebäude des Zwiefalter Klosterhofs in der Reutlinger Altstadt abzureißen. Martins kann belegen, dass der Gebäudekomplex erhaltenswerte mittelalterliche Bausubstanz aufwies. Angesichts der bereits von außen sichtbaren gotischen Fensteröffnungen wird man wohl weniger von Unkenntnis als vielmehr von einem mangelnden Interesse der damaligen Entscheidungsträger an der Erhaltung der historischen Gebäude ausgehen müssen.

So sehr die Silhouette der Achalm als Identitätsfolie für Reutlingen dient(e), so war sie doch während der Reichsstadtzeit lange württembergisches »Ausland« gewesen. An diese Tradition knüpfte König Wilhelm in gewissem Sinn an, als er das Hofgut, das zwischenzeitlich in Privatbesitz gelangt war, 1822 für sein Privatvermögen ankaufte. Eberhard Fritz beschreibt in seinem Beitrag die Bemühungen des Hauses Württemberg, das Hofgut als landwirtschaftliches Mustergut insbesondere für die Schafzucht und Wollegewinnung zu betreiben. Erst nach massiven Einbrüchen im deutschen Wollmarkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts verpachtete das Haus Württemberg das Hofgut, um es unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich an einen Schafhalter zu verkaufen. Dieser überließ wiederum der Stadt den bewaldeten Gipfel der Achalm, sodass die symbolträchtige Ruine doch noch in Reutlinger Besitz gelangte.

Die Flucht eines reformatorisch gesinnten Mönches des Klosters Güterstein nach Reutlingen nimmt Roland Deigendesch zum Anlass, den Kartäuserorden und das Klos-

ter Güterstein im frühen 16. Jahrhundert zu beleuchten. Zwar war der Kartäuserorden durch die Reformation in eine allgemeine Krise geraten, doch konstatiert der Autor, dass gerade das Kloster Güterstein mit seinen theologisch versierten Prioren durchaus nicht von Auflösungserscheinungen geprägt war, sondern »mitten in der Auseinandersetzung der gesamten Ordensprovinz im Zeichen von Bauernkrieg und Reformation« stand.

Werner Ströbele stellt Textpassagen aus Reiseberichten oder Briefen über Reutlingen zusammen. Der Reigen der Zitate reicht von Kaiser Friedrich III. (1485) bis zum Reisehandbuch Julius Bernhards (1863). Zu den immer wiederkehrenden Themen zählen die je nach Betrachter unterschiedlich ausfallenden Vergleiche mit der württembergischen Land- und Universitätsstadt Tübingen (»Tübingen ist eine Mördergrube gegen diese wirklich schöne Stadt«, Christoph Heinrich Pfaff, 1792). Im späten 18. Jahrhundert reizten Betrachtungen über die Vor- und Nachteile der politischen Verfassung der einstigen Reichsstadt, die je nach Standpunkt des Verfassers bis zum demokratischen Gegenbild gegenüber der eigenen tyrannischen Zeit stilisiert werden konnte. Zweifels- ohne erfährt man aus den Berichten mindestens ebensoviel über die Denkmuster der Autoren wie über die beschriebene Stadt.

Als stilistisches Kleinod sticht der Vortrag von Tilman Krause über Hermann Kurz und seinen Roman »Schillers Heimatjahre« heraus. Das gilt auch in thematischer Hinsicht, verfolgt der Autor doch eher einen germanistischen als einen historischen Ansatz. Krause hält ein überzeugendes Plädoyer für eine Lektüre dieses 1843 erschienenen Erziehungsromans, den er »zu den spannendsten, unterhaltsamsten« und »fröhlichsten zählt, die das 19. Jahrhundert zu bieten hat«. Dabei entdeckt Krause bei Hermann Kurz eher konservative Denkfiguren und rückt ihn von den Linken und Jungdeutschen ab, in deren Nähe ihn die Literaturwissenschaft bislang gerne gestellt hatte.

Die beiden umfangreichsten Beiträge stehen am Anfang und am Ende der Zeitschrift, was der historischen Epoche ihres Gegenstands entspricht. Ulrich Veit bilanziert die archäologischen Grabungen der Jahre 2000–2005 am Rappenplatz unterhalb des Gipfels der Achalm. Durch seine Lage und durch seine künstliche Befestigung ist dieser frühkeltische Siedlungsplatz, der sich möglicherweise auch auf das Gipfelplateau erstreckte, gegenüber anderen Siedlungen dieser Epoche hervorgehoben. Jürg Arnold würdigt in einem biographischen Beitrag das soziale Engagement von Lore Arnold, die, aus wohlhabender Kaufmannsfamilie stammend, von den 1930er Jahren an im Blindenverein, beim Roten Kreuz, vor allem aber als Leiterin der Hauspflagestation in Reutlingen Führungspositionen übernommen hatte.

Herbert Aderbauer

STADTARCHIV UND REUTLINGER GESCHICHTSVEREIN (Hrsg.): Reutlinger Geschichtsblätter NF Nr. 46, 2007. Reutlingen: Stadtarchiv 2008. 301 S., Abb. ISSN 0486-5901. Geb. € 24,-.

Mit neuen Erkenntnissen wartet Tilmann Marstaller in seinem Bericht über die baugeschichtliche Untersuchung des Tübinger Tors auf. Demnach ist der steinerne Turmschaft von Anfang an in seiner stattlichen Höhe gebaut und nicht etwa später aufgestockt worden. Stilformen zeigen eine Nähe zu frühgotischen Baudetails der Marienkirche. In Anlehnung an eine jüngere These von Ellen Pietrus zur Marienkirche datiert der Autor den Bau des Tors auf die Zeit um 1247. Sicher ist, dass die Holzeinbauten deutlich später, nämlich ab 1278 zu datieren sind. Die eigentliche Überraschung brachten die Dendrodaten des markanten hölzernen Oberstocks. Dieser galt bislang als Zutat des

16. Jahrhunderts und wurde als Kennzeichen für eine verminderte fortifikatorische Bedeutung des Tors interpretiert. Marstaller kann nun eine Bauzeit ab 1330 belegen.

Der Vortrag des inzwischen verstorbenen Professors der PH Schwäbisch Gmünd, Rainer Jooß, den dieser im Sommer 2007 aus Anlass des Schwörtags in Reutlingen gehalten hatte, beleuchtet die besondere Stellung Reutlingens innerhalb der Verfassungsgeschichte der südwestdeutschen Reichsstädte. Obwohl auch in Reutlingen oligarchische Tendenzen im Stadtr Regiment nicht ausblieben, hatten sich aufgrund des Fehlens eines Patriziats und der Beibehaltung der Verfassung von 1374 stärkere Elemente einer republikanisch-demokratischen Tradition erhalten können.

In seiner zwischenzeitlich achten Folge der »Neuen Funde zu Friedrich List« befasst sich Volker Schäfer mit dessen Zeit als württembergischem Kommissar in Sulz am Neckar 1814/15. Direkt nach dem Aktuarsexamen war List vom Innenministerium in die Oberamtsstadt entsandt worden, um Steuerausstände zu untersuchen und die unzureichende Registratur zu ordnen. Schäfers akribischer Beitrag orientiert sich ganz an seinem Anspruch auf »neue Funde«, die neben Erkenntnissen zu Umfang und Zeitraum des Auftrags in immerhin neun Autographen mit insgesamt 101 Seiten bestehen. Umgekehrt blendet er wegen dieser Fokussierung (leider) die berühmteste Episode aus dieser Zeit, die »Sulzer Adresse«, die gewissermaßen Lists Einstieg in die Politik markiert, aus, da sie in der Forschung bereits hinlänglich bekannt sei.

In gewissem Sinn »wiederentdeckt« wurde die Reutlinger Chronik des Schuhmachers und Weingärtners Johann Georg Launer, die dieser über die Jahre 1687–1738 verfasste. Obwohl sie in der älteren Literatur bereits – allerdings als anonymes Werk – zitiert wurde, war sie aus dem Blick der Forschung verschwunden. Gerald Kronberger fand die Chronik in der Handschriftenabteilung der Reutlinger Stadtbibliothek als Anhang der bekannten Reimchronik von Johannes Fizion, als deren Fortsetzung sie konzipiert ist. Eine von Heidi Stelzer besorgte Transkription kann nun im Stadtarchiv eingesehen werden. Kronberger, der den Verfasser der Chronik identifizieren konnte, stellt diese für die Stadtgeschichte wichtige Primärquelle vor und hebt dabei ihren eher nüchternen, von Ansätzen zur Geschichtsverbrämung oder -verklärung weitgehend freien Charakter hervor. Deutlich wird dies bei der Schilderung des Stadtbrands von 1726, bei der Launer unverblümt die Entsolidarisierung der Reutlinger Bürgerschaft im Angesicht der Katastrophe aufzeigt: »man hat einander beraubt und bestolen, daß es ein Greul gewessen« (142).

Mit Leben und Werk von drei publizierenden Vettern aus der alteingesessenen Familie Gayler, die in Reutlingen seit dem 14. Jahrhundert nachgewiesen ist, befasst sich der Beitrag von Brigitte Gayler und Heidi Stelzer. Der größte publizistische Erfolg war dabei dem »Orbis pictus« beschieden, einem mehrsprachigen illustrierten Lehrbuch für die Jugend, das der damals am Tübinger Lyzeum unterrichtende Jakob Eberhard in mehreren Auflagen herausgab. Dem historisch Interessierten wohl noch geläufiger sind die beiden Reutlinger Chronikbände (»Historische Denkwürdigkeiten«) von Christoph Friedrich, der ebenfalls als Lehrer und als Pfarrer wirkte. Der dritte Cousin, Johann Jakob, war Kaufmann geworden und veröffentlichte unter dem als Anagramm gebildeten Pseudonym »J.J. Algier« Gedichtbände und Liederbücher, unter denen das »Volksliederbuch« 16 Auflagen erreichte. Alle drei Vettern hatten ihre größten publizistischen Erfolge in den 1830er und 1840er Jahren. Leider erfährt man nichts über ihr Verhältnis untereinander. Dem Beitrag ist eine Werk-Bibliographie angehängt.

Reinbert Tabbert schließlich würdigt das Werk des zeitgenössischen Malers Winand Victor, der seit 1949 in Reutlingen lebt. Victor hatte nach dem Krieg der Künstlergemeinschaft im Kloster Bernstein angehört. In Reutlingen scharte er einen Kreis von

Künstlern und Intellektuellen um sich, zu denen auch der Lyriker Günter Bruno Fuchs und der Redakteur und Publizist Willy Leygraf gehörten. Victors Werk, zu dem auch Glasbetonfenster in Sakralbauten gehören, zeichnet sich durch eine große Bandbreite von gegenständlichen und abstrakten Motiven aus.

Rezensionen runden den Band ab.

Herbert Aderbauer

GESCHICHTS- UND ALTERTUMSVEREIN AALEN E.V. (Hrsg.): Aalener Jahrbuch 2006–08. Themenschwerpunkt: Aalen in der Zeit des Nationalsozialismus 1934–1939. Aalen: Ostalbverlag 2008. 432 S., zahlr. s/w-Abb. ISBN 978-3-9810452-3-9. Kart. € 19,50.

Das Aalener Jahrbuch 2006–08 führt den Themenschwerpunkt des vorherigen Jahrbuches 2002–04 »Aalen in der Zeit des Nationalsozialismus« für die Jahre 1934–1939 fort. Sieben Beiträge unterschiedlicher Länge befassen sich mit dem Ausbau der NS-Herrschaft 1934 sowie der Rolle der NSDAP in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, der Stadtverwaltung in den Jahren 1935–1939, mit Aalen als Wehrmachtsstandort, mit der Auseinandersetzung um die Einführung der »Deutschen Volksschule« als sog. Gemeinschaftsgrundschule, dem Gesundheitswesen und der Arbeit des Katholischen Deutschen Frauenbundes. Viele Bilder und in Faksimile abgedruckte Dokumente lockern die Texte auf und dienen der Illustration.

Der Beitrag zum Ausbau der NS-Herrschaft von Roland Schurig stellt detailliert beschäftigungs- und sozialpolitische Maßnahmen des NS-Regimes vor. Er vermittelt ein anschauliches Bild vom Lenkungs- und Regulierungscharakter der entsprechenden Gesetzesvorgaben und konkreter Maßnahmen sowie der gezielten Ausbreitung der Volksgemeinschaftsideologie. Entsprechendes zeigt Schurig für die Bereiche der Landwirtschaft und der Jugendarbeit.

Mit Hilfe der Volksgemeinschaftsideologie wurden ebenfalls die Einführung der »Deutschen Volksschule« und damit die faktische Abschaffung der konfessionell gebundenen Grundschulen vorangetrieben. Nachdem die Konfessionalität des Religionsunterrichts von den NS-Behörden zugesichert worden war, gab die evangelische Kirche den Kampf um die Erhaltung der konfessionellen Grundschulen auf, die katholische Kirche hingegen führte ihn weiter. Letztlich scheiterte sie jedoch daran, dass auch die widerstrebenden Eltern sich dem ausgeübten Druck beugten.

Der Artikel über die katholische Frauenarbeit stützt sich auf die erhaltenen Protokolle, die sich allerdings auf die durchgeführten Veranstaltungen beschränken und nur ganz vereinzelt Hinweise enthalten, die eine Interpretation auf die politische Situation hin erlauben. Insofern bleibt die Aussagekraft des Beitrags begrenzt.

Über das Schicksal der wenigen in Aalen ansässigen jüdischen Familien wird ausführlich berichtet. Hier wäre allerdings eine kurze geschichtliche Übersicht hilfreich sowie die Ausweitung des Blicks auf die jüdische Gemeinde in Bopfingen-Oberdorf und ihre Synagoge.

Lucia Scherzberg

KURT ANDERMANN, CHRISTIAN WIELAND (Hrsg.): Der Kraichgau. Facetten der Geschichte einer Landschaft (Kraichtaler Kolloquien, Bd. 6). Epfendorf: Bibliotheca Academica 2008. 192 S., Abb. ISBN 978-3-928471-77-0. Geb. € 29,-.

Die seit einigen Jahren von der Stadt Kraichtal herausgegebenen »Kraichtaler Kolloquien« werden jetzt um den von Kurt Andermann und Christian Wieland betreuten Band 6

erweitert, in dem es um »Facetten der Geschichte einer Landschaft« geht. Dabei liefert Kurt Andermann, der Spiritus rector der Kraichtaler Kolloquien, der schon für frühere Bände der Reihe verantwortlich zeichnete, gleich im ersten Beitrag das Motto der Veranstaltung: »Der Kraichgau – eine Landschaft dazwischen«. Naturräumlich zu den Gäuplatten des Neckarlandes zählend, umfasst der Kraichgau in etwa die Senke zwischen Odenwald und nördlichem Schwarzwald, ist im Westen durch eine Höhenstufe vom Bruhrain und dem Oberrheinischen Tiefland getrennt, im Osten von der Hochfläche über dem Neckar. Historisch betrachtet hat sich der Begriff des Kraichgaus von der Karolingerzeit bis ins Spätmittelalter beträchtlich verschoben. Seit dem 14. Jahrhundert versuchten die Pfalzgrafen bei Rhein den Raum von Norden her politisch zu erschließen. Ein Großteil des zwischen Königstuhl, Kleinem Odenwald und Heuchelberg gesessenen Adels zählte zur Klientel des Heidelberger Hofes. Dass es den Pfalzgrafen nicht gelungen ist, den gesamten Raum zu unterwerfen, hängt mit ihrer Niederlage im Landshuter Krieg von 1504 zusammen. Diese Niederlage der Pfalz eröffnete dem 1495 zum Herzogtum erhobenen Württemberg die Möglichkeit, seine Interessen von Südosten her in den Kraichgau voranzutreiben, ohne jedoch den Vorrang der Pfalz zu gefährden. In dieser Zwischenlage zwischen der Pfalz und Württemberg musste der ansässige Adel seine eigene Position bestimmen. Konnte sich der Kraichgauer Adel 1488 dem Locken Kaiser Friedrichs III. entziehen, dem Schwäbischen Bund beizutreten, so war er doch im 16. Jahrhundert gezwungen, sich im Rahmen der Entwicklung einer Standesorganisation dem weiter entwickelten schwäbischen Ritterkreis anzuschließen (1547). Nicht zuletzt diese Entscheidung mochte dazu beigetragen haben, dass sich die Gelehrten vom 16. (Ladislaus Sunthaym) bis ins 18. Jahrhundert (Zedler) nicht recht entscheiden konnten, ob der Kraichgau zu Franken oder zu Schwaben zu zählen war.

In seinem ausgezeichneten Beitrag behandelt Gerhard Fouquet »David Chytraeus und seine ›Oratio de Creichgoia‹«. David Kochhaf (1530–1600) war als gerade Neugeborener mit seinem Vater als Religionsflüchtling aus dem katholischen Ingelfingen an der Kocher nach Menzingen gekommen, wo das Kind durch den Ortsherrn Peter von Menzingen eine besondere Förderung erfuhr, so dass er in Tübingen und Wittenberg studieren konnte, um es später zum Professor an der Universität Rostock zu bringen. Dort hielt er 1558 seine Lobrede auf den Kraichgau. Fouquet zeigt auf, dass Chytraeus seinen Studenten hier nicht nur Merkmale der rhetorischen Form der Lobrede nahe brachte, sondern dass sich hinter dem Lob einer Landschaft, seiner »patria«, nicht nur Spuren eines Selbstzeugnisses, sondern auch das Lob eines exemplarischen Lebens für den neuen Glauben verbirgt. Es geht darin nicht nur um eine Landschaftsbeschreibung, sondern um die Adelsfamilien, die diesen Raum im Sinne des neuen Glaubens prägten wie die Sickingen, Helmstatt, Menzingen und Gemmingen. Alles in allem durchbricht der Lobredner das rhetorische Schema der Oratio: »[...] die in die Landeskunde und die Kollektivbiographien verschlungenen autobiographischen Fragmente sind auf die heilsgeschichtliche Darstellung eines idealen neugläubigen Raumes hin zugeschnitten.«

Sven Rabeler befasst sich in seinem Beitrag »Stadt – Umland – Region« mit der Wirtschaftsgeschichte des Kraichgaus und thematisiert Verkehrswege, Urbanisierung und Herrschaftsgeographie des Raumes. Unter den Städten des Kraichgaus waren allenfalls Bruchsal und Bretten »vergleichsweise differenzierte ökonomische Gebilde«. Der Kraichgau entbehrte eines ökonomischen Mittelpunkts, eine wirtschaftliche Vernetzung unter den Städten ist nicht erkennbar. Der Kraichgau ist damit auch nicht als eigenständige ökonomische Region zu begreifen, die Gravitationszentren lagen außerhalb der Landschaft, die im Wesentlichen »als Speyerer Hinterland aufzufassen« ist.

