

# Freiburger Diözesan-Archiv

Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins  
für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde  
des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung  
der angrenzenden Bistümer

*103. Band*

*(Dritte Folge · Fünfunddreißigster Band)*  
1983

VERLAG HERDER FREIBURG

Das „*Freiburger Diözesan-Archiv*“ erscheint jährlich einmal

Der Umfang beträgt zur Zeit 25 bis 35 Bogen, enthält Abhandlungen und Quellenpublikationen, die Geschichte und Kunstgeschichte der Erzdiözese Freiburg und der angrenzenden Diözesen betreffen, und bringt auch Abbildungen aus dem Gebiet der heimatlichen Kunstgeschichte.

Alle für dieses Organ bestimmten Beiträge und darauf bezüglichen Anfragen sowie die zur Besprechung bestimmten Bücher, Zeitschriften und Ausschnitte aus Zeitungen sind zu richten an Herrn Univ.-Prof. Dr. Hugo Ott, 7802 Merzhausen, v.-Schnewlin-Straße 5, Telefon (07 61) 40 23 36.

Das Manuskript darf nur auf einer Seite beschrieben sein, muß auch in stilistisch druckfertigem Zustand sich befinden und längstens bis 1. Januar dem Schriftleiter vorgelegt werden, wenn es in dem Band des betreffenden Jahres Berücksichtigung finden soll.

Das Honorar für die Mitarbeiter beträgt für den Bogen: a) der Darstellungen 100 DM; b) der Quellenpublikationen 60 DM.

Jeder Mitarbeiter erhält 20 Sonderabzüge kostenfrei; weitere Sonderabzüge, welche bei Rücksendung des ersten Korrekturbogens bei der Druckerei zu bestellen sind, werden gegen Berechnung geliefert, jeder Teil eines Druckbogens und der Umschlag werden als voller Bogen berechnet.

Die Vereine und Institute, mit denen der Kirchengeschichtliche Verein für das Erzbistum Freiburg im Schriftenaustausch steht, werden ersucht, die Empfangsbestätigung der Zusendung sowie die für den Austausch bestimmten Vereinschriften an die Bibliothek des Kirchengeschichtlichen Vereins im Kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Freiburg im Breisgau, Werthmannplatz, zu senden.

Anmeldungen zum Eintritt in den Verein sind an den Rechner, Herrn Paul Kern, Erzb. Ordinariat, 7800 Freiburg i. Br., Herrenstraße, zu richten. Der Jahresbeitrag beträgt für Pflichtmitglieder 30 DM, für Einzelmitglieder 25 DM, wofür die Mitglieder das jährlich erscheinende „*Freiburger Diözesan-Archiv*“ erhalten. Der Versand erfolgt portofrei. Nach der Anordnung des Erzbischöflichen Ordinariats vom 14. Dezember 1934 ist für alle Pfarreien und Kuratorien die Mitgliedschaft beim Kirchengeschichtlichen Verein Pflicht (vgl. Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 32/1934, Seite 299/300).

---

Konten des Kirchengeschichtlichen Vereins:

Postscheckamt Karlsruhe 350 04-757 (BLZ 660 100 75).

Öff. Sparkasse Freiburg i. Br. 2 274 803 (BLZ 680 501 01).



# Freiburger Diözesan-Archiv

Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins  
für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde  
des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung  
der angrenzenden Bistümer

*103. Band*

*(Dritte Folge · Fünfunddreißigster Band)*  
1983

VERLAG HERDER FREIBURG

Schriftleitung: Prof. Dr. Hugo Ott

ISBN: 3-451-00065-2

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Badenia Verlag und Druckerei GmbH, Karlsruhe 1983

## INHALTSVERZEICHNIS

Wolfgang Müller zum Gedenken Von Karl Suso Frank . . . . .	5– 11
Der Freiburger Theologe Engelbert Klüpfel in seiner Zeitschrift Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis (1775–1790) Von Erwin Keller . . . . .	13–137
Das Kapuziner-Kloster in Mannheim 1698–1833/38. Ein Beitrag zur pfälzischen Kirchengeschichte Von Hermann Schmid . . . . .	139–185
Die kirchlichen Verhältnisse Mannheims um 1802 nach einer amtlichen Statistik Von Hermann Schmid . . . . .	187–205
Vervollkommnung der Menschheit auf Gott hin durch das Schöne. Ignaz Heinrich von Wessenberg als Literaturkritiker, Literaturtheoretiker, Dichter, Kunstkritiker, Kunsttheoretiker, Kunstsammler und Kunstförderer Von Ursula Speckamp . . . . .	207–244
Geist und Wirkung des Cäcilianismus in der Erzdiözese Freiburg im 19. Jahrhundert Von Wolfgang Hug . . . . .	245–263
Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich Von Remigius Bäumer . . . . .	265–289
Zur publizistischen Auseinandersetzung mit dem Thema „Katholische Kirche und Drittes Reich“. Eine Feldstudie anhand zweier südbadischer Tageszeitungen Von Hugo Ott . . . . .	291–310
Vom Sinn geschichtlicher Erinnerung. Gedanken zum Jubiläumsjahr 1983 Von Hugo Ott . . . . .	311–320
500 Jahre Weihe der Kirche „Mariä Krönung“ in Lautenbach im Renchtal. Überlegungen eines Historikers Von Hugo Ott . . . . .	321–333
Miszellen	
Margarete Rorer, eine Freiburger Buchmalerin Von W. A. Schulze . . . . .	335–338
Zur Renovierung der katholischen Pfarrkirche Schutterern im Ortenaukreis Von Peter Hillenbrand . . . . .	339–344
Vom elsässischen Dorf zur badischen Pfarrei Von Albert Bissinger . . . . .	345–353
Anna Maria Renner Von Otto B. Roegele . . . . .	355–356
Buchbesprechungen . . . . .	357–366
Jahresbericht . . . . .	367
Kassenbericht . . . . .	368

## VERZEICHNIS DER MITARBEITER

- Bäumer, Dr. Remigius, Univ.-Professor, Mattenweg 2,  
7815 Kirchzarten
- Bissinger, Albert, Erzb. Kanzleidirektor, Landsknechtstraße 11,  
7800 Freiburg
- Brommer, Hermann, Rektor,  
7801 Merdingen b. Freiburg
- Frank, Dr. Karl Suso, Univ.-Professor, Kirchstraße 6,  
7800 Freiburg
- Hillenbrand, Peter, Oberregierungsbaurat, Staatliches Hochbauamt I,  
7800 Freiburg
- Hug, Dr. Wolfgang, Professor, Hagenmattenstraße 20,  
7800 Freiburg
- Hundsnurscher, Dr. Franz, Erzb. Archivdirektor, Nußmannstraße 16,  
7800 Freiburg
- Keller, Dr. Erwin, Pfarrer i. R., Himmelspforte,  
7889 Grenzach-Wyhlen
- Köllinger, Josef, Studienprofessor, Peterbergstraße 24,  
7800 Freiburg
- Ott, Dr. Hugo, Univ.-Professor, v.-Schnewlin-Straße 5,  
7802 Merzhausen
- Roegele, Dr. Dr. Otto B., Univ.-Professor, Hasselsheider Weg 35,  
5060 Bergisch Gladbach 4
- Schmid, Dr. Hermann, Obertor 3,  
7770 Überlingen
- Schulze, Dr. Dr. W. A., Pfarrer, Haydnstraße 13,  
6804 Ilvesheim
- Speckamp, Dr. Ursula, Schauinslandstraße 82,  
7800 Freiburg

## Wolfgang Müller zum Gedenken

Der plötzliche Tod von Prof. Dr. Dr. Wolfgang Müller im vergangenen Frühjahr hat uns alle tief betroffen. In würdiger Feier haben wir seinerzeit von ihm Abschied genommen – in Trauer, in tiefer Dankbarkeit, aber auch in zuversichtlicher Hoffnung, wie es unter Christenmenschen üblich ist.

Wir haben damals des Verstorbenen liebend und dankend gedacht; gewürdigt wurde sein priesterliches Wirken, sein vielfältiger Dienst in der Universität und im Alemannischen Institut, sein unermüdliches Forschen und Lehren, sein Einsatz und seine Sorge für den kirchengeschichtlichen Verein der Erzdiözese Freiburg; und bei allem blieb nie unerwähnt die freundliche, anziehende und überzeugende Persönlichkeit Wolfgang Müllers. Was damals gesagt wurde, soll jetzt nicht noch einmal gesagt werden. Aber wenn der kirchengeschichtliche Verein der Erzdiözese Freiburg jetzt seiner gedenkt, so ist das für uns alle mehr als eine Pflichtübung. Wolfgang Müller war seit 1960 Vorsitzender unseres Vereins, dem er zuvor schon durch Neigung und Berufung verbunden war; auf dessen Veranstaltungen hat er immer wieder das Wort ergriffen – auch für die diesjährige Jahresversammlung hatte er das Referat angeboten gehabt; dieses kräftige, freundliche und aufschlußreiche Reden darf unter das schöne Wort aus Weisheit 7, 13 gestellt werden: „Arglos lernte ich Weisheit, und neidlos teilte ich sie mit; ihren Reichtum verberge ich nicht.“ Unser Verein, seine Aufgabe und seine Anliegen waren wesentlich seine eigene Sache; so dürfen wir in dieser Stunde an Wolfgang Müller denken, als an den, der zu uns gehörte, und an den, zu dem wir gehörten. Unser Gedenken geschieht in jenem Sinn, den einst Hieronymus in seinem Nachruf auf seine fromme Freundin Paula zum Ausdruck brachte: „Wir wollen nicht trauern darüber, daß wir ihn verloren haben. Vielmehr wollen wir dankbar sein dafür, daß wir ihn haben durften, ja noch haben dürfen. Denn alles lebt für Gott, und was auch immer heimkehrt zum Herrn, wird noch zur Familie gerechnet“ (ep. 108,1).

Als Kollegen, Freunde und Schüler vor drei Jahren unseren verstorbenen Vorsitzenden mit einer Festschrift ehrten, haben wir der Festschrift den Titel „Kirche am Oberrhein“ gegeben. Mit diesem Titel haben wir den Lebens- und Arbeitsraum Wolfgang Müllers erfassen und umschreiben wollen. Tatsächlich lebt er unter uns fort, als der unermüdlich Forschende und unendlich Kundig-Wisende auf diesem Gebiet. Eine endlose Reihe von Titeln müßte aufgezählt wer-

den, in denen Wolfgang Müller Ansätze und Ergebnisse seines Forschens ausgebreitet hat<sup>1</sup>. Sie handeln von der frühen Missionsgeschichte, von der großen Bistumsgeschichte der Diözese unseres südwestdeutschen Raumes und der angrenzenden Nachbarländer, von den Klöstern und Pfarreien, immer wieder von Persönlichkeiten, die hier öffentliches, kirchliches Leben gestalteten; zur Arbeit seiner letzten Tage gehörte die Beschäftigung mit Alban Stolz, auf dessen 100. Todestag am 16. Oktober 1983 hin. In seinen Büchern, Aufsätzen und Artikeln zeigt er, wie sich kirchliches Leben im Laufe der Jahrhunderte wandelte, wie christliche Frömmigkeit zu neuen Ausdrucksformen fand. Er gab immer zu erkennen und zu verstehen, daß auch die Kirche der Gegenwart geschichtlich bedingt und auf einen weiteren Weg verwiesen ist – „selbsterlebte Kirchengeschichte“ nannte er einen knappen Rückblick auf das eigene Leben, den er am 5. Januar 1981 hier in Freiburg gehalten hat.

„Kirche am Oberrhein“ dürfen wir über sein Lebenswerk schreiben. Selber in dieser Region aufgewachsen, tief in ihr verwurzelt, hat er eine persönliche Bindung an diesen Raum, seine Menschen und seine Geschichte mitgebracht. Als natürliche Gabe war ihm gleichsam jene unerläßliche Tugend des Historikers geschenkt worden, die freundliche Zuneigung, ja Liebe zum Objekt erfordert: Denn nur durch Freundschaft kann man erkannt werden, um es mit Augustinus zu sagen: „nemo nisi per amicitiam cognoscitur“<sup>2</sup>. Aber sein unermüdliches Arbeiten auf dem Gebiet der südwestdeutschen Kirchengeschichte dürfen wir nun doch nicht so verstehen, als ob er durch die Gebiete und geschätzten Reichtümer der Vergangenheit spaziert sei „wie ein müßiger Besucher vor den Vitrinen eines Museums, der mal hier, mal dort je nach Neugier oder Interesse stehen bleibt“. .<sup>3</sup> Die Vergangenheit, die Geschichte unserer Kirche hat ihn in Pflicht genommen, klärend und erhellend die Wurzeln unseres eigenen Christenlebens aufzudecken. Deshalb konnte und wollte er – wie schon angedeutet – sein reiches Wissen auch nicht für sich selbst behalten. Der Historiker forscht und arbeitet nicht, nur um seine eigene, innere Erfahrung zu bereichern, um in einsamer Betrachtung sich an der entdeckten und aufgespürten Wahrheit zu erfreuen. In dem Maße, wie der Historiker das Wahre und eine an fruchtbaren Werten reiche Erkenntnis erreicht, schuldet er sie seinem Nächsten. Wolfgang Müller hat um diese Schuldigkeit des Historikers immer gewußt. Mit dem Lehrauftrag und dem Ordinariat für kirchliche Landesgeschichte an der hiesigen Universität ist sie unterstrichen worden; mit der Tätigkeit für den Kirchengeschichtlichen Verein ist sie ihm ständig in Erinnerung gerufen worden. Die vielfältige Frucht dieses

<sup>1</sup> Die Bibliographie Wolfgang Müllers, bearbeitet von R. E. Haas, in: Heilige, Geschichte, Legende, Kult, hg. von K. Welker. Karlsruhe 1979, 127–135. Hier sind die Publikationen bis 1978 erfaßt. Eine Fortführung der Bibliographie ist für das FDA 1984 geplant.

<sup>2</sup> De diversis quaestionibus octoginta tribus, 71, 5.

<sup>3</sup> Vgl. dazu H. I. Marrou, Über die historische Erkenntnis. Freiburg 1973, 323.

selbstverständlich und selbstlos geleisteten Debitums ist ein Mark- und Meilenstein für die kirchliche Landesgeschichte des südwestdeutschen Raumes. Sie wird an den Erträgen der Forschungsarbeit Wolfgang Müllers nie mehr achtlos vorübergehen können, und wenn sie in ihrer Erkenntnis weiterkommen will, auch gar nicht darauf verzichten wollen.

Mustert man die umfangreiche Bibliographie Wolfgang Müllers durch, so fallen einem die zahlreichen Einzeluntersuchungen, Arbeiten über kleine lokalgeschichtliche Details auf. Sie mögen den Eindruck des Zufälligen erwecken; und bestimmt ist vieles so zufällig aufgegriffen worden, einfach als Auftragsarbeit, der sich der Gelehrte nicht entziehen konnte und wollte. Aber die Einzelbeiträge verraten vieles von der Arbeitsweise ihres Verfassers und vom Handwerk des Historikers, das viel technische Fronarbeit verlangt. In der Einzelstudie bleibt der Bearbeiter immer auch ein wenig in der Rolle des Handlangers, wofür und für wen? Natürlich im Blick auf die wohlbegründete und stimmige Gesamtdarstellung. Wolfgang Müller ist bei seinen vielen Arbeiten und Untersuchungen zum lokalgeschichtlichen Detail nicht an der Grenze des einzelnen Dorfes, der einzelnen Stadt und Pfarrei, vielleicht auch nur bei deren Kirche oder Patron (mit oder ohne Chorturm) stehengeblieben, auch wenn die Einzelabhandlung sich notwendig auf solchen Kleinraum beschränkte. Doch um beim angesprochenen Beispiel zu bleiben, aus den vielen Untersuchungen über Chorturmkirchen wurde die Erkenntnis einer ganzen Chorturmlandschaft gewonnen. Die vielen Arbeiten zur mittelalterlichen Pfarrei und Stadt führten zu grundlegenden Erkenntnissen über deren Verhältnisse und Beziehungen. Aus den sorgfältigen Beobachtungen einzelner Grabfunde und -beigaben aus dem frühen Mittelalter erwuchs schließlich eine schöne zusammenfassende Arbeit über das goldene Blattkreuz. Die neugewonnene Erkenntnis wurde in das Gespräch über die spätantike/frühmittelalterliche Mission am Oberrhein eingebracht. Wolfgang Müller ging bei aller notwendigen Bindung an solche Kleinarbeit durchaus nicht in ihr auf, etwa nach dem unsereinen immer wieder verlockenden Motto: Ich bearbeite immer nur meinen kleinen Garten, verrichte redlich mein Handwerk; bescheiden wie der Schuster, bleibe ich bei diesen meinen Leisten! – Alle seine Studien sind wohlbearbeitete, schön geschliffene Mosaiksteinchen. Sie hatten das Ganze, eben die Kirche am Oberrhein im Auge. Daß ihm die endgültige und abschließende Gesamtdarstellung – eine Kirchengeschichte unseres Raumes – nicht mehr gelungen ist, können wir nur bedauern. Aber wer immer sich in Zukunft an dieses dringende Desiderat unserer kirchlichen Landesgeschichte wagt, wird dankbar auf seinen Arbeiten aufbauen und weiterarbeiten können.

In all seinen Arbeiten zeigt Wolfgang Müller, daß er das Werkzeug des Historikers handzuhaben wußte. Zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit hat er es sich gründlich angeeignet. Das geschah einmal, als er seine theologische Promotion in Freiburg vorbereiten konnte. Die Dissertation von 1940 trägt den Titel

„Untersuchungen über die Privaturkunden des Klosters St. Blasien im 13. und 14. Jahrhundert“. Dann geschah es wieder, als er die Promotion in mittelalterlicher Geschichte – es war 1948 in München – mit der Dissertation „Das Aufkommen der Rechtsverzichtformeln in den mittelalterlichen Urkunden“ erreichen konnte. Kenntnis der Methode, des Werkzeuges und der angemessene Umgang mit ihnen sind unerlässlich in jeder Wissenschaft. Man wird sich freilich nicht damit begnügen. Die Reflexion über die Methode, mit der man schließlich auch Rechenschaft über seine Arbeit und sein Tun geben kann, gehören ebenso dazu. Zwar zeigen gerade Historiker eine auffallende Neigung, sich solcher Reflexion zu entziehen. Häufig wird gesagt und nicht selten von den Historikern selbst, sie hätten keine besonders starke philosophische Neigung. Diese Selbstbestimmung mag sich dann wie freundliche Selbstbescheidung ausnehmen, sie kann freilich auch stolze Überheblichkeit einschließen: Ich habe es mit erwiesenen Daten und Fakten zu tun, die ich aus Dokumenten und Urkunden erhebe und mit ihnen belege, an monumentalen Denkmälern ablese. Damit begnüge ich mich und damit endet meine Arbeit – „quod supra nos, nihil ad nos“! Im Oeuvre Wolfgang Müllers gibt es aber auch Äußerungen, in denen er seinen eigenen Standort zu bestimmen und zu begründen versucht. Auf ein paar Seiten tat es der kirchliche Landesgeschichtler Wolfgang Müller in jenem Heft des Oberrheinischen Pastoralblattes aus dem Jahre 1966, das dem damaligen Erzbischof H. Schäufele zum 60. Geburtstag gewidmet war: „Zur Stellung der regionalen Kirchengeschichte im Kreis der Wissenschaften“ äußerte er sich damals. Die Ausführungen waren wohl auch gedacht als Vorstellung und Begründung der gerade zwei Jahre zuvor in der theologischen Fakultät der Universität Freiburg endlich eingerichteten selbständigen Lehr- und Forschungseinheit „Kirchliche Landesgeschichte“. Aber ausführlicher hatte Wolfgang Müller sich schon am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn mit theoretischen Überlegungen zur Kirchengeschichte beschäftigt. Im Jahre 1951 hatte er sich an der hiesigen theologischen Fakultät habilitieren können. Die Habilitationsschrift trägt den Titel: „Über das Wesen und die Grenzen der kirchengeschichtlichen Erkenntnis. Geschichtslogische Probleme der Theologie.“ Ein überraschendes und wohl auch mutiges Thema! Die 250 Seiten umfassende, nicht veröffentlichte Arbeit ist eine der wenigen Monographien zur Wissenschaftstheorie der Kirchengeschichte, und auf das Jahr 1951 bezogen, darf sie als beachtliches Exordium einer bis heute anhaltenden Diskussion über unsere Disziplin bewertet werden<sup>4</sup>. In einer 1981 erschienenen wissenschaftstheoretischen Arbeit zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung wird die Nichtveröffentlichung der Arbeit Wolfgang Müllers ehrlich bedauert<sup>5</sup>. Er

<sup>4</sup> Im Nachlaß Wolfgang Müller (UB-Freiburg) befinden sich zwei Exemplare, als Erst- und Zweitfassung unterschieden.

<sup>5</sup> H. R. Seeliger, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Düsseldorf 1981, 14.



selbst hat jene Arbeit allerdings nur als „einen ersten Versuch“ angesehen und sich deshalb nie sonderlich um eine Veröffentlichung bemüht.

Wenn ein katholischer Kirchenhistoriker im Jahr 1951 über seine Aufgabe und sein Fach nachdenkt, dann ist dies für ihn ungefragt und diskussionslos eine „theologische Wissenschaft“. Ihr Objekt ist die Kirche; sie aber ist von der Dogmatik bestimmt. Wolfgang Müller geht in seiner Arbeit vom Kirchenbild des I. Vaticanums aus: Spürbar steht er unter dem Einfluß der damals neuen Enzykliken Pius' XII.: *Mystici corporis* und *Mediator Dei*. Theologen wie K. Adam, Y. Congar, R. Guardini, H. de Lubac und E. Meersch sind die Interpreten der gültigen Ekklesiologie. Wenn in der Kirche der mystische Leib Christi gesehen werden muß, hat diese Kirche dann überhaupt Geschichte? So soll die Aussage vom *Corpus mysticum* nicht verstanden werden. Denn es geht um den geheimnisvollen Leib des Gottmenschen, der hier wächst und sich verwirklicht unter dem steten Hammerschlag der sich verändernden Zeiten<sup>6</sup>. Auch als mystischer Leib Christi hat die Kirche Geschick und Geschichte! In zaghafter Kritik wird *Mediator Dei* mit ihrer Unterscheidung von Unveränderlichem, Zeitlosem, Übergeschichtlichem einerseits und Veränderlichem und Geschichtlichem in der Kirche andererseits begegnet: „Die göttlichen Bestandteile (der Liturgie) können nicht gleichsam außerhalb der Geschichte bleiben: auch sie treten in Christus, dem Sakrament der Sakramente, in die Geschichte ein und sind jeweils in die an Ort und Zeit gebundene Verwirklichung verflochten: denn *hier* wird das Heilige gefeiert und erfaßt die Gläubigen, und die Gnade, die ihnen zuteil wird, wird zu *dieser* Stunde gegeben, wächst durch neue Betätigung der Liebe, kann verlorengehen und wieder gewonnen werden“ – „So hat auch die übernatürliche Seite der Kirche ihre Geschichte, d. h. Kirche ist auch der Übernatur nach ein in diese Zeitlichkeit eingebundenes Geschehen“<sup>7</sup>.

Noch ein anderes Beispiel bescheidener Anfrage. Nach dem I. Vaticanum ist die Kirche durch fünf *Notae* ausgezeichnet, die ihre Einzigartigkeit und Göttlichkeit erkennen lassen: Wunderbare Verbreitung, umfassende Einheit, unbezogene Standfestigkeit, unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten, außerordentliche Heiligkeit. Wolfgang Müller stimmt zu und macht das zum Gegenstand kirchengeschichtlichen Erkennens, was die *admirabilis propagatio, unitas catholica, stabilitas invicta* angeht. Behutsamer wird er bei der vierten *Nota*: „die *inexhausta foecunditas in bonis*“; sie tritt nicht aus dem Bereich der unserem Verstand begegnenden Erfahrung, wenn auch die letzte sittliche Haltung in der Tiefe des menschlichen Herzens verschlossen bleibt.

Was aber die fünfte *Nota*, die *sanctitas eximia*, betrifft: So ist diese ihrer eigentlichen Substanz nach nur dem Glauben zugänglich; ihre Auswirkung aber in der

<sup>6</sup> Habilitationsschrift, Manuskript 206.

<sup>7</sup> Ebd. 207.

unbeschreiblichen Vielfalt der von Gott ergriffenen Seelen ist dem wachen Auge sehr wohl erkenntlich<sup>8</sup>.

Am Ende seiner Ausführungen, nachdem er zur Bestimmung gefunden hat, daß das kirchengeschichtliche Geschehen nicht anders sinnvoll aufgenommen werden kann als durch den vom Glauben erleuchteten Verstand des Historikers, fragt er, ob es neben der historischen Methode nun auch eine eigene kirchengeschichtliche Methode geben muß<sup>9</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß die Kirchengeschichte sich der historischen Methode bedienen muß. „Wenn aber die Wesensart eines Gegenstandes auch die Methode mitprägt . . . haben wir den Gegenständen entsprechend immer wieder veränderte geschichtliche Methoden.“<sup>10</sup> Wenn der wahre Gegenstand der Kirchengeschichte Gott und die *creatura deificanda vel deificata* ist, dann verlangt das auch eine eigene kirchengeschichtliche Methode. Wolfgang Müller nennt sie „aufnehmende Methode“, aufnehmend, weil sie einmal die Erkenntnisse der historischen Methode aufnimmt und zum anderen die Erkenntnisse der entwickelten Glaubenslehre<sup>11</sup>.

In der eben kurz vorgestellten Habilitationsarbeit – deren Position hier keiner Kritik unterzogen werden soll – spricht Wolfgang Müller auch ausführlich vom „Personalcharakter der Geschichte“ (115) – „Es steht so gerade das Personsein als solches als Kern der Geschichte vor uns.“<sup>12</sup> Lange, beachtens- und bedenkenswerte Seiten werden mit dieser Thematik gefüllt. Der bloße Hinweis muß genügen. Aber Wolfgang Müller hat in seinem eigenen Schaffen sich immer wieder großen Persönlichkeiten und Personalgemeinschaften zugewandt. Um nur zwei Namen zu nennen: Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg; zu seinen letzten Aufgaben gehörte die Mitarbeit an der Edition der Korrespondenz und Tagebücher Wessenbergs und des Fürststabes Martin Gerbert von St. Blasien. War das mittelalterliche St. Blasien schon Gegenstand der theologischen Dissertation, so blieben Leben und Werk Martin Gerberts zeitlebens Gegenstand seiner Forschungsarbeit. Die von Georg Pfeilschifter und Arthur Allgeier begonnene Edition der Briefe und Akten Gerberts hat Wolfgang Müller weitergeführt. Die Gemeinde St. Blasien hat die Verdienste Wolfgang Müllers schon 1970 gewürdigt, als sie ihm den Fürststab-Martin-Gerbert-Preis verliehen hat. Jene schöne Auszeichnung ehrte nicht nur den fleißigen Gerbert-Forscher; sie wurde einem Mann zuteil, der in dem immens fleißigen und klugen Barockprälaten wohl so etwas wie ein eigenes Leit- und Vorbild gefunden hatte. Die großen Werke zur Kirchengeschichte und kirchlichen Landesgeschichte Gerberts – sie stehen alle in der stattlichen Bibliothek Wolfgang Müllers – sind ihm selbst Anregung und Ver-

<sup>8</sup> Ebd. 228.

<sup>9</sup> Ebd. 243.

<sup>10</sup> Ebd. 247.

<sup>11</sup> Ebd. 249.

<sup>12</sup> Ebd. 115–116.

pflichtung gewesen, im Sinne Gerberts zu arbeiten. In der Wahl Gerberts zum Abt von St. Blasien im Jahr 1764 sieht Wolfgang Müller eine äußerste Bedrohung für die weitere wissenschaftliche Tätigkeit. Die gleiche Sorge drängt sich Wolfgang Müller beim Bericht über den Klosterbrand von 1768 auf. Die wissenschaftlichen Materialien und die Bibliothek waren danach nur noch Asche<sup>13</sup>. Der Ausdruck solcher Befürchtung und solchen Bedauerns spricht auch für die Einschätzung und Wertschätzung der eigenen Arbeit, die ungestört fertiggeführt werden und durch jede Hilfe begünstigt und abgesichert sein sollte.

Blicke ich zurück auf das anregende und fruchtbare Gelehrtenleben Wolfgang Müllers, so kommt mir nach M. Gerbert ein anderer Benediktiner in den Sinn, der wiederum als Historiker mit Wolfgang Müller verbunden werden kann. Ich denke an den lebenswürdigen Beda Venerabilis aus dem frühmittelalterlichen England. An das Ende seiner „Kirchengeschichte“ hat Beda eine biographische Notiz angefügt, in der er auf seine gelehrte Tätigkeit im Kloster zurückblickt und gesteht: Neben dem liturgischen Dienst war es stets meine Freude zu lernen, zu lehren und zu schreiben. Wie ein Selbstbekenntnis könnte es auch über Wolfgang Müllers Gelehrtenleben stehen, dieses „semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui“<sup>14</sup>.

K. Suso Frank

---

<sup>13</sup> Lebensbilder aus Schwaben und Franken 12 (Stuttgart 1972) 113–114.

<sup>14</sup> *Historia ecclesiastica* V 24.



## Der Freiburger Theologe Engelbert Klüpfel in seiner Zeitschrift *Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis* (1775–1790)

Von Erwin Keller

### I. Einführende Vorbemerkungen

Mit seiner Dogmatik „*Institutiones theologiae dogmaticae*“ war Engelbert Klüpfel in die vorderste Reihe der führenden Theologen der katholischen Aufklärungszeit gerückt; das Lehrbuch erlebte vier Auflagen (1789, 1802/03, 1807, 1821) und blieb über Jahrzehnte hinweg maßgebend<sup>1</sup>. Weite Beachtung fand aber auch seine „*Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis*“, eine literarische Rundschau, die erste ihrer Art auf katholischer Seite, erschienen in den Jahren 1775–1790. Zweifellos ist diese Zeitschrift nach der Dogmatik die bedeutendste literarische Leistung des Freiburger Theologen, als solche ist sie auch bisher schon beachtet und gewürdigt worden<sup>2</sup>. Die noch fehlende eingehende Untersuchung möchten wir hiermit als Beitrag zur Freiburger Theologiegeschichte vorlegen.

Den Plan zu seiner Zeitschrift hat Klüpfel zusammen mit dem Kirchengeschichtslehrer Mathias Dannenmayr und dem Professor für Kirchenrecht Josef Anton Riegger entworfen<sup>3</sup>, doch haben beide später die Arbeit Klüpfel allein überlassen. Was wollte die „*Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis*“<sup>4</sup>?

<sup>1</sup> Über Engelbert Klüpfel handelten: *Johann Leonhard Hug*, Elogium Engelberti Klüpfelii. Freiburg u. Konstanz 1811. – *Heinrich Hansjakob*, St. Martin zu Freiburg als Kloster und Pfarrei. Freiburg 1890, 146 f.: „Klüpfel, der mehr als ein Vierteljahrhundert in St. Martin in bescheidener Mönchszelle wohnte, war zweifellos der gelehrteste Mann, der in den Mauern von St. Martin lebte und starb.“ – *Wendelin Rauch*, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit. Freiburg 1922. – *Wolfgang Müller*, Engelbert Klüpfel (1733–1811). In: *H. Fries-G. Schwaiger* (Hrsg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. München 1975. Bd. I, 35–54. Lebensdaten: Geb. 18. 1. 1733 in Wipfeld bei Würzburg, Taufname Andreas; Gymnasium und Philosophie bei den Jesuiten in Würzburg; Noviziat bei den Augustiner-Eremiten in Oberndorf a. N. 1750/51; Philosophiestudium in Freiburg/Schweiz und Erfurt; Theologie in Freiburg i. Br. und Konstanz in den Ordensschulen; Priesterweihe im April 1756 in Konstanz; Lehrtätigkeit an verschiedenen Ordensschulen 1758–1767; Berufung nach Freiburg i. Br. als Dogmatikprofessor an der Universität 1767; 1789 Berufung nach Wien abgelehnt; Ruhestand 1805; gestorben in Freiburg i. Br. am 8. 7. 1811.

<sup>2</sup> Vgl. *Rauch*, 188–211; *Müller*, 47–50; *Hug*, 21–25.

<sup>3</sup> Nach Mitteilungen Klüpfels in seinem „*Necrologium sodalium et amicorum litterariorum*“ (Friburgi et Constantiae 1809), 136 und 311 f.

<sup>4</sup> Im folgenden abgekürzt: N. B.

Auch wenn sie ohne nähere Information über ihre Ziele zu erscheinen begann, konnten die Leser leicht merken, daß es hier um ein entschiedenes Engagement für die neuere Theologie ging; ein Vorwort Klüpfels im vierten Heft des ersten Bandes (1775) ließ daran keinen Zweifel mehr: „Pellere videlicet contendimus barbariem ignorantiam, quae disciplinas ecclesiasticas passim occupat; cupimus promovere sacratiores litteras, adjuvare rem theologicam, excitare torpentia ingenia, bonis denique prodesse omnibus“<sup>5</sup> – also: mithelfen, die bisherige in seinen Augen völlig veraltete spätbarocke Theologie durch ein neues fortschrittliches theologisches System zu ersetzen, das im bekannten Rautenstrauch-Plan (1774) konkrete Gestalt angenommen hatte. Das zeitliche Zusammentreffen der Publikation dieses Reformplans mit dem Beginn der Nova Bibliotheca Klüpfels ist sicher kein Zufall. Seine Zeitschrift stellte sich bewußt in den Dienst der Durchsetzung der Rautenstrauchschen theologischen Studienreform, d. h. promovere sacratiores litteras.

Am besten konnte das geschehen, wenn man die neuerscheinende theologische Literatur mit den Maßstäben des Rautenstrauch-Plans kritisch prüfte, scharf ablehnte, was noch in den alten Geleisen weiter verharrte, dagegen anerkennend ermutigte, was die neuen Wege zu gehen suchte. So setzte sich die N. B. zum allergrößten Teil aus Rezensionen theologischer Literatur zusammen, die in den Jahren 1775 bis 1790 erschienen ist. Klüpfel wollte keine rein theologische Zeitschrift, sondern eine *Bibliotheca ecclesiastica* schaffen, somit das ganze Gebiet des kirchlichen Lebens ins Auge fassen, vor allem auch die sich neu orientierende Seelsorge. Pastoraltheologie war als Seelsorgswissenschaft im Rautenstrauch-Plan eine eigene wichtige Disziplin geworden. Die Zeitschrift wollte demnach auch den Seelsorgsklerus ansprechen, wenngleich die theoretisch-wissenschaftlichen Beiträge überwiegen, Besprechungen von Werken aus Dogmatik, Moral, Bibelwissenschaft, Patristik u. a. Ausgeschlossen blieben Kritiken zu philosophischer Literatur, was einigermaßen erstaunt, bedenkt man den direkten Bezug, den Philosophie zu Theologie und deren Positionen besitzt. Auch die „*Institutiones metaphysicae*“ des Freiburger Philosophieprofessors und Ex-Jesuiten Philipp Steinmeyer (Freiburg 1779) wurden in der N. B. nicht besprochen, obwohl Steinmeyer mit Klüpfel eng befreundet war; vergebens sucht man eine Rezension der „*Philosophie der Religion*“ von Sigismund Storchenau SJ (7 Bde., Augsburg 1775–1781) oder des Werkes „*De mutua Philosophiae et Theologiae ad se invicem relatione*“ von Georg M. Bergold in Würzburg (Würzburg 1785), zwei Neuerscheinungen, die – so möchte man meinen – das Interessengebiet der N. B. eng berühren. Noch weniger nahm Klüpfel in der Zeitschrift Stel-

<sup>5</sup> N. B. I. (1775) fsc. IV. Vorwort.

lung zu den damals gerade erschienenen Werken Immanuel Kants<sup>6</sup>. Warum Klüpfel die Philosophie ausklammerte, hat er selbst nicht erklärt<sup>7</sup>.

Daß Klüpfel der Herausgeber der Zeitschrift war, erfuhren die Leser erst im dritten Heft des zweiten Bandes (1776). Hinter den in der N. B. veröffentlichten äußerst scharfen Angriffen gegen den radikalen protestantischen Theologen Johann Salomon Semler in Halle vermutete man nämlich die ganze Freiburger Theologische Fakultät; dies mußte Klüpfel richtigstellen. Im Vorwort zum ersten Heft des vierten Bandes wiederholte er, daß die Fakultät mit der N. B. nichts zu tun habe, doch erfuhr man bei dieser Gelegenheit, daß die N. B. gelegentlich Beiträge von auswärtigen Mitarbeitern erhielt: „Sunt equidem exteri aliquot viri eruditi . . . , qui, qua sunt in me atque haec studia voluntate benevola, conatus meos adiuvant, symbolamque conferunt“<sup>8</sup>. Diese Beiträge wurden in der Folgezeit am Schluß jeweils mit dem Anfangsbuchstaben des betreffenden Mitarbeiters gekennzeichnet. Sehr häufig begegnet man dem Sigel „Zi“, hinter dem sich Klüpfels Freund und Ordensbruder Possidius Zitter, Präfekt am Münsterstädter Gymnasium, verbarg; Klüpfel wußte ihm für seine treue Mitarbeit in-nigen Dank<sup>9</sup>. Weitere Mitarbeiter signierten mit N., S., V.; wer sie waren, konnte nicht ermittelt werden, von ihnen kamen aber nur insgesamt vier Beiträge. Drei andere Mitarbeiter waren Gottfried Lumper OSB in St. Georgen bei Villingen, Karl Schwarzel, Pastorallehrer in Freiburg und Ferdinand Geminian Wan-ker, der Freiburger Moralthologe; auch sie steuerten nur einige wenige Beiträge bei.

So war es, wie Leonhard Hug sagte, Klüpfel bestimmt, die schwere Last der N. B. beinahe ganz allein zu tragen; nicht nur was die Herausgabe, sondern auch, was die Ausarbeitung der Beiträge betraf<sup>10</sup>. Der Versuch, einen neuen Herausgeber zu finden, „ex hominibus nostris“, wie er sagte, schlug fehl; die von 1783 an sehr zögernde Fortsetzung der Hefte läßt unschwer erkennen, welche Mühe Klüpfel mit der Zeitschrift jetzt hatte. Der siebte und letzte Band konnte nur äußerst stockend ausgeliefert werden: Heft 1 im Jahr 1783, Heft 2 erst 1785, die zwei letzten Hefte gar erst 1790. Ein Grund war der mehrmalige Wechsel des Verlegers: Band I erschien bei Satron in Freiburg, die Bände II–IV bei Lebrecht in Ulm, die Bände V und VI bei Satron-Wagner in Freiburg, bei diesem auch die ersten zwei Hefte des Bandes VII, während die zwei letzten Hefte dieses Bandes bei Stettinius in Ulm herauskamen. Klüpfel selbst sprach lediglich einmal von ei-

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft (1781); Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783); Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785); Kritik der praktischen Vernunft (1788).

<sup>7</sup> Ein Grund könnte darin gelegen haben, daß Philosophie von der Universität oft an die Gymnasien und Lyzeen abgedrängt wurde.

<sup>8</sup> N. B. IV. (1779) I. S. I.

<sup>9</sup> Necrologium (wie Anm. 3) S. 281.

<sup>10</sup> Hug, 23.

nem „impedimentum, quo paululum conturbatae fuerant res nostrae“<sup>11</sup>. Wahrscheinlich war damit die starke anderweitige Beanspruchung Klüpfels in diesen Jahren mitgemeint, hatte er doch zu dieser Zeit sein dogmatisches Lehrbuch zu schreiben und außerdem die Pastoraltheologie des Wiener Professors Franz Giftschütz ins Lateinische zu übersetzen.

Mit dem Band VII stellte die N. B. ihr Erscheinen ein, 28 Einzelhefte mit jeweils ca. 190 Seiten in Oktav waren in den 15 Jahren herausgekommen. Gründe für diesen Entschluß teilte Klüpfel nicht mit. Nachdem er in einem Vorwort zum dritten Heft des Bandes VII noch versichert hatte, er wolle sein Werk weiterführen, denn „nec amor bonarum litterarum, nec voluntas, bene de iis merendi, in nobis refrixit“, kam die Einstellung der N. B. für alle ihre Freunde überraschend, und sicher waren manche enttäuscht, daß diese Stimme jetzt verstummte.

Die N. B. hat viel Anerkennung gefunden. Mehrmals sprach Klüpfel sichtlich erfreut davon, daß er brieflich und in gedruckten Publikationen um Fortsetzung seiner Zeitschrift gebeten wurde; man schätzte den Freimut, mit dem er seine Ansichten äußerte, ebenso die Mannigfaltigkeit der besprochenen Literatur („rerum varietatem et copiam“), aber auch Stil und Form seiner Sprache. Er verwies auch auf „solemnia in rem nostram Decreta“, ohne diese allerdings näher zu bezeichnen. Von Leonhard Hug erfahren wir, daß später Kaiserin Maria Theresia in zwei Hofdekreten vom 28. Dezember 1777 und vom 25. Juli 1778 Klüpfels N. B. äußerst huldvolle Anerkennung aussprach und materielle Unterstützung zusagte<sup>12</sup>. Die Freunde der Zeitschrift waren in den Reihen derjenigen, die die neue theologische Orientierung begrüßten oder ihr wenigstens nicht grundsätzlich abgeneigt waren; ihre Zahl dürfte sich im Laufe der 15 Jahre ständig vergrößert haben.

Freilich blieb der N. B. auch Ablehnung und feindselige Kritik nicht erspart. Gleich die ersten Hefte stießen bei den Konservativen auf Widerstand, hauptsächlich aus prinzipieller Gegnerschaft gegen alles Neue, „ut facinus putent morte piandum, a methodo, cui fuere innutriti, vel latum discedere unguem; . . . tantum ab optato bonarum artium profectu absunt, ut, quidquid studiis accedit, id sibi suaeque famae decedere arbitrentur“ – Klüpfel wußte um die „Krümmungen des Herzens“ (Hirscher), denen der Mensch gar leicht zum Opfer fallen kann. Ihn selbst würden die Gegner nicht davon abhalten, auch weiter Kritik zu üben an allem, „quod foret gravitate theologica prorsus indignum“<sup>13</sup>. Die Angriffe auf die N. B. gingen unvermindert weiter, wie Klüpfel zu Beginn des Bandes IV (1779) mitteilte. Man beanstandete sehr die Art und Weise, wie er probabilisti-

<sup>11</sup> N. B. VII. (1790). III. Vorwort.

<sup>12</sup> Hug, 23.

<sup>13</sup> N. B. I. (1775) IV. Vorwort.



sche Moraltheologen behandelt; in der Tat konnte Klüpfel da scharfe Formulierungen gebrauchen, so daß man die Angegriffenen (und deren Anhänger) versteht, wenn sie der N. B. wenig Sympathie entgegenbrachten. Doch darf man Klüpfel glauben, wenn er versicherte: „Ita fui semper comparatus animo, ut, sicut nolim adulari cuiquam, ita offendere sciens neminem vellem“ – trotz des guten Vorsatzes ging ihm aber dann doch gelegentlich sein Temperament durch. Sah er dies vielleicht auch ein, so daß ihm der Gedanke kam, die N. B., so sich die Gelegenheit böte, durch einen anderen Herausgeber weiterführen zu lassen? Oder wie soll man diese Worte verstehen: „Utere conatibus nostris, donec e nobis surrexerit alius, quem oblectet, in hoc pistrino versari“<sup>14</sup>.

Zum Aufbau der einzelnen Hefte: den größten Teil nehmen stets die Rezensionen ein, deren Anzahl jeweils zwischen 16 bis 20 liegt, so daß jeder Band etwa 70 bis 80 Buchbesprechungen enthält. Größeren Rezensionen hat Klüpfel meist orientierende Vorbemerkungen vorangestellt, dann folgte eine gedrängte Inhaltsangabe, schließlich das kritische Urteil über das betreffende Werk. Auf die Rezensionen folgt in jedem Heft eine Rubrik „Disputationes“ mit kürzeren kritischen Mitteilungen über akademische Disputationen an Universitäten oder Ordensschulen, auch an protestantischen Universitäten wie Tübingen und Basel. Eine weitere Rubrik „Nova-Historico-Litteraria“ brachte zahlreiche kurze Buchanzeigen aus der ganzen theologischen Welt, gelegentlich auch mit einigen kurzen Anmerkungen zu Inhalt und Tendenz des betreffenden Werkes; auch in dieser Rubrik finden sich stets auch Hinweise auf protestantische Neuerscheinungen – Klüpfel wollte auch mit literarischen Vorgängen innerhalb des Protestantismus bekanntmachen. Vom Jahr 1781 an – Band VI – brachte die N. B. regelmäßig auch ausgewählte Hofdekrete Josefs II., wahrscheinlich aus eigenem Antrieb, war er ja ein großer Verehrer des Kaisers; kritische Einwände zu dessen Staatskirchentum mußten, wenn Klüpfel solche überhaupt hatte, schon deswegen unterbleiben, weil dadurch die Zeitschrift gefährdet worden wäre. Mit dem Jahr 1782 begann Klüpfel mit der Veröffentlichung einer Liste von in Wien verbotenen Büchern; der staatlichen Zensur verfielen glaubens- und kirchenfeindliche Literatur ebenso wie viele Schriften aus der vergangenen katholischen Epoche, die der nüchtern und kritisch gewordene Geist nicht mehr dulden wollte.

Die Absicht dieser Studie ist es, aus der N. B. wichtige theologische und pastorale Standpunkte und Meinungen Klüpfels zu erheben, gleichsam sein theologisches Profil zu verdeutlichen. Dazu wird es nicht nötig sein, alles, was er in der Zeitschrift gesagt hat, heranzuziehen, freilich wird andererseits soviel zu berücksichtigen sein, daß der Theologe Engelbert Klüpfel deutlich in unser Blickfeld treten kann. Wir werden in breiterer Ausführlichkeit schildern und nachweisen können, was Wendelin Rauch summarisch über ihn ausgesagt hat: „Bei aller Lie-

---

<sup>14</sup> N. B. IV. (1779). I. Vorwort.

be für das Alte und bei allem Zurückgehen auf die Vergangenheit war Klüpfel doch durch und durch ein moderner Professor. Seine Dissertationen und mehr noch seine Litteraturzeitung zeigen es, wie er die ganze Theologie den neuen Verhältnissen anzupassen und durch sie auf die neue Zeit einzuwirken suchte. Er behandelte nicht alte, durch den Wandel der Zeit unfruchtbar gewordene, sondern die modernen Zeitfragen<sup>15</sup>.

Klüpfel kam – wahrscheinlich schon als Student – mit der Theologie der neueren Augustinerschule in Berührung, deren Vater der berühmte Kardinal und Bibliothekar der Vaticana Enrico Noris (1631–1704) war; daß er mit der fortschrittlichen Dogmatik des Augustiners Laurenzio Berti (1696–1766) vertraut war, kann als sicher gelten, das achtbändige Werk Bertis kam 1749 auch in München heraus, Klüpfel benutzte die spätere Ausgabe von Venedig (1760)<sup>16</sup>. Impulse dürften auch vom Augustiner-Chorherrn Eusebius Amort (1692–1775) gekommen sein, der für die Theologie die historisch-kritische Methode verfochten hat und um Harmonisierung von Tradition und Neuem bemüht war, Gesichtspunkte, die auch bei Klüpfel deutlich in Erscheinung treten. Noch zwei andere Augustiner, beide etwas älter als Klüpfel, gingen in Philosophie und Theologie neue Wege, Jordan Simon und Xystus Schier – wir werden beiden in der N. B. noch begegnen. Im Umkreis solcher Männer wurde Klüpfel selbst ein Erneuerer der Theologie – die spätere Freundschaft mit dem großen Abt von St. Blasien Martin Gerbert hat ihn bestärkt, seinen Weg unbeirrt weiterzugehen<sup>17</sup>. Hätte Klüpfel nicht schon weithin das Ansehen eines fortschrittlichen Theologen gehabt, wäre er im Jahr 1767 nicht nach Freiburg berufen worden.

Doch beginnen wir jetzt den Gang durch Klüpfels N. B. und sehen wir zuerst, wie er sich zur Frage der Erneuerung des akademischen theologischen Unterrichts geäußert hat.

## II. Zur Reform der theologischen Studien

Von Hug ist zu erfahren, daß Klüpfel zu denen gehörte, die den spätscholastischen Studienbetrieb als völlig veraltet und steril ansahen<sup>18</sup>. Er war der gleichen Meinung wie Karl Schwarzel, der diese Verfallstheologie einmal so charakterisierte: „*Uti religio, ita theologia religionis schola comparata fuerat et habita pessime. Commutarunt illorum temporum pseudodidascali foeda metamorphosi veritatum divinitus revelatarum fundamentum in armarium inutilium argutia-*

<sup>15</sup> Vgl. *Rauch*, 116.

<sup>16</sup> *E. Klüpfel*, *Institutiones Theologiae-dogmaticae*. 41821. Tom. I, 466.

<sup>17</sup> Vgl. *Alfons Deißler*, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und die theologische Methode. München 1940, 174.

<sup>18</sup> *Hug*, 10 f.

rum, rixosarum quaestionum, subtilitatum ineptarum et humanarum probabilitatum. E religionis ac theologiae deformitate, atque tristi habitu, coniecturam facite de ignorantia magistrorum, qui diebus illis loquebantur e cathedra“<sup>19</sup>. Dieses vernichtende Urteil deckt sich in der Sache mit der Feststellung des treukirchlichen Hurter: „Ad fastidium usque se immergunt subtilitatibus spinosis sine magno fructu“<sup>20</sup>.

Es überrascht darum nicht, wenn man in der N. B. immer wieder lobende Worte gegenüber allen Bemühungen zur zeitgemäßen Studienreform findet. Schon vor Rautenstrauch war Weihbischof Simon Ambros Stock in Wien dafür eingetreten. Klüpfel schilderte eingehend dessen reformerische Tätigkeit, die die spätere Reform dadurch in die Wege leitete, daß Stock Augustiner und Dominikaner in die Fakultät in Wien berief und so die Monopolstellung der Jesuiten, der Verfechter der traditionellen Lehrmethoden, durchbrach. Klüpfel konnte sich nicht enthalten, bei dieser Gelegenheit ähnlich vernichtende Sätze wie Schwarzel über die lange Zeit herrschende Theologie der scholastischen „Epigonen“ (Martin Grabmann) niederzuschreiben; er sprach von der „scholastica barbaries“, von der „infelix iuventus“, die eine solche Theologie geboten bekamen, von den „cerebrosa hominum otiosorum aut male sedulorum commenta“ aus der aristotelischen Philosophie, vom „bilinguis probabilismus“, der überall das Feld beherrsche, diesem „ferale doctrinae Christianae monstrum“. Die große Sympathie, die Klüpfel für Stock hegte, spricht deutlich aus den zwölf Seiten, die er dem Wiener Weihbischof in der N. B. gewidmet hat<sup>21</sup>.

Als erfreuliche Bemühung um verbesserte Studien notierte Klüpfel im gleichen Jahr 1776 die Neuauflage der Schrift von Jean Opstraet „Ratio studiorum ac vitae Theologi Christiani“ (Löwen 1692), die der Passauer Bischof Joseph von Thun und Hochstein veranlaßt hat (Bamberg und Würzburg 1775), war darin doch energisch ein intensiveres Schrift- und Väterstudium gefordert. Als Mangel empfand Klüpfel, daß die seither eingeleiteten weiterreichenden Reformarbeiten keine Erwähnung fanden<sup>22</sup>.

Der Klage des neapolitanischen Theologen Conforzio, in Italien stünden die theologischen Wissenschaften immer noch auf dem alten Tiefstand und fänden kaum Beachtung, erwiderte Klüpfel im Blick auf die verbesserte Situation in Deutschland: „Certe in Catholica nostra Germania in pretio sunt studia theologia; arripiuntur avide ab optimis adolescentibus strenueque excoluntur“ – bei einem Mann wie Klüpfel sicher keine Schönfärberei. Von der Meinung des Neapolitaners, dem Übel könne abgeholfen werden, wenn man Theologie „mathematicum fere in modum“ betreibe (u. a. durch Zuhilfenahme von Zeichnungen oder

<sup>19</sup> N. B. VI. (1781) II. 346.

<sup>20</sup> Nomenclator literarius theologiae catholicae. IV. (1903–1913), 642.

<sup>21</sup> N. B. II. (1776) I. 67–79.

<sup>22</sup> N. B. II. (1776) I. 3–8.

graphischen Darstellungen), hielt Klüpfel nicht viel; um so mehr begrüßte er aber dessen Ruf nach einer Theologie „e sacris divinatorum scriptorum codicibus, synodis oecumenicis, et Patribus tum Graecis tum Latinis“<sup>23</sup>.

Den Rautenstrauch-Plan hat Klüpfel in der N. B. nicht im Wortlaut gebracht, obwohl er damit sicher völlig übereinstimmte; entweder erschien er ihm für die Zeitschrift zu umfangreich, oder es mochte ihm genügen, wenn er sich in der Zeitschrift von dessen Geist und Tendenz bestimmen und leiten ließ, was tatsächlich der Fall war, wie man leicht feststellen kann. Doch Rautenstrauchs Bericht zur „Institutio Facultatis Theologicae Vindobonensis“ (Wien 1778) ließ er nicht unerwähnt vorübergehen. Es mußte ja die Leser überraschen zu erfahren, daß nun in Wien acht Lehrstühle bestanden, wesentlich mehr als bisher; neu hinzugekommen waren Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, Patrologie mit theologischer Literaturgeschichte, außerdem orientalische Sprachen und Bibelgriechisch. Zur neuen „Institutio“ gehörte auch, daß die Professoren nicht mehr den Lehrstoff diktierten („dictare ad calalum“), sondern nach einem Lehrbuch behandelten. Rautenstrauch wiederholte die strenge Vorschrift, künftig nicht mehr in den Vorlesungen in andere Disziplinen abzuschweifen, sondern die „certi limites“ jeder Disziplin genau einzuhalten, damit Ordnung in das Ganze des Unterrichts komme. Klüpfel erhoffte sich von solchen und ähnlichen Maßnahmen schon in Bälde „progressus exoptatos“, auch in Freiburg. Die Wiener neue Promotionsordnung mit ihren strengeren Vorschriften, ebenfalls von Rautenstrauch bekanntgemacht, mußte zu einer merklichen Aufwertung des theologischen Doktors führen, um dessen Ansehen es vielerorts nicht besonders gut stand, wie Klüpfel bemerkte<sup>24</sup>.

Unter die reformfreundigen Theologen zählte Klüpfel auch seinen Ordensgenossen Xystus Schier († 1772) – er hat ihm eine eigene längere Würdigung gewidmet<sup>25</sup>. Schon der junge Ordensmann habe sich entschieden von der tradierten Theologie mit ihren „tot quaestionibus inutilibus, inanibus argutiis et difficilibus nugis“ abgewandt und auf eigene Faust historisch-kritische Studien betrieben, die in zahlreichen Publikationen der Öffentlichkeit bekanntgemacht wurden; Klüpfel zählte sie – eine lange Reihe – einzeln auf. Schier bereicherte die Bibliothek der Wiener Augustiner mit wertvollen Neuerwerbungen und einer großen Münz- und Naturaliensammlung. – Ein umfangreiches Schrifttum hinterließ auch Jordan Simon von den Augustiner-Eremiten († 1776); über ihn hat Possidius Zitter in der N. B. berichtet – auf 21 Seiten erstand ein eindrucksvolles Lebensbild dieses fortschrittlichen, etwas unruhigen Geistesmannes<sup>26</sup>. Klüpfel

<sup>23</sup> N. B. II. (1776) III. 88–92.

<sup>24</sup> N. B. IV. (1779) I. 56–61. Über Rautenstrauch vgl. *Josef Müller*. Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Errichtung der Theologischen Schulen“. Wien 1969.

<sup>25</sup> N. B. V. (1780) II. 233–249.

<sup>26</sup> N. B. V. (1780) IV. 670–691.

selbst weiß vom jungen Philosophiedozenten Jordan in Konstanz: „In multorum odia incurrit, audacis novatoris notatus nomine“, und alles nur, weil Jordan Anleihen bei der Philosophie Christian Wolffs gemacht hat, wie aus seiner Schrift hervorging, die er in Konstanz 1746 herausgab<sup>27</sup>. Später als „Regens studiorum“ der deutschen Ordensprovinz drang er auf eine Studienreform, die „meliore methodo“ in Dogmatik und Moral „utilia tantum ac necessaria“ behandelte, d. h. mit der bisherigen scholastischen Theologie Schluß machte. Zitter führte 51 Titel von Büchern und kleineren Schriften Jordan Simons auf, darunter auch Übersetzungen aus dem Französischen, Italienischen und Spanischen. Er war auch ein hervorragender Prediger.

Die Anzeichen für eine bedeutungsvolle Wende hinsichtlich der theologischen Studien traten bereits 1778 so sehr in Erscheinung, daß Klüpfel von einer „reflorescentium disciplinarum theologiarum epocha nova“ sprach – er sollte mit dieser Beurteilung Recht behalten. Ein weiteres Indiz hierfür war für ihn das „Schema Introductionis in universam Theologiam Christiano-Catholicam“ des Dogmatikprofessors Johann A. Brandmeyer am Bruchsaler Priesterseminar (Bruchsal 1778) mit zwei wichtigen Postulaten für eine künftige systematische Behandlung der Glaubenslehre: erstens eine „Introductio“ vorzuschicken, in der die „veritates fundamentales praeviae“ besprochen werden (Tatsache der Offenbarung, die beiden Glaubensquellen, Stiftung der Kirche), aber auch über die einzelnen theologischen Disziplinen, die theologische Arbeitsweise und über die Theologiegeschichte Auskünfte erteilt werden; zweitens sollte die ganze Dogmatik unter eine einheitliche Grund- und Leitidee gestellt und so die einzelnen Dogmen in einen inneren Zusammenhang gebracht werden („omnes partes inter se mutuo nexu cohaereant“). Wie Klüpfel mitteilte, hatte Brandmeyer wesentliche Anregungen für seinen Entwurf von seinem Lehrer, dem Weihbischof Andreas Seelmann von Speier, empfangen, und beide waren von Martin Gerbert beeinflusst<sup>28</sup>.

Als Grund- und Leitidee für die ganze Dogmatik brachte einige Jahre später der junge Speierer Seminarist Philipp Brunner die Idee der „Beatitudo“ in Vorschlag: 1. wie der Schöpfer sie ursprünglich dem Menschen zugedacht hat, 2. wie diese in der Sünde verloren ging, 3. wie sie durch Christus zurückgegeben wird. Klüpfel äußerte sich wohlwollend zu diesem Projekt, alle Glaubenslehren könnten darin untergebracht werden und das Ganze erhalte eine logische Ordnung; nur sollten die „promissiones et vaticinia Messiae“ im Alten Testament gründlicher als sonst behandelt werden: „Vix enim dici potest, quanti referat ea exactius tradi, quae sunt religionis fundamenta praecipua“<sup>29</sup>. Der junge Brunner dürfte

<sup>27</sup> Vgl. *Necrologium*, wie Anm. 3, 39. Titel der Schrift: *Parvulus tiro magni philosophi. Constantiae 1746.*

<sup>28</sup> N. B. IV. (1779) II. 262–268.

<sup>29</sup> N. B. IV. (1782) III. 551 f.

hinsichtlich der Glückseligkeitsidee von Benedikt Stattler SJ beeinflusst gewesen sein<sup>30</sup>. In seiner Rezension wies Klüpfel übrigens erfreut darauf hin, daß inzwischen außer in Bruchsal auch in Würzburg, Salzburg, Ingolstadt und Passau die Studienreform im Vormarsch sei.

Selbstverständlich erblickte er in der Gründung der josephinischen Generalseminare eine außerordentlich willkommene Gelegenheit, die theologischen Studien definitiv entsprechend dem Reformplan Rautenstrauchs zu betreiben, zumal zu deren Besuch auch der Ordensnachwuchs verpflichtet war. Klüpfel brachte den K. K. Hoferlaß vom 30. März 1783 über die Generalseminare im vollen Wortlaut, ohne Kommentar, den er wohl für überflüssig hielt<sup>31</sup>. Mit Genugtuung vermerkte er später, daß auch in Trier das theologische Studium in starker Anlehnung an den Rautenstrauch-Plan umgestaltet wurde<sup>32</sup>, daß ferner an der eher noch konservativen Heidelberger Fakultät die Pastoraltheologie nach Giftschütz, dem in Österreich vorgeschriebenen Lehrbuch, vorgetragen wurde<sup>33</sup>.

Alle mit der Erneuerung der Theologie zusammenhängenden Vorgänge hat Klüpfel in der N. B. sorgfältig registriert. Ein weiteres Beispiel hierfür sind seine „*Memoriae quorundam Theologorum*“, kurze Lebensskizzen von unlängst verstorbenen Theologen<sup>34</sup>. Von dem Piaristen Donatus Hofmann († 1783) rühmte er dessen fortschrittliche Arbeit als Stiftsbibliothekar in Kempten; von dem Jesuiten Heinrich Kilber († 1783) erwähnte er eine „*Analysis Biblica*“ als Beitrag zur Belebung der biblischen Studien – Kilber war längere Zeit Philosophieprofessor und Prediger an Hl. Geist in Heidelberg, später Bibelwissenschaftler in Würzburg; vom Ex-Jesuiten Franz X. Holl, Kirchenrechtslehrer u. a. auch in Heidelberg, stammte eine von Klüpfel gerühmte „*Statistica Ecclesiae Germanicae*“, vom Karmeliter Alexius Eisentraut († 1785), Orientalist in Heidelberg, eine gute hebräische Grammatik und eine *Dissertatio „Pentateuchi Hebraeo-Samaritani praestantia“*, von der Klüpfel meinte, „*utilia non pauca, atque philologis accepta passim continere*“. Rühmend hob er die im Jahr 1773 vom Kurfürsten Karl Theodor vorgenommene Neubesetzung der Heidelberger theologischen Fakultät mit fähigen Professoren (Karmeliter und Lazaristen) hervor.

Bemerkenswert ist schließlich die vorbehaltlose Zustimmung Klüpfels zu den „*Praelectiones*“ – zwanzig Vorlesungen zur Einführung in das Theologiestudium –, die Pietro Tamburini herausgab (Pavia 1787), damals Studiendirektor am Collegium Germanicum, das Josef II. nach Pavia verlegt hat. Es waren lauter damals aktuelle und in konservativen Ohren verdächtig klingende Themen, die Tamburini vor seinen Studenten behandelte: bei allem Eifer nach korrekter Glau-

<sup>30</sup> Näheres bei *Franz Scholz*, Benedikt Stattler (1728–1797). In: *H. Fries-G. Schwaiger*, I. 18–21.

<sup>31</sup> N. B. VII. (1783) I. 187 f.

<sup>32</sup> N. B. VII. (1785) II. 487.

<sup>33</sup> N. B. VII. (1790) III. 164.

<sup>34</sup> N. B. VII. (1785) II. 354–369.

bensverkündung dürfe nie blinder Fanatismus aufkommen, „videlicet excessus, quo quis rem consecratur maiori studio ac conatu, quam ipsa res mereatur et ordo postulet“; das theologische Studium müsse nach bestimmter Ordnung voranschreiten, das immer noch zu beobachtende wahllose Studium aller möglichen Fächer nebeneinander habe aufzuhören; die Studenten müßten lernen, selbständig zu denken und zu arbeiten, weswegen man die Lektüre indizierter Bücher zu lassen müsse – der Index Romanus sei nämlich keine „Regula pro discernendis libris bonis a malis“; direkt glaubensfeindliche Schriften seien freilich hiervon auszunehmen; man müsse zugeben, daß die bedauernswerte Geringschätzung der katholischen Religion und Kirche nicht allein auf das Konto der neuzeitlichen Philosophie komme, sondern ebenso in gewissen Verhaltensweisen der Römischen Kurie und in „falsis principiis“ der traditionellen Theologie begründet sei (Probabilismus); die neue Theologie habe sehr wichtige apologetische Aufgaben zu erfüllen, z. B. gegenüber den Deisten die Notwendigkeit und Erhabenheit der Offenbarungsreligion aufzuzeigen, wobei die Tatsachen der biblischen Wunder und Prophezeiungen, der natürlich nicht erklärbaren weltweiten Ausbreitung der christlichen Religion und des unerschrockenen Glaubensmutes zahlloser Märtyrer eingehend darzustellen seien; die Lehre der Kirche sei alles in allem durch eine unüberbietbare „excellencia et sanctitas“ ausgezeichnet.

Klüpfel meinte: „Rebus cognitu utilibus hic liber abundat“. Ausdrücklich machte er sich Tamburinis Ansicht zum Index Romanus zu eigen, dessen Urteile nur die Meinung einer Römischen Kongregation, nicht des Summus Pontifex darstellen, auch wenn dieser der Veröffentlichung einer Indizierung zustimme: „Sunt igitur huius congregationis iudicia mere doctrinalia, velut alicuius facultatis theologicae, quin habeat vim legis“; Rechtskraft erhielten sie nur, wenn der Papst selbst sie erlasse und das Placetum Regium hinzukomme; vor allzu großzügigem Umgang mit indizierten Büchern wollte Klüpfel aber doch gewarnt haben<sup>35</sup>. Er war als Episkopalist übrigens offenbar davon überzeugt, daß es auch zur ganzen weitreichenden Studienreform keiner Autorisierung durch Rom bedurfte – es war dies eine Sache der bischöflichen und staatlichen Autorität. Daß der Rautenstrauch-Plan auf Bedenken des Wiener Erzbischofs Migazzi gestoßen war, scheint ihn nicht sonderlich berührt zu haben<sup>36</sup>.

Gerade die N. B. mit ihrem unermüdlichen Ruf nach Erneuerung der Theologie rechtfertigt das Wort Alfons Deißlers: „Ein Vorkämpfer und Vertreter großen Formats fand der neue Reformwille im Dogmatikprofessor Engelbert Klüpfel“<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> N. B. VII. (1790) III. 65–73.

<sup>36</sup> Ebd. 174. – Zur Einordnung der neuen theologischen Studienpläne in die Problematik des Säkularisierungsprozesses vgl. *Bernhard Casper*. Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik. – Dem Verfasser lag die Photokopie des Manuskripts vor, die ihm dankenswerterweise zur Verfügung gestellt war.

<sup>37</sup> Vgl. *Deißler*, 168 f.

## III. Der „Defensor fidei“

Der gleiche Klüpfel, der so engagiert die theologische Reform vorantrieb, war jedoch, wenn es um die Glaubenssubstanz ging, ein ebenso leidenschaftlicher Kämpfer gegen alle Destruktion des ererbten Kirchenglaubens, wie dieser in Hl. Schrift, Tradition (Väterlehre) und Konzilsdefinitionen niedergelegt ist. Klüpfels Kampf gegen Johann Salomon Semler († 1791), den Hauptvertreter des theologischen Rationalismus, hat ihn in ganz Deutschland als unerschrockenen „Defensor fidei“ bekannt gemacht – es kam zu einer über Jahre sich hinziehenden leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem protestantischen Gelehrten in Halle. Der Kampf begann mit der Rezension der Semler-Schrift „*Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam*“ (Halle 1774). Ungeschminkt sagte Klüpfel hier seine Meinung zu den extrem rationalistischen Thesen Semlers zur Hl. Schrift, den Dogmen und der christlichen Kirche. Dabei fielen gewiß auch harte Worte wie „*Pseudodidascalos Hallensis*“, „*magister pestiferae doctrinae*“, „*novus calumniator*“; auch fehlte nicht der wichtige Hinweis, daß Semler nicht nur von katholischer, sondern auch von protestantischer Seite radikal abgelehnt werde, führe doch seine Lehre „*ad corrumpenda iuvenum optimorum ingenia*“. Klüpfel faßte seine scharfe, aber nicht unsachliche Kritik in die Worte zusammen, Semler habe einen Generalangriff („*bellum generale*“) auf die gesamte christliche Glaubenstradition eröffnet, er verabreiche nicht mehr die gesunde Lehre, sondern gefährliches Gift („*venenum*“); nicht nur die Theologen beider Kirchen, sondern auch die weltlichen Machthaber sollten diesem Treiben einen Riegel vorschieben – die Kaiserin Maria Theresia habe – man könne nicht genug rühmend davon reden – das bereits getan<sup>38</sup>.