Das Motto von der »Landschaft dazwischen« dekliniert Heinz Krieg in seinem Aufsatz über den Kraichgauer Niederadel im späten Mittelalter unter dem Titel »Ritter zwischen Höfen« durch. Dabei geht es um die lehens- und dienstrechtlichen Beziehungen des Kraichgauer Adels zu den Pfalzgrafen in Heidelberg, zu den Grafen von Württemberg und den Markgrafen von Baden. Es überrascht nicht, dass der Kraichgauer Adel seit dem 14. Jahrhundert und erst recht nach der für die Pfalz siegreichen Schlacht bei Seckenheim hauptsächlich auf den Heidelberger Hof hin orientiert war. Zu nennen sind Familien wie die Neipperg, Hirschhorn, Helmstatt, Gemmingen, Göler, Menzingen, Sickingen oder Venningen. Die Gefahr bestand allerdings darin, dass der Adel vom Fürsten mediatisiert und zum landsässigen Adel herabgedrückt wurde. In einer solchen Situation konnte es interessant sein, eine Alternative zu haben. Diese bestand für den Kraichgauer Adel nur in möglichen Dienstverhältnissen zu Baden und – weniger häufig – zu Württemberg. Hierbei war allerdings zu beachten, dass man in Konflikten zwischen den Fürsten – Beispiel Seckenheim – nicht wirklich zwischen den Stühlen zu sitzen kam wie die Familie Helmstatt, deren Angehörige teils auf pfälzischer, teils auf badischer Seite in die Schlacht gingen.

Christian Wieland spinnt in seinem Beitrag über »Adliges Selbstverständnis und ständische Selbstbehauptung« der Kraichgauer Ritterschaft in der frühen Neuzeit den von H. Krieg begonnenen Faden fort und zeigt auf, wie der Kraichgauer Niederadel die spätmittelalterliche (Adels-)Krise überwand. Mit dem geschlossenen Übertritt des Adels zum Protestantismus bewiesen die Kraichgauer Ritter zwar eine bemerkenswerte soziale Kohärenz, und dies diente später auch der Abgrenzung gegenüber dem Heidelberger Hof, als dieser 1563 zum Calvinismus überwechselte. Zugleich beraubte sich der Niederadel durch den Konfessionswechsel des Zugangs zu den Fleischtöpfen der katholischen geistlichen Einrichtungen, die traditionell überzähligen Töchtern und Söhnen standesgemäße Pfründen und Karrieren anzubieten hatten. Nicht zuletzt diese Konsequenz, die tendenziell zu Einbußen im Vermögen der lutherischen Adelsfamilien führte, trug wohl dazu bei, dass etwa die Hälfte des Kraichgauer Adels – z.B. die Neipperg – nach 1648 zum Katholizismus zurückkehrte und sich damit beachtliche Karrieren in kaiserlichen Diensten eröffnete. Durch die Rekatholisierung einiger bedeutender Adelsfamilien fragmentierte sich zwar die ständische Homogenität zu einem gewissen Grad, diese wurde aber zugleich durch den im 16. Jahrhundert vollzogenen Zusammenschluss der Adelsfamilien zur Kraichgauer Ritterschaft garantiert, die sich 1545 als fünfter Ort (Kanton) dem Schwäbischen Ritterkreis anschloss. Diese korporative Reichsunmittelbarkeit und die damit verbundene Anlehnung an Kaiser und Reich halfen den Adelsfamilien bei der Abgrenzung gegenüber den Pfalzgrafen und verschafften ihnen ein erhebliches ständisches Selbstbewusstsein. Dieses gewachsene Selbstbewusstsein demonstriert Wieland zuletzt am Beispiel des Helmstatt'schen Turnierbuchs und des Gemmingen'schen Stammbaums von Reinhard von Gemmingen (1631/35).

Elke Goetz zeigt in ihrem Beitrag über den Kraichgau als »geistliche Landschaft« auf, dass die Region »zu den Räumen mit sehr geringer Klosterdichte gehört«. Dennoch trägt sie reichlich Material zur Durchdringung des Raumes mit klösterlichem Besitz zusammen. Zur ersten Schicht dieser Durchdringung zählen die von außen in den Raum dringenden Klöster Lorsch (mit Zentrum um Übstadt-Weiher) und Weißenau im frühen und hohen Mittelalter, die sich konkurrierten. Die beiden lokalen Benediktinerklöster Sinsheim (um 1100) und Odenheim überlebten die spätmittelalterlichen Reformversuche nicht. Noch vor Mitte des 12. Jahrhunderts gelangte die Expansionswelle des Zisterzienserordens mit der Frauenzisterze Lobenfeld in den Kraichgau, die zu einem wichtigen Versorgungsinstitut für Adelstöchter wurde. Das Fehlen von Bettelordens-

klöstern im Kraichgau führt Goetz auf die kaum ausgeprägte urbane Struktur der Landschaft zurück. Jenseits der klösterlichen Niederlassungen im Raum wurden jedoch das Domkapitel und der Bischof von Speyer zur bedeutendsten, den Kraichgau prägenden geistlichen Institution. Die »Speyerer Kirche wurde schließlich zum Versorgungsinstitut der Kraichgauer Ritterschaft«. Nur acht Adelsfamilien (darunter Helmstatt, Ehrenberg, Venningen, Göler von Ravensburg, Gemmingen, Rosenberg) besetzten 30% aller Dignitäten und stellten 45% aller Bischöfe im Mittelalter. Diese enge Bindung des Kraichgauer Adels an das Bistum endete erste mit der Konversion zahlreicher Familien während der Reformation.

Zum Schluss untersucht Sabine Ullmann den »Kraichgau als jüdische Landschaft während der Frühen Neuzeit«. Die Landschaft zählte zu den Regionen mit starker jüdischer Präsenz. Die erste Ansiedlungswelle von Juden erfolgte durch die Bischöfe von Speyer und die Pfalzgrafen nach 1300 in den Städten. Diese Ansiedlung wurde aber bereits durch die Judenpogrome des 14. Jahrhunderts unterbrochen. Danach gab es im Raum bis zur Ausweisung aus der Pfalz 1390 nur punktuell jüdische Familien. Seit dem 16. Jahrhundert erfolgte die Ansiedlung von Juden nur noch durch adlige Familien auf dem platten Land (»Übergang vom urbanen Judentum des Mittelalters zum frühneuzeitlichen Landjudentum«). Nach den Bevölkerungsverlusten des 17. Jahrhunderts betrieb aber auch die Kurpfalz wieder eine offensivere Judenpolitik. Ullmann verfolgt diese Entwicklung, an deren Ende zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Befund steht, dass »an fast jedem zweiten Ort« des Kraichgaus jüdische Haushalte registriert waren. Ullmann vergleicht ihre Befunde mit anderen Regionen und kommt zur Erkenntnis: »[...] je kleiner die Herrschaftsräume, je größer die Zahl der Herrschaftsträger und je strittiger die verfassungsrechtlichen Machtbefugnisse, desto ausgeprägter die Bereitschaft der Obrigkeiten, Juden in ihren Schutz aufzunehmen« (169).

Alles in allem haben die Herausgeber hier eine lesenswerte Publikation von dichten Informations- und Erkenntniswert vorgelegt. *Casimir Bumiller*

8. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

ULRICH BACK, THOMAS HÖLTKEN: Die Baugeschichte des Kölner Domes nach archäologischen Quellen. Befunde und Funde aus der gotischen Bauzeit (Studien zum Kölner Dom, Bd. 10). Köln: Verlag Kölner Dom 2008. 557 S., Abb., Karten, CD-ROM. ISBN 978-3-922442-56-1. Geb. € 110,-.

Vorliegender Band aus der Reihe »Studien zum Kölner Dom« vereint die neuesten Erkenntnisse zur Baugeschichte der Metropolitankirche am Rhein aus archäologischer Sicht. Stand bei den Grabungen nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs naturgemäß die Frage nach den Vorgängerbauten des gotischen Doms im Vordergrund des Interesses, so bei späteren Grabungskampagnen immer mehr die Baugeschichte der heutigen Kirche. Dabei lenkte seit den 80er Jahren insbesondere Ulrich Back seine Aufmerksamkeit auf die Funde und Befunde aus gotischer Zeit. Obgleich es im Gegensatz zu den Vorgängerkirchen gut begründete Vorstellungen zur Baugeschichte des gotischen Doms gibt, ist eine Überprüfung derselben auch und gerade anhand archäologischer Zeugnisse von großem Nutzen. So geben die bei den Grabungen einst aufgedeckten Fundamente und Baustraßen, die in den Baugruben gefundene Keramik, Kleinplastik, Münzen und Werksteine näheren Aufschluss über Bauverlauf und Zeitstellung einzelner Bauabschnitte, welche die quellen-, bau- und stilgeschichtliche Betrachtungsweise ergänzen, aber auch korrigieren. So legen die Beobachtungen der Archäologen

nahe, dass der gotische Dom auf der Chorsüdseite und nicht mit dem Kapellenkranz begonnen wurde und dass überhaupt ein Interesse bei den Auftraggebern bestand, die Kirche stadtsseitig voranzutreiben, währenddessen die Bauhütte ihre Arbeiten am Dom über Baustraßen auf der Nordseite der Kirche abwickelte. Auch scheint der Abbruch der Bauarbeiten am Dom schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfolgt zu sein und nicht erst 1560. Diese und viele andere Erkenntnisse sind die Frucht der Auswertung der Befunde der Kölner Domgrabung seit 1996. Einen großen Teil davon dokumentiert der umfassende Katalog des vorliegenden Bandes. Zudem liegt ihm ein Gesamtbefundkatalog als CD-Rom bei. Gewiss ist dieses opulente Werk nicht in erster Linie für den interessierten Laien geschrieben, vor allem vermag er vermutlich den sprachlich spezifischen Darlegungen der einzelnen Befunde nur schwer zu folgen, aber die abschnittsweisen Zusammenfassungen, die exzellenten Rekonstruktionsbilder (Isometrien) jedes Bauabschnitts, die farbigen Pläne und das anschaulich geschriebene Fazit von Thomas Höltken am Ende des Buches machen es auch ihm möglich, die Ergebnisse der jahrzehntelangen Untersuchung am Kölner Dom nachzuvollziehen. Mithin handelt es sich bei vorliegendem Buch nicht nur um das Standardwerk zum Thema, sondern auch um eine vorbildliche Publikation baugeschichtlicher Archäologie.

Wolfgang Schenkluhn

ACHIM TIMMERMANN: Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270–1600 (Architektura Medii Aevi, Bd. 4). Turnhout: Brepols Publishers 2009. 442 S. ISBN 978-2-503-53012-3. Kart. € 89,-.

Sakramentshäuschen gehörten in Europa nördlich der Alpen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts als fester Bestandteil zum Kircheninventar, standen jedoch bislang eher im Schatten des kunsthistorischen Interesses. Die wenigen Forschungen vor Timmermann waren vor allem auf Fragen der Stilkritik fokussiert. Die vorliegende Studie ist hingegen breiter angelegt: Wie der Titel bereits vermuten lässt, werden Sakramentshäuschen als Teil der mittelalterlichen Eucharistielehre und -praxis aufgefasst. Der Ansatz ist innovativ. Formfragen werden als Funktionsfragen behandelt und Theologiegeschichte wird in die kirchliche Praxis hineinbuchstabiert. Durch die kirchen- und kulturgeschichtliche Einbettung erhält das Buch eine über die Grenzen der Kunstgeschichte weit hinausweisende Bedeutung.

Sakramentshäuschen sind nicht-transportable, der Wand vorgelagerte oder frei stehende Steinbehaltungen zur Aussetzung geweihter Hostien. Timmermann unterscheidet drei Phasen der Gestaltung: Um 1300 entstanden vor dem Hintergrund der Verbreitung von Geschichten über Hostienfrevler Gehäuse zur sicheren Verwahrung der Hostien hinter verschlossenen Türen und Gittern, die man nicht wegtragen konnte. Einen neuartigen Charakter erhielten diese Sakramentshäuschen während des 15. Jahrhunderts. Sie wurden zu großformatigen »showcases«, zu Denkmälern der über die hussitische Anfechtung triumphierenden Kirche der Reformkonzilien und verkörperten die Reinheit der Lehre und die Einheit der Kirche. Als Reaktion auf ihre Abschaffung in der Reformation entstanden in katholischen Kirchen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts sowohl Sakramentshäuschen mit neuartigen Formen als auch solche, in denen die alte Formensprache konserviert wurde, als habe es keine Reformation gegeben.

Timmermann nimmt auch die Stiftungszusammenhänge in den Blick und zeigt auf, dass die meisten Sakramentshäuschen von Laien gestiftet wurden. Er beschreibt sie als

›Seelgerät‹ und ordnet sie in den seit dem 13. Jahrhundert zu beobachtenden Prozess der zunehmenden Beteiligung von Laien am kirchlich-religiösen Leben ein.

Das hervorstechendste Merkmal von Sakramentshäuschen ist ihre an großformatiger Kirchenarchitektur orientierte Formensprache, die Timmermann in Anlehnung an François Bucher (*Micro-Architecture as the ›Idea‹ of Gothic Theory and Style*, in: *Gesta* 15 [1976], 71–89) nicht mehr als ›Zier-‹, sondern als ›Mikroarchitektur‹ beschreibt, die der für die Gotik als Grundprinzip ebenfalls typischen, teleskopisch in die Höhe gezogenen, überdimensionierten Architektur gegenübersteht: Beides diene zur Hervorhebung der besonderen Heiligkeit oder Verehrungswürdigkeit einzelner Objekte oder Baukörper und beides wird in den »großen Sakramentshäuschen« (so Timmermanns Bezeichnung) des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts miteinander verbunden, die in miniaturisierenden Kleinstformen bis zu 26 Metern in die Höhe ragen.

In einem einleitenden Kapitel (*From totus Christus to the quadrature: Contexts an prerequisites*) versucht der Autor, die Funktion und die symbolische Bedeutung der Bauprinzipien dieser Architektur zu beschreiben und auf ihren theologischen Bildgehalt hin zu interpretieren. Die folgenden Kapitel sind chronologisch geordnet. Die Formensprache und die Ikonographie der Bildprogramme werden zum Ausgang für eine Theologiegeschichte der Eucharistie im Spiegel der Sakramentshäuschen. Die Darstellung erfolgt weitgehend in Form von Analysen von Einzelobjekten, die jeweils auch abgebildet werden, so dass der Leser, obwohl auf einen ergänzenden Katalog verzichtet wird, zugleich einen umfassenden Überblick über das ›Quellencorpus‹ der Sakramentshäuschen gewinnt. Timmermann leistet hier Grundlagenforschung, denn er kann in den wenigsten Fällen auf wissenschaftliche Vorarbeiten zurückgreifen. Hervorzuheben ist zudem der Quellenanhang, in dem 14 Texte aus dem 15. und 16. Jahrhundert zu einzelnen Sakramentshäuschen vollständig wiedergegeben werden, auf die in den Kapiteln immer wieder Bezug genommen wird.

Achim Timmermann ist zweifellos der beste Kenner aller Zeiten für seinen Forschungsgegenstand. Dennoch ist er in keiner Weise einem Spezialistentum verfallen, das in seiner Fixierung Gefahr läuft, eng und langweilig zu werden. Im Gegenteil: Dem Leser ist nach der Lektüre des Buches nicht mehr plausibel, warum Kunsthistoriker, Historiker und Theologen nicht schon viel früher und viel zahlreicher der Faszination der Gattung der Sakramentshäuschen erlagen und ihre theologie- und kulturgeschichtliche Bedeutung erkannten und thematisierten.

Ruth Slenczka

ANNA MORATH-FROMM (Hrsg.): *Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters: Ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung*. Ostfildern: Thorbecke Verlag 2003. 340 S., Abb. ISBN 978-3-7995-3421-5. Geb. € 49,-.

In den letzten Jahren hat die Forschung wiederholt den Blick auf den wechselseitigen Austausch von Liturgie und Kunstwerk gerichtet, doch nicht immer halten die Untersuchungen das, was sie im Titel versprechen. So wartet auch der Tagungsband von Anna Morath-Fromm zu Choranlagen und ihrer Interdependenz zu Kunst und Liturgie mit aufschlussreichen Aufsätzen auf, doch den im Buchtitel angedeuteten engen Rahmen halten die wenigsten der Untersuchungen ein. Kaum eine der Analysen widmet sich wirklich der Frage von Liturgie und Kunstwerk – bezeichnete »liturgia« im Mittelalter doch die eucharistische Feier –, noch beschränken sie sich auf den Chor einer Kirche. Vielmehr werden der vielfältige Gebrauch von Bildwerken im Kirchenraum und die architektonischen Voraussetzungen für sakrales Geschehen untersucht.

Eine Gruppe von Aufsätzen widmet sich den baulichen Veränderungen innerhalb der Ordenskirchen. Georges Descœudres stellt für Bettelordenskirchen eine zunehmende Verlagerung des Innenchors in eine Außenchoranlage fest und Immo Eberl gibt einen ersten Überblick zum Zusammenhang von Baumaßnahmen und geistlicher Ordensreform. Felix Heinzer geht der spätmittelalterlichen Umgestaltung der Choranlage in Blaubeuren nach, die er als Ausdruck der geglückten Klosterreform versteht. Antje Heling schließlich kommt mit ihrer Untersuchung von angebauten Privatkapellen an norddeutsche Pfarrkirchen zu interessanten sozialgeschichtlichen Ergebnissen. Der Kirchenbau bildet in der Anordnung der Privatkapellen die soziale Hierarchie der Gesellschaft ab, während der Standort der Altäre im Kirchenraum diese Rangordnung zu durchbrechen vermag.

Ein weiterer Themenkomplex nimmt Rekonstruktionen von verlorenem und ungeordnetem Kunstgut vor. Richard Marks zeichnet die ursprünglichen Standorte der Skulpturen von Kirchenpatronen in englischen Pfarrkirchen nach, Uwe Albrecht rekonstruiert die einst reiche Chorausstattung der Lübecker Marienkirche mittels Schriften und Bildfragmenten und Gerhard Weilandt ermittelt anhand des Küsterinnen-Merkbuchs des Nürnberger Dominikanerinnenklosters von 1436 den Präsentationsrhythmus der Bildwerke. Stefan Heinz und Wolfgang Schmid schließlich rekonstruieren den einstigen Aufstellungsort der Grabplatten und Grabdenkmäler in den Kathedralen von Trier, Köln und Mainz.