Einen weiteren Beweis dafür, daß Semler nicht mehr am Glauben der Reformatoren festhielt, erblickte Klüpfel in der Neuausgabe der – Spinoza zugeschriebenen – Schrift „*Philosophia Scripturae interpres*“, die Semler auf seine Art kommentierte (Halle 1776), nämlich „*in notis pernicioso tractatu subiectis perniciose documenta subtexuit, veteresque errores novis atque peioribus auxit*“. Wiederum fielen harte Anschuldigungen gegen Semler: „*contemptor sacrarum scripturarum*“, „*tolerantismi theologici seu indifferentismi doctor liberalissimus*“, „*iuventutis corruptor*“. Unmißverständlich lautete Klüpfels Schlußurteil: „*Eo nempe recidunt atheologi hominis consilia et machinationes, ut Christianismus omni orbe terrarum pellatur, atque inducatur nudus Deismus; ita enim de revelatis veritatibus ubique disserit, ut omnes videatur vocare in controversiam; neque vero aliud exspectaveris ab eo . . . , qui nullum scripturae locum intactum sinit, qui suis ideis suisque arbitrariis placitis atque hermeneuticae suae non sit accomodus*“. Ein bißchen mehr Toleranz stünde Semler, dem Prediger der Tole-

<sup>38</sup> N. B. I. (1775) I. 155–167.



ranz, wohl an, denn wie er mit Andersdenkenden verfare, offenbare ihn als einen höchst unduldsamen Partner, der auch vor persönlichen Schmähungen nicht zurückhalte gegenüber Männern, „qui adorare somniatoris phantasmata nolunt“. Auch Klüpfel zählte zu diesen also öffentlich von Semler Zurechtgewiesenen, aber er gehöre nicht zu jenen, „qui fulmina, quae nobis intentavit, vel minimum formidemus“<sup>39</sup>. Und der darauf folgende in der N. B. offen gegen Semler geführte weitere Kampf erwies Klüpfel in der Tat als einen Mann des Mutes und der Unerschrockenheit. In einer Reihe von in Briefform gekleideten eingehenden Abhandlungen wies er im einzelnen die rationalistische Zersetzung des Glaubens durch Semler scharf zurück.

In den ersten zwei Briefen<sup>40</sup> verwarhte sich Klüpfel zunächst gegen die gehässige und beleidigende Art und Weise Semlers in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, er warf ihm auch widerliche Selbstüberheblichkeit vor, „iactantia intolerabili“ spiele er sich als unangreifbare Autorität auf; auch Protestanten würden immer dringender vor ihm und seiner „Nova secta ambitionis ac arrogantiae plenissima“ warnen; nur scheinbar sei er noch ein Lutheraner, in Wahrheit ein Jünger Voltaires, denn was bei ihm vom christlichen Glauben übrigbleibe, sei ein bloßer „Deismus biblicus“, ein biblisch verbrämter Deismus.

Die Themen der folgenden Briefe waren Semlers Trinitätslehre (Brief 3,<sup>41</sup>) die Leugnung der Gottheit Christi (Brief 4,<sup>42</sup>) seine Hl. Geist-Lehre (Brief 5,<sup>43</sup>) seine Auffassung von der Kirche (Brief 6,<sup>44</sup>) die Preisgabe der bisherigen Sakramentenlehre (Brief 7,<sup>45</sup>) die pelagianische Auffassung der Gnade (Brief 8,<sup>46</sup>) die Leugnung der Erbsünde (Brief 9,<sup>47</sup>) irrige Lehren über Sinn des Lebens und Sterbens Christi (Brief 10,<sup>48</sup>) Leugnung des verbindlichen Charakters der Konzilsbeschlüsse (Brief 11,<sup>49</sup>) Verwerfung des Kanons der Bibel (Brief 12,<sup>50</sup>) die rein natürliche Erklärung des Dämonischen (Brief 13,<sup>51</sup>) schließlich Semlers völlige Preisgabe der Confessio Augustana (Brief 14,<sup>52</sup>).

Klüpfels Argumentation gegen Semler gründete in allen Briefen auf drei wesentlichen Punkten. Erstens auf dem Nachweis, daß die gesamte Tradition gegen den Neuerer spreche; zweitens, daß er auch den Boden der protestantischen Or-

<sup>39</sup> N. B. II. (1776) I. 135–145.

<sup>40</sup> N. B. II. (1776) II. 3–17, und II. (1776) III. 18–38.

<sup>41</sup> N. B. II. (1776) IV. 3–40.

<sup>42</sup> N. B. III. (1777) I. 126–147.

<sup>43</sup> N. B. III. (1777) II. 304–330.

<sup>44</sup> N. B. III. (1778) III. 392–423.

<sup>45</sup> N. B. III. (1778) IV. 643–671.

<sup>46</sup> N. B. IV. (1779) I. 107–134.

<sup>47</sup> N. B. IV. (1779) II. 301–321.

<sup>48</sup> N. B. IV. (1779) III. 486–509.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> N. B. V. (1780) I. 141–159.

<sup>51</sup> N. B. V. (1780) II. 332–350.

<sup>52</sup> N. B. V. (1780) III. 525–540.

thodoxie preisgebe; drittens auf dem oftmaligen Hinweis auf die heftige Gegnerschaft namhafter protestantischer Theologen. Auch diese konnten nicht hinnehmen, daß Semler die Gottheit Christi mindestens in Zweifel zog, jedenfalls nicht eindeutig bekannte; daß er die Lehre über den Hl. Geist als nichtige Spekulation abtat; daß er die Zugehörigkeit zu einer verfaßten Kirche als unwesentlich erklärte; daß er die Taufe als bloßen „Ritus externus“ ohne jede innere Wirkung bezeichnete und auch den Empfang des Abendmahls als nicht nötig hinstellte; daß er den Kanon der Bibel willkürlich abänderte in Bücher, von denen man Nutzen und Bücher, von denen man keinen Nutzen ziehen könne.

Klüpfel hat schonungslos, aber nie beleidigend, diesen Kampf gegen den aufklärerischen offenbarungsfeindlichen Rationalismus geführt, in der klaren Erkenntnis, daß es hier um den Fortbestand des überlieferten christlichen Glaubens ging. Er hat sich gerade in diesem Kampf gegen Semler große Verdienste um die Sache des Glaubens erworben. „Nomen muta, aut doctrinam“ – war sein Abschiedswort an den „Pseudomagister“ von Halle. Möglicherweise ist Klüpfel aber doch in seiner Kritik an Semler etwas zu weit gegangen, denn dieser behauptete nicht, daß die Hl. Schrift, vor allem das Neue Testament, überhaupt keine wirkliche Offenbarung enthalte; auch seien die Kirchendiener in der Ausübung ihres Dienstes an das Dogma gebunden, die private Religion des mündigen Christen freilich bedürfe dieser Bindung nicht mehr; vor seinem Tod fiel Semler gar in den aus einer pietistischen Erziehung stammenden Mystizismus zurück<sup>53</sup>. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß das Schrifttum Semlers, das Klüpfel vorlag<sup>54</sup>, mehr als genug Angriffsflächen bot, die der Freiburger „Defensor fidei“ scharfsichtig erkannt hat.

Klüpfels theologisch und stilistisch hervorragenden Semler-Briefe haben den gelehrten Professor in Halle so sehr verärgert, daß er durch den preußischen Gesandten in Wien Maßnahmen gegen den Widersacher in Freiburg beantragte, umsonst, denn Abt Stephan Rautenstrauch persönlich wies Semlers Anschuldigungen entschieden zurück, eine folgerichtige Maßnahme, nachdem die Wiener Zensur bereits vorher Semlers Schriften verboten hatte. Klüpfel schrieb in Erinnerung an diesen Vorgang im Nekrolog auf Rautenstrauch: „Me quidem aeternum sibi devinctum habet, quod iniquas Semleri adversus me criminatrices . . . detexerit“<sup>55</sup>. Semler war vor allem deswegen so aufgebracht, weil Klüpfel staatliche Maßnahmen gegen ihn forderte, wobei wahrscheinlich auch die Entfernung aus dem Lehramt gemeint war.

Den gleichen Geist atmete auch die Schrift „Über Toleranz und Gewissensfreiheit“ von Friedrich N. G. Lüdke, Prediger an der Nikolaikirche in Berlin

<sup>53</sup> Vgl. LThK IX. (1937) Sp. 464.

<sup>54</sup> Neben der „Institutio“ vor allem „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“. Halle 1777.

<sup>55</sup> Necrologium, 60.

(Berlin 1774). Toleranz im Sinn von gegenseitiger Duldsamkeit, Achtung und Hilfsbereitschaft wollte auch Klüpfel, doch Toleranz als Indifferentismus in Fragen des Glaubens, wie Lüdke sie forderte, kam für ihn nie in Betracht; völlig abzulehnen sei Lüdkes Grundthese, die Bibel sei nur insofern von Bedeutung, als sie moralische Besserung fordere und dazu Wege aufzeige; darum könne man auf die Mysterien des Christentums verzichten. Klüpfels Argumentation war die gleiche wie im Kampf gegen Semler: das von Lüdke gepredigte rein moralische Christentum verstoße gegen die gesamte christliche Tradition, einschließlich der reformatorischen Glaubenslehre, weswegen ja auch so zahlreiche Gegenschriften protestantischer Autoren Lüdke energisch bekämpften; auch in ihren Augen sei er ein „infelix religionis conciliator, aut verius, destructor omnium“. Für Klüpfel typisch ist die Bemerkung, gerade die großen Glaubenswahrheiten enthielten die kräftigsten Impulse („plurimum valeant“) zur religiös-sittlichen Lebensführung. Im Blick auf Lüdkes Willkür und rationalistische Überheblichkeit stellte er nicht ohne Bedauern fest: „Hi sunt amari fructus illius principii apud Protestantem adeo decantati: Scriptura sacra secundum privatum cuiusque spiritum est exponenda“<sup>56</sup>.

Sympathisanten hatte Semler auch in Zürich, wie Klüpfel eindeutig aus Festpredigten des dortigen Theologen Johann J. Breitinger entnehmen mußte (Zürich 1776), ja in der Vorrede war die Übereinstimmung mit Semler ausdrücklich ausgesprochen und dieser als Vorkämpfer gegen „fanatischen Irr- und Aberglauben“ gefeiert worden. Vor allem die Predigt über „Notwendigkeit und Nutzen von Häresien in der Kirche“ erregte Klüpfels großes Mißtrauen. Eine längere Erwiderung erübrigte sich, was zu sagen war, stand ausführlich in den Semler-Briefen. Breitinger und ähnlich gesinnte Kollegen beherrschten aber das Feld in Zürich keineswegs ganz, denn Johann Kaspar Lavater übte weit über die Stadt an der Limmat großen Einfluß aus. Mit Genugtuung berichtete Klüpfel ferner, daß auch die protestantischen Theologen in Bern einhellig Breitingers Ansichten ablehnten<sup>57</sup>.

Auch die „Wolfenbütteler Fragmente“ des Hamburger Professors Herman Samuel Reimarus, von G. E. Lessing herausgegeben, fehlen in der N. B. nicht. Klüpfel zählte kurz die Themen der einzelnen Fragmente auf (Toleranz, Diffamierung der Vernunft durch die Kirchen, Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung, kritische Ablehnung des Alten Testaments, vor allem der Wunderberichte, Zweifel an der Auferstehung Christi). Lessing teilte nicht alle Thesen des Reimarus, gegen dessen Leugnung der Auferstehung Christi trug er jedoch keine Bedenken vor, was Klüpfel als Zustimmung deutete. Besonders gefährlich erschien ihm ein weiteres von Lessing herausgegebenes Fragment „Von dem

<sup>56</sup> N. B. I. (1775) II. 262–274.

<sup>57</sup> N. B. II. (1776) IV. 124–129.

Zwecke Jesu und seiner Jünger“ (1778), worin behauptet wurde, Christus sei es zuerst um die Aufrichtung eines irdischen Reiches gegangen, und erst die Apostel hätten dann nach der „Niederlage“ Jesu die Lehre von einem geistlichen Reich entwickelt. Klüpfel widerlegte die Fragmente nicht im einzelnen; es kam ihm vor allem darauf an, den Lesern zu zeigen, wie die gläubigen Protestanten mit aller Schärfe darauf reagierten – er zählte eine lange Reihe von Gegenschriften auf, vor allem die des Hamburger Hauptpastors Göze. Aber selbst Semler fand, daß vor allem dem Fragment über den Zweck Jesu widersprochen werden müsse. In Freiburg ließ Klüpfel zwei Doktoranden über die Fragen disputieren: „Quo tendant novissimorum in negotio religionis, maxime apud Protestantibus, Reformatorum consilia?“ und: „Num tolerandi sint in imperio Romano-Germanico?“ Die beiden waren Jakob Frick, Dogmatikprofessor am Konstanzer Lyzeum, und Joseph Anton Labhart, Kooperator am Meersburger Priesterseminar<sup>58</sup>.

Noch mehr Staub wirbelten die vier Bände „Neueste Offenbarungen Gottes“ von Karl Friedrich Bahrdt auf (Riga 1773, <sup>2</sup>Frankenthal 1775) – wegen seiner völlig offenbarungsfeindlichen Einstellung verlor er seine Professur in Gießen, in Heidesheim bei Worms wollte er ein Philanthropinum gründen. Die Bischöfe von Worms und Speier verboten das Werk, die theologischen Fakultäten von Würzburg und Göttingen verurteilten es (Göttingen „mitior“) und in Wien wurde es auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt. Wirkungsvoller als die eigene Widerlegung erschien Klüpfel auch diesmal der beeindruckende Nachweis, wie sehr Bahrdt aus den protestantischen Kreisen Widerspruch zu hören bekam. Klüpfel zeigte damit den Lesern, daß innerhalb des Protestantismus nicht nur destruktive Kräfte am Werk waren, sondern sich auch starke Widerstandskräfte gegen die rationalistische Verwässerung des christlichen Glaubens vorhanden waren; daß gläubige Menschen beider Konfessionen eine gemeinsame Abwehrfront dagegen bildeten<sup>59</sup>.

Am Kampf gegen den extremen Rationalismus beteiligte sich auch Jordan Simon, Klüpfels Ordensgenosse, mit seinem zweibändigen Werk „De Religione contra Libertinos“ (Prag 1773/74). Es war richtig, daß Simon diese ganze Strömung

<sup>58</sup> N. B. IV. (1779) III. 526–533.

<sup>59</sup> N. B. IV. (1779) IV. 663–669. Scharf verwehrte sich M. Claudius gegen die rationalistische Verwässerung des christlichen Glaubens. Er sprach vom „Sturm, den die Vernunft hitziger Zeit auf geoffenbarte Religion läuft“, und meinte: „Was sie ‚natürliche Religion‘ nennen, ist wohl eine feine äußerliche Zucht, aber es ist nicht würdig und wohl geschickt. Dem Menschen muß etwas wahr und heilig sein! Und das muß nicht in seinen Händen und nicht in seiner Gewalt sein, sonst ist auf ihn kein Verlaß, weder für andere, noch für ihn selbst“ . . . „Auch ist das scharfsinnigste Gemächt der Selbstgötter eigentlich nur zum Staat und für die guten Tage, und ich hab’s mehrmal gesehen, wenn’s was gilt, so lassen sie die Ohren hängen“. – Matthias Claudius. Eine Auswahl aus den Sämtlichen Werken. Siebenstern-Taschenbuch. München–Hamburg 1969, 142 f. – Friedrich Hölderlin sprach in einem Brief an seine Mutter vom Januar 1799 von den „Schriftgelehrten und Pharisäern unserer Zeit, die aus der heiligen lieben Bibel ein kaltes, geist- und herztötendes Geschwätz machen“, womit der große Dichter wohl auch die rationalistische Zersetzung der Bibel gemeint hat. – Vgl. Hölderlin. Dokumente seines Lebens. Insel-Taschenbuch 221. (1976), 129.

mung in den größeren zeitgeschichtlichen Zusammenhang der neuzeitlichen Aufklärungsphilosophie stellte – er nannte Spinoza, Montaigne, Hobbes, Collins, Lamettrie, Voltaire. Klüpfel stimmte Simon zu, der meinte, angesichts dieser den Bestand von Religion und Kirche radikal bedrohenden Geistesströmung stehe die Theologie vor einer ebenso schweren wie dringend notwendigen Aufgabe, nämlich die Grundfragen der Religion viel intensiver als bisher zu behandeln: „Rerum autem theologicarum tractatoribus, si quidem religio ipsis cordi est, serio inculcandum, ut . . . plenior religionis tum naturalis tum revelatae notitiam consequi, atque utriusque existentiam adversus pseudosophos tueri fatagant, id quod inordinata suadet cogit, imperat temporum nostrorum conditio.“ Wie es scheint, ist hier das gefordert, was später Fundamentaltheologie genannt wurde, die religionsphilosophische Grundlegung des Glaubens. Zwar rief auch Simon nach dem staatlichen Arm, aber es war ihm – und Klüpfel – klar, daß dazu viel mehr erfordert war<sup>60</sup>.

Klüpfel gehörte zu den Männern, die schon früh erkannt haben, wohin die schrankenlose Gedankenfreiheit auf religiösem Gebiet führt. Als ein Anonymus „Anti-Pope“ eine Schrift „Versuch über den natürlichen Menschen“ veröffentlichte (Leipzig 1776), die alles Übernatürliche leugnete, warnte er eindringlich alle am Fortbestand des Christentums Interessierten, nicht zuletzt die Regierungen, allzu lässig die Augen vor den Gefahren zu verschließen: „Num pestem istam doctrinae antichristianae libellis editis divulgari in dies latius et publice vendi patiantur Christiani, summa Germanorum Christianorum non infamia tatum, verum etiam periculo?“ Die Regierenden sollen bedenken, daß dieser Geist des religiös-kirchlichen Aufruhrs leicht auch in die staatlich-politische Sphäre übergreifen kann: „Num sint tunc sua in statione satis tuti?“<sup>61</sup> Als der gleiche Anonymus seine Ideen auch in das gewöhnliche Volk warf („Katechismus der Christlichen Religion für das Landvolk“, Leipzig 1776), erfuhr er von dem Karlsruher Gymnasialprofessor Heinrich Sander eine scharfe Widerlegung, dem Klüpfel seine volle Zustimmung aussprach; der „perniciosissimus libellus“ des „Pseudocatecheta“ ging offen darauf aus, dem gläubigen Volk den Glauben der Väter zu nehmen<sup>62</sup>.

In den Kampf der Geister griff auch ein nicht näher bezeichneter Kapuzinerpater Sigismund ein mit einem 1781 in Augsburg erschienenen Werk, das eine 1761 in Italien herausgekommene apologetische Schrift zur Vorlage hatte. Klüpfel war jedoch davon mehr als enttäuscht; statt auf aktuelle Fragen einzugehen, etwa die „Wolfenbütteler Fragmente“, behandelte der Kapuziner in alter Manier Kontroversfragen einer vergangenen Zeit: „Nos in auctore nostro nova frustra quaesivi-

<sup>60</sup> N. B. I. (1775) IV. 647–659.

<sup>61</sup> N. B. II. (1776) III. 116–118.

<sup>62</sup> N. B. III. (1777) I. 72–83.

mus“, lauter Dinge, die bereits hundertmal („a sexcentis aliis“) feilgeboten worden waren<sup>63</sup>. Damit war der Sache des Glaubens in Deutschland nicht mehr gegient.

Anders verhielt es sich mit dem Werk „Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion“, das den Donauwörther Benediktiner Beda Mayr zum Verfasser hatte (3 Bde., Augsburg 1787–1789). Im ersten Band befaßte er sich mit den modernen Atheisten und Skeptikern, die jegliche Wahrheit überhaupt in Frage stellten, die Immaterialität der menschlichen Seele leugneten und deren Veranlagung zu wahrer Erkenntnis und Freiheit leugneten; der zweite Band ging auf die Probleme ein, die von Semler, Bahrtdt und den „Wolfenbütteler Fragmenten“ aufgeworfen worden waren, außerdem auf den ausführlichen Nachweis, „non sufficere saluti aut felicitati obtinendae religionem naturalem“. Eine spätere Zeit fand, daß Mayr dem Rationalismus zuviel Zugeständnisse gemacht habe und indizierte das Werk; Klüpfel war anderer Ansicht und empfahl die zwei ersten Bände angelegentlichst. Bedenken äußerte er nur gegen den dritten Band, weil hier Mayr, wie Klüpfel meinte, zu weitgehende Positionen zur Frage der Wiedervereinigung der getrennten Christen bezogen hatte. Doch änderte das nichts daran, daß Klüpfel Mayrs Engagement voll anerkannte; dessen Werk ruge aus ähnlichen Publikationen weit heraus<sup>64</sup>. Er suchte bewußt die Auseinandersetzung mit der deutschen Philosophie (Kant), die bereits auch in katholischen Kreisen Einfluß gewonnen hatte<sup>65</sup>.

Klüpfel hat diesen Weg der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie nicht beschritten – wir sprachen schon davon. Er verteidigte den angefochtenen Glauben, indem er unermüdlich und konsequent auf dessen Herkunft aus Gottes Wort und alter Tradition hinwies. Der beharrliche Ruf: Zurück zu den Quellen! durchtönt die N. B. wie ein immer wiederkehrendes Leitmotiv. Schon vor ihm haben andere eindringlich diesen Ruf erhoben<sup>66</sup>, doch als die Zeit gekommen war, auf breiter Basis die gesamte Theologie und auch das religiös-kirchliche Leben aus den Quellen heraus neu zu durchdenken und umzugestalten, stand Klüpfel zweifellos mit in vorderster Reihe der praktischen Reformer.

<sup>63</sup> N. B. IV. (1782) III. 414–417.

<sup>64</sup> N. B. VII. (1790) IV. 289–298.

<sup>65</sup> Z. B. an den katholischen Hochschulen Würzburg und Bonn.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu *Deißler*, 15–62.

## IV. Zurück zur Heiligen Schrift

Wie der Rautenstrauch-Plan es vorsah<sup>67</sup>, sollte die Heilige Schrift in der Theologie endlich jenen Stellenwert und Rang erhalten, die ihr als der wichtigsten Glaubensquelle zukommen. Die N. B. Klüpfels hat sich dieses Anliegens in ganz hervorragender Weise angenommen, kein Wunder, liest man nach, was er später in seiner Dogmatik über „Auctoritas“ der Schrift geschrieben hat<sup>68</sup>. Zuerst wäre hier festzuhalten, mit welch wachem und warmen Interesse er damals erscheinende deutsche Bibelübertragungen besprochen hat.

## 1. Deutsche Bibelübersetzungen

Die Bibel – wenigstens die vier Evangelien – unter das Volk zu bringen, war die Absicht Jordan Simons, als er „Das Leben und die Lehre Jesu Christi“ in der Art einer Evangelienharmonie herausgab (Prag 1775), ideell und finanziell von der Kaiserin Maria Theresia unterstützt, die mit Bedauern feststellte, „esse e rudi plebe quam plurimos, qui codice evangelico destituantur“. Klüpfel sprach von einem begrüßenswerten Versuch, der sicher bei vielen sein Ziel erreiche („allici vulgum ineruditum“), seien doch alle schwer verständlichen Stellen in „kurzen Anmerkungen und Auslegungen“ erklärt; Simon habe mit Recht der Versuchung paraphrasierender Übersetzungen widerstanden, durch solche gehe viel von der Kraft und Erhabenheit des Bibelwortes verloren („hoc pacto verborum divinum vis atque emphasis sententiarum retinetur“), eine Bemerkung, die Klüpfels innige Vertrautheit mit dem biblischen Wortlaut errahnen läßt<sup>69</sup>. Solche Bedenken äußerte Klüpfel deutlich an der paraphrasierend gehaltenen Übersetzung des Neuen Testaments durch den Basler reformierten Prediger Simon Grynäus („Das Neue Testament in einer erklärenden Übersetzung.“ Basel 1774). Oft sehe man nicht mehr recht, was Wort Gottes und Wort des Erklärers sei, was Mißverständnisse hervorrufen könne; vor allem aber komme die „sententiarum ,energeia“ häufig nicht zu ihrem Recht. Daß an manchen Stellen das reformierte Schriftverständnis zum Ausdruck kam, zum Beispiel in den Abendmahlstexten, war nicht anders zu erwarten, aber für Klüpfel ein Grund, den Grynäus nicht zu empfehlen, trotz seines erfreulichen Festhaltens an der Gottheit Christi<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Die hebräische Sprache wurde Pflichtfach. In der „Hermeneutica sacra“ geht es darum, den Studierenden anzuleiten, „aus der Hl. Schrift, als der Hauptquelle unserer Glaubenslehren, seine Gründe, und seine Lehrsätze herzuleiten, er muß also die Hl. Schrift gründlich verstehen, er muß ihren ächten Sinn und Verstand von dem unächtigen zu unterscheiden wissen“; er muß „jene hermeneutischen Regeln verstehen, welche die Erklärung der Schrift insbesondere angehen“; von der Exegese ganzer biblischer Schriften war noch nicht die Rede.

<sup>68</sup> Klüpfel, *Institutiones Theologiae-dogmaticae*, 82.

<sup>69</sup> N. B. I. (1775) IV. 600 f.

<sup>70</sup> N. B. I. (1775) II. 276–280.

Einen erfreulichen Fortschritt gegenüber bisherigen deutschen Ausgaben des Neuen Testaments bescheinigte Klüpfel der „Lutzenburgischen Handbibel Neuen Testaments“ des Pfarrers Christoph Salzmann aus der Diözese Metz (Luxemburg o. J.), der Weihbischof Hontheim von Trier ein Geleitwort mitgab. „Plurima certe sunt redditae aptius meliusque . . . , ut dubitandum non sit, locis bene multis hinc accedisse lucem maiorem“ – kein geringes Lob aus dem Mund eines Klüpfel! Freilich war Salzmann im Bestreben nach verbessertem deutschen Text gelegentlich etwas zu weit gegangen: das Wort Christus durch „Gesalbter“ und Teufel durch „Aftergesalbten“ zu ersetzen, sei doch unnötig. Volle Zustimmung äußerte Klüpfel zu der vorausgeschickten Belehrung über Bedeutung der Bibel für das religiöse Leben, wobei der nötige Hinweis auf Tradition und Lehre der Kirche zum rechten Bibelverständnis durchaus am Platze sei; wenn da und dort noch eine erläuternde Anmerkung stehen würde, wäre es nur von Vorteil; die beigegebenen Texterläuterungen „ad firmanda fidei dogmata, ad formandos mores, ad geographiam, chronologiam aut antiquitates sacras illustrandas“ fand Klüpfel ausgezeichnet, abgesehen von einigen molinistisch klingenden Interpretationen<sup>71</sup>.

Eher zurückhaltend äußerte sich Klüpfel zu dem „Psalmen-Buch in einer kurzen Erklärung aus den Grundsprachen“, das Hermann Goldhagen SJ herausgab (Mainz 1780), aber man müsse eben bedenken: „Multa sunt in his canticis obscura et difficilia intellectu, quae torquent ingenia interpretum“. Zu viele Psalmen deutete Goldhagen messianisch, offenbar weil er sich zu sehr an seine Vorlage hielt, die Psalmenübertragung von Jacques Phil. Lallement SJ; den hebräischen Text hätte Klüpfel gelegentlich anders übersetzt; gerade an eine Psalmenübertragung könne sich nur wagen, wer beide Sprachen, die hebräische und deutsche, souverän beherrsche („utriusque linguae callens, immo callentissimus sit“), eine Voraussetzung, die Klüpfel bei Goldhagen, so scheint es, nicht durchwegs erfüllt sah. Doch die gute Absicht, den Brevierbetern und anderen, „die die Psalmen zu ihrer Andacht gebrauchen wollen“, einen Dienst zu erweisen, sei anzuerkennen<sup>72</sup>.

Das neuerwachte Interesse an der Bibel kam vor allem im Erscheinen mehrerer deutscher Vollbibeln während weniger Jahre zum Ausdruck. Als mit Abstand beste erschien Klüpfel die „Biblia Sacra, oder die heilige Schrift des alten und neuen Testaments“, übersetzt und erklärt von Ignaz Weitenauer SJ (Augsburg 1777–1780): „Anteferenda sit merito.“ Klüpfel begrüßte, daß der Übersetzer außer der Vulgata – die damals immer noch in höchsten Ehren stand – ständig auch die hebräische und griechische Bibel heranzog und gelegentlich Harmonisierungen zwischen Vulgata und hebräischem Text vornahm, zum Beispiel übersetzte

<sup>71</sup> N. B. IV. (1779) I. 61–68.

<sup>72</sup> N. B. V. (1780) IV. 698–704.



er Gen 3, 15 (Protoevangelium): „Sie und ihr Sohn werden dir den Kopf zertreten.“ Gediegene Erläuterungen brächten vielmals in schwerverständliche oder mehrdeutige Stellen „maius lumen“. Noch wertvoller wäre diese Vollbibel geworden, wenn Weitenauer den einzelnen Büchern kurze Einführungen vorausgeschickt hätte<sup>73</sup>.

Wenig Gnade fand eine weitere deutsche Bibelübersetzung, die der Wiener Priester Franz Rosalino im Auftrag des Kardinals Migazzi herausgab (Wien 1781); es handelte sich um die Überarbeitung der 1751 erschienenen deutschen Bibel von German Cartier OSB in Ettenheimmünster, von der Klüpfel sagte, sie sei an vielen Stellen unklar, ungenau und nachlässig („obscuram, infidam aut negligentior“) und sie wimmele förmlich von sprachlichen „Barbarismen“; statt diese gänzlich zu beseitigen, seien sogar nicht wenige Stellen noch schlechter geworden („nonnulla in peius commutasset“). Klüpfel vermißte sehr oft den genauen Literalsinn. Nicht weniger als 41 Stellen in der Übertragung des Buches Job waren nach Klüpfel fehlerhaft oder mindestens unklar – in dieser Rezension wird deutlich, daß Klüpfel mit der Bibel sehr vertraut gewesen sein muß<sup>74</sup>.

Auf der Ettenheimmünster-Bibel Cartiers gründete auch Joseph Fleischütz SJ, zuletzt Hofprediger in Bruchsal, seine Bibelübertragung (Fulda 1778–1781). Er hatte die Vorlage so gründlich überarbeitet, daß Klüpfel keine gravierenden Mängel mehr feststellte; im Psalterium und im Hebräerbrief hätte er jedoch noch bessere deutsche Übersetzungen gewünscht. Allgemein waren die Erläuterungen etwas zu knapp – Klüpfels Ansicht war, daß möglichst wenig Verstehensschwierigkeiten mehr übrigbleiben sollen. Im Gegensatz zu Cartier benutzte Fleischütz auch den hebräischen und griechischen Text, „si vox aliqua in Vulgata fuerit ambigua atque capax variorum sensuum“, auch wußte er – für damals beachtlich –, daß bei schwierigen Stellen immer genau der Kontext zu beachten ist („videndum, quid sibi velit contextus et materia substrata“). Klüpfel räumte ein, daß gerade bei Bibelübersetzungen immer Probleme übrigbleiben, die man so oder so angehen könne; darum ließ er Übersetzungsvorschläge anderer durchaus gelten, wenn Gründe für sie sprachen. Zur Arbeit des Bruchsaler Jesuiten meinte er abschließend: „Fatemur, locis plurimis perspicuo ac feliciter Scripturae Sacrae sensum exhiberi“<sup>75</sup>. – Während die deutschen Bibeln von Rosalino und Fleischütz, wie es scheint, kaum große Verbreitung fanden, wurde die deutsche Weitenauer-Bibel immer mehr allgemein bekannt; auch Wessenberg hat sie 1802 im Priesterseminar Meersburg eingeführt; erst durch die Bibel von Allioli (1830) trat sie in den Hintergrund.

Alle Bemühungen, Bibel und Kirchenvolk einander näherzubringen, hat Klüpfel tatkräftig unterstützt. So die beiden Augustiner Thaddäus Surer und

<sup>73</sup> N. B. VI. (1781) II. 264–271.

<sup>74</sup> N. B. VII. (1783) I. 26–48.

<sup>75</sup> N. B. VII. (1783) II. 641–650.

Alois Sandbichler in Salzburg, als diese für das allgemeine Bibellesen warben (1784), nachdem bereits zuvor der Salzburger Erzbischof Colloredo 1782 in einem Hirtenbrief dies getan hatte. Beide Autoren wiesen besonders auf den heilsamen Brauch des Bibellesens in der alten Kirche hin und entkräfteten die üblichen Einwände, die konservative Kreise dagegen erhoben<sup>76</sup>. Als der protestantische Theologe Hegelmaier in Tübingen die alte Behauptung wiederholte, in der katholischen Kirche habe ein Bibellese-Verbot bestanden und erst jetzt gehe man daran, dieses praktisch zurückzunehmen (1783), warf Klüpfel dem Tübinger Unkenntnis der Geschichte vor, denn ein solches allgemeines Verbot sei überhaupt nie erlassen worden, eine entsprechende Vorschrift der Partikularsynode von Toulouse (1229) sei nie auf die ganze Kirche ausgedehnt worden, was schon aus dem Vorhandensein deutscher Bibelübersetzungen vor Luther klar hervorgehe. Was Klüpfel zugeben mußte, war die bedauerliche Tatsache der allgemeinen Vernachlässigung des Bibellesens im Volk<sup>77</sup>. Als auch Josef II. in einem Dekret vom 30. August 1781 das allgemeine Bibellesen befürwortete und jede Behinderung daran verbot, vermerkte dies Klüpfel sehr beifällig in seiner N. B.<sup>78</sup>. Aufgeschlossene Seelsorger wie der Pfarrer Dominik Herr haben schon bald die neu entdeckte Bibel in ihre pastorale Arbeit zurückgeholt<sup>79</sup>.

## 2. Institutiones scripturisticae – hermeneuticae

Die N. B. läßt deutlich erkennen, daß allmählich auch eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Problemen der Bibel in Gang kam, angeregt durch die Vorschriften des Rautenstrauch-Plans. Allzu lange war eine solche Arbeit von den Theologen sträflich vernachlässigt worden, meinte Klüpfel; es war eine Ausnahme, daß der Würzburger Thomas Holtzklaus bereits 1745 „*Institutiones scripturisticae*“ vortrug und veröffentlichte, unterstützt vom Würzburger Bischof Friedrich Adam von Sensheim. Beide bedauerten, daß trotz der Vorschrift des Tridentinum die ernste Beschäftigung mit der Bibel ausgeblieben war; jetzt sei es an der Zeit, „*studium sacratarum scripturarum prope sepultum (!) vitalem in auram revocare*“, wobei man, meinte Klüpfel, selbstverständlich über Holtzklaus hinausstreben müsse<sup>80</sup>.

In kurzer Folge konnte Klüpfel seinen Lesern drei Werke vorstellen, in denen dieser Versuch gemacht war – es waren dies Vorläufer der späteren „*Einleitungen*“ in das Alte und Neue Testament. Mit „*Institutiones Hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti*“ trat zuerst der Wiener Professor Joseph Julian Monsperger

<sup>76</sup> N. B. VII. (1783) II. 424–427.

<sup>77</sup> N. B. VII. (1783) II. 414–423.

<sup>78</sup> N. B. VI. (1782) III. 68.

<sup>79</sup> Vgl. Erwin Keller. Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs, FDA 97, 1977, 175 f.

<sup>80</sup> N. B. I. (1775) IV. 589–593.

an die Öffentlichkeit (Wien 1776). Es waren neuartige Thesen, die er im Vorwort aufstellte: daß ausreichende Kenntnisse der hebräischen und griechischen Sprache zum rechten Bibelverständnis nötig sind; daß die Erforschung des Literal-sinns der Bibeltexte und der Aussageabsichten der Autoren unerlässlich ist („sensus mentemque sacrorum scriptorum seu auctorum eruimus“); daß der „legitimus ac verus integrorum textuum sensus“ in jedem Fall der allegorischen oder mystischen Deutung vorangehen muß. Wie man sieht, bereits modern anmutende Aussagen zum rechten Schriftverständnis! Es war Klüpfel wie aus dem Herzen gesprochen, wenn Monsperger ausrief: „Et quid, quaeso, orthodoxo theologo convenientius excogitari queat, quam idioma revelationis, quae caput ac fundamentum est religionis totiusque theologiae, rite callere ac comprehendere?“<sup>81</sup>.

Ein Jahr darauf kamen vom Freiburger Fakultätskollegen Stephan Hayd heraus „Introductiones Hermeneuticae Novi Testamenti“ (Wien 1777). Klüpfels Freude über Hayds und Monspergers Arbeiten kam in den Worten zum Ausdruck, endlich erfahre nun die Bibelwissenschaft – „disciplina optima“ –, die so lang vergessene („incolta diu iacuerat“), die ihr gebührende Beachtung. Auch Hayd forderte philologische und sprachliche Grundkenntnisse, um den Sinn des biblischen Textes erfassen zu können; die Regeln für die Schriftauslegung böten die Kirchenväter, vor allem Hieronymus und Augustinus, aber auch neuere Schriftausleger – Namen nannte hier Hayd nicht; er zeigte auch, daß das Prinzip der freien Schriftforschung der Protestanten für Katholiken unannehmbar ist. Hayd vereinige gute methodische Darstellung, stilistische Klarheit und Prägnanz der Sprache<sup>82</sup>.

Auch die „Praenotiones Hermeneuticae Novi Testamenti“ des Professors an der königlichen Universität im ungarischen Fünfkirchen Adam Vizer (Fünfkirchen 1777) stellte Klüpfel in der N. B. vor. Ähnlich wie Monsperger und Hayd befaßte sich Vizer mit dem Kanon des Neuen Testamentes, mit dem göttlichen Charakter der Schriften und der Lehre von der Inspiration, mit dem Zustand des Textes, mit den späteren Übersetzungen, mit der Einteilung der neutestamentlichen Schriften. Sorgfältig ging er dabei auf die „argumenta contraria“ der Protestanten, auch der neueren, ein, allerdings nicht auf die Thesen Semlers und Bahrds, was Klüpfel bedauerte. Ausführlich behandelte Vizer das allgemeine Bibellesen, zu dem er aufforderte; breit widerlegte er die Behauptung des protestantischen Gelehrten Stapfer von der Bibelfeindlichkeit der katholischen Kirche. Mehr Prägnanz, so meinte Klüpfel, wäre dem Werk Vizers zu wünschen gewesen – ein Leitfaden genüge, da die Erklärungen des Professors im Hörsaal dazukommen<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> N. B. II. (1776) III. 144–147.

<sup>82</sup> N. B. III. (1777) I. 116–149.

<sup>83</sup> N. B. IV. (1779) I. 149–154.

Man mußte zufrieden sein, daß wenigstens erste Ansätze zu wissenschaftlicher Bibelarbeit sich zeigten. Daß freilich noch viel zu tun war, davon war Klüpfel fest überzeugt. Noch fehlten katholischerseits neuere Kommentare zu einzelnen Büchern der Heiligen Schrift; man blieb vorerst noch auf die 26 Bände von Dom Augustin Calmet OSB angewiesen, in denen der französische Exeget und Geschichtsforscher sämtliche Bücher der Heiligen Schrift erklärt hat („Commentaire littéral sur tous les livres de l’Ancien et du Nouveau Testament“, Paris 1707–1716, oft neuauflagelegt)<sup>84</sup>, oder auf die breit angelegten Kommentare des noch älteren Kornelius a Lapide SJ († 1637); doch was die neue Zeit erforderte, die historisch-kritische Exegese, war in diesen Kommentaren kaum im ersten Ansatz vorhanden<sup>85</sup>. Auf älteren Kommentaren baute auch das „Commentarium in tres libros Salomonis et Esther“ des Franziskaners Viktorin Zink auf (Augsburg 1780). Dieser deutete das Hohe Lied in völlig herkömmlicher Weise als mystische Darstellung des Bundes zwischen Christus und Kirche, und das Buch Esther erschien wie bisher üblich als rein historische Schilderung eines tatsächlichen Ereignisses – in beiden Punkten konnte Klüpfel dem Franziskaner nicht mehr folgen; die biblischen Bücher seien ohne nähere Angaben über deren näheren Umstände der Abfassung, ohne Schilderung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes und der religiösen Absichten der Verfasser geblieben, und inzwischen erschienene neuere Literatur sei nicht berücksichtigt worden. Auf solche Art war Exegese nicht mehr zu betreiben, ließ Klüpfel deutlich als seine Ansicht erkennen, wenngleich das Bestreben anzuerkennen sei, auch dem Literalsinn gerecht zu werden<sup>86</sup>.

Noch an einem andern Beispiel zeigte Klüpfel, wie schwer katholische Gelehrte sich taten, die alten Wege der Schrifterklärung zu verlassen und neue Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Der Grazer Theologe Makarius von Elias aus dem Karmeliterorden stellte noch 1781 die These auf, in der Schriftexegese seien zuallererst und in jedem Fall die Meinungen der Kirchenväter maßgebend; wenn diese eine Schriftstelle einhellig im gleichen Sinn interpretierten, dürfe nicht mehr davon abgewichen werden. Dagegen erhob Klüpfel energisch seine Stimme: So sehr den Vätern hohe Autorität als Zeugen des Glaubens zukomme und verbleiben müsse, ebenso sehr müsse der exegetischen Forschung das Recht eingeräumt werden, eigene neue Wege zu gehen; wozu sonst würden denn nun so eindringlich die Studien der biblischen Sprachen gefordert und Geschichte gefordert? Wer aufgrund solcher Studien eine Bibelstelle anders deute als die Väter, sei doch deswegen kein Häretiker, vorausgesetzt, daß die neue Exegese am Dogma nichts

<sup>84</sup> Dieses exegetische Werk hat noch stark kompilatorischen und zu wenig kritischen Charakter. Vgl. LThK II (1931) Sp. 706.

<sup>85</sup> Erst Joh. L. Hug hat historisch-kritische Bibelwissenschaft ernsthaft und in hervorragender Weise eingeführt. Vgl. *Erwin Keller*, Johann Leonhard Hug, FDA 93, 1973, 5–233.

<sup>86</sup> N. B. V. (1780) III. 414–420.

ändert. Kein Zweifel, mit solchen und ähnlichen Klarstellungen hat Klüpfel mitgeholfen, der Bibelwissenschaft die neuen, von der Zeit geforderten Wege zu weisen<sup>87</sup>. Stephan Hayd, der Freiburger Bibelwissenschaftler, suchte mit der gebotenen Vorsicht auf solchen Wegen voranzukommen, wie aus dessen Schrift „Auctoritas textus hebraei . . .“ (Freiburg 1780) hervorgeht. An einzelnen Beispielen (Gn 4, 7; Gn 4, 24) zeigte er, daß der ursprünglich gemeinte Sinn dieser Stellen nur aus dem hebräischen und griechischen Urtext, niemals aus der Vulgata, zu erschließen sei. Klüpfel stimmte dem zu, meinte freilich, Hayd würde die Vulgata vielleicht etwas zu sehr abwerten, könne man doch einem Hieronymus wohl zutrauen, bei seiner Übertragung Geist und Bedeutung hebräischer und griechischer Wörter berücksichtigt zu haben<sup>88</sup>. Bei aller prinzipiellen Gutheißung neuer bibelwissenschaftlicher Arbeit wollte Klüpfel doch die nötige Vorsicht gewahrt sehen. Ahnte er, daß hier auch Gefahren für den Glauben lauerten?

Diese Befürchtung hegte er zweifellos, wie man am besten aus seinem Kampf gegen den katholischen Exegeten Johannes Lorenz Isenbiehl in Mainz ersieht. Dieser bestritt in seiner Schrift „Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel“ (Koblenz 1778), daß die berühmte Stelle bei Jesaia 7, 14 einen Bezug zur jungfräulichen Mutter des kommenden Messias habe, wie die gesamte kirchliche Tradition bisher lehrte – es entstand eine leidenschaftliche Reaktion auf Isenbiehl, mehrere theologische Fakultäten verwarfen seine neue These. Klüpfel widerlegte sie in einer Dissertation „Vindiciae vaticinii Isaiae“ (Freiburg 1779); die Sache schien ihm so bedeutend, daß er auch in zwei Beiträgen in der N. B. sich damit befaßte<sup>89</sup>. Nicht nur die Tradition spreche gegen Isenbiehl, worüber kein Zweifel bestand, vielmehr verbiete auch die genaue kritische Textanalyse die neuartige Deutung; auch dürfe nicht übersehen werden, daß Matthäus diese Stelle des Jesaia auf den Messias gedeutet hat (Mt 1, 22 f.). Der Fall Isenbiehl zeigte, daß mit der Übernahme der von den Protestanten eingeführten historisch-kritischen Bibelwissenschaft auch die Gefahr verbunden war, deren philosophisch-rationalistisches Denken zu übernehmen und dadurch zum tradierten Kirchenglauben in Distanz zu geraten – Klüpfel erwähnte nicht umsonst, daß Isenbiehl eine Zeitlang in Göttingen die katholischen Studenten betreute und gleichzeitig die Vorlesungen des protestantischen Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis hörte<sup>90</sup>.

Was aber die eigentlichen bibelwissenschaftlichen Leistungen der Protestanten betraf, so zögerte Klüpfel nicht, diese voller Bewunderung anzuerkennen und seinen Lesern bekannt zu machen. Wie staunte er über die Gelehrsamkeit der

<sup>87</sup> N. B. VI. (1783) IV. 654 f.

<sup>88</sup> N. B. V. (1780) III. 541 f.

<sup>89</sup> N. B. IV. (1779) II. 245–267; 514–519.

<sup>90</sup> Michaelis, bedeutender protestantischer Theologe und Orientalist, schuf eine hervorragende historisch-kritische Einleitung ins Neue Testament (1750, 1788), in der er später rationalistische Wege einschlug.

„Opuscula historico-philologico-theologica“, die der holländische Theologe Johann Oelrich herausgab (Bremen 1774), eine Sammlung von Arbeiten englischer und holländischer Gelehrten; darin fanden sich Abhandlungen, wie man sie auf katholischer Seite noch längst nicht kannte: über Persisch und verwandte Sprachen, über arabische Literatur, über Fehlerquellen des hebräischen Bibeltextes, dazu scharfsinnige exegetische Studien. Besonders interessierte sich Klüpfel für die Abhandlung über Quellen des Pentateuch. „Utinam, quae fors de academia Trajectensi vere praedicantur, in academiis Germaniae ceteris pari ubique felicitate ac successu litteratura Orientalis progredetur!“ – dieser Wunsch sollte erst einige Jahrzehnte später durch einen Schüler Klüpfels, Johann Leonhard Hug, in Erfüllung gehen<sup>91</sup>. Auch zu dem vierbändigen Werk des Maastrichter Theologen Wilhelm A. Bachiene „Historische und geographische Beschreibungen von Palästina“ (Cleve und Leipzig 1766–1775) gab es auf katholischer Seite kein Gegenstück<sup>92</sup>. Bemerkenswert fand Klüpfel auch die Studie des protestantischen Gelehrten Wilhelm Hetzel über den Babylonischen Stadt- und Turmbau in Genesis 9; darnach sei dieser gigantische Bau nicht, wie bisher angenommen, aus Furcht vor neuen Sintfluten, sondern zum Ruhm eines Herrschers in Assur erfolgt. Die historischen und sprachgeschichtlichen Argumente des Verfassers seien nicht von der Hand zu weisen, meinte Klüpfel, jedenfalls wolle er in der N. B. lieber auch solche Schriften anzeigen als eine Abhandlung über die „scientia media“ der Scholastiker<sup>93</sup>! Warme Empfehlung gab es ferner für die Abhandlung des Greifswalder Professors Ernst Schubert „Von der heiligen Schrift und deren Kanon“ (Halle 1774), und für die „Beschreibung vom Kanon des alten Testaments“, die der Hallenser Professor J. P. Müller verfaßt hat (Leipzig 1774). Beide setzten sich für die Tatsache der Inspiration der biblischen Bücher ein; daß die deuteronkanonischen Schriften bei ihnen fehlten, entspreche der allgemeinen protestantischen Auffassung; wichtiger sei, daß sie die Göttlichkeit der Schrift „adversus atheologos“ verteidigten<sup>94</sup>. Mit ähnlicher Genugtuung stellte Klüpfel fest, daß der Tübinger Professor G. Storr die Offenbarung des Johannes durchaus als „librum divinum“ behandelte, hauptsächlich mit dem Argument der immerwährenden Anerkennung als solches bei den Vätern<sup>95</sup>.

So läßt die N. B. Klüpfel als einen Mann erscheinen, dem alles daran lag, die biblischen Studien voranzubringen, was ohne Übernahme der historisch-kritischen Forschungsmethode und ohne umfassende Beschäftigung mit den biblischen Sprachen unmöglich war. Dabei wußte er genau, daß auf diesem Gebiet die Protestanten weit voraus waren; die Freude über die allmählich einsetzende eige-

<sup>91</sup> N. B. I. (1775) III. 499–508.

<sup>92</sup> N. B. II. (1776) III. 3–18.

<sup>93</sup> N. B. I. (1775) III. 396–398.

<sup>94</sup> N. B. I. (1775) II. 346–349; IV. 670–674.

<sup>95</sup> N. B. VII. (1783) I. 182 f.

ne wissenschaftliche Bibelarbeit konnte darüber nicht hinwegtäuschen. Von den Freiburger Vertretern der Biblischen Fächer ist außer Stephan Hayd keiner literarisch hervorgetreten<sup>96</sup>.

## V. Das neue Lehrfach Patrologie

Gemäß Rautenstrauch-Plan war künftig überall auch ein Lehrstuhl für Patrologie einzurichten, um die Studierenden in das weite Gebiet der altchristlichen Literatur, namentlich der Kirchenväter und Kirchenlehrer, einzuführen<sup>97</sup>. Der erste Inhaber dieses neuen Lehrstuhls in Freiburg wurde der Kreuzlinger Augustiner-Chorherr Wilhelm Wilhelm; Klüpfel hatte ihn in seiner Konstanzer Zeit kennengelernt und wußte um dessen gute Qualifikation für dieses Amt<sup>98</sup>. Seine Antrittsvorlesung im Dezember 1774 behandelte das Thema „De Patrologiae usu in disciplinis theologicis“. Schon im Jahr darauf legte Wilhelm einen Leitfaden seines Faches vor: „Patrologia ad usus academicos“ (Freiburg 1775), was ihm bei seiner gewandten Arbeitsweise („facilis et expeditus in elaborandis opusculis“) nicht schwerfiel<sup>99</sup>. In drei Teilen handelte er von der Autorität der Kirchenschriftsteller des Altertums, von ihren Schriften, von ihrer Benützung innerhalb der Theologie. Entsprechend dem Vorsatz, Arbeiten von Fakultätskollegen nur anzuzeigen, fehlt eine eigentliche Würdigung; Klüpfel wies eindringlich darauf hin, wie sehr gute Kenntnis der alten Kirchenschriftsteller gerade damals nötig geworden war, weil Glaube und Kirche in schwerer Anfeindung standen, dabei aber gerade von den Kirchenvätern äußerst schätzbare Glaubenshilfen erhalten können, den „sacrae traditionis testes“<sup>100</sup>.

Ähnlich begrüßte Klüpfel die „Institutiones usus et doctrinae Patrum . . .“ des Wieners Daniel Tobenz, Kanoniker in Klosterneuburg (2 Bde., Wien 1779 und 1783): Ausreichende Väterkenntnis könne niemals überschätzt werden; im Kampf gegen die Neuerer leisteten besonders die ganz frühen Väterchriften wertvolle Dienste, „qui propiores fuere Christo, edocti ab Apostolis vel eorum discipulis“. Zuverlässige Quellenangaben und solide Textausgaben seien Vorzüge des Werkes, das Klüpfel sehr warm empfohlen hat<sup>101</sup>.

Weniger gefielen ihm die „Institutiones Patrologiae“ des Grazer Karmeliter Makarius a S. Elia (Graz 1781). Zwar entsprachen sie den Richtlinien des Rauten-

<sup>96</sup> Die große Vertrautheit Klüpfels mit der Bibel ist auch von W. Rauch besonders betont worden: Rauch, 147, 195.

<sup>97</sup> Die „Patristic“ als die „zweite Hauptquelle der Theologie“ ist den Studierenden „so bekannt und geläufig zu machen, als es die Würde und der große Umfang derselben erfordert“. (Rautenstrauch-Plan).

<sup>98</sup> Klüpfel schrieb über ihn einen schönen Nekrolog. Vgl. Necrologium, 67–73.

<sup>99</sup> Ebd., 71.

<sup>100</sup> N. B. II. (1776) I. 58–60.

<sup>101</sup> N. B. V. (1780) III. 447; VII. (1783) I. 23–25.

strauch-Plans in der Anlage, doch war ihr großer Mangel, daß sie häufig nur die Titel von Väterschriften, auch von großen und wichtigen, angaben, wo es doch nötig wäre, wenigstens kurz auf den Inhalt einzugehen und außerdem auch die zeitgeschichtliche Situation des betreffenden Werkes und dessen literarische Eigenart aufzuzeigen. Auch in der zweiten Auflage blieb alles wie in der ersten, was dem Verfasser eine Rüge Klüpfels eintrug<sup>102</sup>.

Klüpfel war offenbar sehr viel daran gelegen, seinen Lesern den ganzen Reichtum der patristischen Literatur näherzubringen, etwas von der Liebe und Hochschätzung, die er selbst gegen die Väter hegte, auf die Leser zu übertragen. Anders kann man es sich nicht erklären, daß er insgesamt elf große Besprechungen zu der hervorragenden „*Bibliotheca veterum Patrum*“ des Oratorianers Andrea Gallandi in Venedig (14 Foliobände, Venedig 1765–1781) geschrieben hat. Auf den 290 Seiten dieser Rezensionen wird klar, daß Klüpfel eine für damalige Zeiten profunde Kenntnis der Patristik besessen hat. Als er 1775 mit der ersten Besprechung begann, waren von Gallandis „*Bibliothek der Väter*“ bereits neun große Bände erschienen. Ihre Lektüre ließ ihn das große Werk mit Lob geradezu überschütten: „opus excellentissimum . . . cumulativissimum, laude praestantissimum“. Es erfüllte in hohem Maß alle Anforderungen, die man an eine genaue, kritisch-zuverlässige Ausgabe der Väterschriften stellen mußte, so zum Beispiel in drei „*Indices*“, der erste mit sämtlichen Bibelstellen und ihrem Vorkommen in den Väterschriften, der zweite mit allen wichtigen griechischen Wörtern, der dritte mit dem Sach- und Personenverzeichnis. Das Werk Gallandis behalte seinen hohen Wert auch neben der vom protestantischen Theologen Johann G. Walch in Göttingen herausgegebenen „*Bibliotheca patristica*“ (Jena 1770); nochmals lobte Klüpfel es als „opus immortalibus posterorum celebrandum laudibus“ – noch heute erfreut sich Gallandis Werk der Wertschätzung der Patristiker<sup>103</sup>.

Wenn diese „*Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum*“ auch nur kleinere Schriften enthielt, so war es dennoch für den aufmerksamen Leser zweifellos beeindruckend, wie Klüpfel in seinen Rezensionen in ununterbrochener Reihenfolge 380 kirchliche Schriftsteller aus Gallandi vorführte, kurz deren Leben, Persönlichkeit und kirchliche Stellung benannte und vor allem mit dem Inhalt der von ihnen verfaßten Schriften bekanntmachte. Es war gut, daß Klüpfel die Rezensionen über Jahre verteilte (1775–1785) und so das Interesse der Leser wachhielt. Den letzten 14. Band hat er nicht mehr besprochen – wegen der Schwierigkeiten, in die die Zeitschrift geraten war. Die Lektüre war nicht immer leicht, fanden sich doch stets auch textkritische Anmerkungen. Wer sich jedoch der Mühe der aufmerksamen Lektüre der Rezensionen unterzog, der war reich-

<sup>102</sup> N. B. VI. (1781) IV. 653–661; VII. (1783) I. 178.

<sup>103</sup> Vgl. LThK IV. (1932) Sp. 266: „... ist wegen der Dissertationen und Anmerkungen geschätzt.“



lich dafür belohnt: die Welt der Kirchenväter und alten Schriftsteller war ihm von Klüpfel erschlossen worden. Mancher mag daraufhin selbst zu einer Schrift aus der Patristik gegriffen haben.

Besonderes Interesse in unserem Raum dürfte die Besprechung des 13. Bandes gefunden haben, in dem vom hl. Pirmin und Notker Balbulus die Rede war; Notker brachte er als den „sequentiarum in exclesia auctor“ (Sequenzdichter) und als Lehrer des großen Konstanzer Bischofs Salomo III. in Erinnerung; Pirmin als den Verfasser eines „libellus de singulis libris canonicis“, erstmals aus der Einsiedler-Bibliothek von Mabillon ediert, wertvoll als Dokument der Glaubenslehre und als Zeugnis kirchlichen Brauchtums. Die Schrift ist in St. Blasien 1777 deutsch herausgegeben worden anlässlich der Übertragung von Reliquien des Heiligen aus Innsbruck nach St. Blasien.

Klüpfel dürfte der erste gewesen sein, der auf solche Weise umfassend einen größeren Leserkreis über die patristische Literatur informiert hat.<sup>104</sup>

Große Verdienste um Patristik und Patrologie hat sich Gottfried Lumper OSB, Prior von St. Georgen bei Villingen, erworben. Seine sechs Bände „Historia Theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina Ss. Patrum“ (Augsburg 1783–1789) waren zwar nicht Ergebnis eigener Forschung – er benutzte als Quelle „Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques“ des französischen theologischen Literarhistorikers Rémy Ceillier OSB (23 Bde., Paris 1729–1763), ein Werk, das die kirchlichen Schriftsteller bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts behandelte und „wegen des reichen Materials immer noch wertvoll“ ist<sup>105</sup>. Doch die Methode, wie Lumper den großen Stoff darstelle, und wie er bestimmte Probleme der Patrologie angehe, seien voll anerkennenswert und instruktiv: zuerst die Vita des Schriftstellers „ex fidis monumentis“, dann dessen Opera mit kurzer Inhaltsangabe und Erörterung der Echtheitsfrage, sodann die dogmatische und moraltheologische Bedeutung der einzelnen Schrift, schließlich der Hinweis auf irrige Meinungen gewisser Väter sowie die bereits erfolgten Editionen ihrer Schriften. Daß kirchliche Schriftsteller gelegentlich auch irrige Ansichten geäußert haben, brauche keineswegs verschwiegen zu werden, ebensowenig, daß manche Stellen bei ihnen auf beträchtliche Erklärungsschwierigkeiten stoßen. Doch falle das kaum ins Gewicht angesichts der Fülle von wertvollsten positiven Äußerungen – Klüpfel wies auf die Schriftsteller des 2. Jahrhunderts hin, die Zeugen sind für das Vorhandensein unserer biblischen Bücher bereits in so früher Zeit. Wörtlich schrieb er: „Wer empfindet nicht große Freude, hier den Glauben der alten Väter kennenzulernen . . ., es ist gewiß eine ungeheure trostvolle Beruhigung zu erkennen, daß unser Glaube heute mit dem Glauben der ersten Väter

<sup>104</sup> N. B. I. (1775) II. 310–330; IV. 603–637; II. (1776) I. 8–49; III. 66–88; IV. 40–69; III. (1777) I. 33–60; II. 246–272; V. (1780) III. 465–488; IV. 566–586; VII. (1785) II. 311–331.

<sup>105</sup> LThK II (1931) Sp. 802.

übereinstimmt, die die himmlischen Wahrheiten aus den klarsten Quellen geschöpft haben.“ Klüpfels Bitte, der Villingener Benediktiner möge sein verdienstvolles Werk weiterführen, wurde erfüllt: bis 1799 folgten weitere sieben Bände nach. Im Vorwort zum 4. Band gestand Lumper, die Anregung zu seiner Arbeit hauptsächlich von Klüpfel empfangen zu haben<sup>106</sup>. In seinem *Necrologium* auf Lumper († 8. März 1800) pries Klüpfel den gelehrten Benediktiner auch als ausgezeichneten Leiter des klösterlichen Gymnasiums und meinte: „Quae disciplina utinam vigeret in scholis omnibus! Quam multae male audiunt ob collapsam disciplinam!“<sup>107</sup>.

Vorrangig apologetische Ziele verfolgten die „*Sanctorum Patrum Opera polemica de veritate religionis Christianae*“, auf Veranlassung des Würzburger Bischofs Adam Friedrich von Seinsheim von einem Professorenkollegium herausgegeben (3 Bde., Würzburg 1777, ebd. weitere drei Bände 1779). Klüpfel verwies besonders auf die Väterchriften vor dem Konzil von Nikaia; Religionslehrer und Prediger sollten sie eifrig studieren, enthalten sie doch viele Zeugnisse „ad sacra dogmata confirmanda“; immer wieder stand bei Klüpfel der Gesichtspunkt der Glaubenssicherung durch die Väter im Vordergrund. Den Studenten riet er ihre Lektüre auch zur Vertiefung der griechischen Sprachkenntnisse an. Die späteren Bände besprach Possidius Zitter; er berichtete von der guten Aufnahme der ersten Bände bei den protestantischen „Erlangischen gelehrten Anmerkungen“ (1778, S. 52); freilich stieß diese Würzburger Publikation sonst auf kein großes Interesse, es habe zum Beispiel nur ein einziges Kloster darauf subskribiert, die Karmeliter in Mainz; Zitter konnte sich eine recht bissige Bemerkung über die offensichtliche Gleichgültigkeit mancher Ordensobern nicht versagen<sup>108</sup>. Aber Patrologie und Patristik waren eben noch ein zu neues theologisches Sachgebiet.

Trotzdem lief, wie die N. B. zeigt, die Publikation patristischer Schriften weiter. Um die gleiche Zeit erschien „*Analysis Operum Ss. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum*“ des Donauwörther Benediktiners Dominikus Schram (Augsburg 1780/81). Klüpfel war mit dem dreibändigen Werk nicht ganz einverstanden: statt langer, nicht besonders gehaltvoller Vätertexte hätte er lieber mehr eigentlich aussagekräftige Texte gesehen; mehr historische Erläuterungen und eingehendere Erklärungen schwieriger Vätertexte wären gleichfalls angezeigt gewesen; die Standardwerke von Gallandi und Ceillier seien leider nicht zu Rate gezogen worden. „In eruendo vero sensu“ schwieriger Stellen vermißte Klüpfel öfters die nötige Sorgfalt; als Beispiel führte er die Ansicht Tertullians an, daß die Unterscheidung von Klerikern und Laien nicht biblisch, sondern von der Kirche

<sup>106</sup> N. B. VII. (1783) I. 144–152; II. 407–414; III. 10–21.

<sup>107</sup> *Necrologium*, a. a. O. S. 253–255.

<sup>108</sup> N. B. III. (1777) I. 120–125; IV. (1779) III. 406–412.

eingeführt worden sei. In mehrfacher Hinsicht war nach Klüpfel das Werk Gottfried Lumpers wissenschaftlich solider<sup>109</sup>.

In anderen Rezensionen wurden einzelne große Kirchenväter und ihr Schrifttum vorgestellt. Ein unbekannter Rezensent L. M. besprach „Sancti Patris Nostris Athanasii Opera omnia“, von italienischen Gelehrten herausgegeben (4 Bde., Padua 1777). Neues war lediglich im vierten Band zu finden, in dem 24 bisher unbekannte Schriften des Kirchenvaters, zum Teil nur kleine Fragmente, vorgestellt wurden, unter anderem der Psalmenkommentar des Athanasius. Leider sei der Codex LVII. der Wiener Hofbibliothek mit seinen 109 Athanasius-Opuscula nicht beigezogen worden, desgleichen inzwischen erschienene Literatur, zum Beispiel die Publikation des Wiener Hofbibliothekars Adam Fr. Koller. Der Band IV sollte einzeln käuflich sein, die drei übrigen könnte man eigentlich entbehren, da die Athanasiusausgabe des großen Mauriners Bernard de Montfaucon (3 Bde., Paris 1698) immer noch unübertroffen sei. Im übrigen sei aber Athanasius ein Bundesgenosse von unschätzbarem Wert „adversus invalescentem diebus nostris novum Arianismum“<sup>110</sup>.

Auch die Neuausgabe der „Opera omnia“ Gregors des Großen (Venedig 1768–1777) erschien dem Rezensenten L. (unbekannt) nicht als nötig, denn die Mauriner-Ausgabe bleibe immer noch die beste; die Zusätze aus Codices von S. Marco in Venedig hielt er nicht für besonders wichtig. Der lange Artikel erging sich streckenweise in fachwissenschaftlichen Einzelheiten, die das Leserpublikum mehrheitlich kaum interessiert haben dürften, auch ging es um strittige Fragen in der Gregorius-Forschung. Der Rezensent verrät eine große Vertrautheit mit den obwaltenden Problemen – schade, daß wir ihn nicht kennen<sup>111</sup>.

Ein Wagnis nahm der Würzburger Theologe Franz Oberthür auf sich, als er „Opera omnia Tertulliani“ herausgab (2 Bde., Würzburg 1780/81). Zitter führte die Titel von 11 Schriften an, um dann auf die vielen textgeschichtlichen Schwierigkeiten hinzuweisen, die zu ganz unterschiedlichen Textwiedergaben führten, wie man aus dem Vergleich einer Pariser Ausgabe von 1608 und der neuen von Semler (1770) sehe. Das Streben Oberthürs, in Anlehnung an die Pariser Ausgabe zu einem verbesserten Text zu kommen, war ein zu hoch gestecktes Ziel. Klüpfel meinte in einem Zusatz, was den Maurinern nicht gelungen war, nämlich ein Licht in die zahlreichen dunklen Stellen bei Tertullian zu bringen, habe auch die Würzburger neue Tertullian-Ausgabe nicht bringen können<sup>112</sup>.

Wie die Rezensionen zu den neuen Ausgaben der Werke Gregors des Großen und Tertullians viel Fachwissen voraussetzten und daher dem einfachen Leser, der vor allem mit Persönlichkeit und Lehre des Kirchenvaters bekanntgemacht

<sup>109</sup> N. B. V. (1780) III. 489–499.

<sup>110</sup> N. B. VI. (1781) II. 189–204.

<sup>111</sup> N. B. V. (1780) II. 185–198.

<sup>112</sup> N. B. VI. (1781) IV. 578–584.

werden wollte, kaum etwas boten, so war es auch mit Zitters Besprechung von „Origenis Adamantii Opera omnia“, von Würzburger Professoren herausgegeben (6 Bde., Würzburg 1780–1783). Man fragt sich, warum die Gelegenheit nicht benutzt wurde, etwas aus dem Inhalt der großen Werke des Origenes, etwa den „Vier Büchern gegen Celsus“ oder der Schrift „De Principiis“ oder aus seinen Bibelkommentaren anzuführen – die Leser wären wohl dafür dankbar gewesen. Statt dessen brachte die Rezension fast nur Anmerkungen zu der Textüberlieferung und sonstiger wissenschaftlichen Origenes-Forschung. In dieser Hinsicht freilich war sie – wie die anderen auch – ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, daß die Männer der N. B. in Patrologie und Patristik gut bewandert waren<sup>113</sup>.