Inwieweit Bilder in Kirchen die »private« und »öffentliche« Nutzung miteinander verbinden (diese Begriffe wären genauer zu definieren), führt Christian Freigang in der spannenden Studie zum Zusammenwirken von Architektur und bildlicher Ausstattung in St.-Nicolas-de-Tolentin in Brou vor. Dort wurde das Grabmal der Margarete von Österreich im Hochchor mit Bildern in ihrer Privatkapelle mittels Durchblicke und Blickachsen verbunden. Johannes Tripps versteht einige Miniaturen in Stundenbüchern als Anspielung auf geistliche Spiele im Kirchenraum und wertet dies als ein privates Nacherleben des öffentlichen Kirchenfestes.

Eine Studie zu einzelnen Bildgattungen legt Achim Timmermann vor, der Sakramentshäuser, die zwischen 1430 und 1470 entstanden, aufführt und in einem ersten Ansatz den Figurenschmuck auswertet. Die reichen visuellen Angebote bewertet er als Blickanreiz, der im Gegensatz zu der im Tabernakel ruhenden und dem Blick entzogenen Hostie steht. Jörg Rosenfeld schließlich listet eine Vielzahl von bisher kaum beachteten Malereien auf Retabelrückseiten auf. Dieser Ansatz ist sehr begrüßenswert, da er an die Multifunktionalität eines freistehenden Klappretabels erinnert und eine Nutzung auch außerhalb der Messfeier belegt.

Der Sammelband von Anna Morath-Fromm bietet also einen bunten Strauß von erhellenden Untersuchungen, die gerade in ihren unterschiedlichen Ansätzen die Komplexität von Architektur, Bildwerken, visuellen Strategien und vielfältiger Nutzung vor Augen führt. Zur wechselseitigen Bedingtheit der liturgischen Messfeier und des Bildes besteht jedoch weiterer Untersuchungsbedarf.

Esther Meier

MANUELA OBERST: *Exercitium, Propaganda und Repräsentation. Die Dramen-, Periochen- und Librettosammlung der Prämonstratenserabtei Marchtal (1657 bis 1778)* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 179). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2010. 333 S., CD-ROM. ISBN 978-3-17-020984-8. Geb. € 38,-.

Die Aufarbeitung von 452 Theatertexten einer neunbändigen, aus dem ehemaligen Prämonstratenserreichsstift Marchtal stammenden Sammlung ist die Grundlage der von Prof. Dr. Konstantin Maier, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, betreuten kirchengeschichtlichen Dissertation. Die formal-deskriptive Analyse der Sammlung klärt die Art der Überlieferung, die Herkunft der Stücke und die Gattungen (11–54). Eine Statistik der Herkunftssorte (Tabelle S. 26) und eine Karte mit den Orten (27) vervollständigen diesen Teil. Die Ergebnisse werden auf einer dem Buch beiliegenden CD-ROM in mehreren Tabellen präsentiert. Der Text liegt einmal als HTML-Datei vor, die eine Volltextrecherche ermöglicht, und weiterhin als PDF-Datei. In der Tabelle 1 werden in einer Kurzbeschreibung 357 datierte Texte aufgeführt (Spalte 1: Zeit / Anlass / Akteure; Spalte 2: Titel / Inhalt der musikalischen Partien / Quellen / Autoren / Komponisten; Spalte 3: Themen / Stoff; Spalte 4: Gattung / Aufbau; Spalte 5: Ort; Spalte 6: Orden; Spalte 7: Art / Sprache; Spalte 8: Fundstelle). Tabelle 2 nennt »Undatierte oder vage datierte Dramen und Libretti« (Nr. 358–398), die Tabelle 3 »Undatierte Libretti« (Nr. 399–443), die Tabelle 4 die Karfreitagsoratorien von P. Sebastian Sailer (Nr. 444a–452), die Tabelle 5 Gattungen, Tabelle 6 Autoren und Tabelle 7 Komponisten. Das erste datierte Stück stammt aus dem Jahr 1657 und dokumentiert den von Abt Konrad Kneer vorgenommenen Wiederaufbau des Stiftsgymnasiums und des Hausstudiums. Das letzte Drama ist 1778 datiert und zeigt, dass auch in Marchtal das Theaterspiel seinen Stellenwert verloren hatte.

In den folgenden Großkapiteln werden die Stücke in den entwicklungsgeschichtlichen, kulturhistorischen und funktionalen Kontext des von den Jesuiten geprägten Ordens- und Schultheaters gestellt. Die großen Themenblöcke sind die »barocke Inszenierung« (55–116), das »Ordenstheater im Kontext der Schule: Theater als Exercitium, Motivation und Lernzielkontrolle« (117–180), das »Ordenstheater im Kontext von Seelsorge und Verkündigung: die glaubens-, moral- und tugenddidaktischen Funktionen des Theaters« (185–266) und zuletzt »Das Ordenstheater im Kontext der klösterlichen Festkultur: Theater im Dienst der Repräsentation und Selbstverpflichtung« (267–302). Ausführlich wird der neueste Forschungsstand zum Ordens- und Schultheater referiert, hin und wieder Marchtaler Texte zur Verdeutlichung einbezogen. Für die Marchtaler Theaterkultur wichtig sind die Auswertung der Regieanweisungen, die ein rudimentäres Bild der Einrichtung und Ausstattung der Marchtaler Theaterbühne mit Kulissen (103–107) und Kostümen (111–115) ergeben und die zeigen, dass die Patres sowohl den Verstand als auch die Affekte angesprochen haben. Aufschlussreich sind die Ausführungen über die literarischen Vorlagen und Quellen der Marchtaler Dramen (160–164), die von den antiken Schriftstellern über die *Legenda Aurea* bis hin zu den enzyklopädischen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts reichen. Zwar werden die bevorzugten Stoffe und inhaltlichen Aspekte der Prosadramen vorgestellt (210–261), aber die historischen konventsinternen Bezüge außer Acht gelassen. Zahlreiche Themenschwerpunkte ließen sich auf dem jeweiligen Hintergrund der spirituellen und geistigen Einstellungen der Äbte und Konventualen erklären und würdigen. Nur einmal wird der historische Kontext in die Interpretation einbezogen, nämlich bei den Karfreitagsoratorien Pater Sebastian Sailers (235–247, CD-ROM Tabelle 4). Hier wird der Hintergrund für die

Entstehung des Zyklus und die Einbindung in ein umfassendes seelsorgerisches Konzept des Karfreitags analysiert und theologisch gewürdigt.

Ein facettenreiches Kompendium mit dem neuesten Forschungsstand über das jesuitische Ordens- und Schultheater wird vorgelegt, nicht aber eine Marchtaler Theatergeschichte oder gar eine Untersuchung über ein ordensspezifisches prämonstratensisches Drama. Dies hatte die Verfasserin auch nicht beabsichtigt (303).

Wilfried Schöntag

FRIEDRICH W. RIEDEL (Hrsg.): Mozart und die geistliche Musik in Süddeutschland. Die Kirchenwerke von Leopold und Wolfgang Amadeus Mozart im Spannungsfeld zwischen klösterlicher Musiktradition und aufklärerischem Staatskirchentum (Kirchenmusikalische Studien, Bd. 12). Sinzig: Studio Verlag 2010. 282 S., 21 Abb., 33 Notenbeispiele und Register. ISBN 978-3-89564-137-4. Kart. € 45,-.

Der zwölfte Band der Kirchenmusikalischen Studien aus dem Studio Verlag mit dem Thema »Mozart und die geistliche Musik in Süddeutschland«, hrsg. von Friedrich Wilhelm Riedel mit dem Untertitel »Die Kirchenwerke von Leopold und Wolfgang Amadeus Mozart im Spannungsfeld zwischen klösterlicher Musiktradition und aufklärerischem Staatskirchentum« stellt eine Zusammenfassung von Vorträgen einer Tagung vom 28.4.–1.5.2006 in Augsburg dar. Von dessen Kirchen und Klöstern und dem schwäbischen Umfeld aus ostwärts über das fürstbischöfliche Salzburg bis hin zum österreichischen Kaisersitz Wien erstreckt sich die geographische und inhaltliche Behandlung der historischen, gesellschaftlichen und liturgiegeschichtlichen Hintergründe der Hof- und Klostermusik. Es geht dabei um die Erschließung historischer und kirchenmusikalischer Quellen in den katholisch geprägten und im habsburgischen Machtbereich stehenden Musiklandschaften zu etwa derselben Zeit, in der J. S. Bach und seine Söhne gelebt und gewirkt haben, und noch zeitlich darüber hinaus. F. W. Riedel hat in seinen umfassenden Studien zusammen mit weiteren Autoren einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der süddeutschen und österreichischen Kirchenmusik geleistet.

Im ersten Großkapitel schildern drei Beiträge »Die Mozarts und ihr Kirchenmusikkraft im gesellschaftlichen Umfeld«. Wolfgang Wüst, Professor für Bayerische und Fränkische Landesgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg, stellt in seinem Beitrag »Un Concerto grosso für die Mozarts? Bischöflicher Hof und geistliche Regierung als Kulturmäzene in Schwaben« das kulturelle Mäzenatentum unter Joseph I., Fürstbischof von Augsburg und Landgraf von Hessen-Darmstadt, heraus. Dabei treten die Hofmusik von Augsburg und Dillingen und das Reisejahr 1766 von Wolfgang und Nannerl Mozart besonders ins Blickfeld. Die Auswertung der Hofkalender bringt wichtige Unterlagen für Musikaufführungen, Kapellmeisternamen und Besetzung der Hofkapelle. Im zweiten Beitrag gibt Regierungsrat Ing. Walther Brauneis, ehemaliger Leiter der Abteilung Klangdenkmale am Österreichischen Bundesdenkmalamt in Wien, einen Überblick über die »Kaiserlich-königliche und königliche Krönungsmessen für Leopold II. und Franz II.«. Mit umfangreichen Quellenangaben in den Anmerkungen stützt Brauneis seine Darlegungen, wobei gelegentlich unrichtige liturgische Bezeichnungen (z.B. Veni Creator als Antiphon) unterlaufen. Dass W.A. Mozart in Frankfurt 1790 keine kirchenmusikalische Krönungsmusik beisteuerte, sondern mit zwei Klavierkonzerten (KV 459 und 537) und zwei Opern (Figaro und Entführung) und der Thamos-Musik vertreten ist, und dass zur Krönung Leopolds II. zum König von Böhmen in Prag 1791 nicht Mozarts Krönungsmesse KV 317 erklang, wird belegt. Neben Kompo-

sitionen von Righini, Dittersdorf und Salieri anlässlich der Krönungsfeierlichkeiten für Franz II. werden auch Mozarts Offertorium *Misericordias Domini* KV 222 und ein *Te Deum* von Süßmayer beim Dankgottesdienst in Wien nach der Rückkehr des Kaisers von Frankfurt und Prag angeführt.

Einen gründlichen Einblick in die Musikpraxis der Klöster, wie man ihn aufgrund des Untertitels des Buches erwarten darf, bietet Robert Münster, vormals Bibliotheksdirektor an der Bayerischen Staatsbibliothek München und verdienstvoller Erforscher der Bayerischen Klostermusik, in seiner Abhandlung »Persönliche Beziehungen der Mozarts zu Klöstern in Bayern und frühe Handschriften Mozartscher Kirchenwerke in bayerischem Kloster- und Kirchenbesitz«. Der Autor berichtet, gestützt auf seine jahrelangen Forschungen, von der intensiven Musikpflege an zahlreichen Klöstern, so z.B. am Benediktinerkloster Seon, für das Mozart zwei Offertorien komponiert und auf dessen Orgel er gespielt hat. Aufgrund der vielfältigen Darstellungen wird ersichtlich, dass die Musikalienbestände in den Klöstern, aber auch in Kirchen von Städten wie München, Freising, Wasserburg am Inn für die Mozartforschung unentbehrlich erscheinen.

Im zweiten Großabschnitt geht es um »Italienische Einflüsse«. Der Frankfurter Kapuzinerpater Christof Stadelmann berichtet in seinem Artikel »Wir sind die besten Freunde zusammen« - Padre Martini und die Mozarts« ausgiebig über die Musikakademien in Bologna und Mozarts Aufenthalt 1770. Der Regensburger Professor für Musikwissenschaft, Siegfried Gmeinwieser, referiert über »Mozart und die instrumentalbegleitete Kirchenmusik in Italien«, indem er Besetzungsfragen bei italienischen Komponisten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, vor allem bei Chiti, Jommelli und Casali erörtert. Das Requiem von Casali wird minutiös aufgegliedert und mit Mozarts Requiem verglichen.

Das dritte Großkapitel »Kirchenmusikalische Gattungen und Stilarten in ihren Beziehungen zum liturgischen Zeremoniell« wird eröffnet mit dem grundlegenden Referat des Mainzer Professors und Herausgebers des Bandes, Friedrich Wilhelm Riedel, des Nestors der süddeutsch-österreichischen Kirchenmusikforschung, mit dem Thema »Liturgische Formen und kirchenmusikalische Gattungen im Spiegel obrigkeitlicher Vorschriften und musikalischer Praxis«. Riedel untersucht unterschiedliche musikalische Gestaltungsformen in Messe und Offizium in Kirchen, Hoch- und Reichsstiften, Mendikantenklöstern und bei Bruderschaften, wobei er als Wurzel dieses Musikschaufens den »kaiserlichen Stil« in Wien anhand von Werken von Caldara und Fux anführt. Schließlich werden die Konsequenzen der Josephinischen Gottesdienstreform und der Säkularisierung erörtert. Ein Anhang mit der schematischen Auflistung der Kirchenwerke W.A. Mozarts vermittelt einen guten Überblick über dessen Kompositionen zu Messe und Offizium. In einem weiteren Anhang sind Komponisten an Klöstern, Domkirchen, Hofkapellen und Stadtkirchen aufgelistet.

Über »Musik zum Offertorium« berichtet Gabriela Krombach von der Musikhochschule Mainz, indem sie einzelne Werke vergleicht. Offertoriumszyklen, wie sie seit Palestrina komponiert wurden und besonders bei Klosterkomponisten im 18. Jahrhundert üblich geworden sind, wie der im Jahre 2006 edierte Offertoriumszyklus von P. Ildefons Haas (1735–1791) in der Reihe »Denkmäler der Musik in Baden-Württemberg«, werden kaum berücksichtigt oder finden keine Erwähnung. Wolfgang Hochstein, Professor für Musikwissenschaft in Hamburg, bringt einen detaillierten Beitrag »Zur Geschichte der *Vesperae solemnes* im 18. Jahrhundert«, indem er die einzelnen Sätze der Vesper bei unterschiedlichen Komponisten, z.B. Hasse, Jommelli, Caldara oder Pergolesi untersucht, immer den Blick auf Mozart gerichtet, und mit einer

Tabelle abschließt. Magda Marx-Weber aus Hamburg beschreibt »Die Litaneien von Leopold Mozart im Rahmen der Salzburger Litaneivertonungen«. In einem ersten Kapitel bespricht sie die Lauretanischen Litaneien, in einem zweiten die Sakramentslitaneien und vergleicht diese mit den Litaneien des Sohnes Wolfgang Amadeus. Dabei bleiben aber so geniale Kompositionen des Mozartsohnes wie der Miserere-Schluss aus der Lauretanischen Litanei KV 109 mit seinem Plagalschluss oder die tiefgründige Bearbeitung des gregorianischen Hymnus' im Viaticum-Satz der Sakramentslitanei KV 243 leider unerwähnt.

Sozusagen aus der Praxis für die Praxis bringt das vierte Großkapitel drei Abhandlungen zur »Besetzung, Instrumentation und Aufführungspraxis«. Klaus Aringer, Professor für Musikgeschichte an der Universität für Musik und Darstellende Kunst in Graz, untersucht in sechs Abschnitten »Zeremonielle und musikalische Funktionen der Trompeten und Pauken in der Kirchenmusik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts«. Franz Karl Prassl, Professor für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde ebenfalls an der Uni Graz, macht Ausführungen »Zur Generalbasspraxis in der Kirchenmusik des späten 18. Jahrhunderts« und speziell zur Doppelausführung der Generalbassstimme durch Bassinstrumente und Orgel, bei letzterer besonders zu Dynamik, Registrierung und Pedalgebrauch. Josef Focht von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München ergänzt das vorige Thema in seinem Beitrag »Besetzung und Aufführungspraxis des Continuo in der Salzburger Kirchenmusik Mozarts« mit Hinweisen für die praktische Aufführung.

Das fünfte Großkapitel »Varia – Curiosa« enthält zwei Beiträge, die das Gesamtthema farbig abrunden. Im ersten Beitrag referiert P. Petrus Eder, der verdienstvolle Leiter der Bibliothek und des Musikalienarchivs der Erzabtei St. Peter Salzburg über »Mozarts zwei Stücke für das Loudon-Mausoleum«. Die zwei berühmten Werke für Flötenuhren KV 594 und KV 608 aus den Jahren 1790/91 waren für die Müllersche Kunstgalerie in Wien bestimmt, in der zum Gedenken an den 1790 gestorbenen Feldmarschall Gideon Ernst Loudon ein Mausoleum errichtet wurde, dessen Abbildung die programmatischen Ausführungen nachvollziehbar werden lassen. Der zweite Beitrag »Franziskanische Bearbeitungen Mozartscher Werke« von Ladislav Kacic von der Slowakischen Akademie der Wissenschaften Bratislava bringt einige Musikbeispiele im Notentext, darunter zwei in der Tat kuriose Bearbeitungen zu Messetexten und zur Marianischen Antiphon »Tota pulchra« aus der »Zauberflöte«.

Zusammenfassung: Insgesamt enthält das Buch, das dem Andenken an den 2009 verstorbenen Abtpräses der Österreichischen Benediktinerkongregation und 64. Abt des Stiftes Göttweig, Dr. theol. Clemens Lashofer OSB, in Dankbarkeit gewidmet ist, breite musikhistorische Untersuchungen zur süddeutsch-österreichischen lateinisch textierten Kirchenmusik in Messe und Officium. Eine ähnlich breite Erfassung der vorderösterreichischen Regionen und Sitze wie Konstanz, Freiburg und Straßburg sowie Klöster wie Salem, St. Blasien oder Ettenheimmünster über schon vorhandene Untersuchungen hinaus wäre ein Desiderat, ebenso der Kurpfalz mit der sog. Mannheimer Schule, über deren einen Repräsentanten Franz Xaver Richter anlässlich seines 300. Geburtsjahres 2009 ein Symposium in Kempten unter der wissenschaftlichen Leitung von F. W. Riedel und H. Schick schon abgehalten wurde. Dem vorliegenden Buch mit seinen 14 Einzelbeiträgen möchte man eine breite Rezeption auch in Kreisen der praktischen Kirchenmusiker wünschen.