Zu den anregendsten Berichten der ganzen N. B. möchte man die Besprechung Klüpfels zählen, die er über die Neuausgabe der Schriften Alkuins, des berühmten Lehrers an der Hofschule Karls des Großen in Aachen, später Abt des Klosters St. Martin in Tours († 804), geschrieben hat. Er schilderte ausführlich die langwierigen Vorarbeiten, denen der Herausgeber, der angesehene und gelehrte Abt von St. Emmeram in Regensburg Frobenius Forster, sich unterziehen mußte, bis er „Alcuini Abbatis . . . , Opera de novo collecta“ der Öffentlichkeit übergeben konnte (2 Bde., Regensburg 1777). Man wußte, daß die erste Alkuin-Ausgabe des Franzosen Du Chesne (Paris 1617) längst nicht alle Schriften enthielt; darum war der Benediktiner Ildephons Catelot im lothringischen Kloster St. Vanne an die Sammlung weiterer Alkuin-Schriften gegangen, mußte aber 1745 die Arbeit einstellen, weil ihm manche Handschriften nicht zugänglich waren. Zehn Jahre später gelangte das gesamte gesammelte Material an den Regensburger Abt Forster, der nun mit zähem Fleiß und großem Geschick sich an die Vollendung des Werkes machte. Er erbat sich von Bibliotheken und von in Frage kommenden Gelehrten Auskünfte über bisher nicht publizierte Alkuin-Schriften, erhielt auch solche aus Salzburg, Freising und der Vatikan-Bibliothek, ferner von Abt Martin Gerbert in St. Blasien, dem Wiener Hofbibliothekar Koller und anderen Gelehrten. Die Leser der N. B. konnten ersehen, wieviel Arbeit und Sorgfalt eine solche große Publikation kostete.

Nicht weniger werden sie gestaunt haben über den Umfang und die Vielseitigkeit des Schrifttums Alkuins, aber auch über die große Anzahl von Forster erstmals edierter Alkuin-Schriften. Klüpfel gab einen Überblick, indem er die Titel der einzelnen Schriften angab, die in den zwei großen Bänden nach Sachgebieten geordnet waren – die neuen waren mit einem Asteriskus gezeichnet. Der erste Band enthielt: *Praeliminaria*, *Epistolae Alcuini*, *Opuscula exegetica*, *Opuscula Dogmatica*. Im zweiten Band standen: *Opuscula liturgica et moralia*, *Vitae Sanctorum*, *Carmina seu Versus*, *Opuscula grammatica, rhetorica, dialectica*, *Opuscula dubia* und *Opuscula supposititia*, ferner drei Anhänge. Klüpfel wäre gerne

<sup>113</sup> N. B. VII. (1783) I. 1–6.

auf dieses vielseitige Schrifttum eingegangen, aber wollte man dies tun, „*integrum facile expleremus bibliothecae nostrae fasciculum aut etiam plures*“. So ging er lieber auf eine aktuelle Sache ein, den Streit, der damals durch den Göttinger Professor Walch über den Adoptianismus<sup>114</sup> hervorgerufen worden war – Alkuin hatte maßgebenden Anteil an der Verurteilung dieser irrigen Glaubenslehre. Es ist verständlich, daß der Dogmatiker Klüpfel sich hier herausgefordert fühlte.

Die neue Disziplin Patrologie mußte nach Klüpfel ähnlich wie die Bibelwissenschaft durchaus unter historisch-kritischem Aspekt gelehrt werden. Er stimmte in dieser Hinsicht völlig mit dem Mauriner Mönch Nicole Jamin überein, der in seiner Schrift „*Traité de la lecture chrétienne*“ (Paris 1744) die folgenden Leitsätze aufgestellt hat: Die Väterschriften sind keine göttlich inspirierten Schriften; man darf sie deswegen nie überbewerten, ebensowenig aber auch unterschätzen; worin sie einhellig übereinstimmen, „*id tenendum est*“; ihre Interpretation muß die geschichtliche Situation berücksichtigen; wichtig ist die Kenntnis des Lebens, der Zeit und Zeitumstände eines kirchlichen Schriftstellers, sowie die Gründe und Absichten, die ihn bei Abfassung einer Schrift geleitet haben; unklare Stellen müssen aus dem Kontext und übrigen Schrifttum zu erklären versucht werden; persönliche Meinungen eines Kirchenvaters müssen vom Dogma klar unterschieden werden, oft argumentieren Schriftsteller auch „*argumentis incertis, infirmis, falsis*“; die Approbation eines Kirchenschriftstellers durch die Kirche bedeutet zunächst lediglich, daß er nichts lehrt, was mit dem Glaubensstand einer bestimmten Zeit nicht übereinstimmt; man muß bedenken, daß auch Kirchenväter in ihren Glaubensanschauungen eine Entwicklung durchgemacht haben, ihre Frühschriften müssen darum mit den späteren verglichen werden. „*Lauter gesunde Regeln*“ („*librum hunc sanis praeceptionibus plenum*“) meinte Klüpfel. Die deutsche Übersetzung des Buches hatte der Schweizer Pfarrer Johann B. Auer besorgt (Augsburg 1780), der um Entschuldigung bat, wenn er nicht immer das beste Schriftdeutsch geboten haben sollte<sup>115</sup>.

Es war für manche noch neu und ungewohnt, daß so engagiert, wie Klüpfel es in der N. B. tat, für Patrologie und die eifrige Pflege der Lektüre patristischer Literatur geworben wurde. Kein Wunder freilich bei einem Theologen, bei dem in der ganzen Theologie, besonders in der Dogmatik, die alten Schriftsteller der Kirche eine solch überragende Rolle spielten. Klüpfel sprach geradezu von einem „*magisterium traditionis*“<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Vgl. LThK X. (1938) Sp. 722.

<sup>115</sup> N. B. V. (1780) IV. 586–589.

<sup>116</sup> Vgl. seine Dogmatik, 120.

## VI. Abschied von der spekulativen Dogmatik der Spätscholastik

Vielleicht die einschneidendste Reform der Aufklärungstheologie vollzog sich in der wissenschaftlichen Darstellung der Glaubenslehre, in der Dogmatik. Die Forderung, der spekulativen spätscholastischen Dogmatik den Abschied zu geben, war schon längere Zeit und manchenorts erhoben worden. Alfons Deißler hat eine Reihe solcher Stimmen aus dem deutschen Benediktinerorden aufgeführt; in St. Blasien war durch Martin Gerbert die alte Dogmatik seit 1754 beseitigt<sup>117</sup>. Nach der Entfernung der Jesuiten aus den theologischen Fakultäten im Jahr 1773 war auch hier der Weg frei für die Reform. In Freiburg war es Klüpfel, der die neue positiv-historische Dogmatik an die Stelle der überlebten spätscholastischen gesetzt hat.

Um den Lesern die Notwendigkeit dieser Maßnahme vor Augen zu führen, schrieb er einen klar informierenden Artikel über den geschichtlichen Verlauf, den die Dogmatik genommen hatte. Die Glaubenslehren waren sehr lange Zeit nicht in ein geordnetes System zusammengefaßt. Einen ersten Ansatz dazu würden manche in der östlichen Kirche beim hl. Johannes von Damaskus († 749) erblicken, der in seinen „Vier Büchern über den rechten Glauben“ die Glaubenswahrheiten „in certum corpus“ – in ein einheitliches Ganzes – gebracht hat<sup>118</sup>. In der Kirche des Abendlandes, so berichtete Klüpfel weiter, kam es aber erst bedeutend später dazu, durch Petrus Lombardus († um 1160), den Magister Theologiae und späteren Bischof von Paris, der in den „Sententiarum libri quatuor“ eine positiv gehaltene Zusammenfassung der ganzen Theologie geboten hat, „maxime ex operibus Augustinianis“, bemerkte der Augustiner Klüpfel dazu. Auf ihm fußte weithin die Theologie der nachfolgenden Zeit mit ihren zahlreichen Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus.

Im Gefolge des Lombarden sah Klüpfel auch die großen Theologen der Hochscholastik: Albert den Großen, Thomas von Aquin, Dun Skotus u. a. Vergebens wartet man auf ein Wort, in dem Klüpfel die einmalige Bedeutung der „Summa theologica“ des Thomas von Aquin herausgestellt hätte! Vor lauter Abneigung, fast kann man „Abscheu“ sagen, gegenüber der bekannten steril gewordenen Spätscholastik war jegliches Wissen um die Größe der Hochscholastik abhanden gekommen. Wohl nannte Klüpfel Albert den Großen und Thomas von Aquin und andere ehrfürchtig „summos viros“, aber kein einziges Wort fand er, um ihre theologische Leistung zu würdigen. Was er seinen Lesern mitteilte, war die traurige Kunde vom Zerfall der Theologie im Gefolge der scholastischen Methode: Nun dozierte man „quaestiones innumeras, quae ad philosophicas pertinent speculationes“; der Streit um philosophische Subtilitäten („spinosis, etsi vanissi-

<sup>117</sup> Vgl. Deißler, 15 ff., 48.

<sup>118</sup> Vgl. LThK V (1933) Sp. 490.

mis subtilitatibus“) begann mit der Folge der Aufspaltung der Theologen in vielerlei Richtungen, in die „Sekten“ der Thomisten, Skotisten, Nominalisten, Realisten. „So kam es“, sagte Klüpfel den Lesern weiter, „daß die solide und männlich ernste Theologie von Tag zu Tag mehr verflachte und an Würde verlor“ („vilesceret“).

Die ganze Verachtung Klüpfels gegenüber dieser Dogmatik lag in dem Wort vom Augias-Stall („Augiae stabulum“), mit dem er die Spätscholastik charakterisierte. Versuche zu einer Verbesserung seien zwar unternommen worden, aber weder der Kanzler der Pariser Universität Johannes Gerson, noch der edle Humanist Erasmus von Rotterdam hätten etwas erreicht. Erst mit den Benediktinern der Mauriner-Kongregation sei im 17. Jahrhundert in die ganze Theologie neues hoffnungsvolles Leben gekommen; diese machten Schluß mit den „peripateticae quaestiones, quae nec ignorantibus nocent, nec scientibus iuvant“ – eine echt Klüpfelsche Formulierung; sie betrieben auf allen Gebieten der Theologie historische und kritische Studien, durch die Dogma, Moral und Kirchendisziplin „maiore in luce“ erschienen.

Freilich hätten diese gelehrten Mönche eines nicht geschafft: ein neues theologisches Lehrsystem, in dem jeder theologischen Disziplin ihre Grenzen und Themen bestimmt sind, in dem, was die Dogmatik angeht, eine in sich geschlossene systematische Darstellung der Glaubenslehren erfolgt. Das war jetzt die nicht länger zu umgehende Aufgabe, wie die Präsides der Wiener Studienkommission – Rautenstrauch an der Spitze – klar erkannt hätten. Klüpfel ging dann auf den ersten Versuch einer solchen Neufassung der Dogmatik ein, der von den Wiener Dogmatikprofessoren Petrus Gazzaniga, einem Dominikaner, und Joseph Bertieri, einem Augustiner-Eremiten, unternommen wurde. Gazzaniga behandelte den ersten Teil der Dogmatik (De Deo, De creatione universi, conservatione eius et gubernatione, De lapsu primorum hominum), Bertieri den zweiten Teil (De Incarnatione dominica, De Christo mediatore, De Christo legislatore, De gratia Christi, De Sacramentis, De iustificatione et meritis, De consecutione salutis . . .). Ihre beiden Lehrbücher waren im Jahr 1777 in Wien erschienen und wurden auch den Vorlesungen in Freiburg zugrunde gelegt. Den Vorwurf, sie seien zu knapp und dürftig, widerlegte Klüpfel mit dem Hinweis, es handle sich nur um Leitfäden, die der Professor ergänzt; außerdem müsse es selbstverständlich sein, daß jeder eifrige Studierende die größeren Lehrbücher von Gazzaniga und Bertieri durchgeht, wahrscheinlich eine zu optimistische Annahme Klüpfels. Er vergaß nicht die Mahnung, gerade die Dogmatik nicht nur mit dem grübelnden Verstand, sondern vor allem mit einem reinen, gottzugewandten Herzen zu betreiben<sup>119</sup>.

Der Abschied von der spätscholastischen Dogmatik ist Klüpfel leicht gefallen,

<sup>119</sup> N. B. III. (1777) I. 3–16.

ja er war, wie man wohl spürt, froh, daß dieser Abschied nun endlich vollzogen werden konnte. Daß man den rechten Weg zu einer neuen, besseren Dogmatik eingeschlagen hat, davon war er zutiefst überzeugt. Man erkennt das aufs neue, wenn man seinen Bericht über die offizielle Wiener Verordnung „*Theologiae Dogmaticae tradendae Methodus et Ordo*“ durchliest (Wien 1778), wahrscheinlich von Gazzaniga verfaßt. Obenan steht der Systemgedanke: Dogmatik muß aufzeigen, daß und wie sämtliche Glaubenswahrheiten untereinander in Zusammenhang stehen, man muß sie „*uno intuitu*“, unter einem leitenden Gesichtspunkt betrachten. Das bringt es mit sich, daß die Einteilung der Dogmatik in die bisher üblichen acht Traktate<sup>120</sup> aufzugeben ist, weil diese „unwissenschaftlich“, nämlich ohne miteinander verbunden zu sein, lose nebeneinander stehen; sie sind eine „Geburt des chaotischen Mittelalters“, wie der Rautenstrauch-Plan sagte. Jetzt hat zu gelten, daß in der Dogmatik „das immer vorgehen muß, was zum Verständnis des Nachfolgenden nötig ist“, oder anders gesagt, Dogmatik ist „ein natürliches System, welches sich auf die Ordnung oder Ökonomie unseres Heils gründet“ (Rautenstrauch-Plan). Es erscheint als weiterer tragender Gedanke die Idee der Heilsökonomie oder der heilsgeschichtlichen Methode, die künftig auch in der Theologie der katholischen Tübinger eine große Rolle spielen sollte<sup>121</sup>. Grundsätzlich sind in der Dogmatik nur die „*veritates caelitus patefactae*“ zu behandeln, und zwar so, wie die Schrift, die Väter und die Konzilien der Kirche sie darstellen. Damit sind alle spekulativen Erörterungen – „*inanes quaestiunculae*“ – aus der Dogmatik zu verbannen. Soweit kontroverse Lehrmeinungen erwähnt werden müssen, nämlich um das Dogma genauer zu beleuchten, soll das nie in der Manier der Scholastiker geschehen, die Gefallen daran hatten, „möglichst viele Fragen und Schwierigkeiten aufzuhäufen“ („*sine modo difficultates difficultatibus cumulabantur*“); häretische Lehren der Vergangenheit sollen nicht weit und breit vorgetragen werden, um so mehr sind die neuzeitlichen Irrlehren zu widerlegen. Die einzelnen Dogmen müssen gründlich aus Schrift und Tradition begründet werden; wichtiger aber als eine große Anhäufung von Schriftstellen, ist die exegetische Analyse besonders beweiskräftiger Bibeltexte. Der Dogmatiker soll nie vergessen, den Hörern den Lebenswert der Dogmen nahezubringen, „*ut non tantum mens illuminetur, sed etiam moveatur animus ad officia virtutum erga Deum hominesque praestanda*“. Auch die Dogmatik muß sich künftig innerhalb ihrer Grenzen bewegen; Fragen und Materien aus anderen Disziplinen dürfen nicht mehr wie bisher üblich in der Dogmatik mitbehandelt werden. Ältere Leser der N. B. werden über solche Neugestaltung der Dogmatik wohl nicht wenig erstaunt gewesen sein. Natürlich fand sie auch ihre Gegner, doch meinte Klüpfel: „Ich weiß wahrlich nicht, mit welchem Recht diese neue Metho-

<sup>120</sup> Angeordnet im Rautenstrauch-Plan.

<sup>121</sup> Vgl. J. R. Geiselman, Die katholische Tübinger Schule. Freiburg 1964.



de „zerrissen“ („carpatur“) oder in Mißkredit gebracht werden kann“ („trahatur in invidiam“)<sup>122</sup>. In der Tat, auch die also von allen scholastischen Spekulationen befreite Dogmatik ließ kein einziges Dogma der Kirche aus.

Gazzaniga und Bertieri waren übrigens nicht die ersten, die eine scholastikfreie Dogmatik geschrieben haben. Schon vier Jahre zuvor war die Dogmatik des Kamaldulensers Antonio Gardini erschienen, die den bezeichnenden Titel „Veritates catholicae ex incorruptis fontibus haustae“ trug (Venedig 1774, 2 Bde.). Diese „purior Theologia“ verdiene einen Ehrenplatz in der N. B., meinte Klüpfel, einmal weil sie ausschließlich auf Bibel und Tradition aufbaue und konsequent alle aristotelisch-scholastischen Subtilitäten weglasse, zum zweiten wegen der allgemein verständlichen einfachen Sprache und Darstellung. Klüpfel wies darauf hin, daß Gardini weitgehend nach den Prinzipien gearbeitet habe, die Abt Martin Gerbert in seiner Schrift „Adparatus ad eruditionem Theologicam“ (St. Blasien<sup>2</sup> 1764) vertreten hat. Mit Recht sage er, daß die Glaubenspflicht sich nur auf definierte Glaubenswahrheiten erstrecken kann; was nicht definiert, sondern nur die Ansicht von Theologen ist, bleibe davon ausgeschlossen. Als Beispiel führte Gardini die theologische These von der Unfehlbarkeit des Papstes an, wo Italiener und Franzosen bekanntlich verschiedener Meinung seien; das heiße aber nicht, daß es jedem freistehe, nach Belieben über päpstliche Erlasse zu urteilen. In der Besprechung brachte Klüpfel wörtliche Texte Gardinis zur Erschaffung der Welt aus dem Nichts (gegen Rousseau), zur göttlichen Vorsehung (gegen den Philosophen Pierre Bayle), zur Prädestinationslehre, zur Geistnatur der Seele (gegen die Materialisten), zur Heiligenverehrung (die Heiligen sind keine Mittler bei Gott!), zur Frage der Rechtfertigung. Zu großer Vorsicht mahnte Gardini – und Klüpfel mit ihm – bei der Vornahme des Exorzismus, denn „multi rudiores facile sibi persuadent se a daemone vexari, cum insoliti morbi causam cognoscere non valent“; darum seien die kirchlichen Vorschriften streng einzuhalten. Klüpfel empfahl das Werk Gardinis „summopere“, nicht zuletzt wegen der guten Orientierung, die es in der verworrenen religiösen Zeitsituation biete<sup>123</sup>.

Längere Zeit dozierte neben Klüpfel Dogmatik der bereits bekannte Kreuzlinger Chorherr Wilhelm Wilhelm. Er hatte den ersten Teil der Dogmatik nach Gazzaniga zu lehren, war aber mit dessen Lehrbuch nicht in jeder Hinsicht einverstanden. Er gab deshalb „Theologiae Dogmaticae nova methodo tradendae Pars Prior“ heraus (Freiburg 1779), wohl wissend, daß er damit mit Gazzaniga in Konkurrenz kam, aber er berief sich auf ein Wort des hl. Augustinus, der einmal meinte: „Utile esse, plures libros a pluribus fieri, diverso stylo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem“. Worin die Unterschiede zu dem Wiener Dogmatiker bestanden, gab Klüpfel nicht im einzelnen an, enthielt sich auch sonst ei-

<sup>122</sup> N. B. IV. (1779) III. 480–486.

<sup>123</sup> N. B. I. (1775) III. 426–450.

ner eingehenden Würdigung des Werkes gemäß der Redaktionsmaxime, Bücher von Fakultätskollegen nur anzuzeigen. Wilhelm widmete seine Dogmatik dem Abt Prosper Donnerer in Kreuzlingen, der tatkräftig die Erneuerung der theologischen Studien in seinem Kloster betrieben hat; ihm verdankte der Konvent auch eine bedeutende Naturaliensammlung. Im Nekrolog auf Wilhelm berichtete Klüpfel später von Anklagen, die in Wien gegen den eigenwilligen Freiburger Dogmatiker vorgebracht wurden, gegen die dieser sich aber wohlweislich nicht zur Wehr setzte, stand doch Gazzaniga nicht nur bei Rautenstrauch, sondern auch bei der Kaiserin in hohen Ehren; die Kardinäle Garampi und Migazzi, aber auch Maria Theresia und sogar Pius VI. haben ihm die Ehre erwiesen, eine Vorlesung bei ihm zu hören. Wilhelm muß ein eifriger und fortschrittlicher Theologe gewesen sein. Wie Klüpfel berichtet, mußte ihn sein Abt vom theologischen Lehramt im Kloster entfernen, weil das Konstanzer Ordinariat an einer exegetischen Schrift Wilhelms Anstoß genommen hat. Er ging als Landpfarrer nach Hirschlat bei Tettngang, später nach Hirschau bei Rottenburg. Als 1789 nur noch Klüpfel als Dogmatikprofessor gebraucht wurde, ging er nach Kreuzlingen zurück, wo er ein Jahr später starb<sup>124</sup>.

In den Aufgabenbereich der Dogmatik gehörte auch die sogenannte Polemik, die „Streittheologie“, die kämpferische Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen unchristlichen Strömungen, aber auch mit den andersartigen Glaubenspositionen der reformatorischen Kirchen. Daß Klüpfel von dieser „Streittheologie“ etwas verstand, ja sie meisterhaft beherrschte, sahen wir bei seinem Kampf gegen Semler und Gesinnungsgenossen. Jedes Jahr las er einige Monate über Polemik<sup>125</sup>. Eine zweibändige „Theologia Polemica“ verfaßte Peter Gazzaniga (Wien 1778/79). Sehr vieles, was zu wissen nützlich, ja notwendig ist, könne man aus diesen Bänden lernen: was von den philosophischen Thesen der Atheisten, der Deisten, der Naturalisten, der Juden und Mohammedaner zu halten ist (Band I), aber auch wie man den Behauptungen der Lutheraner und Calvinisten zu begegnen hat (Band II). Klüpfel hielt sich eingehender bei dem Kapitel auf „Exponitur et refutatur systema Theologiae Lutheranae“. Er stimmte mit Gazzaniga darin überein, daß der protestantische Grundirrtum („proton pseudos“) die Solafides-Lehre sei und das Fehlen einer lehramtlichen Autorität.

Die Polemik hatte besonders sorgfältig die sogenannten Unterscheidungslehren darzulegen; eine der wichtigsten war die Rechtfertigungslehre, bei der Gazzaniga an fünf Punkten zeigte, wie katholische und protestantische Auffassung sich voneinander unterscheiden. Allerdings gebe es auch Protestanten, die diese Unterschiede nicht für so gravierend hielten („tanti momenti non esse“), ja fast nur als Wortgefechte ansahen („esse logomachian“). Zu diesen gehörten die Brü-

<sup>124</sup> N. B. IV. (1779) III. 431–433. – Necrologium, 69–72.

<sup>125</sup> Vgl. Rauch, 73.

der Adrian und Peter Walemburch, zwei Holländer, die zum katholischen Glauben konvertierten und hohe kirchliche Stellungen erlangten, Adrian als Domherr und Generalvikar in Köln († 1669), Peter wurde Weihbischof in Mainz, später in Köln († 1675). Vor allem Peter Walemburch war bei den damaligen Reunionsbestrebungen außerordentlich beteiligt. Ähnlich habe auch der berühmte Abt von Lokkum Gerard Walter Molanus gedacht, wie aus seiner Schrift „Cogitationes privatae de methodo reunionis“ hervorgehe. Molanus, führender lutheranischer Theologe, sei der Überzeugung gewesen, daß Bossuet, der gleichfalls an den Reunionsbestrebungen beteiligt war, die Unterschiede in der Rechtfertigungslehre viel zu stark betont habe. Keinen wesentlichen Unterschied in dieser Frage habe auch der Anglikaner George Bull festgestellt<sup>126</sup>. Klüpfel scheint demgegenüber eher daran festgehalten zu haben, daß die Lehrunterschiede schwerwiegend waren. Weder er noch Gazzaniga sahen übrigens auch auf das Katholiken und Protestanten verbliebene gemeinsame Glaubensgut; dieser Blick auf das Gemeinsame war ihnen offenbar noch verstellt. Zu sehr witterte Klüpfel große Gefahr für Glauben und Kirche, wenn die radikalen protestantischen Theologen die Oberhand gewinnen sollten; religiöser „Tolerantismus“ müsse zur Auflösung des überlieferten Glaubens führen, was auch der gläubige Tübinger Professor Johann Fr. Cotta erkannt habe. Wenn Klüpfel auch die Wiedervereinigungsbestrebungen seiner Zeit skeptisch verfolgte<sup>127</sup>, so war er doch sehr dafür, daß gläubige Katholiken und gläubige Protestanten einen gemeinsamen Abwehrkampf gegen die religiösen Zersetzungstendenzen seiner Zeit führten<sup>128</sup>.

Mit großer Freude zeigte Klüpfel in der N. B. die Neuauflage einiger Werke des von ihm verehrten Antoine Arnaud an (12 Bde., Paris 1775–1777). Es war um diesen ehemaligen Führer im Jansenismusstreit ruhiger geworden; „seposito partium studio“ solle man sich nun endlich auch in Deutschland mehr mit seinem Schrifttum beschäftigen. Zwei dogmatische Werke Arnauuds empfahl Klüpfel besonders: „Traité sur l'Eucharistie“ (Paris 1664) und „La perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie“ (Paris 1669/74); in beiden verteidigte Arnaud die katholische Eucharistielehre gegen die Kalviner. Unter den neuaufgelegten Schriften befand sich auch seine Verteidigungsschrift für Joseph de Voisin, der im Jahr 1660 das Römische Missale und das Neue Testament französisch übersetzt herausgegeben hat. Arnaud bezeichnete das Vorgehen des französischen Episkopats als falsch und unverständlich, als dieser den Verkauf und die Benützung des französischen Missale und Neuen Testaments verboten hatte, „ne scilicet abusibus via sterneretur“. Was das Neue Testament anging, stellte Klüpfel erleichtert fest: „Deferbuit iam lis huiusmodi“; nun endlich könne dieses Buch von

<sup>126</sup> Vgl. LThK II (1931) Sp. 629.

<sup>127</sup> Vgl. oben. S. 37

<sup>128</sup> N. B. IV. (1779) IV. 572–577.

jedem, der es wolle, gekauft und gelesen werden. Bei der Frage des öfteren Kommunionempfangs, der im Jansenismusstreit eine wichtige Rolle spielte und bei dem auch Arnaud gegen den häufigen Empfang war, dürfte auch Klüpfel eher der strengeren Richtung gefolgt sein. Wertvoll und bedenkenswert hielt er auch manche Briefe Arnauts, die gleichfalls neu ediert wurden; man könne lernen, wie man mit Ehrfurcht über Dinge des Glaubens und der christlichen Frömmigkeit zu anderen reden soll, „tam pie, quam animose“<sup>129</sup>.

Eine Dogmatik alten Stils legte der Spanier Joh. B. Génér vor, Professor in Rom: „Theologia Dogmatico-Scholastica“ (6 Bde., Rom 1767–1777). Darüber konnten auch die zahlreichen historischen Einschübe nicht hinwegtäuschen; methodisch und inhaltlich war das Werk alte Scholastik. Die Versuche, diese Art Dogmatik in ihrer Vortrefflichkeit weiter zu verteidigen, konnten Klüpfel natürlich nicht beeindrucken, wie man andererseits annehmen muß, daß der römische Professor seinerseits von der neuen deutschen Dogmatik nicht eben viel hielt, wenn er sie überhaupt kannte. Der Hauptvorwurf Klüpfels war die Systemlosigkeit in Génér's Werk: Wie kann man von der Gnade handeln, wenn man vom Urheber der Gnade, dem „mediator Christus“ noch kein Wort gesagt hat – das nur ein Beispiel dafür, wie zusammenhanglos und „unwissenschaftlich“ in dieser Dogmatik gearbeitet wurde. Scharfen Widerspruch meldete Klüpfel dagegen an, daß Génér die Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen des Glaubens und der Sitten als sichere Glaubenslehre behandelte; was er als „Beweise“ hierfür vorbringe, entbehre wirklicher Beweiskraft. Jedenfalls könne er weder die Franzosen noch die Deutschen mit seinen Argumenten überzeugen; die gegenteilige Ansicht vieler und guter Theologen sei auf keinen Fall häretisch, und so könne denn weiter jeder „in sensu suo abundare“. Der römische Jesuit war auch der Meinung, die Bischöfe seien nicht „iure divino“ Nachfolger der Apostel, sondern erhielten ihre Vollmachten „proxime a Papa, remote a Christo Domino“, somit sei ihre Stellung in der Kirche „humani iuris“. Solche Ansichten vom bischöflichen Amt erklärte Klüpfel als unvereinbar mit dem Konzil von Trient, das von der göttlichen Einsetzung der Hierarchie in der Kirche gesprochen hat, niemals nur von einem „universalis episcopus“. Hier hielt Klüpfel, der Episkopalist, nicht mehr hinter dem Berg zurück! Ein Gewinn könne man aus dem Werk Génér's ziehen: er mache mit Theologen aus Italien und Spanien bekannt, die man in Deutschland bisher nicht gekannt habe<sup>130</sup>.

Eine noch schärfere Kritik erfuhren die „Prolegomena ad Theologiam scholasticam correctam“ des Dominikaners Joseph Rebmann in Freiburg in der Schweiz (Fribourg 1779). So Unwissenschaftliches, meinte Klüpfel, habe er schon lange nicht mehr gelesen; Studenten, denen man solche Theologie anbiete,

<sup>129</sup> N. B. V. (1780) II. 267–279.

<sup>130</sup> N. B. IV. (1779) III. 349–362.

müßten aufrichtig bedauert werden! Nur Leute, denen daran liegt, den alten Schlendrian („barbariem“) zu verewigen, namentlich in der Schweiz, könnten an Rebmanns Prolegomena noch Gefallen finden. Die angekündigte Verbesserung bestehe nach Rebmanns eigenen Worten in der Hereinnahme von Materien aus Moral, Kirchenrecht, Hermeneutik, Pastoral und Mystik – eine sonderbare „Verbesserung“, meinte Klüpfel und fragte, ob man in Fribourg noch immer nichts wisse von den Bemühungen um Systematik in der Glaubenslehre; der Kantonsrat und zuständige Bischof hätten doch, wie man wisse, eine Reform der veralteten Studien gefordert („sacratioꝝ disciplinarum incremento favere“). Auch Rebmann gehörte zu den Dogmatikern, die von der Unfehlbarkeit des Papstes als einer sicheren Lehre sprachen, was er aber nicht einmal Anfängern in der Theologie („Theologiae tironibus“) weismachen könne<sup>131</sup>.

Klüpfel dachte offensichtlich nicht realistisch genug, wenn er meinte, auch außerhalb der österreichischen Lande müßte alsbald eine Neugestaltung der Dogmatik in Gang kommen, ähnlich der im Rautenstrauch-Plan vorgezeichneten. Andernorts nahm man vielleicht gewisse Ergänzungen in die bisherige Dogmatik hinein, aber grundsätzlich ging man die alten Wege weiter. So auch der Dogmatikprofessor M. J. Jacques in Besançon. In seinen dogmatischen „Praelectiones“ (Besançon 1782) fanden sich neun verschiedene Gottesbeweise, wie die Spätscholastik sie formuliert hat. Mehr als einen sah Klüpfel als recht fraglich an. Überhaupt: „An non fuisset consultius pauca, sed evincentissima adducere?“ Den Kontingenzbeweis und den Beweis der Existenz Gottes aus der Ordnung der sichtbaren Welt hielt er für die zwingendsten; die anderen könne man sich ruhig ersparen. Die Franzosen der neueren Zeit täten gut daran, wenn sie auch einmal in die katholische Theologie Deutschlands hineinschauen würden, aber man wisse zur Genüge, daß sie das Gute nur bei ihnen wähen („ut sua solum pulchra putent“). Wenigstens ein Gutes sei aber in diesen „Praelectiones“: sie enthielten gute Anleitungen zum Studium der Kirchenväter und der Kirchengeschichte<sup>132</sup>.

Die gleiche Beobachtung des Verharrens in alten Geleisen machte Klüpfel ferner in dem Werk „Dogmata Theologiae Christiano-Catholicae“, herausgegeben vom Kloster Allerheiligen in Straßburg (Straßburg 1780). Die darin enthaltene Behauptung, das Apostolische Symbolum stamme aus der Zeit der Apostel, könne angesichts der historischen Forschung unmöglich weiter aufrechterhalten werden, wie es hier geschah; und wenn auch diese Straßburger Theologen die Unfehlbarkeit des Papstes lehrten, allerdings in eingeschränkter Form, so bleibe es dabei, daß dies lediglich eine Schulmeinung darstellt; bloße Schulmeinungen seien auch ihre Thesen von der unbefleckten Empfängnis Mariens, von einem materiellen Feuer in der Hölle. Scharf widersprach Klüpfel der These, daß das

<sup>131</sup> N. B. VI. (1781) II. 354–358.

<sup>132</sup> N. B. VI. (1781) IV. 619–626.

Konstanzer Konzil jeglichen ökumenischen Charakters entbehre. Abschließend meinte er: „Utinam Theologi nostri aliquando discerent, quid sit theologia dogmatica!“ In seinem Verständnis darf Dogmatik nie bloße Lehrmeinungen als gesicherte Wahrheiten vorstellen, wie diese Straßburger es taten<sup>133</sup>.

In einigen außerösterreichischen deutschen Klöstern konnte Klüpfel wenigstens Ansätze zu einer Reform der Dogmatik feststellen. So im Kloster Schussenried, wo der Prämonstratenser Franz X. Rieff ein „Systema studii Theologici“ verfaßte (Ulm 1781), methodisch und inhaltlich weitgehend übereinstimmend mit seiner in Freiburg vorgetragenen Dogmatik. In einigen Punkten gab es Meinungsunterschiede; in der Frage des Loses der ungetauften Kinder sprach sich Rieff dafür aus, daß diese „per meritum secundi Adam“ das Heil erlangen, während Klüpfel hier der strengeren Auffassung folgte; ferner hielt Rieff den einzelnen Apostel durchaus für irrtumsfähig, irrtumslos seien sie nur in ihrer Gesamtheit. Die Schussenrieder Arbeit hätte Klüpfel noch mehr gefallen, wenn der Verfasser nicht gelegentlich in alte scholastische Spekulationen zurückgefallen wäre<sup>134</sup>. – Nicht ganz so günstig war Klüpfels Urteil über die „Positiones ex universa Theologia systematica“ des Benediktiners Gregor Saas in Ettenheimmünster (Straßburg 1780). Das Bemühen, Ordnung und System in die Theologie zu bringen, wollte Klüpfel wohl anerkennen, doch schien ihm der Versuch noch zu wenig durchdacht; in der Dogmatik fänden sich immer noch Stoffe, die nicht hineingehören<sup>135</sup>.

Die Rationalisten und philosophischen Naturalisten der Zeit waren entschiedene Gegner des von der Kirche gelehrtten Glaubens an die Tatsächlichkeit von Wundern, biblischen und nachbiblischen wunderbaren Ereignissen. Die katholische Theologie stand vor einer schwierigen Aufgabe: Die barocke unkritische Wundergläubigkeit war nicht mehr aufrechtzuerhalten, am Faktum von Wundern selbst mußte aber festgehalten werden. Auf dieser Linie suchte der Florentiner Theologe Andrea Spagnio gegen Spinoza, John Locke und andere seine Position in der Wunderfrage („De Miraculis“. Rom 1777). Klüpfel war mit ihm in der begrifflichen Definition des Wunders einig, meinte aber dann, die Schwierigkeiten begännen erst, wenn es im konkreten Fall darum gehe, ob ein Wunder anzunehmen sei oder nicht. Klüpfel war hier vorsichtiger als der Italiener: „Da die Kräfte der Natur uns noch nicht völlig bekannt sind, wird es nicht selten geschehen, daß einer von einem übernatürlichen Geschehen oder Wunder spricht, wo eine natürliche Erklärung möglich ist.“ „Singulari prudentia hic opus et centum oculis“<sup>136</sup>.

Ähnliche Vorsicht äußerte Klüpfel in der Besprechung des Werkes „Synopsis

<sup>133</sup> N. B. VI. (1780) IV. 723–725.

<sup>134</sup> N. B. VI. (1781) II. 358–362.

<sup>135</sup> N. B. VI. (1781) II. 362 f.

<sup>136</sup> N. B. V. (1780) IV. 518–528.

doctrinae christianae de veris falsisque miraculis“, das der Dillinger Dominikaner Ulrich Reiß verfaßt hat (Augsburg 1780). Er begrüßte die Zusammenstellung der Meinungen verschiedener Theologen, auch aus der protestantischen Kirche, die an der Möglichkeit des Wunders festhielten, kritisierte aber die nicht genügend differenzierenden Ausführungen über Wunderwerke von Engeln und Dämonen, wobei er an die von vielen als wunderbar gepriesenen Heilungen durch den bekannten Wanderpriester Joseph Gassner erinnerte, seiner Meinung nach viel zu vorschnell und unkritisch<sup>137</sup>.

Warm empfahl Klüpfel die Schrift seines späteren Fakultätskollegen Thaddäus Dereser: „Jesus, als Sohn Gottes, und als Lehrer der Menschen“ (Bonn 1790). Deresers Gedankengänge – Erweis der Gottheit Christi aus dem ununterbrochenen Glauben der Jahrhunderte – entsprachen ganz Klüpfels Methode; ihm gefiel auch, daß Dereser sorgfältig den Lebenswert gerade dieser Zentralwahrheit aufzeigte – die Schrift war aus in Bonn gehaltenen Predigten entstanden, daher ihre seelsorgliche Tendenz. Mit Recht habe der Verfasser auch auf die unübersehbaren Unterschiede zwischen menschlicher Weisheit und der erhabenen Lehre des Evangeliums Jesu hingewiesen: dort ständiger Wechsel der Philosophien, hier die immer gleiche Botschaft. Klüpfel selbst mahnte seine Leser: „Considerate libros Philophorum cum omni verborum apparatu, quo turgent! Quam sunt pusilli, si conferantur cum Evangelio<sup>138</sup>!“

Ähnlich freudig hatte er schon Jahre zuvor die Schrift des Kopenhagener Theologen Bastholm begrüßt: „Schrift – und vernunftgemäße Erklärung über die Auferstehung der Todten“ (Kopenhagen 1774), worin der Nachweis versucht war, die Haltlosigkeit der Einwände des zeitgenössischen Skeptizismus gegen diese christliche Lehre aufzuzeigen. Ob freilich, wie Bastholm meinte, der Auferstehungsleib materiell ein neuer Leib sei, könne man gemäß den Worten in 1 Kor 15 anzweifeln, doch die Grundtatsache der Auferstehung der Toten habe der Verfasser klar und deutlich („concinne ac perspicuo“) aus Schrift und Vernunftgründen erhärtet<sup>139</sup>.

Abschied von der alten Scholastik hat, wie Klüpfel richtig bemerkte, schon vor ihm der Ingolstädter Ex-Jesuit Benedikt Stattler genommen, der Lehrer Johann Michael Sailers. Dennoch war er mit dessen „Theologia christiana theoretica“ (Bd. I, Ingolstadt 1776) nicht einverstanden. Stattler, ganz im Bann der Philosophie Christian Wolffs, vertrete einen Eudämonismus, der ihn zu einem „Molinæ nepos“, ja zu einem „Epicureis applaudans“ mache. In der Dogmatik warf er ihm vor, Kirchenväter, vor allem Augustinus, nicht als Zeugen des Glaubens, sondern als Befürworter seiner eigenen abweichenden Ansichten zu gebrauchen,

<sup>137</sup> N. B. VI. (1781) II. 307–314.

<sup>138</sup> N. B. VII. (1790) IV. 301–305.

<sup>139</sup> N. B. I. (1775) III. 377–383.

zum Beispiel in der Lehre von der Erbsünde. Völlig zu Unrecht sei der angesehene Augustiner Theologe Berti von Stattler zu einem Jansenisten gemacht worden; diese längst widerlegte Behauptung zu wiederholen, sei eines rechtschaffenen Mannes unwürdig. Stattler arbeitete zu wenig mit der Schrift und Tradition. Klüpfel rief ihm zu: „Ubi scriptura, ubi Concilia, ubi Patres<sup>140</sup>?“

Wir sehen aus der N. B., im Zeitraum ihres Erscheinens setzte sich die scholastikfreie Dogmatik in österreichischen Landen ohne eigentlichen Widerstand durch; es kamen keine Professoren auf die Dogmatiklehrstühle, die nicht nach dem Rautenstrauch-Plan dozierten. Den Schlußpunkt der Entwicklung bildete dann das Dogmatiklehrbuch von Klüpfel (1789). Daß die Spätscholastik außerhalb Österreichs, in Italien und in der Schweiz etwa, zählebig weiter herrschte, braucht nicht zu verwundern, bedenkt man den langen Besitzstand, den sie überall gewonnen hatte. Klüpfels in der N. B. zu Tage tretender leidenschaftlicher Einsatz für die positiv und historisch orientierte Dogmatik erhielt die schönste Belohnung, als seine Dogmatik das vorgeschriebene Lehrbuch an allen österreichischen Lehranstalten wurde und es vierzig Jahre lang geblieben ist. Es wäre schön, wir hätten in der N. B. eine Besprechung seines großen Werkes; wahrscheinlich wäre eine solche auch gekommen, hätte die Zeitschrift nicht im Jahr 1790 ihr Erscheinen eingestellt.

## VII. Statt Kasuistik – Moralthologie

Der Rautenstrauch-Plan hat auch für die Moralthologie Richtlinien zu ihrer künftigen Ausgestaltung erlassen<sup>141</sup>, und diese später noch einmal dahingehend erläutert, daß Moralthologie „die Wissenschaft oder das scientifische System der Pflichten und Tugenden eines Christen und der Mittel dazu“ sein müsse<sup>142</sup>. Nach solchen grundsätzlichen Zielangaben jedoch ein Lehrbuch zu schaffen, war ungleich schwerer, als es die Konzeption von Lehrbüchern für die anderen theologischen Fächer war. Im Jahr 1790 teilte Klüpfel seinen Lesern mit, nach welchen Autoren in Freiburg diese einzelnen Disziplinen gelehrt wurden: die Bibelwissenschaften nach den Wiener Professoren Monsperger<sup>143</sup> und Mayer; Kirchengeschichte nach Mathias Dannenmayer<sup>144</sup>; Dogmatik nach Klüpfel; Pastoraltheologie nach Franz Giftschütz, dem Wiener Theologen; Kirchenrecht

<sup>140</sup> N. B. II. (1776) II. 160–171.

<sup>141</sup> „Nirgends aber ist eine sorgfältige Gränzcheidung nothwendiger, als in diesem Theil, wo bisher alles untereinander lag“; es soll „die Unzulänglichkeit der philosophischen Moral“ einerseits und die „Nothwendigkeit einer revelirten“ aufgezeigt werden.

<sup>142</sup> Erlaß der Wiener Studienkommission von 1782.

<sup>143</sup> Vgl. oben. S. 34 f.

<sup>144</sup> Vgl. unten. S. 75.



nach dem Episkopalisten Behem; für Patrologie standen Wilhelm und Tobenz zur Verfügung<sup>145</sup>. Aber von einem offiziellen Lehrbuch für Moraltheologie wußte Klüpfel noch nichts zu berichten. Erst 1793 gab es dann ein solches: der Freiburger Theologe Ferdinand Wanker war sein Verfasser („Christliche Sittenlehre“. 2 Bde., Ulm 1793).

Der Neukonzeption der Moraltheologie standen außerordentliche Schwierigkeiten im Wege. Klüpfel meinte, hier stehe man überhaupt vor der schwierigsten Aufgabe, die von der Studienreform zu leisten sei. Bisher war Morallehre ausschließlich Kasuistik, praktische Anleitung zur Lösung von „Fällen“, wie sie im christlichen Alltagsleben auf den verschiedenen Ebenen sich ergeben; je erschöpfender alle nur irgendwie denkbaren Lebensfälle erörtert wurden, um so mehr war das praktische Bedürfnis der Seelsorger, vor allem der Beichtväter, zufriedengestellt. Nicht die wissenschaftlichen Fragen nach Wesen, Sinn und Mitteln christlicher Sittlichkeit standen im Vordergrund, sondern die Seelsorgspraxis mit ihren konkreten Problemen. Hinzu kam, daß in diese kasuistische Moral sehr viele Materien aus anderen Disziplinen mitaufgenommen waren, so daß „Moral“ ein Mischmasch übler Art war, wie Klüpfel immer wieder feststellte.

Diesen Vorwurf machte er etwa der „Theologia moralis universa ad usum Dioecesis Argentinensis“ (Straßburg 1776), herausgegeben vom Straßburger Theologen Johann K. Sättler. Wenn etwas, dann zeige die Lektüre dieses Werkes, daß die Schaffung einer Moraltheologie, die diesen Namen verdient, im höchsten Maß („summopere“) erforderlich sei. Was der Straßburger vorlege, sei die übliche Zusammenstückelung („complexus quidam“) aus Dogmatik, Polemik, Kasuistik, Liturgie, Kirchenrecht, Zivilrecht und noch anderen Wissenschaften. Es war wenig schmeichelhaft, wenn Klüpfel fortfuhr: „Wir gestehen, von einem Ort, wo die Universitätsstudien sonst in Blüte stehen, hätten wir ein solches Werk nicht mehr erwartet, ein solch chaotisches, zusammengestückelt aus vielen Disziplinen und dazu auch noch abgefaßt nach Art eines Katechismus.“ Trösten könne lediglich, daß darin der frühere Probabilismus nicht mehr vertreten werde.

Das konfuse Gebilde der traditionellen kasuistischen Moral hatte, wie Klüpfel den Lesern erklärte, historische Gründe. Es hing mit der Schmalspurtheologie zusammen, die an manchen kleineren Lehranstalten (Lyzeen), die nur wenige Professoren hatten, sich eingebürgert hat: „Da also an jenen Schulen nicht alle theologischen Fächer gelehrt wurden, kam es dazu, daß man in der Moral alles zusammenfaßte („coniicerentur“), was an nötigen Kenntnissen aus anderen Fächern vermittelt werden mußte, um so möglichst viele Studierende an solche Lyzeen zu locken. Und wer wäre nicht gern dahin gegangen, wo man, wie die dortigen Professoren sehr großzügig („liberalissimi“) versprochen, in nur zwei Jahren

---

<sup>145</sup> Vgl. oben. S. 39.

die gesamte Theologie absolvieren konnte“. Einem solchen Mißstand sollte aber jetzt kein Vorschub mehr geleistet werden, zum wenigsten an einer Universität, gab Klüpfel dem Kollegen in Straßburg zu bedenken<sup>146</sup>.

Geringfügiger waren Klüpfels Einwände gegen die „*Institutiones iustitiae Christianae*“ des Innsbrucker Moraltheologen Herkulan Oberrauch OFM (Pars I. Innsbruck 1774). Sein Werk, 1796 auf den Index gesetzt, weil mißverständlich, leide unter der Vermengung von natürlich-philosophischer Ethik und theologischer Moral; künftige Bände sollten beide voneinander unterscheiden; auch käme eine wirklich theologische Moral nur zustande, wenn grundsätzlich die Aussagen der Bibel, der großen Kirchenlehrer und Konzilien den Vorrang haben („*ut asserta sua roborare studeat scripturae sacrae, sanctorum Patrum atque Conciliorum ecclesiasticorum auctoritate*“); Oberrauchs Begriffsbestimmung von Moralwissenschaft („*est scientia, quae perfectam Dei caritatem iuxta praescriptum gratiae exercere docet*“) sei zu verschwommen, auch hätten aus der Mystik entlehene Formulierungen in der Moral nichts zu suchen, zum Beispiel: „*Caritas Dei est sicut desponsatio ad sponsum*“<sup>147</sup>. Auch in der Moral soll demnach, wie in der Dogmatik, Bibel und Tradition oberste Richtschnur sein.

Gegen eine Neuauflage des „*Compendium Theologiae moralis universae*“ des sehr angesehenen französischen Jesuiten Paul Gabriel Antoine († 1743) hatte Klüpfel grundsätzlich nichts einzuwenden. Doch hätten die beiden Franziskaner, die das Werk neu herausgaben (Augsburg 1779) gut getan, wenn sie bestimmte Teile desselben weggelassen hätten, in denen nicht zur Moral gehörende Stoffe behandelt wurden, wie die kirchlichen Benefizien, die Riten der Liturgie, die ganze Sakramentenlehre, die kirchlichen Zensuren und Irregularitäten; auch das Bücherverbot gehöre wie die zuletzt genannten Materien in das Kirchenrecht. Wie für alle andern Fächer habe auch für die Moral zu gelten, daß sie innerhalb ihrer von der Sache her gezogenen Grenzen verbleibt<sup>148</sup>.

Nichts anderes als eine Kasuistik alten Stils waren für Klüpfel auch die „*Praelectiones Theologiae practicae*“ des Moralprofessors Leopold von Leeb in Ingolstadt (München 1780). Vor allem: „*fere nulla divinarum litterarum testimonia*“, dafür vorrangig philosophisch-naturrechtliche Erörterungen. Und dann auch hier wieder die zahlreichen Fremdstoffe aus Dogmatik, Pastoral, Kirchenrecht, Liturgik; drastisch warf Klüpfel dem Verfasser vor: „*Falcem misit in messem alienam*.“ Nehme man alles weg, was eigentlich in das Werk nicht hineingehöre, so habe man nur noch ein schmales Bändchen in Händen. Wann endlich, seufzte Klüpfel, bemühen sich die Morallehrer um wirkliche theologische Moral! Welches Durcheinander in diesen „*Praelectiones*“ herrschte, zeigte er am Traktat

<sup>146</sup> N. B. II. (1776) IV. 108–111.

<sup>147</sup> N. B. I. (1775) I. 168–170.

<sup>148</sup> N. B. V. (1780) IV. 694–697.

„De Iustitia proximo debita“: „copiosis pluribusque verbis“ wurden hier abgehandelt die Gesetzgebungsgewalt der Kirche, die Kirchengebote, das Benefizienwesen, die Pflichten der Eltern, Kinder und Dienstboten, die Nächsten- und Feindesliebe, der Eid und die Verträge. Klüpfel konnte nicht mehr an sich halten: „Antiquam crambem (Kohl) reperi, doluique, id genus libros hac aetate vulgari“<sup>149</sup>. Man versteht, daß die N. B. und ihr Verfasser sich manche Gegner zuzogen.

Vielleicht war Klüpfels Erwartung von einer rasch nach seinen Vorstellungen sich wandelnden Moralthologie nicht ganz realistisch; so schnell lassen sich altgewohnte Lehrmethoden nicht verdrängen. Ein Beweis mehr war die „Universa Theologia Moralis tripartita“ des Karmeliter Friedrich von Jesu (Augsburg 1780). Statt aus den eigentlichen Quellen der Bibel und kirchlichen Lehrtradition schöpfte der Karmeliter seine Weisheit aus den Werken Benedikts XIV., den „Casus conscientiae“ von Professoren in Bologna, auf Benedikts XIV. Geheiß verfaßt, und aus Thomas von Aquin. Freimütig meinte Klüpfel, auch die privaten Schriften eines Papstes seien keine wissenschaftlichen Quellen, „quasi essent norma agendorum infallibilis“, wie der Papst ja selbst gesagt habe. Die „Casus conscientiae“ der Bologneser seien eine Mischung von guten und schlechten Sätzen („bona mixta malis“). Thomas sei sicher ein großer Theologe, aber zu so überschwenglichen Lobeserhebungen bestehe auch bei ihm kein Anlaß. Im übrigen vermisse Klüpfel System, Ordnung und klare Methode; Bibelauslegungen suche man umsonst, dafür gebe es langatmige scholastische Sentenzen; schließlich vermenge auch der Karmeliter Moral mit den verschiedenartigsten Materien, so daß die drei dicken Bände, nehme man die eigentlich moraltheologischen Stoffe heraus, sich auf wenige Bögen („paucae plagulae“) reduzieren ließen<sup>150</sup>.

Geradezu empört wurde Klüpfel, wenn er es mit einem Autor zu tun hatte, der noch den moraltheologischen Probabilismus vertrat mit seinen viel zu laxen Grundsätzen in sittlichen Fragen. Als Kostprobe folge ein Auszug aus seiner Besprechung der „Synopsis residua Theologiae practicae“ des Solothurner Theologen Ludwig Wagemann (Solothurn 1775): „Es ist leicht vorauszusehen, was ernsthafte, um Erneuerung der Theologie bemühte Männer zu dieser Mißgeburt („foetus“) sagen werden: ‚So ist also dieser doppelzüngige Probabilismus urbe et orbe noch nicht vertrieben!‘ Immer noch werden in katholischen Landen diese schändlichen Lehren verbreitet, durch welche ebenso viele verderbliche Grundsätze wie verdorbene Sitten überhand genommen haben, zum größten Schaden der Kirche, aber auch der staatlichen Gesellschaften. Wann endlich . . . wird der bloße Name des Probabilismus der öffentlichen Verachtung anheimfallen? . . . Sehen es immer noch nicht alle Lehrer der Theologie ein, daß damit praktisch der

<sup>149</sup> N. B. V. (1780) I. 62–67.

<sup>150</sup> N. B. V. (1780) III. 394–400.

Gottlosigkeit gedient, die Tugenden, Glaube und Treue erschüttert, die Völker zur Auflehnung gegen ihre Herrscher gebracht werden, die Throne ins Wanken geraten, die Rechte der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit zerrüttet und niedergerissen werden? („turbari, concuti, everti“). Es sind die alten Vorwürfe gegen die von den Jesuiten vertretenen Prinzipien, gegen die ein Pascal seine „Lettres provinciales“ geschrieben hat. Wenn auch einige extreme probabilistische Thesen von Papst Klemens XIII. im Jahr 1762 verurteilt worden waren, war der verbliebene Probabilismus noch gefährlich genug. Wer ihn vertrat, machte sich nach Klüpfel am sittlichen Zerfall mitschuldig, wie er dem Theologen in Solothurn vorhielt<sup>151</sup>. Auf der anderen Seite war er aber klug genug, auch im Jansenismus, dem theologischen Gegenteil des Probabilismus, Gefahren zu erkennen; auch dieser konnte überspitzt werden und zu einem praktisch unhaltbaren Rigorismus führen. Von Konrad Borer, OSB., der in St. Peter im Schwarzwald Moral zu dozieren hatte, berichtet Klüpfel, daß er Mühe hatte, den gesunden Mittelweg zu finden zwischen Laxismus und Rigorismus<sup>152</sup>. Klüpfel selbst neigte ohne Zweifel zu einem gemäßigten Jansenismus.

Die N. B. zeigt, daß in jenen 15 Jahren aber auch bessere moraltheologische Werke herauskamen, die Klüpfel hoffen ließen, daß sich die Reform auch in diesem Fach durchsetzen werde. So freute er sich über die Neuauflage des „Tyrocinium Theologiae moralis“ des Antwerpener Prämonstratensers Macarius Havermanns (†1680), herausgekommen in Venedig (1771). Hier waren „solida praecepta morum“, gestützt auf anerkannte Väterschriften („secutus magistros optimos“), besonders des heiligen Augustinus, geschrieben in der erklärten Absicht, dem schädlichen Probabilismus entgegenzuwirken („adversus laxiores ethices patronos“), „frei von nichtigen Vernünftleien („ratiunculis inanibus“), wie sie leider aus dem Gehirn von Menschen geboren wurden, die völlig verkehrtem Eifer folgten“ „ad excusandas excusationes in peccatis“<sup>153</sup>.

Klüpfels Beifall fanden weiter „Gedanken über die Moral in den Schulen“, die der Moralprofessor Franz X. Hueter in Landshut in einer Festakademie vorgelesen hat (München 1774). Er entwarf eine Moral unter dem Gesichtspunkt der Bestimmung des Menschen zur übernatürlichen Glückseligkeit in der ewigen Anschauung Gottes, demnach unter einem anthropologischen Gesichtspunkt, nicht einem theozentrischen, doch Klüpfel hatte offenbar an dieser Grundkonzeption nichts auszusetzen. Hueter dachte sich die Moral als eine dreiteilige Pflichten- und Tugendlehre: Pflichten und Tugenden gegenüber Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen. Bemerkenswert ist, daß er die Tugenden der Gottesverehrung („adoratio, humilitas, gratus animus, amor mutuus . . .“) aus der Dogmatik ableitete, näherhin aus den Eigenschaften Gottes (Allmacht, Maje-

<sup>151</sup> N. B. I. (1775) IV. 677–679.

<sup>152</sup> Necrologium, 255 f.

<sup>153</sup> N. B. I. (1775) III. 375–377.

stät, Güte usw.). Die drei Pflichtenkreise wollte er aber zuallererst grundsätzlich „secundum regulas doctrinae evangelicae“, also biblisch abhandeln, bei den Mitteln zur Erlangung der notwendigen Tugenden stark auf Gottes Gnade und die Hilfe der Sakramente hinweisen. Klüpfel gab Hueter den Rat, seine Gedanken weiterzuentwickeln und womöglich zu einem Lehrbuch auszuarbeiten<sup>154</sup>. Von Ferne klangen hier bereits Ideen an, die viel später Johann B. Hirscher in seiner *Moral* großartig verwirklicht hat.

Ein weiterer Versuch, der noch mehr aufhorchen ließ, war das Werk „*Specimen Theologiae moralis Christianae*“ des Ingolstädter Theologen Balduin Wurzer, eines Zisterziensers aus Aldersbach in Niederbayern (Ingolstadt 1775). Was dieser in der Einleitung in seinen Entwurf ausführte, waren, wie es scheint, ganz neue Gedanken: daß nämlich der *Moral* die wichtigsten Grundlehren der Dogmatik zugrunde gelegt werden müssen („*Doctrinae adhaeret obligatio*“), die „Basis“ der *Moral* seien die „*religio Christiana et naturalis cum eadem connexa*“. Wir finden hier noch mehr bereits das Grundaxiom, nach dem später Johann B. Hirscher seine „*Christliche Moral*“ (Tübingen 1835) konsequent ausgeführt hat: *Moral* ist die dem Leben zugewandte Dogmatik<sup>155</sup>. Wurzer behandelte darum zuerst in großen Zügen die Gottes- und Gnadenlehre sowie die übernatürliche Bestimmung des Menschen zur ewigen Seligkeit, daraus leitete er die sittlichen Pflichten und Tugenden ab, die der Christ auf den verschiedenen Ebenen seines Lebens zu erfüllen hat. Immer befragte er zuerst die Hl. Schrift und die Lehrtradition der Kirche, das einzig wahre Fundament einer theologischen *Moral*. Entschieden lehnte er jegliche Anlehnung an die aristotelisch-scholastische *Moralphilosophie* ab, eine der Ursachen der Verderbnis der *Morallehre* („*causa corruptae moralis disciplinae*“); die darin herrschende „*Polymathia*“, die Anhäufung von Wissensstoffen aus andern Gebieten, mußte aufgegeben werden, freilich was von der Sache her aus andern Wissenschaften die *Moral* berühre, könne übernommen werden, gebe es doch gerade für die *Moral* die Kohärenz zu bestimmten andern Disziplinen, etwa mit dem Kirchenrecht; in dieser Hinsicht zeigte sich Wurzer wohl realistischer als Klüpfel, der bisher die Kontaktnahme der *Moral* zu andern Wissenschaften nicht dulden wollte. Selbstverständlich kam für Wurzer auch keinerlei Probabilismus in Betracht. Abgesehen von einigen nicht scharf genug gefaßten Begriffsbestimmungen hatte Klüpfel für den Entwurf des Zisterziensers nur Lob und Anerkennung. Er wünschte dem Buch auch außerhalb Bayerns weite Verbreitung. Die Kasuisten freilich würden, wie leicht vorauszusehen, nicht viel davon wissen wollen<sup>156</sup>.

Auf dem Weg zu einer besseren *Moraltheologie* war auch der Brixener Theolo-

<sup>154</sup> N. B. I. (1775) III. 459–462.

<sup>155</sup> Vgl. *Adolf Exeler*, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Freiburg 1959, 94 ff.

<sup>156</sup> N. B. II. (1776) IV. 139–144.

ge Joseph M. Zola mit seinen „Prelezioni Theologiche“ (Brixen 1775). Auch ihm war klar geworden, daß christliche Moral in die Irre gehen werde, wenn sie nicht auf der geoffenbarten Religion aufbaut: „Utriusque fontes esse eosdem.“ Die Offenbarung allein orientiere über den wahren sittlichen Zustand des Menschen, über sein durch die Sünde hervorgerufenes geistig-sittliches Elend; andererseits sei es wieder die Offenbarung, die allein die Mittel und Wege aufzeigt, sich daraus zu erheben; das Werk des Erlösers als des „zweiten Adam“ rückte so in den Mittelpunkt dieser Vorlesungen. Daß Zola außer der Bibel vor allem Augustinus bezog, dazu noch das „Commonitorium“ des hl. Vinzenz von Lerin, verzeichnete Klüpfel mit besonderer Freude. Er reihte den Verfasser bei den verdienstvollen Männern ein, die der am meisten reformbedürftigen Morallehre zu neuer Würde verhelfen<sup>157</sup>.

So erfreulich die Arbeiten Wurzers und Zolas waren, endgültige Lösungen stellten sie nicht dar. Diese Feststellung traf Klüpfel auch bei den „Institutiones Theologiae moralis“ des Würzburger Professors Anton Roßhirt (Würzburg 1789). Immerhin wollte er nicht bestreiten, daß jetzt, im Jahr 1790, die Moraltheologie an den Universitäten sich in besserem Zustand befand („in scholis nostris novam melioremque formam induit“). Allerdings sei jedem klar, „daß es wahrlich viel leichter war, diese Wissenschaft verfallen zu lassen, als sie wieder auf die Höhe zu bringen“. Einen „Versuch“ („tentamen“) dazu unternehme auch der Würzburger Theologe. Grundlegender Ausgangspunkt war wieder die Offenbarungsreligion. Sein Gedankengang war dieser: „Im ersten Teil betrachte ich den Menschen, zwar wiedergeboren in der Taufe, aber dennoch vielfachen sittlichen Schwächen unterworfen; darum zeige ich dann die Notwendigkeit der christlichen Abtötung auf, damit die Gottesliebe in uns zur Herrschaft gelangen kann, diese „Mutter aller übrigen Tugenden“. Im dritten Teil schließe ich den Traktat über die Buße an, damit der Christ wisse, wie er, sollte er nach der Taufe in schwere Sünde gefallen sein, in den ursprünglichen Zustand des Heils zurückgelangen kann. Schließlich spreche ich von den Mitteln, um in der Tugend voranzuschreiten und das Streben nach christlicher Vollkommenheit zu befördern“. Was die moraltheologischen Lehrinhalte betraf, hatte Klüpfel an diesem Werk nichts auszusetzen, im Gegenteil, sie seien „conformia documenta evangelicis apostolicisque scripturis“, frei von spekulativen Erfindungen („inventis humanis“) und jeder Spur des Probabilismus. Die immer noch bestehenden Schwierigkeiten erblickte Klüpfel aber darin, den so umfangreichen Lehrstoff in ein gutes System mit klarer Methode und Ordnung zu bringen: „Difficillimum vero est.“ Inzwischen hatte Klüpfel eingesehen, daß es ohne jede Hereinnahme von Erkenntnissen aus anderen Wissenschaften in der Moral nicht geht, doch bleibe die Aufgabe, moralphilosophische und naturrechtliche Überlegungen nur dann vor-

<sup>157</sup> N. B. IV. (1779) II. 277–279.

zunehmen, wenn sie der Sache dienen, nie aber „plus aequo“. Solange man noch auf dem Weg der Versuche sei, müsse man, wie in der Dogmatik, so auch in der Moral dem einzelnen Theologen die Freiheit lassen, „in sensu suo abundare“, natürlich nicht hinsichtlich der vorzutragenden Lehren, sondern in bezug auf Systematik und Methode der Darstellung. Es sei nicht schlimm, wenn in dieser Hinsicht noch nicht alle Wünsche erfüllt seien. Klüpfel wußte, daß nirgends so viele Fragen offen waren wie bei der Neukonzeption der Moraltheologie<sup>158</sup>. Man mußte zufrieden sein, daß von reformwilligen Theologen der Weg weg von der alten Kasuistik hin zu wahrer Moraltheologie eingeschlagen war. Wie Klüpfel die „Christliche Sittenlehre“ seines ehemaligen Schülers und nunmehrigen Fakultätskollegen Wanker beurteilte, wissen wir nicht, leider; ob er wohl ganz damit einverstanden war, daß dieser grundlegende moralphilosophische Gedanken von Thomasius und Kant übernommen hat? Oder war ihm inzwischen klar geworden, daß Moraltheologie die Grundfragen der Anthropologie nicht ausklammern kann: die Lehre von der Willensfreiheit, von den Trieben und Affekten, von der individualisierenden Bedeutung der körperlichen Anlagen und von der Bedeutung der Temperamente, Lebensalter und Geschlechter?<sup>159</sup> Jedenfalls wurde Wankers „Christliche Sittenlehre“ (1793) längere Zeit das offizielle Handbuch für die moraltheologischen Vorlesungen in den österreichischen Erbländen. Von der alten Kasuistik war darin nichts mehr zu spüren. Die Entwicklung in der katholischen deutschen Moraltheologie ging weiter und führte zu zwei außerordentlich bedeutsamen Werken: zu Johann M. Sailers „Handbuch der christlichen Moral“ (3 Bde., München 1817) und zu Johann B. Hirschers „Christliche Moral“ (Tübingen 1835).

#### VIII. Anhänger des reichskirchlichen Episkopalismus<sup>159a</sup>

Klüpfel schrieb einmal: „Allen ist es offenkundig, daß es bei den Katholiken in bezug auf die Leitung der Kirche hauptsächlich zwei Rechtssysteme gibt, das der Italiener und das der Franzosen; das letztere ist das System, das auch bei den Deutschen beinahe allgemein verbreitet ist; und auch in unseren Schulen wird es vorgetragen (wörtlich: abgesungen-decantatum)“<sup>160</sup>. Tatsächlich wurde in Freiburg zur Zeit Klüpfels nach französischem Vorbild das episkopalistische Kirchenrecht gelehrt, das gegenüber dem Primat des Papstes die relative Eigenständigkeit der Bischöfe betonte und praktizierte; unter Maria Theresia und Joseph II. nahm dieses zusätzlich noch manche Elemente des Staatskirchentums in sich

<sup>158</sup> N. B. VII. (1790) III. 91–94. – Necrologium, 128–132.

<sup>159</sup> Vgl. Exeler, 26.

<sup>159a</sup> Vgl. hierzu Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. V, 489 ff.

<sup>160</sup> N. B. VII. (1790) III. 79.

auf (Josefinismus). Es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, daß Klüpfel auf dem Boden dieses episkopalistisch-josefinischen Kirchenrechts stand, was es mit sich brachte, daß er oft gegen die Infallibilisten seiner Zeit geschrieben hat; dem extremen Episkopalismus eines Hontheim-Febronius hat er aber nie das Wort geredet.