Bernhard Klär

ALBERT GERHARDS, MARTIN STRUCK (Hrsg.): *Umbruch, Abbruch, Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude (Bild – Raum – Feier, Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 6)*. Regensburg: Schnell & Steiner 2008. 224 S., 48 s/w Abb., 1 Grundriss. ISBN: 978-3-7954-2151-9. Kart. € 19,90.

Nachdem die Diskussion um Fragen der Erhaltung und künftigen Nutzung von Kirchengebäuden bei schrumpfenden und alternden Gemeinden vor allem in Großstädten zunächst in den tagesaktuellen Medien intensiv geführt wurde, hat sie wenig später auch Eingang in die Fachliteratur gefunden. Mittlerweile liegen zahlreiche Publikationen vor, die diese Thematik aus unterschiedlichsten wissenschaftlichen Perspektiven untersuchen. Kirchengeschichtlich ist sie insoweit von Interesse, als in verschiedenen Perioden der Geschichte Umnutzungs- oder Zerstörungswellen bei Kirchengebäuden zu beobachten sind (Reformation, Aufklärung/Säkularisation) und Kirchengebäude stets auch Zeugnisse der (Kirchen-)Geschichte sind (beides wird nach Auffassung des Rezensenten in der aktuellen Diskussion zu wenig beachtet). Das hier vorzustellende Buch bereichert das Spektrum des Vorhandenen in erfreulicher Weise, indem die in ihm vereinigten Beiträge eine Vielzahl von Aspekten behandeln, die hier von Bedeutung sind. Ein Großteil dieser Beiträge geht zurück auf zwei Tagungen, die der Verein für Christliche Kunst im Erzbistum Köln und Bistum Aachen e. V. bereits am 27.11.1997 und sodann am 6.5.2006 veranstaltete, doch wurde zusätzlich noch eine ganze Reihe weiterer Vorträge und Aufsätze in den Band aufgenommen. Zu den Autoren zählen wichtige Verantwortliche der katholischen Kirche (Friedhelm Hofmann, inzwischen Bischof von Würzburg; Dominik Schwaderlapp, Generalvikar des Erzbistums Köln; Martin Struck, Erzdiözesanbaumeister, Köln), Hochschullehrer (Dieter Emeis, Münster; Andreas Odenthal, Tübingen; Horst Schwebel, Marburg), Pfarrer und Dekane (Adolf Düppengießler, Gerhard Dane), aber auch Repräsentanten des Staates (Michael Vesper, ehem. Minister für Städtebau und Wohnen, Kultur und Sport Nordrhein-Westfalen), deren Überlegungen für die weitere Diskussion auf diesem Gebiet sowie für die Erarbeitung kirchlicher Grundsätze (auch für die Bestimmung von Positionen gegenüber staatlichen Stellen, insbesondere der Denkmalpflege) und kirchenrechtlicher Normen für den Umgang mit der Problematik Berücksichtigung finden sollten.

Zu begrüßen ist, dass in dem Buch ein staatlicher Denkmalpfleger zu Wort kommt (Lutz-Henning Meyer, 66–71), wenn auch der Inhalt des Beitrags eher enttäuschend ist. Wird hier doch die Chance vertan, aufzuzeigen, wann man von einer Kirche oder Pfarrgemeinde verlangen kann, einen nicht mehr benötigten Sakralbau als wichtiges historisches Denkmal zu erhalten, oder – sollte ihr das nicht zumutbar sein – im Interesse des Denkmalschutzes einer Veräußerung und Nutzungsänderung zuzustimmen, die ihr aus theologischen Gründen schwerfällt, weil es sich um eine aus ihrer Sicht unwürdige Nachnutzung handelt. Die hier notwendige intensive und problemorientierte Auseinandersetzung wurde nach Ansicht des Rezensenten bislang noch nicht geleistet. Ergänzt werden die Aufsätze durch eine umfangreiche Sammlung von Beispielen für (Teil-)Umnutzungen, (Teil-)Abbrüche, Leerstände, architektonische und städteplanerische Perspektiven bei Sakralbauten, die vor allem mittels Abbildungen dargestellt werden (181–216). Die begleitenden Texte hätte man sich vielfach etwas umfangreicher gewünscht. Den Abschluss bildet ein sehr nützliches Verzeichnis weiterführender Literatur (217–223), das auch zahlreiche Veröffentlichungen nachweist, die für die Materie eher mittelbar von Bedeutung sind. Dass es bereits vielfältig fortgeschrieben werden müsste, verwundert angesichts der Aktualität des Themas nicht und schmälert seinen Wert keineswegs. Leider fehlt jedoch ein Verzeichnis der in ihm abgekürzt genannten

Periodika. Insgesamt handelt es sich um eine Publikation, die allen jenen, die mit dieser Materie befasst sind, nachhaltig empfohlen werden kann.

Felix Hammer

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolica Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuaire historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. DENZINGER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br.</i> ³⁷ 1991.
DS	H. DENZINGER / A. SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br.</i> ³⁶ 1976.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HZ	Historische Zeitschrift
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart

KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D Diplomata
	Necr. Necrologia
	SS Scriptores
	SS rer. mer. Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. POTTHAST, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen

VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. RUH u.a.
VMPiG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

GATZ, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.

GATZ, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.

GATZ, Bischöfe 1996

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.

GATZ, Bischöfe 2002

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 2002.

GATZ, Bistümer 2005

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB und Rudolf ZINNHOBLER, Freiburg i.Br. 2005.

HAGEN, Geschichte

August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956 bis 1960.

HAGEN, Gestalten

August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948 bis 1963.

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde., München 1975.

NEHER¹

Stefan Jakob NEHER, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER²

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.

NEHER³

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.

NEHER⁴

Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ¹1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

RABERG, Handbuch

Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang ZIMMERMANN und Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AADR	Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg

DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GstAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- Professor DR. MICHAEL BORGOLTE, Humboldt-Universität Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Dr. EVA-MARIA BUTZ, Technische Universität Dortmund, Historisches Institut, Emil-Figge-Straße 50, 44221 Dortmund
- Professor Dr. GISELA DROSSBACH, Universität Augsburg, Bayerische und Schwäbische Landesgeschichte, Leopold-Wenger-Institut, Prof.-Huber-Platz 2, 80539 München
- Dr. WALTER GÖGELMANN, Charlottenstraße 60, 72746 Reutlingen
- Dipl. theol. CHRISTIAN HANDSCHUH, Universität Köln, Institut für Katholische Theologie, Historische Theologie, Wilhelm-Backhaus-Straße 1, 50923 Köln
- Professor Dr. PETER HERSCHE, Leimgrubenstraße 51, CH-3510 Ursellen
- Professor Dr. SABINE HOLTZ, Universität Tübingen, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. STEFAN IHLE, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Dr. RALF KLÖTZER, Zumbroockstraße 2, 48153 Münster
- Professor Dr. PAUL MÜNCH, Unterer Riesenacker 4, 72406 Bisingen-Wessingen
- Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv Stuttgart, Bellingweg 21, 70372 Stuttgart

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Dr. CHRISTINE ABSMEIER, Oberschlesisches Landesmuseum, Bahnhofstraße 71, 40883 Ratingen
- Dr. ASTRID ACKERMANN, Universität Jena, Historisches Institut, Fürstengraben 13, 07743 Jena

- Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Dr. SABINE AREND, Forschungsstelle Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Karlstraße 5, 69117 Heidelberg
- Professor Dr. JOACHIM BAHLCKE, Universität Stuttgart, Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit, Keplerstraße 17, 70174 Stuttgart
- Professor Dr. REINHOLD BOSCHKI, Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik, Am Hof 1, 53113 Bonn
- Professor Dr. KLAUS BRANDSTÄTTER, Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Innrain 52, A-6020 Innsbruck
- Dr. CASIMIR BUMILLER, Hexentalstraße 32, 79283 Bollschweil
- Dr. PETER BURSCHEL, Universität Rostock, Historisches Institut, August-Bebel-Straße 28, 18051 Rostock
- JAN DIRK BUSEMANN, Waldeyerstraße 40, 48149 Münster
- Dr. ROLAND DEIGENDESCH, Stadtarchiv Kirchheim unter Teck, Wollmarktstraße 48, 73230 *Kirchheim* unter Teck
- Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Straße 1, 73479 Ellwangen
- Dr. PETER ENGELS, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
- Professor Dr. THOMAS FLIETHMANN, Institut für Fort- und Weiterbildung, Referat Theologie, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. Dr. h.c. FRIEDRICH WILHELM GRAF, Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Professor Dr. MARTIN GRESCHAT, Magdalenenstraße 3, 48143 Münster
- Dr. MARIA E. GRÜNDIG, Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
- Dr. NORBERT HAAG, Landeskirchliches Archiv, Balinger Straße 33/1, 70567 Stuttgart
- Dr. iur. ANTONIUS HAMERS, Sauerländer Weg 18, 48145 Münster
- Professor Dr. FELIX HAMMER, Bischöfliches Ordinariat, Eugen-Bolz-Platz 1, 72108 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. MARTINA HARTMANN, Am Burgstall 10c, 82205 Gilching
- Professor Dr. MANFRED HEIM, Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Historische Theologie/Bayerische Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- Professor Dr. Dr. BIRGIT HELLER, Universität Wien, Institut für Religionswissenschaft, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien
- Professor Dr. SABINE HOLTZ, Universität Tübingen, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. STEFAN IHLI, Bischöfliches Offizialat, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. HANS-MARTIN KIRN, Protestant Theological University, Utrecht-Kampen-Leiden, Postbus 5021, NL-8260 GA Kampen
- Dr. BERNHARD KLÄR, Friedrichstraße 42, 77654 Offenburg
- Professor Dr. GUNTRAM KOCH, Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Christlich-Archäologisches Seminar, Biegenstraße 11, 35032 Marburg

- Dr. MARKUS LOTHAR LAMM, Kurt-Schumacher-Straße 46, 67346 Speyer
 Dr. PETER THADDÄUS LANG, Lammerbergstr. 53, 72461 Albstadt-Tailfingen
 Professor Dr. Dr. HUBERTUS LUTTERBACH, Universität Duisburg-Essen, Institut für
 Katholische Theologie, Institut für Historische Theologie, Universitätsstraße 12,
 45117 Essen
 Privatdozentin Dr. ESTHER MEIER, Technische Universität Dortmund, Seminar für
 Kunst und Kunstwissenschaft, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund
 Dr. ANDREAS OHLEMACHER Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Seminar
 für Kirchengeschichte, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
 Professor Dr. FERDINAND OPLL, Franz-Garnhaft-Gasse 3, A-2380 Percholdsdorf
 Professor Dr. LUTZ E. VON PADBERG, Universität Paderborn/Freie Theologische
 Hochschule Gießen, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
 apl. Professor Dr. ELKE PAHUD DE MORTANGES, Universität Freiburg, Arbeitsbereich
 Dogmatik an der Theologischen Fakultät, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
 i.Br.
 Dr. DAGMAR PÖPPING, Technische Universität Berlin, Institut für Kunstwissenschaft
 und Historische Urbanistik, Fachgebiet Geschichte, Franklinstraße 28/29,
 10587 Berlin
 Professor Dr. Dr. KLAUS ROSEN, Universität Bonn, Institut für Geschichte, Abteilung
 Alte Geschichte, Am Hof 1, 53113 Bonn
 Dr. MARIA-MAGDALENA RÜCKERT, Landesarchiv Baden-Württemberg, Staatsarchiv
 Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
 Dr. UWE SCHARFENECKER, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72101 Rottenburg
 am Neckar
 Professor Dr. WOLFGANG SCHENKLUHN, Universität Halle-Wittenberg, Institut für
 Kunstgeschichte und Archäologien Europas, Hoher Weg 4, 06120 Halle an der Saale
 Professor Dr. LUCIA SCHERZBERG, Universität des Saarlandes, Institut für Katholische
 Theologie, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
 Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER, Pädagogische Hochschule, Abteilung Geschichte,
 Kirchplatz 2, 88250 Weingarten in Oberschwaben
 Dr. Christian Schmidtman, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fa-
 kultät, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
 Professor Dr. WILFRIED SCHÖNTAG, Dattelweg 23, 70619 Stuttgart
 Dr. RUTH SLENCZKA, Humboldt-Universität Berlin, Institut für Geschichtswissen-
 schaften, Geschichte der Frühen Neuzeit, Friedrichstraße 191–193, 10099 Berlin
 MARKUS M. TOTZECK, Universität Heidelberg, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Re-
 formation und Neuzeit, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
 STEPHAN VOGES, Theodor-Heuss-Straße 8, 59302 Oelde
 Professor Dr. WOLFGANG E. J. WEBER, Universität Augsburg, Institut für Europäische
 Kulturgeschichte, Eichleitnerstraße 30, 86159 Augsburg
 Professor Dr. MONIKA WIENFORT, Technische Universität Berlin, Fakultät I – Geis-
 teswissenschaften, Institut für Geschichte und Kunstgeschichte, Franklin-
 straße 28/29, 10587 Berlin
 Dr. MATTHIAS WITZLEB, Universität Marburg, Institut für Mittelalterliche Geschichte,
 Wilhelm-Röpke-Straße 6c, 35032 Marburg
 Professor Dr. HUBERT WOLF, Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neuere
 Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 49143 Münster

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. KONSTANTIN MAIER (Aufsatzteil)

Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dipl. theol. DANIELA BLUM

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Dipl. theol. CHRISTIANE HOLZHAUER

HEIDI KLEHR

Dipl. theol. CHRISTINA RIESE

CHRISTINE RUPPERT

URSULA SCHERR

Chronik des Jahres 2009 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Studientag zu Zivilcourage und Widerstand im Nationalsozialismus. Das Beispiel Bischof Joannes Baptista Sproll

Am 7. März führte der Geschichtsverein zusammen mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart die erste Veranstaltung des neuen Veranstaltungsformats »Stuttgarter Gespräche zur historisch-politischen Kultur« durch. Die Tagungsplanung und -leitung lag in Händen von Dr. Abraham P. Kustermann und Dr. Wolfgang Zimmermann, die Realisierung bei Dr. Maria E. Gründig.

Mehr als 200 Gäste konnten beim Studientag »*Um seines Gewissens willen*«. *Bischof Joannes Baptista Sproll zum 60. Todestag* im damals neu eröffneten Haus der Katholischen Kirche in Stuttgart begrüßt werden.

Der Studientag behandelte das Thema Zivilcourage während des Nationalsozialismus, dargestellt am Beispiel von Bischof Joannes Baptista Sproll. Dieser hatte sich im April 1939 geweigert, bei der Reichstagswahl – die »wahlwirksam« mit der Frage des *Anschlusses* Österreichs verbunden worden war – seine Stimme abzugeben. Daraufhin wurde der von den Nationalsozialisten schon seit längerem kritisch beäugte Bischof nach einer Hetzkampagne und gewalttätigen Demonstrationen im Sommer 1938 durch die Nationalsozialisten aus seiner Diözese vertrieben. Erst nach Kriegsende konnte er wieder nach Württemberg zurückkehren.

Prof. Dr. Dominik Burkard (Universität Würzburg) referierte über die Frage *War Bischof Sproll bewusster Provokateur oder Märtyrer wider Willen?*, Prof. Dr. Lucia Scherzberg (Universität Saarbrücken) sprach über den Dogmatikprofessor *Karl Adam und die Attraktivität des Nationalsozialismus für katholische Theologen*. Prof. Dr. Peter Steinbach (Universität Mannheim) analysierte in seinem Vortrag *Widerstand als stellvertretendes mitmenschliches Handeln* Logik und Wege der Demagogisierung der Bevölkerung durch die Nationalsozialisten und ordnete das Handeln Sprolls in die Geschichte des NS-Widerstands ein. Neben couragierten Klerikern innerhalb der Diözese, zu denen Steinbach Bischof Sproll zählt, gab es auch jene, die die politische Lage lange – zu lange – falsch einschätzten.

Unter dem Motto »*Zivilcourage heute*« - *Folge historisch-politischer (Un-)Kultur?* diskutierten am Nachmittag Bischof Dr. Gebhard Fürst, Dr. Alfred Geisel (Gegen Vergessen – Für Demokratie e.V.) und Prof. Dr. Peter Steinbach (u.a. Gedenkstätte Deutscher Widerstand, Berlin) unter der Moderation von Ralf Heineken. Sie erläuterten – auch anhand konkreter Beispiele –, dass jede Person in ihrem eigenen Wirkungskreis Zivilcourage zeigen könne. Personen und Institutionen könnten Impulse geben, um eine engagierte Teilhabe der Bürgerinnen und Bürger innerhalb der Zivilgesellschaft zu erleichtern. Einigkeit bestand darin, dass Toleranz und eine entwickelte und gesellschaftsübergreifende Wertestruktur wesentliche Bedingungen für die Existenz einer couragierten und verantwortlichen Bürgergesellschaft seien.

Weitere Informationen

Inzwischen sind die Vorträge des Studientags in einer Publikation des Geschichtsvereins erschienen: »*Um seines Gewissens willen*«. *Bischof Joannes Baptista Sproll zum 60. Todestag*. Hg. vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Redaktion Maria E. Gründig. Ostfildern: Thorbecke 2010, 131 S., 24 s/w Abb., ISBN 978-3-7995-0886-5. Kart. 16,80 €.

Der Tagungsband kann über den Buchhandel und über die Geschäftsstelle (vergünstigt für Mitglieder) erworben werden. Mehr Informationen in der Webseite des Geschichtsvereins unter Publikationen/Tagungsdokumentationen.

Publikationsprojekt »Geschichte der Diözese«

Am 11. März 2009 trafen sich die Autoren der »Geschichte der Diözese« mit der Redaktion – Projektleiter Dr. Wolfgang Zimmermann und Redaktorin Dr. Maria E. Gründig – in Stuttgart, um die Inhalte der geplanten Diözesangeschichte festzulegen.

Folgende Autoren haben sich zur Mitarbeit bereit erklärt (in Klammern: der von ihnen bearbeitete Zeitraum):

Dr. Wolfgang Zimmermann	(bis 1650)
Prof. Dr. Konstantin Maier	(1650–1802)
Prof. Dr. Hubert Wolf	(1802–1848 und 1848–1870)
Prof. Dr. Claus Arnold	(1870–1914)
Prof. Dr. Andreas Holzem	(1914–1918, 1918–1933 und 1945–1960)
Prof. Dr. Dominik Burkard	(1933–1945)
Dr. Abraham P. Kustermann	(1961–2000)
Bischof Dr. Gebhard Fürst	(2000–2012)

Studientagung im März 2009 über das Damenstift Buchau

Vom 27. bis 28. März 2009 wurde im ehemaligen Damenstift Buchau die wissenschaftliche Tagung »Damenstifte in Oberschwaben in der Frühen Neuzeit« durchgeführt, bei der neun Referentinnen und Referenten vor mehr als 120 Gästen Forschungsergebnisse präsentierten.