Mit den Kirchenrechtslehrern seiner Zeit, den Freiburger Professoren Anton Joseph Riegger und Joseph Petzek, beide überzeugte Episkopalisten, stand Klüpfel in freundschaftlicher Beziehung – er hat beiden einen ehrenden Nekrolog gewidmet<sup>161</sup>. Schon für den Vater Rieggers, Paul Joseph Riegger, Rechtsgelahrter in Innsbruck und Wien, hat Klüpfel Worte hohen Lobes gefunden, als er die dritte Auflage von dessen „*Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae*“ (Wien 1774) besprach<sup>162</sup>. Er hat ihm nach dessen Tod (1775) in der N.B. ein literarisches Denkmal gewidmet und von ihm gemeint: „*Vir prorsus immortalitate dignus*“ – und über seine Schriften war Klüpfel der Ansicht: „*Dei timorem ac zelum pro Dei ecclesia ubique spirant*“, und das, obwohl Riegger zu den mächtigsten Wegbereitern des Josefinismus gehört<sup>163</sup>. Ähnliche Wertschätzung äußerte er über den Sohn Anton Joseph, als er dessen Neuauflage eines wichtigen kanonistischen Quellenwerkes besprach: „*Breviarium extravagantium*“ des Bischofs Bernhard von Pavia († 1213)<sup>164</sup>. In der Einleitung der Rezension pries Klüpfel Riegger als den Mann, der in Freiburg das Kirchenrecht von den bisherigen üblen Zutaten des kurialistischen Systems „gereinigt hat“ („*tot sentibus undique ac zizaniis horridum repurgare . . . impigre allaboravit*“); die Edition des „*Breviarium extravagantium*“ sei ein Zeugnis für die so erfolgreiche Arbeit Rieggers auf kanonistischem Gebiet. Sein Weggang von Freiburg nach Prag sei für die Hohe Schule im Breisgau ein schmerzlicher Verlust („*dolendum sane est maximore*“); für ihn kam 1778 Joseph Petzek<sup>165</sup>.

Dankbar begrüßte es Klüpfel, daß der Münsteraner Professor für Moral und Kirchenrecht Clemens Becker eine gute deutsche Übersetzung der „*Institutiones iuris ecclesiastici*“ des berühmten Franzosen Claude Fleury herausgab (Münster 1774), gallikanisch-episkopalistisches Kirchenrecht in Reinkultur, weitverbreitet, wie die zahlreichen Auflagen bewiesen. Die neue Übersetzung verdiene gegenüber bereits vorhandenen bei weitem den Vorzug, weil sie sich sehr exakt an den Wortlaut des Originals halte; zudem bringe sie manche wertvolle Zusätze für die deutschen Verhältnisse, zumeist aus Anton Joseph Rieggers „*Principia Iuris ecclesiastici Germaniae*“ (Wien 1771), dafür seien zu Recht die „*Res Cleri*

<sup>161</sup> Necrologium, 132 und 292.

<sup>162</sup> N. B. I. (1775) I. 120.

<sup>163</sup> N. B. IV. (1779) IV. 545–553.

<sup>164</sup> Vgl. LThK II (1931) Sp. 207.

<sup>165</sup> N. B. IV. (1779) II. 215.



Gallicani“ weggelassen. Klüpfel vergaß nicht, bei dieser Gelegenheit seine warme Sympathie für Claude Fleury<sup>166</sup> zum Ausdruck zu bringen<sup>167</sup>.

Einverstanden war er auch mit dem Salzburger Benediktiner B. Oberhauser, der in seinem „Manuale selectiorum conciliorum et canonum“ (Salzburg 1776) ausführlich darlegte, die vielen Mißstände in der Kirche hätten hauptsächlich ihre Ursache darin, daß man die heilsamen Vorschriften der alten Konzilien, Synoden und Kanones preisgegeben hat; so nur sei beispielsweise die so schädliche Simonie oder die Häufung kirchlicher Ämter in einer Hand zu erklären; aber auch der Zerfall von Frömmigkeit und priesterlicher Moralität hätte aufgehalten werden können, wäre man bei den Disziplinarvorschriften früherer Zeiten geblieben; verhängnisvoll habe sich auch das Machtstreben der römischen Kurialisten ausgewirkt mit dem Ziel, einerseits die päpstlichen Prärogativen immer stärker auszubauen und andererseits die Autorität der Bischöfe und Konzilien abzuschwächen. In der Rückkehr zu den alten kirchenrechtlichen Maximen, so meinte Oberhauser, läge allein die Möglichkeit einer durchgreifenden Besserung der kirchlichen Zustände. Klüpfel sah keinen Grund, solchen Ansichten zu widersprechen, standen sie doch in Übereinstimmung mit Männern, die er hoch schätzte, mit Claude Fleury, Natalis Alexander, dem gelehrten französischen Dominikaner († 1724 in Paris) und anderen. „Summopere probemus“ lobte er das Buch des Salzburger Benediktiners. Nur in Anlage und Methode fand er Mängel, zum Beispiel hätten die Kanones mit Jahreszahlen, oft auch „im vollen Wortlaut angeführt werden sollen; auch ein Index wäre bei einem solchen Werk wohl angebracht gewesen. Klüpfel betonte seinerseits, daß auch der Niedergang der Theologie mit den geschilderten historischen Ursachen zusammenhänge („ignorantia canonum veterisque sanctissimae disciplinae“). Er erhoffte von der Einrichtung „cultioris iurisprudentiae sacrae“ eine allmähliche Besserung<sup>168</sup>.

In die gleiche Richtung zielte der „Thesaurus Iuris ecclesiastici potissimum Germanici“ von Anton Schmidt, zuerst Professor in Heidelberg, später Domherr in Speier (6 Bde., Heidelberg-Würzburg 1772–1777), eine Sammlung kanonistischer Abhandlungen, eigenen und fremden, unter andern auch von Anton Jos. Riegger; es ging dabei darum, die Freiheiten der deutschen Kirche und Bistümer darzustellen und zu verteidigen. Da die einzelnen Abhandlungen mühelos zu verstehen seien, wäre es nicht nötig gewesen, ihnen noch Erläuterungen beizugeben; dafür hätte Klüpfel gern noch einige andere kleinere Traktate – er nannte sie nicht näher – in der Sammlung gesehen<sup>169</sup>.

„Opus utilissimum sane, aut apprime necessarium“ war für ihn das „Ius ecclesiasticum universum“ von Bernard Van-Espen (2 Bde., Löwen 1700), des ausge-

<sup>166</sup> „Celeberrimus Fleurius ob Methodi doctrinaeque praestantiam“.

<sup>167</sup> N. B. I. (1775) III. 508–510.

<sup>168</sup> N. B. II. (1776) III. 93–95.

<sup>169</sup> N. B. II. (1776) IV. 144–146.

zeichneten, wegen jansenistisch-gallikanischen Irrtümern indizierten Kanonisten. Als dieses Standardwerk in vier Bänden neu erschien (Köln 1777), wies Klüpfel die Leser mit besonderer Eindringlichkeit darauf hin, was er, wie er sagte, um so eher tun konnte, als der Kölner Erzbischof Max Friedrich dem neuen Van-Espen ein äußerst huldvolles Approbationsschreiben mitgab, in dem es hieß, alles in dem Werk sei der katholischen Lehre konform („omnia in omnibus doctrinae Catholicae esse conformia“); die Tendenz Van-Espens sei es, zwischen Reich und Kirche eine immerwährende Eintracht herbeizuführen. Angesichts dieser Empfehlung durch den Kölner Erzbischof fand Klüpfel die Indizierung des Werkes im Jahr 1704 als nicht recht verständlich<sup>170</sup>.

Wie Klüpfel die Dekrete der Römischen Index-Kongregation theologisch bewertete, ist schon kurz erwähnt worden. Jedenfalls handelte es sich bei der Zensurierung eines Buches nie um eine unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes. Bei der Besprechung des „Compendium theologiae moralis“ von Antoine SJ, das von zwei Franziskanern neu herausgegeben wurde (2 Bde., Augsburg 1779), kam er abermals auf den Römischen Index der verbotenen Bücher zu sprechen, dabei machte er den Herausgebern den Vorwurf, sie hätten es unterlassen, die Frage zu prüfen, ob die Index-Vorschriften Papst Pauls IV. in der Bulle „In coena Domini“ vom Jahr 1557 je in Deutschland rechtskräftig waren, da die Bulle hier nicht angenommen worden sei; da ferner die Päpste sie in der letzten Zeit nicht mehr verkündet haben, sei ihre Verbindlichkeit ohnehin hinfällig, es werde also niemand mehr von den darin angedrohten Strafen betroffen. Trotzdem konnte es nach Klüpfel nicht erlaubt sein, daß jedermann häretische und gottlose sowie schwer sittlich anstößige Schriften lesen dürfe, und zwar, weil schon das Naturrecht solches verbiete, oder, was das gleiche ist, gegen die gesunde Vernunft verstößt. Es ist verständlich, daß die Indizierung eines Buches für Klüpfel bei dieser seiner Auffassung nicht jene Bedeutung hatte, wie in späteren Zeiten. Sie blieb im rein doktrinären Rahmen und hatte nach ihm keinerlei Rechtsfolgen<sup>171</sup>.

Auf die Wahrung des „Ius circa sacra“ des Staates war wie viele andere auch der angesehene Salzburger Kanonist Gregor Zallwein OSB bedacht, wie seine „Principia iuris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae“ (Augsburg 1763) zeigten. Daß das inzwischen vergriffene Werk 1781 neu herauskam, sei sehr zu begrüßen, sei es Zallwein doch gelungen, eine sorgfältige Abgrenzung der staatlichen und kirchlichen Rechtssphäre vorzunehmen; wären diese Grenzen immer von beiden Seiten eingehalten worden, so wären viel Streit und Unheil vermieden worden: „Utinam turbati hi fines nunquam fuissent, sive oscitantia principum, sive pontificum arrogancia“! Die Neuausgabe enthielt eine Biogra-

<sup>170</sup> N. B. III. (1778) II. 283–285.

<sup>171</sup> N. B. V. (1780) IV. 694–697.

phie Zallweins, die von den zahlreichen Hörern des sehr beliebten akademischen Lehrers sicher dankbar aufgenommen werde; Klüpfel bemängelte, daß inzwischen erschienene Literatur nicht berücksichtigt wurde, „tribus saltem verbis“ hätte dies mindestens geschehen müssen<sup>172</sup>.

Das „Ius circa sacra“ war nicht erst von Maria Theresia und Joseph II. dauernd in Anspruch genommen, schon vor ihnen sei das praktiziert worden, zeigte Karl Emmanuel Riegger, der Bruder Anton Joseph Rieggers, in seiner „Sammlung der in Kirchensachen ergangenen landesfürstlichen Gesetzen“ (Wien 1778). Riegger beschränkte sich auf staatliche Erlasse, die für Böhmen, Mähren und Schlesien ergangen waren, zum Teil schon „a remotis temporibus“; sie bezogen sich auf die Regelung der Feiertage, auf die Wahl kirchlicher Oberer, die Verleihung von Benefizien, das Patronatsrecht, Asylrecht, den Tischtitel, die Frage der Andersgläubigen in katholischen Orten, die Stolgebühren, die Dispensationen, die Mischehen und manche andere Fragen. Für Klüpfel waren diese staatskirchlichen Regelungen aus der Pflicht des Staates zu erklären und zu billigen, „tueri divinas ecclesiasticasque sanctiones, ulcisci refractarios, religionis sanctissimae decus promovere“; die alte Auffassung vom Kaiser als dem Schutzherrn der Kirche kam hier deutlich zum Ausdruck. Klüpfel wünschte eine ähnliche Sammlung für die vorderösterreichischen Gebiete<sup>173</sup>.

Eine Frage aus dem Eherecht behandelte der Freiburger Professor Joseph Petzek in der Dissertation „De potestate ecclesiae in statuendis matrimonii impedimentis“ (Freiburg 1783). Unter Berufung auf Van-Espen war er der Meinung, daß die Kirche aus eigener Vollmacht keine trennenden Ehehindernisse aufstellen kann; die geschichtliche Betrachtung zeige, daß solche Hindernisse vom Staat festgesetzt und von der Kirche in ihre Gesetzgebung übernommen wurden, oder aber von der Kirche immer nur mit ausdrücklicher Zustimmung der Fürsten beschlossen wurden. Petzek verwies auf Van-Espens Feststellung, daß das Konzil von Trient die Frage offengelassen hat, ob trennende Ehehindernisse allein in die Kompetenz der Kirche gehören. Auf der anderen Seite betonte er aber stark die ausschließliche Zuständigkeit der Kirche, „praescribere fidelibus regulas, iuxta quas matrimonium oporteat a Christianis honeste et ad evangelii leges contrahi“; dazu gehöre auch das Recht, bei Nichteinhaltung solcher kirchlicher Vorschriften die Einsegnung der Ehe zu verweigern. Klüpfel hat mit keinem Wort angedeutet, daß er gegen die „Dissertatio“ seines Freiburger Kollegen etwas einzuwenden hatte<sup>174</sup>.

Einem echten Bedürfnis suchte der Heidelberger Ex-Jesuit Franz X. Holl zu genügen, als er als Frucht langer Studien eine „Statistica Ecclesiae Germaniae“

<sup>172</sup> N. B. VI. (1782) III. 444–451.

<sup>173</sup> N. B. V. (1780) I. 78–80.

<sup>174</sup> N. B. VII. (1783) I. 170 f.

vorlegte (Bd., I., Heidelberg 1779), eine Zusammenstellung der „Memorabilia“ der einzelnen deutschen Bistümer mit kurzen Angaben über deren Entstehung, Ausbreitung und wichtigen Ereignisse, wie die abgehaltenen Bistumssynoden; die besonderen Rechtsverhältnisse, Freiheiten und Privilegien, Übereinkünfte mit anderen Bistümern oder Staaten waren darin verzeichnet, ebenso die Bischofslisten und liturgischen Eigenheiten. Holls Werk war ein erster Versuch, dem Klüpfel volle Anerkennung zollte. In seiner Besprechung ging er näher auf das Kapitel „Päpste und deutsche Kirche“ ein; mit Recht zeige Holl, daß hier ein gegenseitiges Geben und Nehmen vor sich gegangen ist („Was Deutschland Rom verdankt – was Rom der deutschen Kirche verdankt“). Spürbar kam hier bei Autor und Rezensenten das deutsche Nationalbewußtsein zum Vorschein. Was Holl in verdienstvoller Weise überblicksartig für die ganze deutsche Kirche versucht hat, das sollte – so war es Klüpfels Wunsch – jetzt ausführlich für jedes deutsche Bistum erarbeitet werden, habe doch jedes noch weit mehr „*proprias sibi origines, incrementa, decrementa, iura, leges, nexus, privilegia, libertates, ritus et consuetudines*“. Auch die Ortskirchen sollten intensiv historisch erforscht werden, nicht nur die Kirchengeschichte im allgemeinen<sup>175</sup>.

Um die Stellung der deutschen Kirche zu Rom ging es auch in der „*Sanctio pragmatica Germanorum illustrata*“ des Straßburger Professors für öffentliches Recht Christoph Wilh. Koch (Straßburg 1789) mit vielen Dokumenten zu den Frankfurter oder Fürsten-Konkordaten von 1447, mit den vier Bullen Eugens IV., die dessen Nachfolger Nikolaus V. (der erste Renaissancepapst) im Wiener Konkordat vom 17. Februar 1448 bestätigte. Es war der Fehler der deutschen Fürsten, meinte Klüpfel, nicht immer auf der strikten Einhaltung der dort getroffenen Abmachungen bestanden zu haben; so kam es dazu, „*ut Curia Romana in ecclesiarum Germanicarum detrimentum atque ignominiam(!) pmoeria sua prolattasset plus aequo*“; die Ursachen lägen gewiß auch in den „*callidis Italorum artibus*“, aber noch mehr in der Gleichgültigkeit der deutschen Fürsten („*supinae negligentiae*“). Klüpfel lobte Koch für seine klare Zusammenstellung der Rechtsabmachungen von ehedem und verwies auf ähnliche Arbeiten des Würzburger Professors Johann K. Barthel und Stephan A. Würdtwein hin<sup>176</sup>.

Auch bei einer anderen Rechtsfrage ließ Klüpfel den eigenen Standpunkt deutlich erkennen. Im Hinblick auf einige Vorkommnisse der damaligen Zeit schrieb er „*Monumenta quaedam recentiora de relaxatis votis solemnibus, an. 1784 et 1789*“. Es ging um die Frage der Kompetenz zur Entbindung von feierlichen Ordensgelübden. „*Aetate nostra*“ seien Theologen, Kanonisten und Bischöfe unterschiedlicher Ansicht. Es gebe Bischöfe, die meinten, diese Vollmacht „*proprio iure*“ nicht zu besitzen – so habe sich der österreichische Militärbischof Ke-

<sup>175</sup> N. B. V. (1780) IV. 662–670.

<sup>176</sup> N. B. VII. (1790) III. 1–10.

renz geweigert, dem Kapuziner Nilus Taber, Militärkaplan in der österreichischen Armee und jetzigen Pfarrer in Lenzkirch im Schwarzwald, die Befreiung von den Gelübden auszusprechen, der Prager Fürstbischof habe dagegen als Heimatbischof des Kapuziners dies ohne weiteres getan („hanc gratiam, quam petiit, libenter obtulit“). Bischöfe und Theologen, die wie der erwähnte Militärbischof dachten, bezeichnete Klüpfel als „veteris sententiae tenaciores, aut timidi plus aequo, neque satis intelligentes sibi divinitus traditae potestatis“ – deutlicher konnte er seine episkopalistische Position gar nicht mehr zum Ausdruck bringen.

Klüpfel wußte von Fällen zu berichten, in denen der Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt von sich aus die Entbindung von feierlichen Gelübden aussprach; er erwähnte einen Frater Maurus OSB aus St. Trudpert, Regularkleriker in Waldsee, Pauliner-Patres von Rohrhalden und Langenau. Klarissinnen, Kapuzinerinnen, Augustinerinnen, Dominikanerinnen, Franziskanerinnen, deren Klöster aufgehoben wurden, wurden vom Konstanzer Bischof *laissez* und erhielten die Erlaubnis, „hereditates adire, resque suas vi testamenti relinquere aliis“; mehreren wurde die Erlaubnis zum Abschluß einer Ehe erteilt – Klüpfel wußte hier die Namen von drei Dominikanerinnen aus Horb zu nennen. Das Dispensdekret des Bischofs für die ehemalige Dominikanerin Dominika Zöisinger vom 21. Oktober 1784 brachte Klüpfel im Wortlaut. Vom Würzburger Fürstbischof berichtete er die gegenteilige Praxis: Das Dispensgesuch um Gelübdeentbindung des Karthäusers Bruno Litschgi, damals Schüler Klüpfels im Freiburger Generalseminar, schickte der Ordinarius nach Rom. Objektiv wie er immer zu sein bestrebt war, druckte er auch die „Litterae Romanae“ mit der Dispens für Litschgi in der N. B. ab. Er gab zu, es sei fast die allgemeine Ansicht gewesen, daß von feierlichen Gelübden nur Rom dispensieren könne. Doch gute Gründe sprächen auch für die gegenteilige Theorie und Praxis. Wenn es den Bischöfen erlaubt ist, von den einfachen Gelübden zu dispensieren, so sei nicht einzusehen, warum sie nicht auch von feierlichen entbinden können, da zwischen den beiden Gelübdeformen keinerlei Unterschied besteht, „quantum ad substantiam“ – soweit es um die Substanz der Gelübde geht. Diese Argumentation erschien Klüpfel, dem Episkoplisten, als durchaus stichhaltig<sup>177</sup>. Die Rechtsbefugnisse des Bischofs, der „iure divino“ seines Amtes waltet, sollten wieder so gesehen werden, wie dies in der alten Kirche der Fall war.

Wie auf kirchenrechtlichem Gebiet damals einiges in Bewegung gekommen war, zeigte auch die Schrift „Mens Concilii Tridentini de Episcopi et presbyteri differentia“ (Köln 1789). Hier machte ein Anonymus den Versuch nachzuweisen, es sei nicht im Sinne des Trienter Konzils gewesen, den Unterschied zwischen Bischof und Priester (Pfarrer) als einen solchen „iuris divini“ zu lehren; Hl. Schrift, Väter, namentlich Hieronymus legten es nahe, nur von einem Unter-

<sup>177</sup> N. B. VII. (1790) III. 37–45.

schied „*iuris humani*“ zu sprechen; dann erhebe sich die Frage, ob die Priester nicht auch Weihen erteilen können, die den Bischöfen vorbehalten sind. Der Autor suchte aus etlichen Texten des Konzils Stützen für seine These zu machen; er führte auch die Argumente der Gegenseite an, meinte aber, durch diese werde er nicht davon überzeugt, „*esse dogma fidei, episcopos eminere presbyteris iure divino*“. Es scheint, daß es dem Verfasser nur um Klärung einer ihm unklaren Rechtsfrage ging, nicht um Erhitzung des Klimas zwischen Bischöfen und Pfarrern. An deren Unterordnung unter die Autorität der Bischöfe sollte praktisch nichts geändert werden; die Gehorsampflicht der Priester bestand in jedem Fall, ob ihr Unterschied zu den Bischöfen „*iuris divini*“ oder „*iuris humani*“ ist. Einmal mehr legte Klüpfel hier seinen Lesern eine Frage vor, die zu eigenem Nachdenken anregen sollte: „*Sententiam . . . rerum theologiarum peritis diiudicandum relinquimus*“. Er selbst enthielt sich der eigenen Stellungnahme<sup>178</sup>. Die Aufklärung brachte es mit sich, daß auch im katholischen Raum manches in Frage gestellt oder anders als bisher gesehen wurde.

Daß Klüpfel einseitig papalistischen Autoren entschieden widersprach, verwundert bei ihm nach allem, was wir bereits von ihm vernahmen, nicht mehr. So lehnte er die „*Institutiones iuris ecclesiastici publici et privati*“ des Banzer Benediktiners Dominik Schram rundweg ab (3 Bde., Augsburg 1774); sie seien zwar besser als der alte Pichler<sup>179</sup>, aber nicht zu vergleichen mit den kanonistischen Werken Riegers, Rautenstrauchs oder Anton Schmidts, des Heidelberger Rechtsgelehrten; ohne diese und andere beizuziehen, sei es unmöglich, die Rechtsverhältnisse der deutschen Kirche richtig darzustellen. Was Klüpfels besonderen Widerspruch erregte, war Schrams These, daß der Primat des Papstes die Unfehlbarkeit und die unumschränkte volle Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche einschließe („*summam atque illimitatam esse affirmat*“), auch über die Gewissen der Fürsten; kraft göttlichen Rechts besäßen nicht nur kirchliche Personen, sondern auch kirchliche Vermögensmassen reale Immunität: „*Scholastica taedio et sophisticationibus plenissima disputatio*“, merkte Klüpfel hier sichtlich erregt an. Geradezu lächerlich fand er es, wenn Schram auch noch die spitzfindige Frage erörtere, was zu geschehen habe, wenn eine Papstwahl anstehe und alle Kardinäle tot seien: „*Risum teneatis, amici*“, rief er den Lesern hier zu; auch sonst sei kindisches Zeug („*puerilia*“) bei Schram zu lesen. Wenig schmeichelhaft war Klüpfels weitere Kritik an dessen „*Epitome canonum ecclesiasticorum ex Concilio Germaniae et aliis fontibus collecta*“ (Augsburg 1774): Schram hätte sich besser seine Arbeit erspart, nachdem Joseph Hartzheim SJ, der Kölner Historiker und Schulpädagoge, die „*Concilia Germaniae*“ in fünf Bänden herausgegeben hat (Köln 1759/63)<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> N. B. VII. (1790) III. 103–110.

<sup>179</sup> Vitus Pichler SJ, Kanonist in Augsburg, Dillingen, Ingolstadt, mehrere kirchenrechtliche Werke.

<sup>180</sup> N. B. I. (1775) I. 123–140.

Einen noch extremeren Papalismus vertrat der Straßburger Kirchenrechtler Franz G. Ditterich in seinen Abhandlungen „De Primatu Romani Pontificis“ (Straßburg o. J.), eine Gegenschrift gegen Hontheim-Febronius. Ditterichs Hauptthese, daß allen päpstlichen Lehräußerungen „religiose semper obsequendum esse“, konnte Klüpfel nicht gelten lassen, weil Ditterichs These darauf hinauslaufe, daß allen päpstlichen Lehräußerungen der nämliche Glaubensgehorsam wie Dogmen entgegenzubringen sei, was dann zur Konsequenz hätte, daß jeder ein Häretiker wäre, der dies nicht tut; ferner sei es falsch, die Tatsache, daß die Bischöfe päpstlichen Lehrmeinungen „manifeste“ nie widersprochen hätten, als echte Zustimmung zu deuten, der „consensus negativus“, das Nichterheben von Widerspruch, genüge nicht zur Begründung einer dogmatischen Lehre, hierzu bedürfe es des „consensus positivus“ eines Konzils; verneine man das, so sei nicht einzusehen, wozu es künftig überhaupt noch einmal eines Konzils bedürfe. Viel zu weit ging Ditterich, wenn er behauptete, der Primat in der Kirche sei kraft göttlicher Anordnung mit dem römischen Bischofsstuhl verbunden und eine andere Meinung sei „propositionem scandalosam et vix non haereticam“. Wie dieser überzogenen These widersprach Klüpfel auch anderen ähnlich extrem papalistischen Anschauungen. Eine scharfe Rüge erteilte er dem Straßburger Professor wegen seiner persönlich gehässigen und diskriminierenden Angriffe auf Weihbischof von Hontheim, der in seinen Augen ein „Zelotes velut alter Lutherus“, „lupus sub ovina pelle“ und „Protestantium cultor et discipulus“ war. Die Wahrheitsforschung sollte sich solcher Mittel nicht bedienen, meinte Klüpfel, der in diesem Augenblick ein wenig vergaß, daß er selbst gelegentlich auch Ausdrücke gebrauchte, die der andere als persönliche Verunglimpfung empfinden konnte<sup>181</sup>.

Aber auch den anderen extremen Standpunkt eines radikalen Konziliarismus hat Klüpfel nicht gebilligt, wie aus der reservierten Besprechung der „*Genuina totius iurisprudentiae sacrae principia*“ des Zisterziensers Robert Curalt hervorgeht (2 Bde., Wien 1781). Dieser ging in seinen episkopalistischen Anschauungen so weit, daß er behauptete, die Bischöfe als unmittelbar von Gott in ihr Amt Berufene seien dem Papst gegenüber nicht zu einem religiösen Dienst verpflichtet, es genüge, wenn sie ihrem Metropolitene ihre „*Professio fidei*“ bekunden, mehr hätten auch die Metropolitane dem Papst gegenüber nicht zu tun. Klüpfel teilte diese und ähnliche Rechtsauffassungen des Zisterziensers den Lesern lediglich mit; das Urteil sollten sich diese selbst bilden. Curalt kritisierte nebenbei sehr stark die Zustände in manchen Klöstern, die häufig keine Pflegestätten der Studien mehr seien. Auch die vielen täglichen Privatmessen der Mönche waren ihm ein Dorn im Auge, ebenso der ausschließliche Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie; in beiden Punkten sollten nach dem Vorbild der alten Kirche Re-

<sup>181</sup> N. B. VI. (1781) II. 314–320.

formen ins Auge gefaßt werden. Klüpfel ist ihm auch in diesen Ansichten nicht gefolgt – es fehlt jedes „laudamus“ oder „approbamus“, das nie fehlt, wenn er mit einem Autor übereinstimmt<sup>182</sup>.

Die Kritik am römischen Rechts- und Regierungssystem sollte gewiß erlaubt sein, aber nicht in unsachliche und allzu heftige Angriffe ausarten, wie Klüpfel dies bei dem Kirchenrechtslehrer Franz Obernetter OFM am Konstanzer Lyzeum glaubte feststellen zu müssen. Man mache dessen „Institutiones iuris ecclesiastici“ (Konstanz 1782) allgemein den Vorwurf, „quod arrepta quavis occasione invehatur in Pontificem aut Curiam Romanam“<sup>183</sup>. Gegen Obernetter schrieben zwei Pfarrer „Gründliche Gegenantworten“, in denen vor allem der Vorwurf erhoben war, der Konstanzer Professor räume dem Staat zu viele Rechte in der Kirche ein; er gehe noch weit über das hinaus, was Riegger, Rautenstrauch, Zallwein über das Recht des Staates in Kirchensachen gelehrt hätten; so könne nach Obernetter der Landesfürst von sich aus ohne Rücksprache mit Rom auch kirchliche Gesetze außer Kraft setzen, wenn das im Interesse des Staates liege<sup>184</sup>. Sicher war Klüpfel kein Gegner des josephinischen Staatskirchentums, aber ob er soweit darin ging, wie die zwei Pfarrer vom Konstanzer Professor behauptet haben, muß sehr bezweifelt werden.

Unmöglich konnte die N. B. an dem äußerst heftigen Streit vorübergehen, den das Werk des Trierer Weihbischofs Joh. Nik. von Hontheim „De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis“ (2 Bde., Frankfurt a. M. 1763) verursacht hat. Unter dem Decknamen Iustinus Febronius erschienen, trieb es den Episkopalismus auf die äußerste Spitze (Febronianismus). Anlaß darauf einzugehen, war die Neuauflage des Werkes im Jahr 1773. In seinem ersten Bericht ging es Klüpfel darum, den Lesern ein Bild von dem leidenschaftlich geführten Kampf für und gegen Febronius zu geben; die scharfen Angriffe gegen diesen hätten dazu geführt, daß das Buch erst recht weite Verbreitung gefunden hat („ut systema Febronianum cupidius emeretur, ac a longe pluribus magis magisque evolveretur“). Die Hauptthesen des Febronius hat Klüpfel als bekannt vorausgesetzt: Abstellung des absolutistischen römischen Regierungssystems; der Papst ist nur Primus inter pares, sein Primat stammt nicht von Christus, sondern ist ihm von der Kirche übertragen; allgemeine Konzilien stehen über dem Papst; alle Bischöfe haben kraft göttlicher Einsetzung gleiches Recht. Klüpfel zeigte eingehend, wie besonders der Jesuit Franz Anton Zaccaria in Italien gegen Hontheim auftrat, 1767 mit seinem „Antifebronianus“ (italienisch) und 1771 mit dem „Antifebronianus vindicatus“ (lateinisch); die Leser bekamen ein Bild von der Gegenargumentation Zaccarias. Klüpfel selbst nahm mit keinem einzigen Wort Stellung

<sup>182</sup> N. B. VI. (1783) IV. 626–635.

<sup>183</sup> N. B. VI. (1783) IV. 747 f.

<sup>184</sup> Zwei schwäbische Pfarrer hatten deswegen mit Obernetter eine heftige Kontroverse. Vgl. Neueste Sammlung von Schriften. Augsburg. XIII. (1785), 64 ff.



zu den Streitfragen, er meinte: „Verum nolumus in quaestionibus huiusmodi sedere arbitri, arbitrio potentiorum, quorum causa et negotium maxime agitur, rem omnem relicturi“<sup>185</sup>. Seine Zurückhaltung kann kaum bedeuten, daß er insgeheim Hontheim zustimmte; er hielt es für klüger, sich und die N. B. aus dem Streit herauszuhalten.

Diese Zurückhaltung änderte sich auch nicht, als er über die Auseinandersetzung zwischen dem römischen Dominikaner Thommaso M. Mamachi und Hontheim berichtete. Klüpfel resümierte den Inhalt der „Epistola ad I. Febronium“ Mamachis (1. Bd., Rom 1776) und schilderte Hontheims Erwiderung in der Schrift „Febronius abbreviatus et emendatus“ (Köln–Frankfurt 1777). Wieder betonte er: „Iudicium meum nullo loco interponam, rem omnem aliis diiudicandam lubentius dimissurus“ – seine Leser sollten durch ihn in ihrem Urteil nicht beeinflusst werden. Soviel allerdings glaubte er dann doch sagen zu können, daß man Hontheim nicht „in haeticorum classe“ einreihen könne. Übrigens zeige der Streitfall, wie notwendig neue Konkordate zwischen Rom und der deutschen Kirche wären, in denen eine klare Grenzziehung zwischen den beiden Gewalten ausgehandelt werden müßte; am besten geschähe dies auf einem Konzil, freilich müsse man zweifeln, „num ante mundi finem aliquod celebrandum adhuc est“<sup>186</sup>.

Auf Drängen Roms brachte der Trierer Fürstbischof Clemens Wenzeslaus seinen Weihbischof dazu, nach langem Zögern seine Unterwerfung zu erklären. In den „Acta in Consistorio Secreto“ Pius' VI. vom 6. Dezember 1778 wurden hierzu fünf Dokumente veröffentlicht (Rom 1778), die Klüpfel im Wortlaut den Lesern mitteilte: Die Allocutio des Papstes, der Brief des Trierer Fürstbischofs, mit dem er die Unterwerfungserklärung Hontheims vorlegte, der Brief des Papstes, in dem dieser den Empfang der Unterwerfung bestätigte, schließlich ein Brief des Papstes an Hontheim mit der Aufforderung, seine Irrtümer zurückzunehmen und zu bedauern. Klüpfel äußerte seine Zufriedenheit, betonte aber, er wolle niemandem seine persönliche Meinung aufdrängen: „Ego, ut, quod sentio, obtrudam nemini, contentus interea sum, seposito omni partium studio.“ Zu befürchten sei allerdings, daß Hontheims ehemalige Freunde nun seine erbitterten Gegner würden<sup>187</sup>.

Wenn Klüpfel glaubte, die Affäre Hontheim wäre nun geklärt, so sah er sich darin doch sehr getäuscht, als er den „Commentarius in suam Retractationem“ (Frankfurt 1781) des Weihbischofs gelesen hatte. Statt einer erläuternden Zusatzklärung zur Unterwerfung hatte man eher eine verdeckte Rechtfertigung der früheren Haltung in Händen: „Non refutat singillatim argumenta, neque refellit ex instituto principia illa, quibus systema prius superstruxerat“ – die zahlreichen

<sup>185</sup> N. B. I. (1775) IV. 683–700.

<sup>186</sup> N. B. IV. (1779) I. 71–90.

<sup>187</sup> N. B. IV. (1779) I. 90–107.

Zitate aus Rautenstrauch, Riegger, Barthel würden offenbar den Zweck verfolgen, sein „System“ doch zu rechtfertigen. Aus diesem letzten Bericht geht klar hervor, daß Klüpfel nie den Standpunkt des Febronianismus geteilt hat. Wendelin Rauch, der intime Kenner der dogmatischen Haltung Klüpfels, stellt fest: „Klüpfel kennt den Primat des Bischofs von Rom nicht nur als einen Ehrenvorrang, sondern als eine rechtliche Überordnung des Papstes über die Bischöfe des Erdkreises“; den Inhalt dieses Primates habe er allerdings nicht näher behandelt, so wie auch das Tridentinum hierüber keine dogmatische Entscheidungen getroffen hat; bei aller Anerkennung des Jurisdiktionsprimats des Papstes wollte er entsprechend seiner episkopalistischen Grundeinstellung die Macht der Bischöfe nicht geschmälert sehen, auch nicht die Rechte der weltlichen Fürsten gegenüber der päpstlichen Vollgewalt<sup>188</sup>.