Die Tagungsplanung und -leitung hatte Dietmar Schiersner, Volker Trugenberger und Wolfgang Zimmermann übernommen, die Realisierung übernahm Maria E. Gründig.

Tagungsbericht zur Studientagung

Als »konstituierend für die Sakrallandschaft Schwabens« bezeichnete der Vorsitzende des Geschichtsvereins, *Wolfgang Zimmermann* (Stuttgart), in seiner Begrüßung die Stifte Schwabens. Frauenstifte ließen sich bis in das frühe Mittelalter zurückverfolgen. Damenstifte waren Teil der frühneuzeitlichen Reichskirche und damit in ein weites Beziehungsgeflecht eingebunden. Über Jahrhunderte boten sie Frauen aus dem niedri-

gen und hohen Adel einen besonderen Lebensraum, in dem ständisches Selbstbewusstsein und religiöse Praxis ein eigengeartetes Konglomerat bildeten.

In seiner Einführung wies *Dietmar Schiersner* (Weingarten) darauf hin, dass die »übersichtliche Forschungslandschaft« (darunter die Bände der *Germania Sacra* und die Forschungen der zum Teil anwesenden Referierenden) die Veranstalter geradezu herausgefordert habe, dem Thema durch eine wissenschaftliche Tagung Raum zu geben. Galt das Thema innerhalb der Kirchengeschichte als »zu weltlich« und der Sozialgeschichte als »zu adelig«, empfand sie die Politikgeschichte als »zu weiblich« und »zu unbedeutend«. Viele Forschungsarbeiten seien zudem veraltet oder unvollständig geblieben. Die Tagung, so Schiersner, möchte eine erste Lücke schließen, indem neue Fragen gestellt und alternative Forschungsmethoden diskutiert werden. Der geplante Tagungsband will über die neuesten Forschungen informieren und gleichzeitig weitere Lokalstudien anregen, in denen nach (politischen) Handlungsmöglichkeiten, aber auch nach der Lebenswelt der Stiftsdamen gefragt wird.

Einen ersten Forschungsüberblick gab *Helmut Flachenecker* (Würzburg). Terminologische Unklarheiten hätten die Forschung lange Zeit erschwert: Wodurch unterscheiden sich »Monasterii« und »Cellae« von »adeligen frommen Stiften«? Wo lagen die Unterschiede zwischen »Nonnen«, »Kanonissen« und »Stiftsdamen«? Seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts sei die Überlieferung zudem durch negative Urteile belastet worden. Frauenkommunitäten galten bis in unsere Zeit hinein als sittlich fragwürdige Versorgungsanstalten nicht verheiratbarer Töchter. Dieser Deutung widersprach der Referent und stellte fest, dass die Lebensgemeinschaften als Alternative zur Ehe verstanden worden seien. Zudem hätten Frauenkommunitäten während des Frühmittelalters entscheidende Beiträge zur Christianisierung des Landes geleistet. Der Referent erinnerte zudem an die z.T. umfassenden Aufgaben, die sich aus der Verwaltung der Reichsgüter ergaben und an ihre Wirkungen für den Aufbau und die Sicherung von Herrschaft. Neben der Memoria kam der sozialkaritativen Arbeit und den Aufgaben im Erziehungs- und Bildungsbereich (mit Laien) Bedeutung zu. Geistlicher und weltlicher Raum stellten somit lange Zeit keine getrennten Welten dar. Dagegen erreichten mehrere Reformperioden eine Einschränkung der Freiräume vieler Gemeinschaften (u.a. durch die strenge Klausur).

Hochadelige Damenstifte standen, wie *Bernhard Theil* (Stuttgart) am Beispiel des Stifts Buchau zeigte, oft zwischen dem Reich und der Kirche. Die Buchauer Äbtissinnen besaßen von Rom bestätigte Privilegien (Papst Gregor, 1773); ihre Investitur entsprach der eines höheren Prälaten, was die Überreichung der Herrschaftsinsignien Ring und Stab belegte, auch wenn sie der Jurisdiktion kirchlicher Instanzen, im Südwesten der des Bischofs von Konstanz, unterworfen gewesen seien. Sie seien zwar als »geistliche« Einrichtungen gegründet worden, doch waren sie gleichzeitig weltlicher Art, die in die Institutionen des Reiches eingebunden waren und Aufgaben in und für die Welt übernahmen. Es verwundert nicht, dass es in Buchau im 17. und 18. Jahrhundert wiederholt zu Konflikten mit dem Bischof einerseits und dem Reich andererseits kam. Versuche von Reich und Kirche, den Einflussbereich der Äbtissin einzuschränken, stießen an Grenzen. Bis heute konnte die rechtliche Stellung der Damenstifte und der Äbtissinnen in Reich und Kirche nicht exakt geklärt werden.

Am Beispiel des Damenstifts Oberstenfeld zeigte *Franz Quarthal* (Stuttgart) auf, dass es Äbtissinnen während der Reformation gelungen sei, die Auflösung des Augustinerchorfrauenstifts zu verhindern und stattdessen in ein evangelisches Damenstift zu überführen. Dem im elften Jahrhundert gegründeten, 1375 Württemberg zugeschlagenen Damenstift gelang es auch nach der Reformation, die Herrschenden von ihrer Funktion als Heimat für, so Quarthal, »nachgeborene Tochter adliger Familien, die nicht verheiratet werden konnten«, zu überzeugen. 1587 verlor Württemberg einen Prozess vor dem Reichskammergericht, bei dem Oberstenfeld die Reichsunmittelbarkeit abgesprochen werden sollte. Oberstenfeld ist das einzige Stift, das im deutschen Südwesten die Säkularisation des 16. Jahrhunderts überlebt hat.

Ein Höhepunkt der Tagung war am Freitagabend die festliche Präsentation und Übergabe des Bandes »Die Urkunden des Stifts Buchau« durch den Präsidenten des Landesarchivs Baden-Württemberg, Robert Kretzschmar. Diese fand im historischen Ambiente der Stiftskirche statt. Das Grundlagenwerk erschließt nun die reiche Urkundenüberlieferung Buchaus von den Anfängen bis ins Jahr 1500.

Der Vortrag von *Sabine Klapp* (Trier) nahm die reiche Stiftslandschaft des Unterelssass in den Blick: Trotz mehrfacher Reformversuche gelang es manchen Äbtissinnen, die traditionelle Lebensform als Kanonissen beizubehalten. Am Beispiel zweier elsässischer Äbtissinnen zeigte die Referentin, wie groß deren Handlungsspielräume waren, die z.B. Sophia von Andlau (Äbtissin in Andlau, im Amt 1408–1444) besaß. Sie übertrug zunächst wichtige Herrschaftsrechte an Familienmitglieder, um später – mit Hilfe eines Gerichtsprozesses – auch gegen sie zu regieren. Die Äbtissin des Straßburger Stifts St. Stephan, Adelheid von Andlau (im Amt 1539–1544), stand einem konfessionell gespaltenen Kapitel gegenüber, wobei Stiftskanoniker und Stadtrat gemeinsam versuchten, die Äbtissin ihres Amtes zu entheben, u.a. unter Verweis auf ihr Geschlecht, dem »Alleinregierung« verboten sei. Neue Statuten sollten festlegen, welche Aufgabe das Frauenstift haben sollte: Die Kanonissen sollten zukünftig auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter vorbereitet werden. Ob die Durchsetzung eines gewandelten Frauenbildes, das nun Mutterschaft und Eheleben zentrale Wertigkeit einräumte, in St. Stephan wirksam wurde, ist noch nicht ausreichend erforscht.

Ute Küppers-Braun (Essen) zeigte, dass die Stifte Essen, Elten, Vreden, Köln (St. Ursula) und Thorn/NL keinesfalls nur der Versorgung dienten: Sie waren zugleich Kontrollinstanzen für die Ebenbürtigkeit von Heiratskandidatinnen. Anders als in Buchau wurde Frauen aus standeserhöhten Familien (z.B. Fugger, Thurn und Taxis, Lollowrat, Cischini) der Zugang verweigert. Dagegen wurde solchen Häusern, deren Töchter in die nordwestdeutschen Stifte aufgenommen wurden, das Konnubium innerhalb des alten deutschen Hochadels bestätigt; einer ehelichen Verbindung mit Familien des Hochadels stand somit nichts mehr im Wege. Anders als die Juristen definierte sich der Hochadel nicht über die Mitgliedschaft in der Reichsstandschaft, sondern über die Abstammung. Diese genossenschaftliche Kontrolle war auch für oberschwäbische Häuser – Fürstenberg, Königsegg, Waldburg-Zeil, Staufen oder Sulz – Grund genug, ihre Töchter, zumindest zeitweise, in den Norden zu schicken.

Thomas Groll (Augsburg) fragte in seinem Referat nach den Statuten im Frauenstift St. Stephan in Augsburg. Für das im zehnten Jahrhundert gegründete Stift liegen erste Regelungen, in Teilbereichen aus dem 14. Jahrhundert, vor. Nach einschneidenden Re-

formmaßnahmen von 1581 folgte ein Jahr später eine erstmals systematische Zusammenstellung von Statuten. Eine weitere Verschärfung im Jahr 1596 ordnete einfachere Kleidung, gemeinsamen Tisch und einen allgemeinen Schlafsaal an. Eine Visitation belegte 1667 die weitgehende Einhaltung der Statuten. 1682 wurden die Statuten erweitert und zu verschärfen versucht; die Vielzahl von Regelungen – beginnend mit Chor- und Kleiderordnungen über Wahlregeln bis zu Urlaubs- und Begräbnisordnungen – wurden jedoch nicht immer und nicht zeitnah realisiert. Die Revision der Statuten von 1789 im Geist der Aufklärung brachte mit der Verdoppelung der Urlaubstage, der Lockerung der Chorordnung und mit der Aufhebung jeglicher nonnenförmiger Kleidung eine »Verweltlichung«. Groll wies in diesem Zusammenhang auf die schon von den Zeitgenossen beklagte Schwächung der leitenden Stellung der Äbtissin hin.

Ölgemälde, Fresken, Statuten und Gewänder der Zeit dienten *Marieluise Kliegel* (Weingarten) als historische Quellen, aus denen sie auf den sozialen Status der abgebildeten Äbtissinnen, auf Verhaltensmuster, Alltagsleben und auf religiöse Denkhaltungen schloss. Modische Spitzenvolants am Ärmel, das in weiße Spitze gefasste Dekolleté, helle, spitz zulaufende Schuhe unter den aus kostbaren schwarzblauen Seiden- und Samtstoffen gefertigten Roben zeigen nicht nur, dass die Frauen »gut betucht« waren, sondern auch, dass sie auf standesgemäßen Lebensvollzug und modische Gestaltung ihrer Körper Wert legten. Korsagen und Reifröcke zwangen zu gerader und steifer Haltung und zeigten adeligen Habitus. »Ganz irdisch und höfisch« präsentierten sich die Stiftsdamen also auf den Bildern, die von einer diesseitig orientierten und extrem disziplinierten adeligen Lebenswelt zeugen. Sie selbst verstanden sich jedoch in einer monastischen Tradition und mit dem Himmel verbunden. Ihre aus der mittelalterlichen Nonnentracht entlehnten, steif gestärkten, gen Himmel zeigenden Flügelhauben und die nach oben gerichteten, entrückt wirkenden Augen zeigen, dass sich die Damen in der Lage sahen, eine besondere (Ver-)Bindung zwischen Erde und Himmel herzustellen.

Testamente, Verlassenschaftsinventare oder Leichenzettel stellen eine Quellengattung dar, auf die *Dietmar Schiersner* (Weingarten) seine neuesten Forschungen zum Thema Krankheit und Tod im Damenstift gründet. Hinzu treten Abbildungen und Beschreibungen über die Art der Aufbahrung der Toten, die Ausgestaltung der Beerdigungskirchen und der Messfeier sowie weitere Beerdigungsriten. Die Summe dieser Daten lässt unter anderem Rückschlüsse auf die soziale Stellung der verstorbenen Stiftsdame, über alltägliche Lebensvollzüge, persönliche Frömmigkeit oder soziale und familiäre Kontakte zu. Die Beschäftigung mit dem Thema Krankheit und Tod bringt damit Licht in einen bisher wenig betrachteten Ausschnitt der Mentalitätsgeschichte, einer, die sich der Lebensführung innerhalb des Dreiecks *adelig – geistlich – weiblich* widmet. Weitere Ergebnisse erbrächten, und hier sieht Schiersner ein wesentliches Forschungsdesiderat, der Vergleich der Lebenswelten von Stiftsdamen und verheirateten Standesgenossinnen.

Abschließend fasste *Ewald Frie* (Tübingen) zusammen, dass offenbar kein einheitlicher Typus »Damenstifte« und »Stiftsdame« in der mehr als 1000-jährigen Geschichte adeliger Frauengemeinschaften existierte: Weltlich orientierte Institutionen für Frauen aus dem hohen oder niedrigen Adel standen neben Gemeinschaften mit eindeutig monastischer Ordnung. In Abhängigkeit von Zeit und Raum wandelten sich zudem die Funktionen, die Handlungsspielräume der Kanonikerinnen und das Alltagsleben der

Äbtissinnen wie der Stiftsdamen. Alle Vorträge hätten gezeigt, wie vielschichtig das Phänomen Damenstifte sei. Sie hätten deutlich gemacht, wie vielfältig die Fragen seien, die auf die weitere Erforschung warteten.

Weitere Informationen

Tagungsberichte befinden sich auf den jeweiligen Webseiten des Geschichtsvereins, den Wissenschaftsportalen von AHF (Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik e.V.) und HSozuKult (Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften, Humboldt-Universität Berlin).

2011 werden die Vorträge als Tagungsdokumentation erscheinen. Titel: Adelige Damenstifte Oberschwabens in der Frühen Neuzeit. Selbstverständnis, Spielräume, Alltag. Hg. von Dietmar Schiersner, Volker Trugenberger und Wolfgang Zimmermann. Redaktion: Dietmar Schiersner (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen, Band 187).

Studientagung im September 2009 in Weingarten

Vom 23. bis 26. September 2009 fand im Tagungshaus der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart die vom Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart getragene wissenschaftliche Tagung statt. Sie trug den Titel »Kunst-Gebrauch – Gebrauchs-Kunst? Religiöse Repräsentanz in Bildern des Mittelalters und der Neuzeit« und ist von Prof. Dr. Andreas Holzem vom Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Tübingen konzipiert worden. Die Tagungsleitung hatten Prof. Dr. Andreas Holzem und Dr. Dieter R. Bauer (Akademie) übernommen.

Tagungsbericht

Die Tagung hatte das Ziel, Forschungen aus der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte mit Ergebnissen aus der Kunst- und Kulturgeschichte zusammenzuführen. Im Zentrum stand die Frage, wie das bewusste und das unbewusste Wissen die Bildproduktion, die Deutung der Bilder und den Umgang mit ihnen beeinflusste und umgekehrt.

Nicht um museale Kunstobjekte sollte es während der Studientagung gehen, so führte *Andreas Holzem* (Tübingen) in der Hinführung zu der von ihm konzipierten Tagung aus, sondern um Fragen der religiösen Repräsentanz und des Umgangs der Rezipienten mit Kunstprodukten. Nicht die Geschichte der Kunst sollte fokussiert werden, sondern die Geschichte der Bilder. Wie entstanden Bilder – Skulpturen, Inschriften, Gemälde – und in welchem sozialen Kontext entstanden sie? Wer waren die Auftraggeber und was bezweckten diese mit dem Auftrag? Wie deuteten sie selbst die Bilder und wie wurde mit ihnen umgegangen?

Der Mittelalterhistoriker *Ludger Körntgen* (Bayreuth) stellte dar, wie unterschiedlich Deutungseliten in den zurückliegenden Jahrhunderten Bilder nutzten. Für Augustinus (354–430) waren Bilder Medien, durch die religiöses Wissen – die Glaubenswahrheiten – vermittelt werden sollte. Obgleich Karl der Große (768–814) Wort und Schrift

über das religiöse Bild stellte – das eine war Gottes Wort, das andere nur von Menschen gemacht –, stieg der Aufwand, mit denen beispielsweise Evangelienbücher hergestellt und illustriert wurden. Hierzu mag Papst Hadrian I. (772–795) beigetragen haben, für den Bilder Medien waren, mit denen das Unsichtbare – das Heil – sichtbar und anschaulich gemacht werden konnte. Seit Hadrian entwickelten sich der Heiligen- und Reliquienkult und das Interesse an reich ausgestatteten Reliquiaren; doch blieben Bilder didaktische Mittel zur Wissensvermittlung, weil sie Illiteraten die Schrift ersetzten. An wundertätige Bilder glaubte man dagegen nicht. Im Spätmittelalter wurden Bilder oft als realer Gegenstand wahrgenommen, was religiöse Eliten jedoch kritisch betrachteten.

Der Gebrauch der Bilder ändere sich keineswegs mit dem Wechsel der Epochen. Bislang sei jedoch noch nicht ausreichend geklärt, wie stark Bilder den theologischen Diskurs und das religiöse Wissen beeinflussten und welche Vorstellungen hinter den Bildern standen. Ludger Körntgen geht allerdings davon aus, dass Bilder anthropologische bzw. religiöse Bedürfnisse befriedigten.

Der Mediavist, Kunst- und Rechtshistoriker *Steffen Patzold* (Tübingen) betrachtete Bischofsstädte des frühen Mittelalters als Kunst-Räume. Durch sie seien das religiöse Wissen geprägt und Grundlagen gelegt worden, um religiöse Zusammenhänge zu verstehen. Den Gläubigen sollte der Weg zum Heil geebnet werden. Am Beispiel der Hildesheimer Michaeliskirche exemplifizierte der Referent, dass die Klosterkirche im zwölften Jahrhundert die Theologie der damaligen Zeit widergespiegelt habe: Die zwölf Grundsteine des Gotteshauses symbolisierten den Himmlischen Jesus und die zwölf Stämme Israels; durch die Vielzahl steinerner Bilder – Schriftzüge, Symbole, Inschriften – sollte die gesamte Kirche zu etwas Belebtem und Wirklichem gemacht werden. Bauherr Bischof Bernward (933–1022), der diese Kirche als Grabstätte für sich erbauen ließ, war von der Realpräsenz der Heiligen in diesem Kirchenraum überzeugt. Bewusst wollte er sich hier, inmitten der Heiligen(-figuren) begraben lassen. Für ihn waren die Bilder keine Abbilder, sondern Urbilder. Für ihn war die Kirche der reale Himmel und keineswegs nur ein Symbol.

Die Kunsthistorikerin *Esther Meier* (Dortmund) thematisierte den Wandel in Gebrauch und Deutung von Bildern vor und nach dem Konzil von Trient (1545–1563). Anhand der Gregorsmesse – das ist ein Altarbild, auf dem Papst Gregor der Große (540–603) dargestellt ist, dem während einer Messfeier Christus als Schmerzensmann erscheint – verdeutlichte die Referentin, dass zunächst die individuelle und private Nutzung des Bildes im Vordergrund stand: Der Betrachter sollte ebenfalls eine Christusvision und damit eine individuelle Aneignung des Heils erfahren. Das Gebet war mit einem Ablass verbunden, doch war dieser nicht an die Ikone, an einen festgelegten Ritus, einen Ort oder eine bestimmte Zeit gebunden.

Die Nutzung wandelte sich mit dem Tridentinum und Papst Gregor XIII. (1502–1585): Jede vor diesem Bildmotiv gefeierte Messe sollte nun eine »Arme Seele« aus dem Fegefeuer befreien. Diese Wirkung konnte, so die Verlautbarung Gregors XIII., nur innerhalb einer Messe eintreten. Allein in Bologna wurden innerhalb weniger Jahre 23 neue Altäre mit einem Altarblatt errichtet, das den betenden Papst zeigt. Explosionsartig verbreitete sich das Bildmotiv der Gregorsmesse auch nördlich der Alpen. Bei diesen neueren Retablen tritt der Papst allerdings nicht mehr als Visionär, sondern vor allem als Vermittler Gottes auf. Der Status des Altarbildes hatte sich von der Heilsver-

mittlung zur Heilsankündigung gewandelt. Statt individueller Heilsaneignung stand nun die institutionell-rituelle Heilsausteilung im Zentrum.

Dass Bilder die Realität prägten, zeigte die Kulturhistorikerin *Heike Schlie* (Münster) am Beispiel der von Hans Memling (ca. 1430–1494) gemalten *Turiner Passion* auf. Dieses Bild, das der aus Florenz stammende Tommaso Portinari (ca. 1424–1501) vor seiner Hochzeit in Brügge in Auftrag gab, sollte seinen aktuellen gesellschaftlichen Status in Brügge symbolisieren. Die Passion ist als Prozession dargestellt, die durch eine Stadt – Jerusalem – zieht. Zwischen Passionsbild und der realen Stadttopographie erkennt Schlie deutliche Parallelen. Der bei Memling dargestellte Passionsweg wurde scheinbar bei der jeweils im Mai stattfindenden Heilig-Blut-Prozession in Brügge nachgegangen: Das Gemälde prägte also die Realität; die Stadt sei dem Bild angeglichen worden.

Der Tübinger Liturgiewissenschaftler *Andreas Odenthal* zeigte am Beispiel Kölns und der dortigen Kirchen auf, wie die Theologen des Mittelalters das Unsichtbare sichtbar machten: Rom wird in Köln sichtbar und erlebbar, indem der päpstlich-römische Stadtplan auf Köln übertragen wird; zudem wird Gottes Präsenz real, indem dieselbe Liturgie an quasi denselben Orten gefeiert wird. Im Mittelalter wurde die Stationsliturgie des päpstlichen Rom zum Vorbild für die Liturgie des nordalpinen Raumes. Wie in Rom, wo der Papst (noch heute) an festgelegten Terminen innerhalb des Kirchenjahrs festgelegte Stationskirchen für einen Gottesdienst aufsucht, geschieht es auch in Köln: Es erfolgte eine *theologische Relecture* Kölns nach römischem Muster. Damit entsteht eine besondere Sakrallandschaft, eine Art liturgischer Stadtplan. Was für die Makroebene der Stadt gilt, weist Andreas Odenthal auch auf der Mikroebene nach: Die Patrozienschemen des Alten Domes zu Köln oder der Kirche von St. Aposteln wurden an das römische Vorbild angepasst. Das Besondere sei das Gesamtgefüge aus Ort, Gerät (v.a. Reliquien), Wort, Ton und Zeit (Kirchenjahr), *das die Liturgie zur Memoria des Heilshandelns Gottes im konkreten heiligen Ort Kölns* mache. Dieses rituelle Ganze, so Andreas Odenthal, *ist* eine reale Gnadengabe Gottes an seine Kirche.

Der Theologe und Historiker *Thomas Lentes* (Münster) beschäftigte sich mit der Darstellung und der Verwendung von Körpern und Wunden in der mittelalterlichen Kunst. Obgleich Blut und Wunden mit Ausnahme des Lanzenstichs auf Golgatha im Neuen Testament nicht vorkämen, sei diese Darstellung im Spätmittelalter zu einem obsessiven Bildmotiv geworden: Blutüberströmte, mit Tausenden von Wunden bedeckte Christuskörper seien gemalt oder modelliert worden; Geißelungsszenen und Dornenkrönung traten hinzu. Wunden wurden dreidimensional modelliert und waren als tiefe, dunkelgefärbte Vertiefungen deutlich erkennbar. Sie erscheinen real. Ein oft anzutreffendes Bildmotiv war das Austreten des Blutes und das Fließen des Blutes. Beides wurde als Reinigung verstanden und mit Heilstransfer konnotiert. Der Anblick der Wunden forderte zum Mitleiden auf, zur *imitatio christi*. Das Sichtbare des Bildes habe auf das Unsichtbare verwiesen. Die Ursache für den Hang zur Wundenikonographie sieht Lentes in einem Umbruch der Körpermodelle und der Memorialkultur im zwölften Jahrhundert. Während des Tridentinums habe sich das Bildprogramm nochmals gewandelt: Nach 1500 wurden keine ›Blutbilder‹ mehr gemalt, vielmehr seien Bilder nun *in Schach gehalten und kontrolliert* worden.

Der Literaturwissenschaftler und Mediavist *Ulrich Barton* (Tübingen) betrachtete lebende Andachtsbilder in Geistlichen Spielen. An diesen bewegungslosen theatralischen Nachstellungen populärer Andachtsbilder interessierte ihn die Dialog- und Kommunikationssituation zwischen Medium und Rezipienten. Sie sei für das Andachtsbild charakteristisch und werde beim Schauspiel explizit gemacht. Am Beispiel von Veronica- und Pietà-Szenen verfolgt er, wie die Grenze zwischen Spiel- und Zuschauerrealität verschwimmt, so dass Präsenzerfahrungen mit dem Göttlichen möglich würden. In der gespielten Pietà verspricht Maria den andächtig-mitleidenden Zuschauern ihre eigene, heilbringende *pietas*. Die Veronica-Szene ermögliche durch das Neben- und Ineinander von heiligem Bild und Schauspiel die Reflexion auf die göttliche Schau sowie auf die Medialität von Bild und Theater. In den lebenden Andachtsbildern komme das geistliche Spiel gewissermaßen zu sich selbst. Allerdings würden dabei auch ihre innere Problematik und die religiöse Brisanz deutlich. Dies habe im Zuge der Reformation zum Ende dieser Theatertradition geführt.

Diözesankustos *Wolfgang Urban* (Rottenburg) fragte nach dem Zusammenhang von Bild und Spiritualität während des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Anhand vielfältiger Beispiele legte er dar, dass Bilder bei den Betrachtenden emotionale Wirkungen entfalteten: Sie sollten zu Herzen gehen. Bilder und die hinter ihnen stehenden Inhalte bewirkten somit eine perzeptive, sinnliche und emotionale Wahrnehmung und hinterließen in den Betrachtenden *eine Spur*, eine Prägung, die zur Aneignung religiöser Sachverhalte führe. Wie Bilder wirkten auch geistliche Spiele oder Theaterspiele: Der emotionale Nachvollzug der Bilder führe zur Einübung von Empathie und ermögliche eine Identifikation mit dem betrachteten Bild.

Die Kunsthistorikerin *Susanne Wegmann* (Halle) referierte über Bilder bei Martin Luther. Obgleich Luther Texte vorgezogen und sich von dem Gedanken distanziert habe, dass Bilderbetrachtungen den Weg zum Erlöser ebneten und Bilder eine Eigenkraft besäßen, sei er kein Bilderfeind gewesen. Luther sei vielmehr der Ansicht gewesen, dass der Geist Bilder brauche, weil sie alle Sinne ansprächen. Dadurch würden die zu vermittelnden Inhalte *ins Herz eingestampft*. Am Beispiel des berühmten Cranach-Bildes vom auferstandenen Christus verdeutlichte die Referentin, was Luther meinte, wenn er die Meinung vertrat, dass Bilder nicht sichtbare Dinge sichtbar und verstehbar machen könnten und Bilder die Betrachtenden in die Lage versetzten, die Grenzen von Raum und Zeit zu sprengen. Luther sah Bilder zudem als didaktische Vermittlungsinstrumente an, da sie das Wort veranschaulichen könnten. In der nachlutherischen protestantischen Bildproduktion seien in Bildern oft kürzere oder längere, oft auch raumgreifende Texte integriert worden. Offenbar hatten die Deutungseliten nach Luther den Bildern weniger vertraut als der Reformator selbst und scheinen ein widersprüchliches Bildverständnis besessen zu haben. Möglicherweise, so Wegmann, sei die Etikettierung Luthers als Bilderfeind in dieser Zeit entstanden.

Durch eine Exkursion nach Munderkingen in die Pfarrkirche St. Dionysius, in die nahe gelegene Frauenbergkirche und in das 1802 säkularisierte Prämonstratenserklöster Obermarchtal und die dortige Abteikirche St. Peter und Paul war es möglich, den Bildgebrauch und den Umgang mit Bildern anschaulich zu machen und in authentischer Umgebung zu erläutern.

Die Klosteranlage St. Luzen in Hechingen-Stein mit seiner 1586 erneuerten Architektur und geistig-geistlichen Ausrichtung als Wallfahrtskirche diente *Andreas Holzem* (Tübingen) als Folie, um konkret *Kunstgebrauch* (hier: ein adeliger Auftraggeber zielt auf Selbstrepräsentanz und konfessionelle Repräsentanz) und *Gebrauchskunst* (hier: die Kirche ist einem Franziskanerkonvent zur Nutzung überlassen) zu verdeutlichen. Doch St. Luzen beinhaltet eine weitere Deutungsebene: Der Kirchenraum sei eine *artifizielle* Konstruktion, in dem eine klar strukturierte Religionstopographie erkennbar sei. Sieben muschelförmige Nischen im Langhaus stehen für die sieben Hauptkirchen Roms; Abbildungen von Märtyrern verweisen auf die *streitbare Kirche*, die sich mit dem Protestantismus in der Region auseinandersetzen hatte. Ein durchdachtes Bildprogramm übersetzte religiöses Wissen in anschauliche Raum- und Kunsterfahrung. Die gesellschaftliche Hierarchie manifestierte sich im Raumkonzept: das Langhaus für das Volk, der Altarraum für den Klerus, gesonderte Plätze für die weltlichen Herrscher. Zudem waren im Kirchenraum alle katholischen Grundtexte und -gebete in Schriftform oder als Bild-Text-Mischung vorhanden. Dieses Wissen sollte in alle sozialen Schichten vermittelt werden. Somit war die Wallfahrtskirche ein *soziales Feld christlicher Vergesellschaftung*. Der mit der Wallfahrt verbundene Portiunkula-Ablass war ein wichtiger Teil der damaligen Frömmigkeitsideologie, die im 16. Jahrhundert ein starkes Bedürfnis der Menschen nach *garantierter Seelenrettung* befriedigte. Der Kirchenraum wurde zudem der Ort, in dem ein öffentliches, reflektiertes und persönliches Bekenntnis abgelegt werden sollte. Das Äußere – die Figuren und Bilder – sollten ins Persönlich-Private einwirken. Das im Kirchenraum vermittelte Wissen sollte zur Handlungsanleitung für das alltägliche Leben von Untertanen und Herrschenden werden.

Der Kirchenhistoriker Christian Handschuh (Köln) richtete seinen Blick auf die ehemalige Diözese Konstanz kurz vor deren Auflösung. Dort hatten nach 1800 Fürstbischof Dalberg und Generalvikar Wessenberg begonnen, eine gemäßigt-rationale, aufklärungsfreundliche Theologie und entsprechende Gottes- und Weltbilder in die Praxis umzusetzen. Die Kirchengestaltungen veränderten sich ebenso wie der Umgang mit Visuellem: Es ging um mehr Realitätsnähe. Auf Grundlage des neuen Frömmigkeitsmodells wurde im priesterlichen Diskursraum ein breit rezipiertes Kunstgebrauchsideal entwickelt, das innerhalb der Gemeinden durch staatliche und kirchliche Maßnahmen implementiert und durchgesetzt werden sollte. Archivforschungen zeigen jedoch, dass diese Maßnahmen zwischen Priestern und Gemeinde oft konfliktiv verliefen. Der Streit um Sinn und Zweck von Statuen, die während des Barock bekleidet und in vielfältigen Formen verehrt wurden, hielt über Jahre an. Die Rückkehr zu sinnlicheren Verehrungsformen ließ zudem in der Jahrhundertmitte manche bekleidete Statue zurückkehren.

Als Zusammenfassung und Ausblick lässt sich formulieren: Der »andere Blick« auf das Thema Kunst und die Verbindung von kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Erkenntnissen mit Ergebnissen aus der Kunst- und Kulturgeschichte erwies sich als konstruktiv. Zum einen gelang es, Bilder als Träger und Transporteure religiösen Wissens in Mittelalter und Neuzeit darzustellen, und zum anderen, den Weg des Wissens zur Bildproduktion nachzuzeichnen. Die Referentinnen und Referenten trugen anhand konkreter Beispiele zur Klärung bei, wie Kunst Wissen verändert und wie Wissen die Kunst prägt. Es wurde aufgezeigt, dass Kunst nicht nur in theologisch-religiösen Wissensbereichen wirkt, sondern auch Denkstrukturen und Verhaltensmuster im alltägli-

chen Lebensvollzug beeinflusst – und umgekehrt. Weitere konstruktive Ergebnisse brächte sicherlich die Ausweitung dieses »anderen Blickes« auf Moderne und Postmoderne, sind Kunstproduzenten und Rezipienten doch mehr denn je mit Bildern konfrontiert.

Weitere Informationen

Es ist geplant, die Referate der Studientagung in Band 30 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte zu veröffentlichen.

Studientagung und Jahresversammlung im Oktober 2009 in Ravensburg

Am 17. Oktober 2009 trafen sich Mitglieder und kirchengeschichtlich Interessierte aus der ganzen Diözese zum Studientag mit Jahresversammlung in Ravensburg. Wichtige Besonderheiten der ehemaligen Reichsstadt sind deren konfessionelle Uneinheitlichkeit, ihre Bikonfessionalität und – nach dem Dreißigjährigen Krieg 1648 – die reichsrechtlich geregelte Konfessionsparität. Als Thema des Tages war daher »Zwei Konfessionen in einer Stadt« gewählt worden.

Zwei Vorträge beschäftigten sich mit den Folgen dieser Sonderstellung. Prof. Dr. *Andreas Holzem* (Tübingen) stellte fest, dass in einer bikonfessionellen Stadt eine andere Kriegsethik und -deutung entstehen musste als in konfessionell einheitlichen Orten. Hier konnte der Glaubenskrieg nicht als »Heiliger Krieg« oder als (gerechte) Strafe Gottes interpretiert werden, denn der Kriegs- und Pesttod umfasste doch beide Konfessionsgruppen in demselben Maß. Kriegerische Handlungen – seien es nun Niederlagen oder Kriegsgewinne – konnten hier kaum sinnhaft als Eingreifen Gottes für die jeweils »richtige« Partei gedeutet werden. Die Kriegspredigten waren in Ravensburg folglich weniger fanatisch und hetzend als andernorts. Sie behandelten primär Buß- und Barmherzigkeitsthemen und hatten das Ziel, Trost zu spenden. Kriegsleiden schürte hier nicht Hass, sondern ließ die Friedenssehnsucht wachsen.

Dr. *Nicole Horvath* (Tübingen) informierte anschließend über gesamtgesellschaftliche Realitäten im Ravensburg des 18. Jahrhunderts. Die Stadt war mit dem Reichsfrieden 1648 zu einer konfessionsparitätisch organisierten Einheit erklärt worden. Dies hatte langfristig Einfluss auf die städtische Kultur. Nahezu jedes öffentliche Amt wurde seitdem nach dem Konfessionskriterium vergeben: Katholische und evangelische Bürgermeister standen ihren jeweiligen konfessionellen Stadträten vor, evangelische und katholische Ärzte und Hebammen behandelten ihr je eigenes konfessionelles Klientel, desgleichen Hochzeitslader, Apotheker, Lehrer oder Totengräber.

Neben den beiden Teilkulturen entwickelte sich jedoch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine konfessionsübergreifende Kultur, die sich auf christliche Werte, den »einen Gott«, so ein Vermerk im Ratsprotokoll, berufen konnte.

Ein *ökumenisch-paritätischer* Stadtrundgang mit Oberbürgermeister Hermann Vogler, Pfarrer Hermann Riedle, Dekan Dr. Friedrich Langsam und Stadtarchivar Dr. Andreas Schmauder ließ nach dem Mittagessen das Gehörte noch einmal in besonderer Weise anschaulich werden. Der Tag endete mit der Jahresversammlung, über deren Inhalte die Mitglieder durch einen Rundbrief unterrichtet wurden.

Das Projekt „Corporate Design“ wurde abgeschlossen

Mit der Fertigstellung der Informationsbroschüre des Geschichtsvereins (»Image flyer«) konnte das 2007 begonnene Projekt zur Erneuerung des öffentlichen Auftretens durch ein neues »Corporate Design« abgeschlossen werden. Dieses Projekt umfasste die Entwicklung eines neuen Logos in der Leitfarbe Rot, die Anpassung aller Druckprodukte auf der Grundlage des Corporate Design – vom Veranstaltungsflyer bis zur Anpassung des Umschlags des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte – sowie die Einrichtung einer Webseite, die schon im Dezember 2007 »online« ging und seither kontinuierlich weiterentwickelt wird.

Die Toten des Jahres 2009

Prälat Anton Bauer, Schwäbisch Hall	im Februar
Frau Thus Schemm, Dornstadt-Bollingen	im Februar
Pfr. i.R. Geistlicher Rat Martin Übelhör, Oberdischingen	im Februar
Dr. Theodor Wohnhaas, Nürnberg	im März
Dr. Joachim Fischer, Stuttgart	im Juli

Anschriften

Geschäftsstelle:

Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: info@gv-drs.de
 Webseite: www.geschichtsverein-drs.de

Geschäftsführung / wissenschaftliche Koordination:

Dr. Maria E. Gründig
 Stafflenbergstraße 46
 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 569
 E-Mail: gruendig@gv-drs.de

Schriftleitung des Aufsatzteils:

Professor Dr. Konstantin Maier
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neue Kirchengeschichte
 Ostenstr. 26-28, 85072 Eichstätt
 E-Mail: konstantin.maier@ku-eichstaett.de

Schriftleitung des Rezensionsteils:

Professor Dr. Andreas Holzem
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neuere Kirchengeschichte
 Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
 E-Mail: ukkg-info@uni-tuebingen.de

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

seit Oktober 2010:
Prof. Dr. Konstantin Maier,
Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Kassenprüfer

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink,
beide in Herrenberg

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg a.N.

seit Oktober 2010 verantwortet den
Bereich Finanzen:
Dr. Maria E. Gründig

Bibliothekar

Eugen Fessler
Wilhelmsstift Tübingen
Georg Ott-Stelzner
Diözesanbibliothek Rottenburg

Dem Vorstand gehören an

bis Oktober 2010:

Leitender Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Stellvertretender Vorsitzender
Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister
Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin
Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)
Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)
Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
Akademiedirektorin Dr. Verena Wodtke-Werner (Stuttgart)
Professor Dr. Hubert Wolf (Münster)

seit Oktober 2010:

Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt), Vorsitzender
Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Erster Stellvertretender Vorsitzender
Dr. Christian Hermes (Stuttgart), Zweiter Stellvertretender Vorsitzender
Professor Dr. Claus Arnold (Frankfurt am Main)
Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin
Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)
Professor Dr. Dietmar Schiersner (Weingarten)
Dr. Ines Weber, Wissenschaftliche Assistentin (Tübingen)
Akademiedirektorin Dr. Verena Wodtke-Werner (Stuttgart)

Bibliothek

Tauschverkehr

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich in Band 15, 1996, S. 392 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416), sowie auf der Webseite des Geschichtsvereins (<http://www.gv-drs.de/bibliothek>).

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg

Heinz-Hermann Karst, Böblingen

Weitere Informationen

Auf der Website des Geschichtsvereins www.gv-drs.de.

V. Orts- und Personenregister

erstellt von Heidi Klehr, Eichstätt

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Adalbert, Prinz von Bayern (1828–1875) 109
Ägypten 51
Aich, Adolf (1824–1909), 1870 Gründer der Stiftung Liebenau 131–137, 139
Aichach (Lkr. Aichach-Friedberg) 17, 23
Albrecht V. (1528–1579), 1550 Herzog von Bayern 98
Aldo 35
Alemannien 33f., 36
Alsfeld (Vogelsbergkreis) 89
–, Augustinerkloster
–, s.a. Mathis, Johann
Altbayern 16f.
Altdorf (Nürnberg), Universität 102
Altenburg (Thüringen), Stift 93
Alterswil (Ktn. Freiburg/Schweiz) 67
Altötting 64
Amberg (Oberpfalz) 15, 17
–, Franziskanerkloster 17
–, Pfarrkirche 15
Altopascio (Toskana), Sankt-Jakob-Hospital 164f.
Amalie Auguste, Prinzessin von Bayern (1788–1851) 109
Amsterdam 71
Anna, Heilige 89
Ansbach, Residenz 16
Appenzell-Innerrhoden (Schweiz) 68–70
–, Kapuzinerkloster 68f.
Auerbach (Lkr. Amberg-Sulzbach) 17
–, Stift 16
Augsburg 18, 57, 159, 167
–, Franziskanerkloster 17
–, Fuggerei 51
–, Kirche St. Moritz 17
–, Universität 94
Auguste Amalie von Wittelsbach (1788–1851) 108
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof von Hippo 43
Autprand 35
Avignon 43
Baden 175
Baden-Baden 110
Baden-Württemberg 123f., 132
–, Verwaltungsgerichtshof 123
Bamberg
–, Bischöfe 13, 16
–, Dom St. Peter und Georg 15
–, Domkapitel 13
–, Mendikanten 17
–, St. Katharinenspital 159, 161
Barcelona 64
Bartolo, Domenico di († 1447) 162
Basel 67, 143
–, Stift St. Peter 17
–, Universität 100
Bastām (Iran) 52
Baur, Carl 121
Bayern 17, 66
–, Herzogtum 17
Beauharnais, Geschlecht 108, 117
–, Alexandre Vicomte de (1760–1794) 108
–, Amélie de (1812–1873) 109
–, Auguste Eugène de (1810–1835) 109, 117
–, Eugène de (1781–1824) 108f.
–, Eugénie de s. Hohenzollern-Hechingen, Eugénie von
–, Josephine de (1807–1876), 1844–1859 Königin von Norwegen und Schweden 109f., 117
–, Theodolinde (1814–1857) 109

- Beaune (Département Côte-d'Or, Frankreich) 160
 Belholt, Arnd 73
 Belluno 35
 –, Kirche San Giorgio 35
 Benz, Michael 99
 Berching (Lkr. Neumarkt i. d. Oberpfalz) 16
 Bergamo
 –, Bischöfe 35
 Berlin 109, 121
 Bern 67
 –, Stift 17
 Bernadotte, Geschlecht 109
 Beuggen (Lkr. Lörrach) 143
 Biberach an der Riss 17
 Bietigheim (Lkr. Rastatt) 101, 103
 Billing, Gustav von 112
 Bischoff, Wolf-Peter 123
 Bischopinck, Evert 81
 Blaubeuren (Alb-Donau-Kreis) 23
 Blumenstetter, Josef (1807–1885) 112
 Bochum 176
 Bodensee 153
 Böhmen 15, 62
 –, Mendikanten 174
 Bössingen (Lkr. Rottweil) 174
 Bologna 65
 –, Ospedale di Santa Maria della Morte 165
 Bosch, Wilhelm Anton van den, 1802–1814
 Bürgermeister von Goch am Niederrhein 138
 Boswil (Ktn. Aargau) 67
 Braca di Gregorio Cencio Curtabraca 161
 Braun, Rüdiger 165
 Braunau (Böhmen) 17
 Bremen 83
 Brescia, Kloster San Salvatore / Santa Giulia
 OSB 30
 Breslau 15
 Bulach, Friedrich Hermann 114, 116
 Burgund 33, 160
 Byzanz 45

 Calixt III. (1378–1458), 1455 Papst 162
 Calvin, Johannes (1509–1564) 166
 Carnegie, Andrew (1835–1919) 55
 Cerretum (Umbrien), Kloster S. Michele
 (Arcangelo) 35
 Cestre (Cote d'Or), Abtei St. Seine 35

 Chadolt († 891), 882 Bischof von Navarra 36
 Chalmer, Thomas (1780–1847) 142
 Cham (Oberpfalz) 17
 Charlotte Prinzessin von Belgien (1840–1927) 117
 Châtel-St-Denis (Ktn. Freiburg/Schweiz) 67
 Chieti (Abruzzen) 64
 Chur
 –, Bischöfe 21
 –, Bistum 69
 –, Dom 21
 –, Dominikanerkloster 21
 Clemens August von Bayern (1700–1761),
 1716–1719 Bischof von Regensburg, 1719
 Fürstbischof von Münster und Paderborn,
 1723 Erzbischof von Köln, Kurfürst des Hl. Röm. Reiches, 1724 Fürstbischof
 von Hildesheim, 1728 Fürstbischof von
 Osnabrück, 1732 Hochmeister des Deutschen
 Ordens 76f., 80–81
 Cremer, Matthias († 1557) 95
 Crousaz, Heinrich von 114

 Daddi, Bernardo (ca. 1280–1348) 158
 Damaskus 42
 Dautmergen (Zollernalbkreis) 174
 Deißlingen (Lkr. Rottweil) 172, 174, 178
 Demold, Kinderbewahranstalt 114
 Detten
 –, Bernd von (1520–1584) 76
 –, Gesa von 76
 –, Henrich von 76
 –, Johan von 76
 Deutschland 47, 51, 57, 66, 108, 114, 142,
 145, 174, 176
 Dietingen (Lkr. Rottweil) 174
 Dietrich, Veit (1506–1549) 91
 Dinkelsbühl (Lkr. Ansbach) 17
 Donauwörth 16
 Dortmund 88
 –, Reinoldikirche 88
 Dürer,
 –, Agnes (1475–1539) 94
 –, Albrecht (1471–1528) 94
 Düsseldorf, Landesarbeitsgericht 138
 Düsseldorf (Stadtteil von Düsseldorf) 142
 Dunningen (Lkr. Rottweil) 174
 Dussnang (Ktn. Thurgau) 67

- Eberhard von Friaul (810–866), 828 Markgraf von Friaul 34
 Eberlein, Georg (1819–1884) 119
 Egler, Ludwig (1828–1898) 107, 118f.
 Ehingen (Alb-Donau-Kreis) 17
 Ehrenberg, Philipp Adolf von (1583–1631), 1623 Fürstbischof von Würzburg 103
 Eichstätt 109f.
 –, Bischöfe 15
 –, Dom 15
 –, Fürstentum 108
 Eisenach 93
 Eisengrein, Martin (1535–1578) 99
 Ekkehard IV. von St. Gallen (um 980–1057) 27, 36f.
 Elisabeth von Thüringen (1207–1231), Heilige 119
 Ellwangen 134, 142
 Elsass 17, 114, 141, 146
 Emden 74
 Engelhardt, Valentin (1476–1543) 21
 England 71, 114, 142
 Erath, Johann Evangelist (1809–1882) 132
 Erchingen (Ktn. Thugau) 36
 Escholzmatt (Ktn. Luzern) 67
 Esslingen am Neckar 17
 Ettlingen 175
 Europa 52, 58, 60, 62–65, 71, 88, 114, 145
 Everding, Else 81
 Fator, Johannes 98f.
 Feckenhausen (Rottweil) 174
 Flach, Georg († 1564), 1544 Weihbischof von Würzburg 99
 Fleischmann, Albert († 1444) 13
 Florenz 71, 158f., 165
 Fluorn (Lkr. Rottweil) 150
 Forchheim 13, 16, 18–20, 22f.
 –, Stift St. Martin 13f.
 Franken 16f.
 Frankfurt a.M. 79, 85, 150
 –, Almosenkasten 78f.
 –, Hospital zum Hl. Geist 84
 Frankreich 47, 66, 103, 105, 145, 156
 Freiburg i. Br., Universität 96
 Freiburg (Schweiz) 66
 Freudenstadt 110, 118, 120
 Friedrich I. (1425–1476), 1451 Pfalzgraf und Kurfürst von der Pfalz 15
 Friedrich I. Barbarossa (um 1122–1190), 1152 röm.-deutscher König, 1155 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 53f.
 Friedrich I. von Brandenburg (1371–1440), 1415 Kurfürst von Brandenburg 16
 Friedrich II. (1194–1250), 1198 König von Sizilien, 1211/1212 Deutscher König, 1220 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 54
 Friedrich III. (1289–1339), 1314 Gegenkönig des Hl. Röm. Reiches 53
 Fröschweiler (Dep. Bas-Rhin) 146
 Fry, Elisabeth (1780–1845) 142
 Fürst, Gebhard, 2000 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart 123
 Fugger, Jakob (1459–1525) 18, 50
 Fulda 35
 Furtmair,
 –, Ursula 95
 –, Wolfgang 95
 Galen, Christoph Bernhard von (1606–1678), 1650 Fürstbischof von Münster 76
 Gallus, Hl. (um 650–640) 133
 Gaudy, Adolf (1872–1956) 67
 Gāzān Hān (1271–1304), 1295 Ilchan von Persien 49
 Gebauer, August (1792–1852) 118
 Genf 67
 Genua 71, 166
 Georg, Heiliger († um 303) 35
 Georg der Reiche (1455–1503), 1479 Herzog von Bayern-Landshut 90, 95f., 98
 Giengen an der Brenz 16
 Glasgow 142
 Goch (Niederrhein)
 –, Nonnenkloster 138
 –, Wilhelm-Anton-Spital 138f.
 Gölldorf (Rottweil) 174
 Gösslingen (Lkr. Rottweil) 175
 Gotha, Stift 93
 Greifswald 93
 Groland, Hans († 1527) 91
 Groß, Konrad (um 1280–1356) 157f.
 Großbritannien 55
 Gruner, Justus (1777–1820) 85
 Habach (Lkr. Weilheim-Schongau), Kollegiatstift 95
 Habsburg, Geschlecht 61
 Hahn, Otto 149

- Haigerloch (Zollernalbkreis), St. Annakirche 118
 Hamadan (Iran) 52
 Hamburg 142
 –, Mariendom 15
 Hardegger, August (1858–1927) 67
 Hartesser, Georg (um 1445–1518) 89
 Hartmut von St. Gallen, 872–883 Abt der Benediktinerabtei St. Gallen 28
 Haßinger, Metta 76
 Hausen ob Rottweil (Lkr. Rottweil) 174
 Hechingen (Hohenzollern) 107, 109f., 113f., 117f., 120f.
 –, Eugenienstift 107
 –, Fürstentum 117
 –, Judengemeinde 119
 –, Kinderhaus 113–115, 119f.
 –, Krankenhaus 110, 120
 –, Landtag 111
 –, Rathaus 107
 –, Schloss Lindich 110
 –, Stiftskirche 107, 119f.
 –, Synagoge 118
 –, Villa Eugenia 107, 110
 Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 136, 140
 Heidelberg 15
 –, Universität 15, 18, 94, 96, 103
 Heidingsfeld (Würzburg), Stift 16
 Heilbronn 15
 –, Franziskanerkloster 18
 –, Karmeliterkloster 18
 Heinrich, Prior der Nürnberger Kartause 13
 Heinrich von Hewen (um 1398–1462), 1436 Bischof von Konstanz, 1481 Apostolischer Administrator des Bistums Chur 21
 Henricus de Segusia, genannt Hostiensis (um 1200–1270) 161
 Herrenzimmern (Lkr. Rottweil) 174
 Hersbruck (Lkr. Nürnberger Land) 16f.
 Hessen 89, 91f., 105
 Hofer, Konrad 95, 99
 Hohenzollern-Hechingen 118
 –, Fürstenhaus 111f., 120, 122
 –, Eugénie von (1808–1847) 107–122
 –, Friedrich Hermann Otto von (1776–1838) 110f.
 –, Friedrich Wilhelm Constantin von (1801–1869) 109–112, 115, 118f., 121
 Holland 71
 Homberg (Ohm) (Vogelsbergkreis) 89
 Horb am Neckar
 –, Stift 16
 Horgen (Lkr. Rottweil) 174
 Huber, Victor Aimé (1800–1869) 149
 Idstein, Johannes von 78
 Indien 42
 Ingolstadt 96
 –, Georgianum 90, 95, 98, 104
 –, Universität 87, 95f., 99–102
 Innerschweiz 60, 70
 Innozenz III. (1160/1161–1216), 1198 Papst 157
 Irene Dukaina (1085/90–1134) 49
 Irmingard von Hespengau (um 780–818) 33
 Irslingen (Lkr. Rottweil) 174
 Ismaning (Lkr. München) 108
 Isny im Allgäu 17
 Israel 145
 Italien 34, 59–62, 64f., 71, 88, 103, 105, 165
 Jena, Universität 103
 Jerusalem 160
 Johann Casimir von Pfalz-Simmern (1543–1592), 1559 Landesherr von Pfalz-Lautern, 1593 Administrator der Kurpfalz 94
 Johann Friedrich I. von Sachsen (1503–1554), 1532–1547 Kurfürst und Herzog von Sachsen, 1547 Herzog des ernestini-schen Landesteils 93
 Johannes (Evangelist) 89
 Johannes II. Komnenos (1087–1143), 1118 Byzantinischer Kaiser 49
 Judith, Kaiserin (795–843) 29, 33
 Justinian I. (um 482–565), 527 Römischer Kaiser 44, 48
 Kapff, Johann Thomas 99
 Karl der Große (747/748–814), 768 König des Fränkischen Reiches, 800 Römischer Kaiser 29
 Karl I. von Anjou (1226–1285), 1266 König von Sizilien 160f.
 Karl I. von Württemberg (1823–1891), 1864 König von Württemberg 136

- Karl II. (der Kahle) (823–877), 843 westfränkischer König, 875 König von Italien und Römischer Kaiser 26, 28, 32–37
- Karl III. der Dicke (839–888), 876–887 Ostfränkischer König, 879–887 König von Italien, 882–887 Herzog von Bayern, 884–888 westfränkischer König, 881–888 Römischer Kaiser 27f., 32, 34–37
- Karl IV. (1316–1378), 1346 röm.-deutscher König, 1347 König von Böhmen, 1355 röm.-deutscher Kaiser 15, 90
- Karlmann († 880), 876–879 König von Bayern, 877–879 König von Italien 37
- Karolinger, Geschlecht 26–29, 32–35
- Katharina von Württemberg (1788–1819), 1816 Königin von Württemberg 122, 142
- Kaufbeuren, Pfarrkirche 19
- Keller, Wilhelm (1823–1888) 67
- Kerns (Ktn. Obwalden) 69f.
- Kiechel, Samuel (1563–1619) 102
- Kiew (Ukraine) 46
- Kitzingen 93f., 97, 100•103
–, Stadtrat 102
- Klenk, Rudolf (1528–1578) 99
- Koblenz 33
- Köln 21, 83, 94
–, Universität 87, 94f., 100
- Kohler, Valentin 115
- Koller, Cajetan (1823–1885) 113
- Konhofer, Konrad (†1452), Dompropst zu Regensburg 90f.
- Konstantin (zwischen 270 und 288–337), 306 römischer Kaiser 119
- Konstantinopel 49
- Konstanz
–, Domkapitel 21
–, Dominikanerkloster 16, 20
–, Münster 18
- Krauß, Elisabeth (1569–1639) 99
- Kripper, Christian, 1562–1570 Regens des Georgianums in Ingolstadt 99
- Kumpf,
–, Hieronymus 93
–, Klaus 97
–, Magdalena 93
- Kurpfalz 15
- Kurz, Heinrich († 1557), 1526 Weihbischof von Passau 99
- Kyryll von Turov (1130–1182) 46
- Lackendorf (Lkr. Rottweil) 174
- Landau, Ludwig († 1588), 1571 Abt der Reichsabtei Hersfeld 99
- Landsberg am Lech 17
- Landshut 17
- Langen, Anne von 81
- Langres 35
–, Kathedrale 35
- Lauffen ob Rottweil (Lkr. Rottweil) 174
- Laur, Wilhelm Friedrich von (1858–1934) 120
- Lea, biblische Person 118
- Leipzig, Universität 103
- Leo X. (1475–1521), 1513 Papst 18
- Leuchtenberg, Herzogtum 108
- Leutkirch im Allgäu 134
- Lichtenstein (Lkr. Reutlingen), Schloss 109
- Liebenau (Bodenseekreis) 123–127, 131–139
–, s. a. Aich, Adolf, Gründer der Stiftung Liebenau
- Lindau (Bodensee) 18
–, Franziskanerkloster 16
- Lipp, Josef von (1794–1869), 1848 Bischof von Rottenburg 132f., 135
- Lippe, Pauline zur (1769–1820) 114, 122
- Liutward († 900/901), Erzkanzler 36
- London 71
- Loreto 117
–, Basilika della Santa Casa 64
- Lothar I. (795–855), 814–817 Herzog von Bayern, 817/823 Römischer Kaiser, 822 (Unter-)König von Italien (König der Langobarden), 843 König des fränkischen Lotharii Regnum („Mittelreich“) 33
- Lubbert van Rodenberg (1354–1410), 1396 Domherr von Münster 75, 80
- Ludwig I. von Bayern (1786–1868), 1825–1848 König des Königreichs Bayern 108
- Ludwig der Deutsche (um 806–876), 829–865 Herzog von Bayern, 840–876 König des Ostfrankenreiches 32–34
- Ludwig der Fromme (778–840), 814 König des Fränkischen Reiches, 813 Kaiser 29f., 33

- Ludwig von Bayern (1281/1282–1347), 1294
 Herzog von Oberbayern und Pfalzgraf
 bei Rhein, 1314 Röm.-deutscher König
 53
- Lübeck
 –, Dom 15
 –, Hospital zum Hl. Geist 84
- Lüneburg
 –, Hospital zum Hl. Geist 84
- Lütz, Eduard 119
- Lungern (Ktn. Obwalden) 67
- Luther, Martin (1483–1546) 155, 166
- Luzern 66
 –, Kanton 60
- Magdeburg
 –, Dom 15
 –, Universität 91f., 103
- Mailand 108, 166
- Marburg
 –, Universität 103, 105
- Mardach, Eberhard († 1428), Prior des
 Nürnberger Dominikanerobservanten-
 kloster 13, 16
- Margareta tor Lynden 76
- Margarete von Burgund (1250–1308) 160f.
- Maria III. da Gloria (Portugal) (1819–1853)
 109
- Mathilde (England) (1102–1167), 1117
 Kaiserin des Hl. Röm. Reiches 158
- Mathis, Johann 89
- Max Joseph IV. von Bayern (1808–1888) 66
- Maximilian I. Joseph von Bayern (1756–
 1825), 1806 König des Königreichs
 Bayern 108
- Mayer, Samuel († 1875) 113, 115, 118
- Meckenbeuren (Lkr. Bodenseekreis)
 –, Schloss Liebenau 135
- Meinburg de Wessede 74, 83
- Mekka 49
- Memmingen
 –, Augustiner-Eremiten 17
- Mengen (Lkr. Sigmaringen) 17
- Merkel, Agatha 114
- Merkh,
 –, Lotte (1839–1925) 153
 –, Nane (1829–1896) 153
- Mesner, Johannes († 1423/1424) 13f., 16,
 18, 21f.
- Mitteleuropa 64
- Mohammed, Prophet (ca. 570–632) 47
- Montgelas, Maximilian (1759–1838) 66
- Monza 157
- Mosbach (Pfalz) 15
- Moskau 53
 –, Zaren 53
- Moussaye, Marquis de la 108
- München 17, 53, 120
 –, Leuchtenberg-Palais 108
- Münster 73–86, 94
 –, Aegidii-Propstei 75f.
 –, Armenhaus Bischofinck 81
 –, Armenhaus Cohaus (Fünfwundenhaus)
 81, 84
 –, Armenhaus Jüdefeld 75
 –, Armenhaus Prussen 81
 –, Armenhaus Vendt 81
 –, Armenhaus Warendorf 81
 –, Armenhaus zur Aa 82
 –, Bistum 176
 –, Clemenshospital 77, 81
 –, Dom St. Paulus 74f.
 –, Domherren 83
 –, s.a. Lubbert van Rodenberg
 –, Domkapitel 74f.
 –, Domschule 77
 –, Fünfwundenhaus 84
 –, Fürstbischöfe 77
 –, s.a. Galen, Christoph Bernhard von
 –, Großes Armenhaus (Witwenhaus) 74
 –, Kinderhaus 82
 –, Klarastift 74
 –, Konvent der Barmherzigen Brüder 77
 –, Leprakrankenhaus 75f.
 –, Magdalenenhospital 74f., 81f., 84
 –, Pestkrankenhäuser 75, 77
 –, Provisorenhaus 76
 –, Stadtrat 74–77, 82
 –, St. Lamberti 74
 –, St. Martin 83
 –, Stadtarchiv 81
 –, Von-Detten-Kolleg 76
 –, Waisenhaus 75f.
 –, Witwenhaus tor Wessede 83
 –, Zwölfmännerhaus 74
- Muhammad Ali (1769–1849) 51
- Mulfingen (Lkr. Hohenlohekreis) 134
- Munderkingen (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 17,
 22

- Murmellius, Johannes (um 1480–1517)
77–79
- Nabburg (Lkr. Schwandorf) 17
- Napoleon Bonaparte (1769–1821), 1804–
1813 Kaiser der Franzosen 108–110, 117
- Neapel 59, 62, 160
- Neihart, Heinrich († 1500) 18
- Neudingen auf der Baar (Schwarzwald-
Baar-Kreis) 34
- Neufra (Lkr. Sigmaringen) 174
- Neukirch (Stadtteil von Rottweil) 174
- Neumarkt in der Oberpfalz 16f.
- Neunburg vorm Wald (Lkr. Schwandorf)
17
- , Spital 15
- Neustadt an der Weinstraße 15
- Niedersachsen 55
- Nördlingen (Lkr. Donau-Ries) 18, 93
- Novara 36
- Nürnberg 15f., 89, 91, 93f., 96–101, 155
- , Dominikanerkloster 13–16.
- , Heiliggeistspital 15, 93, 157f.
- , Kartäuserkloster 13f.
- , Mendikanten 17
- , Siechenhäuser 93
- , St. Lorenz 91
- , St. Sebald 13
- , Stadtrat 90, 93
- , Universität 87, 91, 99f., 105
- Nūr ad-Dīn (1146–1174) 52
- Oberndorf am Neckar (Lkr. Rottweil) 172
- Oberehnheim (Elsass) 17
- Oberlin, Johann Heinrich (1740–1826) 114
- Oberpfalz 15–17
- Oberrrheingebiet 16
- Oberschwaben 16f., 133
- Obwalden (Schweiz) 68–70
- Österreich 53, 60, 65f., 71
- Olga von Württemberg (1822–1892), 1846
Königin von Württemberg 122, 135
- Omobono von Cremona († 1197) 157
- Orsini,
–, Napoleone (ca. 1420–1480) 162
–, Roberto († 1479) 162
- Otmar, Hl. (um 689–759) 27f., 35
- Otto von Pfalz-Mosbach (1390–1461) 15
- Pagenstecher, Johann (1575–1650) 73
- Paris 114, 163
- Passau 17
- , Dom 16
- Pauline von Württemberg (1800–1873),
1820–1864 Königin von Württemberg
122
- Pavia 28
- , Universität 88
- Pedro I. (Brasilien) (1798–1834), 1822–1831
Kaiser von Brasilien 109
- Pestalozzi, Johann Heinrich (1746–1827)
114
- Pippin I. (Aquitanien) (797–838), 817 König
von Aquitanien 33
- Pfäfers, Benediktinerabtei 30, 34
- Pfalz 15
- , Kurfürsten 15
- Pfister, Anton Gottfried 118
- Pfrundt, Lorenz, 1560–1568 Stadtarzt von
Kitzingen 103
- Pfullendorf (Lkr. Sigmaringen) 17
- Philipp von Hessen (1504–1567), 1509/18
Landgraf der Landgrafschaft Hessen 91f.
- Pistoia 60, 64
- , Bistum 64
- Plantsch, Martin (um 1460–1533) 89
- Plate, Margareta 75
- Portugal 47, 109
- Prag 15
- , Universität (Collegium Carolinum) 15,
90
- , Veitsdom 15
- Preußen 109, 112, 114, 121
- Prussens, Johan 81
- Rätien 34
- Rahel, biblische Person 118
- Raimund du Puy († zwischen 1158 und
1160) 162
- Rain am Lech (Lkr. Donau-Ries) 17
- Rašīduddīn Faẓlullāh († 1318) 49, 52
- Ratpert von St. Gallen 27
- Ravensburg 17f.
- , Karmeliterkloster 17
- Rebecca, biblische Person 118
- Recke-Volmerstein, Adelberdt Graf von der
(1791–1871) 142
- Reding, Augustin (1687–1772) 61
- Regensburg, Mendikanten 17
- Reichenau, Benediktinerkloster 30, 34, 36f.

- Remiremont (Lothringen)
 –, Königskloster 29–31, 34
 –, Äbtissinnen s. Theohild von Remiremont
 Repperndorf (Stadtteil von Kitzingen) 98
 Reute bei Bad Waldsee 132
 Reutlingen 17, 146, 150
 –, Bruderhaus 141, 144, 147f., 150–154
 Reyne, Gisele van 73
 Ricci, Scipione de' (1741–1819), 1780–1791
 Bischof von Pistoia und Prato 64
 Riedheim (Lkr. Günzburg) 17
 Riedlingen 17, 21
 Rolin, Nicolas (1376–1462) 160
 Rom 81, 161
 –, Santo Spirito in Sassia (Mutterhaus des Heilig-Geist-Ordens) 161f.
 Romanowa, Olga Nikolajewna s. Olga von Württemberg
 Roomer, Kaspar († 1627) 62
 Rothenburg ob der Tauber 101
 –, Franziskanerkloster 17
 Rott, Johannes (1426–1506), 1468–1482
 Bischof von Lavant, 1482–1509 Bischof von Breslau 20
 Rottenburg-Ehingen, Stift 16
 Rottenburg-Stuttgart 131
 –, Bischöfe 133, 135–137, 139
 s. a. Fürst, Gebhard; Hefe, Carl Joseph von; Lipp, Josef von;
 –, Bischöfliches Ordinariat 132–136, 139
 –, Bischofshaus 123
 –, Dekanat 179
 –, Diözese 123, 134
 –, Visitatoren 177
 Rottweil 17, 172, 174, 178
 –, Dekanat 169f., 172f., 174–176, 178
 –, Oberamt 173
 Rotzmaul, Sibold 89
 Ruchsanner, Michael 91
 Rupprecht (1351–1410), 1400 röm.-deutscher König, 1398 Pfalzgraf und Kurfürst der Pfalz 15
 Sachsen 93
 Sailer, Johann Michael (1751–1832), 1829
 Bischof von Regensburg 116
 Saint-Denis, Königskloster 32f.
 Salzburg
 –, Dom 16
 –, St. Peter, Benediktinerabtei 29
 Sankt Gallen
 –, Benediktinerabtei 27, 29, 36f., 60, 161
 –, Äbte s. Hartmut von St. Gallen
 –, Benediktiner s. Ekkehard IV. von St. Gallen, Ratpert von St. Gallen
 –, Bistum 69
 –, Stiftsarchiv 27
 Santiago de Compostela 81
 Sara, biblische Person 118
 Saudi-Arabien 163
 Saulgau (Lkr. Sigmaringen) 17
 Schelklingen (Alb-Donau-Kreis) 17, 134
 Scheurl, Christoph (1481–1542) 93f.
 Schilling,
 –, Kreszentia 114
 –, Sebastian 114
 Schlemmer, Friedrich (1803–1890) 150
 Schlesien 109, 119, 121
 Schmid, Christoph von (1768–1854) 116
 Schmidt, Familie (Leipzig) 103
 Schmidt, Hieronymus († 1618) 94, 98
 Schneider, Johannes, 1887–1910 Vorstandsvorsitzender der BruderhausDiakonie in Reutlingen 153
 Schön, Thomas 119
 Scholls, Caspar 93
 Schwabach 16
 Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 17f.
 Schwäbisch Hall 18
 –, Franziskanerkloster 17f.
 Schwäbische Alb 153
 Schwandorf (Oberpfalz) 17
 Schwarzwald 141, 146, 153
 Schweinfurt 17, 21, 101
 Schweiz 60f., 65f., 68, 70f.
 Schwenningen 170, 172, 174, 178
 Schwyz 61
 Sevilla, Kathedrale 64
 Siena, Ospedale Santa Maria della Scala 162
 Sieveking, Amalie (1794–1871) 142
 Sigmaringen 109, 121
 –, Fürsten von 112, 120
 Siverdes, Friedrich Christian (1693–1768) 77
 Sizilien 160
 Skandinavien 88
 Solothurn 66
 Spaichingen (Lkr. Tuttlingen) 134
 Spanien 47, 61, 63–66

- Speyer
 –, Bischöfe 15, 18
 –, Dom 15, 20
 –, Domkapitel 15
 Steiermark 53
 Steinbach (bei Schwäbisch-Hall) 132
 Stralsund 44
 Stammheim (Thurgau) 27, 35–37
 Stetten ob Rottweil (Lkr. Rottweil) 174
 Stockholm 110, 117
 Stracciacappe (Prov. Rom), Kastell 162
 Straßburg 146
 Straubing 17
 Stuttgart 15
 –, Gymnasium 104
 –, Kirchenrat 92
 –, St. Leonhard 17
 –, Stift 16
 Sudermann, Familie 88
 Süddeutschland 13, 15f., 60, 65
 Südeuropa 59, 62, 64
 Südwestdeutschland 16
 Sulzbach-Rosenberg (Lkr. Amberg-Sulzbach) 17, 19, 22
 Swedenborg, Emanuel (1688–1772) 143
 Tabriz (Iran) 49, 52
 Tascher de la Pagerie, Marie Rose Josephine (1763–1814) 108
 Tettngang (Bodenseekreis) 17, 132, 135
 –, Spital St. Gallus 131–133
 –, St. Johann 131
 –, St. Johann-Verein 131–136
 Theohild von Remiremont (819/20–862/865), Äbtissin des Königsklosters Remiremont 29
 Tintori, Gerardo († 1207) 157
 Tirschenreuth (Oberpfalz) 17
 Tonerre (Burgund), Hospital 160f.
 Trautwein, Peter 101, 103
 Travelmann, Godele 81
 Tribur (Lkr. Groß-Gerau) 34
 Trient, Konzil von (1545–1563) 58, 129
 Tübingen 87, 89f., 97, 114
 –, Augustinerkloster 92
 –, Collegium Sanctorum Georgii et Martini 89
 –, Oberamt 141
 –, Stift 94
 –, Universität 89, 92, 97–101, 103, 104–106
 –, Wilhelmsstift 131
 Überlingen (Bodenseekreis) 18
 –, Dominikanerkloster 16
 Ulm 18, 93
 –, Dominikanerkloster 18
 –, Franziskanerkloster 17f.
 –, Spital 15
 Ulrich von Württemberg (1487–1550), 1498
 Herzog von Württemberg 92
 Untermarchtal (Lkr. Alb-Donau-Kreis) 136
 Urlsperger, Johann August (1728–1806) 142f.
 Uznach (Ktn. St. Gallen) 67
 Valladolid 65
 Varese, Spital Nifontano 160
 Vegesack, Macharius 75
 Velburg (Lkr. Neumarkt in der Oberpfalz) 17
 Vendt, Henrich († 1609) 81
 Venedig 66, 108
 Vercelli (Piemont), Bistum 36
 Vereinigte Staaten 55
 Verendorp, Johann 75
 Viechtach (Lkr. Regen) 17
 Villingendorf (Lkr. Rottweil) 174
 Villmergen (Ktn. Aargau) 67
 Vilseck (Lkr. Amberg-Sulzbach) 17
 Viterbo, Dominikanerkloster 157f.
 Vladimir, Hl. (960–1015) 46
 Walddorf (Lkr. Reutlingen) 141
 –, BruderhausDIAKONIE 141
 Waldsassen (Lkr. Tirschenreuth), Stiftsland 17
 Wangen (Lkr. Ravensburg) 17
 –, St. Ulrich (Priesterbruderschaft) 132, 136
 Warendorf zum Nevinghoff, Boldewin 81
 Weber, Max (1864–1920) 70–72
 Wedemhove, Clara († 1599) 81
 Weickert, Barbara 98
 Weiden in der Oberpfalz 16f.
 Weil der Stadt (Lkr. Böblingen), Augustiner-Eremiten 17
 Weimar 120
 Wemding (Lkr. Donau-Ries) 17, 19

- Werner,
 –, Albertine († 1882) 148, 150
 –, Gustav Albert (1809–1887) 141–152
 Westheim (Lkr. Weißenburg-Gunzenhausen) 16
 Westeuropa 64
 Westfalen 75f.
 Wettin an der Saale 15
 Wichern, Johann Hinrich (1808–1881) 142
 Wien 17, 53, 64f.
 –, Bürgerspital 155
 –, Stephansdom 64
 Wilhelm Graf von Württemberg (1810–1896) 109
 Wilhelmskirch (Horgenzell), Lkr. Ravensburg 136
 Windsheim (Lkr. Neustadt a. d. Aisch) 101
 –, Stift 16
 Wittelsbach, Geschlecht 17, 61
 Wittenberg
 –, Universität 94, 101–103
 Wolframs-Eschenbach (Lkr. Ansbach) 16
 Worms
 –, Bischöfe 15
 –, Reichstag (1489) 90
 Württemberg 93, 103, 141f., 147, 169
 –, Grafschaft 17
 –, Herzogtum 92
 –, Königreich 136f., 142
 Würzburg
 –, Bürgerspital 155, 164
 –, Dom 15, 20
 –, Stadtrat 165
 –, Stift Haug 17f.
 Yazd (Iran) 52
 Zaragossa 63
 Zeller, Christian Heinrich (1779–1860) 142
 Zepfenhan (Stadtteil von Rottweil) 174
 Zimmern ob Rottweil (Lkr. Rottweil) 174
 Zimmern unter der Burg (Zollernalbkreis) 174
 Zink,
 –, Burkhard (1368–1468) 159f.
 –, Konrad 166
 Zürich 67

Religiöse Stiftungen in ihren historischen Realisationen und Institutionen waren im Mittelalter und in der Neuzeit nach dem Stifterwillen feste Bestandteile zur Sicherung des ewigen Seelenheils sowie der sozialen Fürsorge in der Gesellschaft. In den Beiträgen des vorliegenden Bandes des Rottenburger Jahrbuchs werden Ausprägungen des Stiftungswesens und der Stiftungsaktivitäten innerhalb der katholischen und evangelischen Kirche im Königreich Württemberg und deren heutiges Selbstverständnis thematisiert.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



www.thorbecke.de

DIESES PRODUKT WURDE IN DEUTSCHLAND HERGESTELLT

ISBN 978-3-7995-6379-6

ISSN 0722-7531