Diese kirchenrechtliche Grundeinstellung Klüpfels kam nochmals zum Vorschein, als er in der N. B. die Altersschrift Martin Gerberts besprach: „*Ecclesia militans regnum Christi in terris*“ (St. Blasien 1789). Daß der große Abt in dieser Schrift eindeutig papalistische Töne anschlug, nicht mehr wie früher der Mann der Mitte zwischen Episkopalismus und Papalismus war, setzte Klüpfel einigermaßen in Erstaunen. Auch die Neigung Gerberts, in diesem Alterswerk bestimmte Ereignisse der Welt- und Kirchengeschichte mit Visionen der Geheimen Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, fand er reichlich sonderbar<sup>189</sup>. Im Nekrolog auf Gerbert berichtete Klüpfel, man habe ihm mitgeteilt, die Ereignisse in der Kirche hätten den Abt immer mehr in die Angst vor einem drohenden Schisma gedrängt, was man beim Urteil über seine „*Ecclesia militans*“ berücksichtigen müsse. Mit seinem Alter und schlechten Gesundheitszustand erklärte Klüpfel auch die Schrift Gerberts „*Jansenistarum controversiarum retractatio*“ (St. Blasien 1791), die der Abt Klüpfel als Geschenk übersandte. Wozu so längst vergangene Fragen nochmals aufwärmen, sei sein erster Gedanke gewesen; aber bald sei ihm klar geworden, daß es eben gerade bei alten Menschen immer wieder vorkomme, daß sie mit Vorliebe an längst Vergangenes zurückdenken: „*Qua in re, si erravit, privilegio erravit aetatis*“, meinte er, nach wie vor mit größter Hochachtung zu Martin Gerbert emporschauend<sup>190</sup>.

Klüpfels Distanz zu allzu progressiven Anschauungen zeigte sich nochmals in der Besprechung der Schrift „*De divina institutione pastorum secundi ordinis*“, die der Alumne des Collegium Germanicum-Hungaricum Kajetan von Rottenstädter verfaßt hat (Trient 1788). Tendenz des Werkes war, den Stand des Pfarrers als „einfachen“ Priesters gegenüber dem Episkopat aufzuwerten, ja ihn als eine „*Divina institutio secundi ordinis*“ zu erweisen, diesen Stand, „*nimis abiect-*

<sup>188</sup> Vgl. Rauch, 177.

<sup>189</sup> N. B. VII. (1790) III. 79–91.

<sup>190</sup> Necrologium, 90 f.

tam ac pene conculcatam“ zu seiner früheren Würde und geistlichen Macht („postestatem“) zurückzuführen. In exegetischen und historischen Erörterungen versuchte Rottenstädter seine Thesen zu erhärten, doch Klüpfel schien von ihnen wenig überzeugt; er bemerkte an einer Stelle: „Attamen fatemur, responsa, quae reddidit, nobis haud visa esse istiusmodi, quae propositis difficultatibus plene satisfacerent“<sup>190a</sup>.

## IX. Freund und Kenner der Kirchengeschichte

Die in der Aufklärung konsequent erfolgte Hinwendung zu den historischen Quellen führte auch zu einer bis dahin unbekanntem Aufwertung der Kirchengeschichte; erstmals wurde diese durch den Rautenstrauch-Plan eigenes voll anerkanntes Lehrfach<sup>191</sup>. Sicher war „dieser Durchbruch zur historisch-kritischen Forschung einer der wesentlichen und unverlierbaren Fortschritte, welche die Studienreform des späten 18. Jahrhunderts brachte“, und gewiß ist auch, „daß er mit im Zug des ‚Weg von der erdachten Spekulation und den Hinterwelten‘ und dem ‚Hin zu dem konkreten geschichtlich Gegebenen‘ steht“<sup>192</sup>.

Als Klüpfel mit seiner N. B. vor die Öffentlichkeit trat, war dieser Durchbruch zur Geschichte bereits weitgehend abgeschlossen. Vom ersten Jahrgang an nehmen Themen aus der Kirchengeschichte breiten Raum ein. Der erste Inhaber des kirchengeschichtlichen Lehrstuhls in Freiburg, der Schwabe Mathias Dannenmayr, begann schon 1773 mit seinen Vorlesungen. Studien und Forschungen zur Kirchengeschichte vielfältiger Art schossen im Berichtszeitraum der N. B. gleichsam über Nacht aus dem Boden. Mit großer Sorgfalt und lebhaftem Interesse hat Klüpfel gerade auch diese Literatur verfolgt und mit erstaunlicher Sachkenntnis besprochen.

Die Anfänge allerdings waren wenig erfreulich. So gab es, als Kirchengeschichte ordentliches Lehrfach wurde, katholischerseits noch kein eigenes Lehrbuch. Die von Josef II. vorgeschriebene Benutzung der „Christlichen Kirchengeschichte“ des protestantischen Professors Joh. M. Schröckh war ein Notbehelf; Kardinal Migazzi von Wien hat vergebens dagegen protestiert. Klüpfel hat bereits 1775 ein katholisches Lehrbuch für Kirchengeschichte gefordert: „Musis propitiis“ möge doch bald einer aus der großen Schar katholischer Gelehrten ein solches Werk zu Wege bringen „in popularium nostrorum utilitatem“<sup>193</sup>.

<sup>190a</sup> N. B. VII. (1790) III. 46–59.

<sup>191</sup> Im kirchengeschichtlichen Unterricht müssen die Lehrer darauf achten, „daß sie pragmatisch fühlbar machen, wie sehr unsere hl. Religion zu dem wahren Glück der Menschen auch auf Erden beytrage, wie viel die Cultur der Menschheit . . . durch ihre seelige Einwirkungen gewinne . . .“

<sup>192</sup> Vgl. *Bernhard Casper* wie Anm. 37.

<sup>193</sup> N. B. I. (1775) II. 302.

Vorerst blieb es aber bei diesem schönen Wunsch. Wohl kamen einige Darstellungen der Kirchengeschichte heraus, doch waren dies deutsche Übertragungen zumeist französischer Werke. So gab der Münchener Geistliche Rat Osterwald eine „Chronologische Einleitung in die Kirchengeschichte“ nach einem ungenannten Franzosen heraus (3 Bde., München 1774). Klüpfel muß das französische Original gut gekannt haben, denn er vermißte in der deutschen Übertragung manche nicht unwichtige Partien des Originals. Andererseits wußte er dem Bearbeiter Dank dafür, daß er manche Zusätze aus der deutschen Kirchengeschichte beifügte, freilich hätten diese als solche auch gekennzeichnet werden müssen, auch wären historische Berichte aus außerbayerischen Diözesen gleichfalls willkommen gewesen. Wissenschaftlichen Rang konnte Osterwalds Übersetzung nicht beanspruchen, denn es fehlten jegliche Angaben über die benutzten Quellen; fast habe man den Eindruck, der Bearbeiter stehe auf dem Standpunkt, „quasi lector debeat contentus esse Dorico illo: „Autos epha““<sup>194</sup>.

Untauglich „ad historiam rite perdiscendam“ war noch mehr das französische Werk „Tableau de l’Histoire de l’Eglise“ (4 Bde., Brüssel 1773), ein Repertorium der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte, besonders der neueren Zeit. Wieder keinerlei Quellenangaben oder Nennung der Gewährsmänner; vor allem aber keine zusammenhängende Darstellung der historischen Vorgänge: „nullus habetur ibi rerum nexus; nullae factorum causae enarrantur“ – also nicht die Spur einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Stoffes, meinte Klüpfel kritisch, dazu kämen noch manche irrige Angaben und viele Druckfehler; so sei die „Concordantia liberi arbitrii cum gratiae donis“ des Luis Molina SJ doch nicht 1688, sondern 1588 erschienen, Jansenius der Jüngere sei 1630, und nicht 1724, Professor in Löwen geworden. Das Ganze war eine äußerst nüchterne, trockene Aneinanderreihung historischer Fakten („res gestae ieiune nimis arideque“)<sup>195</sup>.

Daß katholische Autoren mit den Prinzipien wissenschaftlicher Kirchengeschichte noch nicht vertraut waren, zeigte sich auch an der deutschen Übertragung der „Histoire de l’église“ von Antoine Godeau (5 Bde., Paris 1657/78), die der Wessobrunner Benediktiner Bernhard Hyper besorgte. Klüpfel besprach den Band, der den Pelagianismus, Nestorianismus und das Konzil von Ephesus behandelte (Augsburg 1774): der deutsche Übersetzer habe es versäumt, den bei Godeau fehlenden „apparatus criticus“ beizufügen, auch hätte er besser getan, sich an das französische Original und nicht an die italienische Übersetzung zu halten, die manches von der französischen Sprachprägnanz vermissen lasse<sup>196</sup>. Als 1776 weitere Bände der Godeauschen Kirchengeschichte erschienen, abermals von B. Hyper besorgt, stellte Klüpfel mit Genugtuung fest, daß seine gutge-

<sup>194</sup> N. B. I. (1775) II. 302–304.

<sup>195</sup> N. B. I. (1775) II. 338–340.

<sup>196</sup> N. B. I. (1775) III. 462–465.

meinten Mahnungen befolgt waren und überall Quellenangaben standen; Hypergehöre erfreulicherweise nicht zu den Autoren, die solche „monita“ als Beleidigung auffassen. Die Leser machte er besonders auf die Liste der Mainzer Erzbischöfe aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts aufmerksam, die in einem der neuen Bände enthalten war<sup>197</sup>.

Für Studienzwecke der Studierenden diente manchenorts das „Breviarium Historiae ecclesiasticae“ des Augustiners Lorenzo Berti (Pisa 1760). Als es in Wien neuaufgelegt wurde (<sup>4</sup>1774), versäumte Klüpfel nicht, empfehlend auf diesen Leitfaden hinzuweisen, ohne zu verhehlen, daß es in Anlage und Durchführung nicht dem entsprach, was ihm unter einem kirchengeschichtlichen Lehrbuch vorschwebte; so war bei Berti das Werden der kirchlichen hierarchischen Strukturen viel zu breit dargestellt. Die neue Auflage war aber um acht Tabellen erweitert mit den Namen der Päpste, römischen Kaiser, den Konzilien, Häresien, den großen Heiligen, den bedeutenden Kirchenschriftstellern und Dokumenten zur Kirchendisziplin, das Werk sei dadurch „multo utilius ac commodius“ geworden<sup>198</sup>.

Noch eine französische Kirchengeschichte wurde von der N. B. in deutscher Übersetzung angezeigt: „Histoire universelle sacrée et profane“ des hochangesehenen Benediktinerabtes Dom Augustin Calmet (Straßburg 1735), von einem Anonymus 1776 in Augsburg herausgebracht. Klüpfels Besprechung war alles andere als schmeichelhaft! Der deutsche Herausgeber machte oft mit dem Original („opus diu pervulgatum“), was er wollte, ließ Texte daraus aus, fügte eigene hinzu, ohne den Leser über solche Auslassungen und Zusätze zu informieren; so sei am französischen Autor Unrecht verübt worden, das man rügen müsse: „Quis non merito indignabitur, mutari ordinem librorum et capitum, eorumque inscriptonem“<sup>199</sup>.

Endlich, nach acht langen Jahren des Wartens, konnte Klüpfel ein brauchbares Lehrbuch der Kirchengeschichte anzeigen, sein Fakultätskollege Mathias Dannenmayr gab es unter dem Titel „Institutiones Historiae Ecclesiasticae N. T.“ heraus (Freiburg 1783), freilich nur einen ersten Teil, der bis Konstantin den Großen ging. Gegenüber dem „Breviarium“ von Berti bedeutete Dannenmayrs Werk einen großen Fortschritt. Während jener schematisch den Stoff nach Jahrhunderten behandelte, brachte Dannenmayr die Einteilung der Kirchengeschichte in einzelne Perioden – auch hier war das Prinzip der Systematik und Ordnung zur Geltung gebracht. Klüpfel schrieb dazu: „Quam quidem methodum in certa quaedam intervalla distinguendi tempora . . . servato materiarum nexu, multo commodiorem utilioremque esse discentibus, intelligens quisque me-

---

<sup>197</sup> N. B. II. (1776) IV. 75 f.

<sup>198</sup> N. B. I. (1775) III. 457–459.

<sup>199</sup> N. B. II. (1776) III. 102 f.

rii iudicabit“. Auch den zweiten Grundsatz, hauptsächlich die „*facta praecipua*“ darzustellen, die „*res leves*“ dagegen nur beiläufig, fand Klüpfel als richtig. In sieben Kapiteln behandelte Dannenmayr auf 188 Seiten den großen Stoff unter Einbeziehung auch der Lehrentwicklung und bedeutenden Kirchenschriftsteller jener Periode, auch ein Kapitel „*De ritibus ecclesiasticis, moribus christianorum et disciplina ecclesiae*“ fehlte nicht. Der Wert des Werkes erhöhte sich noch ganz beträchtlich durch die zahlreichen Quellenangaben und literarischen Hinweise – was Klüpfel bisher immer vermißte; auch die kritischen Anmerkungen des Verfassers zu kirchlichen Personen oder Geschehnissen wurden von ihm positiv vermerkt. „*Iure optimo*“ empfahl er das Buch bestens; die deutlich josephinisch-staatskirchliche Einstellung Dannenmayrs hinderte Klüpfel nicht daran<sup>200</sup>.

Das ganze Lehrbuch konnte erst 1788 vorgelegt werden (Wien 1788). Wie Klüpfel es gewünscht, waren auch die weiteren Perioden der Kirchengeschichte „*pari methodo, stilo, studio*“ behandelt. Der ganze Stoff war in fünf Perioden eingeteilt: Von Christus bis zu Konstantin d. Gr., dann die Zeit bis zu Karl d. Gr., sodann das Frühmittelalter bis Gregor VII., ferner das Hoch- und Spätmittelalter bis zu Luther, schließlich die Neuzeit. Wer über einzelne Vorgänge oder Personen Genaueres erfahren wollte, wurde stets auf die einschlägige Literatur verwiesen, „*e quibus haurire plenius, sitimque suam pro votis restinguere valeant*“. Auch heiße Fragen wurden von Dannenmayr angeschnitten, zum Beispiel der Aberglauben in der Kirche, oder die Schuld der Kirchenoberen an Spaltungen und kirchlichem Zerfall. Was Klüpfel besonders begrüßte, war die „*Introductio praevia*“, in der Begriff und Notwendigkeit kirchengeschichtlichen Unterrichts, aber auch das Bemühen um Objektivität („*de studio veritatis*“), um richtige Bewertung der historischen Quellen behandelt wurden, auch die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte und die bisherige Kirchengeschichtsschreibung kamen kurz zur Darstellung. Dannenmayr, inzwischen von Freiburg nach Wien berufen, erhielt vom Hof in Wien einen Preis von 100 Goldgulden für seine Arbeit, die bei allen ihr anhaftenden Mängeln eine beachtliche Leistung darstellte<sup>201</sup>.

In streng konservativen Kreisen hat Dannenmayrs Kirchengeschichte Anstoß erregt, diesen erschien sie zu kritisch und freimütig. Klüpfel berichtet, daß er der Heterodoxie verdächtigt wurde („*heterodoxias vestigia in hoc opere deprehendere*“). Seine Gegner erreichten schließlich auch seine Entfernung von der Professur in Wien und die Versetzung an die Wiener Staatsbibliothek. Als eine Neuauflage seiner Kirchengeschichte nötig wurde, drängte man ihn, gewisse Partien auszulassen oder auch neue einzufügen, was er „*haud aegre*“ tat, wie Klüpfel versichert. Dannenmayr hat sich schon als Student dem neuen Denken geöffnet, statt die scholastischen Vorlesungen zu hören, studierte er fleißig Kirchenrecht

<sup>200</sup> N. B. VII. (1783) I. 67–69.

<sup>201</sup> N. B. VII. (1790) III. 76–78.

bei Anton Jos. Riegger, „*missis quaestionibus vanis*“. Er sei von leidenschaftlichem Drang nach Wahrheitsfindung beseelt gewesen, ein durch und durch kritischer Geist, was vielleicht in seiner Kirchengeschichte allzu stark bemerkbar wurde. Klüpfel zählte ihn zu seinen treuesten Freunden: „*Nemo ipso fidelior*“. Leonhard Hug, der große Freiburger Bibelwissenschaftler, behielt seinen Lehrer Dannenmayr allzeit in bester Erinnerung<sup>202</sup>.

Im gleichen Jahr 1788 kam die „*Historia religionis et ecclesiae*“ des protestantischen Professors Schröckh, von Gottfried Lumper OSB für katholischen Unterricht bearbeitet, heraus (3 Teile, München 1788/89). Wie schon erwähnt, war Schröckhs Lehrbuch an manchen Studienorten eingeführt, wegen seiner übersichtlichen methodisch klaren Stoffbehandlung „*etiam catholicis probatum*“. Lumper überarbeitete das Buch – offenbar ohne sich vorher mit Schröckh abzusprechen – versah es mit vielen zusätzlichen Anmerkungen; in dieser Gestalt, meinte Klüpfel, könne es ohne Vorbehalt empfohlen werden, keiner brauche zu befürchten, er könne in seiner Glaubensüberzeugung gefährdet oder in Gegensatz „*adversus Pontificem romanum*“ gebracht werden. Klüpfel lobte besonders den großen literaturgeschichtlichen Apparat, in dem auch mittelalterliche Autoren Erwähnung fanden. Man fragt sich, warum Lumper sein Lehrbuch herausgab, nachdem doch das von Mathias Dannenmayr schon vorhanden war. War der Benediktiner von Villingen mit Dannenmayrs Art vielleicht doch nicht ganz einverstanden<sup>203</sup>?

Zu den damals meistbeachteten Werken der Geschichtswissenschaft zählte die „*Geschichte der Teutschen*“ des Würzburger Michael Ignaz Schmidt (5 Bde., Ulm 1778/83), Theolog, Schulmann und Religionspädagoge von bedeutendem Format<sup>204</sup>. Klüpfel hat diesem Werk große Beachtung geschenkt – über fünfzig Seiten der N. B. befassen sich mit ihm, zur Hauptsache mit den Kirche und Religion betreffenden Partien. Einen Hauptvorteil sah er in der wissenschaftlich korrekten Darstellungsmethode: nur einwandfreie, auf Glaubwürdigkeit geprüfte Quellen und Dokumente sollen herangezogen werden; alle Voreingenommenheit muß vermieden, nichts darf unterschlagen, aus Parteilichkeit schöngefärbt oder einseitig dargestellt werden; die große Menge des Stoffes kann nur geordnet und aufgeteilt „*certas in epochas atque classes*“ behandelt werden; Schmidts Stil sei „*amoenus, facilis et iucundus*“, das Ganze gut lesbar und verständlich; zahlreiche Anmerkungen und Quellenhinweise erhöhten den wissenschaftlichen Rang des Werkes.

Aus dem ersten Band hob Klüpfel besonders die Entstehungsgeschichte der deutschen Bistümer heraus, ferner die Reform der Kirchenorganisation durch

---

<sup>202</sup> *Necrologium*, 311.

<sup>203</sup> N. B. VII. (1790) IV. 279–281.

<sup>204</sup> Vgl. LThK IX (1937) Sp. 286 f.

Karl d. Gr. und das Wirken des hl. Bonifatius. Die episkopalistisch-deutschkatholische Grundeinstellung Schmidts kam unter anderem auch in dem von Klüpfel eigens hervorgehobenen Satz zum Ausdruck, daß die deutschen Bischöfe des 8. Jahrhunderts die Jurisdiktionsgewalt des Papstes über ihre Untergebenen noch nicht anerkannt hätten; das gehe aus einer Anordnung eines Basler Bischofs hervor, daß Rompilger seines Bistums ihre Beicht zu Hause abzulegen haben, weil die Binde- und Lösegewalt für sie „non ab extraneo“ ausgeübt werden könne<sup>205</sup>.

Aus dem zweiten Band brachte Klüpfel Schmidts Darstellungen des Bußwesens im 10. Jahrhundert, der Kirchenpolitik der Ottonen und des Rückgangs der *Vita communis* der Kleriker, ferner zeigte er, wie der Verfasser die Stellung der deutschen Kaiser auf Synoden, den Investiturstreit, die Anfänge der Kreuzzüge und das wissenschaftliche Leben der Epoche immer aus den Quellen zu schildern verstand. Beim Investiturstreit war er der Meinung, im Wormser Konkordat 1122 sei den Kaisern zu Unrecht das Ernennungsrecht der Bischöfe entzogen worden, weil es die Kaiser waren, die die Bistümer reichlich dotiert und gefördert hätten, und niemand könne bestreiten, daß sie bestrebt waren, allzeit tüchtige, ja „optimos fere praesules“ auf die Bischofsstühle zu befördern, wofür manche Namen genannt werden können. Klüpfel zitierte diese Auffassungen Schmidts ohne die Spur einer gegenteiligen Meinung. Er stimmte mit dem Verfasser ebenso überein in der Beurteilung der für die Theologie verhängnisvollen Rolle der aristotelischen Philosophie im Mittelalter; wer sich nicht darin ausgekannt und diese beiseite ließ, „contemptui habebatur“; zum Schaden der Kirche „scholas theologicas personabat Aristoteles“. Lobend sprach Klüpfel davon, noch keiner habe die Rechtsverhältnisse zwischen Kaiser und Papst, zwischen Papst und deutschen Bischöfen, zwischen Bischöfen und Kaiser so gründlich dargestellt wie Schmidt, wie er auch sehr genau Ursprung und Schicksale der Freiheiten der deutschen Kirche aufgezeigt habe<sup>206</sup>.

Im dritten Band kam der große Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum im 12./13. Jahrhundert zur Behandlung. Nicht ohne Bedauern wurde festgestellt, daß in dieser Epoche das Papsttum den Gipfel seiner weltlichen Machtstellung erreicht hat, während die „imperatoria auctoritas in ecclesiasticis negotiis“ fast ganz ausgelöscht worden sei. Auch bei dieser Partie ging Klüpfel mit dem Verfasser einig, er meinte, dieser spreche auch hier „sibi semper constans, suoque systemi fidelis“, ja „nulli parti venditus“ – die klare episkopalistisch deutschkatholische Einstellung des Verfassers erschien Klüpfel offenbar nicht als Parteinahme. Besonders gefielen ihm sodann die Ausführungen zu einigen wichtigen deutschen Reformsynoden (Köln 1260, Mainz 1261, Trier 1266), auf denen unter anderem auch über die unmäßige Vervielfachung der Ablassse verhandelt wurde, die

<sup>205</sup> N. B. III. (1778) II. 285–303.

<sup>206</sup> N. B. IV. (1779) II. 223–235.



nur zur Auflockerung echten christlichen Bußgeistes geführt habe. Wem ein gründlicher Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte lag, dem wußte Klüpfel als beste Informationsquelle nur Schmidts „Geschichte der Teutschen“ zu empfehlen<sup>207</sup>.

Volle zwanzig Seiten widmete Klüpfel der Besprechung des vierten Bandes, in dessen Mittelpunkt die Konzilien von Konstanz und Basel standen. Die Rolle des Kaisers beim Zustandekommen des Konstanzer Konzils war stark hervorgehoben – der einzige, der im Schisma der Kirche von damals die Initiative zur Reform ergreifen konnte „tamquam supremus ecclesiae Defensor“; ungeschminkt wurden die trostlosen Zustände – „funestissimus ecclesiae status“ – geschildert, dabei die „Vitia“ der Päpste, Bischöfe und Kleriker nicht geschont; Johannes XXIII. wurde als Mann geschildert, dessen Versprechungen man nicht trauen konnte – „vero homini perfido“; die Dekrete von Konstanz erfuhren von Schmidt (und Klüpfel) Zustimmung, denn „si de schismate agitur et reformatio ecclesiae in Capite et membris“, sei die These, „Concilium esse supra Papam“, nicht zu beanstanden. Schmidt äußerte sich auch wenig schmeichelhaft über die Rolle der Kurialisten, die für ihn „sophistici iurium perversores ad exsuscitationem infinitarum litium contra ius et veritatem“ waren. Ausführlich schilderte Schmidt die Vorgänge, die zum Konzil von Basel führten: den böhmischen Kirchenkonflikt, die konzilsfeindliche Haltung Papst Eugens IV., die Drohung, ihn deswegen abzusetzen, den Streit des Papstes mit den Erzbischöfen von Köln und Trier, und anderes; die völlig verfahrenere Situation habe Kaiser Albrecht leider veranlaßt, dem Konzil seinen Schutz zu entziehen<sup>208</sup>.

Den fünften Band hat Klüpfel leider nicht mehr besprochen, in ihm kam die Reformation zur Behandlung – gerade zu diesem Thema hätte man gern einige Äußerungen von ihm. Sicher fiel diese Rezension dem plötzlichen Ende der N. B. zum Opfer. Aus Klüpfels Nekrolog auf Schmidt erfährt man, daß seine Darstellung der Reformation ihm die starke Gegnerschaft bei protestantischen Gelehrten eingetragen habe, auch solcher, die seine „Geschichte der Teutschen“ bisher über alles gelobt haben, obwohl er auch hier, wie Klüpfel sagte, allein von objektiven Gesichtspunkten sich leiten ließ. Für Klüpfel war Schmidt ein „novus Tacitus“, der alle bisherigen Darstellungen der deutschen Geschichte weit übertriffen habe<sup>209</sup>. Wie sehr Schmidts großes Geschichtswerk allgemein geschätzt wurde, geht auch daraus hervor, daß der Dichter Novalis es als Lektüre immer wieder gewählt hat<sup>210</sup>.

Ähnlich hohen Respekt zollte Klüpfel der Quellenpublikation „Subsidia selecta Iuris ecclesiastici Germaniae et historiarum capita elucidanda“, die der

<sup>207</sup> N. B. IV. (1779) IV. 589–603.

<sup>208</sup> N. B. VI. (1781) II. 229–249.

<sup>209</sup> Necrologium, 110–112.

<sup>210</sup> Vgl. Novalis. Dokumente seines Lebens und Sterbens. Insel-Taschenbuch 178. 105.

Mainzer Domherr Stephan A. Würdtwein herausgab (13 Bde., Heidelberg 1772–1780). Über diese Edition, „valde utilis atque necessaria ad historiam“, brauche man nicht viele Worte verlieren, ihr großer Wert leuchte jedem ein, der wisse, daß exakte geschichtliche Kenntnisse nur aus authentischen Urkunden und Dokumenten zu erreichen sind. Würdtwein gebe interessante Aufschlüsse über die Entstehung kirchlicher Institutionen, wie Domkapitel, Präbenden, Dignitäten, Reservationen, Privilegien und ähnliche Dinge. Klüpfel richtete einen eindringlichen Appell, auf ähnliche Weise auch andere wichtige Archive und Bibliotheken zu durchforschen, wo „plurimae adhuc adlitescunt pretiosae id genus opes litterariae, diplomata scriptaque ad illustrandam sacram Germaniae ecclesiae historiam“; solche kostbaren Schätze vermodern zu lassen, sei verantwortungslos, seien sie doch unerläßliche Beihilfen zu der so sehnlich erwünschten „Germania Sacra“<sup>211</sup>. Als Beispiele von Urkunden hohen Wertes verwies Klüpfel auf Dokumente zum Basler Konzil (Band IX), zu den Archidiakonaten des Bistums Speier (Band X), zur endgültigen Festlegung des Jahresbeginns auf den 1. Januar (Band XI), zu den Streitigkeiten zwischen höherem Klerus und Bürgerschaft in Mainz (Band XIII), zu wichtigen Ereignissen in deutschen Bistümern und Klöstern (Band XII); auch kritische Dokumente zur Arbeitsweise der römischen Kurie im hohen Mittelalter fehlten nicht. Der Schlußband enthielt wertvolle „Indices generales“ zur schnellen Orientierung und leichteren Benutzung der großen Edition. Klüpfel bedauerte nur, daß der Aufbewahrungsort der einzelnen Urkunden nicht angegeben war, so daß man nicht wisse, wo man das Original einsehen kann<sup>212</sup>.

Weitere drei Bände „Nova Subsidia Diplomatica“ ließ Würdtwein, inzwischen Weihbischof in Worms geworden, zusätzlich erscheinen (Heidelberg 1781–1783). Klüpfels Freund Possidius Zitter fand besonders wertvoll die Urkunden zur Wahl deutscher Bischöfe, wichtige Briefe von Päpsten und ein „Chronicon“ des Bistums Speier für die Zeit 970–1300 (Band I.); aus Band II wurden hervorgehoben Dokumente zum Streit über die Loslösung des Bistums Prag von Mainz, Beschlüsse einer Würzburger Synode zur Behebung kirchlicher Mißstände (zum Beispiel der Verehelichung bereits Verstorbener mit einer lebenden Person, der Zulassung fremder Priester zu heiligen Handlungen ohne Kenntnis ihrer Personalien, zur unstatthaften Predigt durch Begharden und Beghinen – „sint penitus reprobatae“); im Band III waren die Siegel der Mainzer Erzbischöfe des 13. Jahrhunderts wiedergegeben und beschrieben, ferner befanden sich hier Urkunden zum Jurisdiktionsstreit um die Markgrafschaft Brandenburg und zu den Wormser Archidiakonaten. Nur solch mühsames Forschen, meinte

<sup>211</sup> Eine solche wollten Würdtwein und Abt Gerbert gemeinsam herausbringen. Vgl. LThK X (1938) Sp. 990.

<sup>212</sup> N. B. II. (1776) III. 126–130. VI. (1781) II. 216–221.

Zitter, könne Licht in manches Dunkel bringen, in das heute noch viele Vorgänge der Vergangenheit gehüllt sind<sup>213</sup>.

Daß Quellenpublikationen zur Konzilien- und Synodengeschichte Klüpfels große Aufmerksamkeit fanden, ist bei ihm selbstverständlich, war doch gerade hier die Stimme der lehrenden Kirche zu vernehmen. So begrüßte er sehr den Band XIX. der großen „*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*“ (Venedig 1774), die unter maßgeblicher Mitarbeit des Kardinals und Bibliothekars der Vaticana Domenico Passionei herauskam. Zum Band XIX hatte auch der Hauptherausgeber der ganzen *Collectio*, Erzbischof Giovanni Dom. Mansi von Lucca, Beiträge beigesteuert – es ging um die Zeit von 967 bis 1070. Klüpfel muß gerade mit dieser Materie sehr vertraut gewesen sein, denn bei allem Lob für die ganze *Collectio* und den neuen Band besonders konnte er kritische Anmerkungen nicht unterlassen: die *Collectio* sei keineswegs erschöpfend, es gebe noch andere Archive und Bibliotheken, zum Beispiel die Wiener Hofbibliothek, „*ex quibus uberius adhuc conciliorum aliorumque monumentorum ecclesiasticorum spicilegium peti posset*“; insgesamt 23 wichtige Synoden konnten von ihm zusätzlich benannt werden, die alle auch in die *Collectio* gehörten; die Beiträge von Mansi ließen gelegentlich „*akribiean et exarctoris critices studium*“ vermissen, was in der Tat zutrifft<sup>214</sup>; wichtig wäre es, meinte Klüpfel, wenn solche großen Quelleneditionen von in Frage kommenden Historikern nach gemeinsamem Plan und thematischer Absprache vorgenommen würden, so geschehe es, daß einer nochmals ediere, was schon vorhanden sei. Klüpfel unterließ es nicht, bei dieser Gelegenheit auf das seiner Ansicht nach wertvolle Werk „*Concilia Germanorum*“ (5 Bde., Köln 1759–1763) hinzuweisen, das der Kölner Jesuit Joseph Hartzheim bearbeitet hat<sup>215</sup>.

Weit verbreitet war überall die „*Summa conciliorum et pontificum*“ des Kardinals Bartolomeo Carranza OP, (Venedig 1547), oft neuherausgegeben und erweitert – Klüpfel weiß von mehr als dreißig Ausgaben des Werkes. Als der Benediktiner Dominik Schram von Banth diese „*Summa conciliorum*“ abermals herausgab, erweitert bis auf das Pontifikat Pius VI., mit vielen Zusätzen und Anmerkungen versehen, (4. Bde., Augsburg 1778) war Klüpfel doch nicht eigentlich erfreut, denn vieles, was bei Carranza schon zu beanstanden war, sei nicht ausgemerzt worden, wie es hätte geschehen müssen; schuld daran war, daß Schram seiner Neubearbeitung eine längst überholte Ausgabe des Carranza zugrunde legte und so manche „*errata*“ desselben beibehielt. Zu beanstanden sei auch die mangelnde Systematik und Ordnung der Materie. Klüpfel kritisierte, daß neue historische Forschungsergebnisse gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wa-

<sup>213</sup> N. B. VII. (1785) II. 454–464.

<sup>214</sup> Vgl. Artikel Mansi, in: LThK VI (1934) Sp. 857 f. N. B.

<sup>215</sup> N. B. I. (1775) I. 52–62.

ren. Ganz fehl am Platz waren längst als unecht erkannte „Dekretalien“ mancher alten Päpste – wozu die Bände auffüllen „tot inutilibus, spuriis atque adulterinis Decretis veterum Romanorum Pontificum“, die auf den berüchtigten Isidor Mercator (Pseudo-Isidor) zurückgehen? Hier sah Klüpfel einen Verstoß gegen echte Wissenschaftlichkeit, der jetzt nicht mehr vorkommen sollte. Der papalistisch gesinnte Benediktiner war sicher wenig erbaut über diese Kritik, auch wenn Klüpfel zum Schluß versöhnlich meinte: „Sunt sua cuique pulchra“<sup>216</sup>.

Wie sehr historisches Interesse gewachsen war, zeigen die zahlreichen geschichtlichen Arbeiten über Universitäten, Klöster, Ordensgemeinschaften und Bibliotheken, von denen die N. B. meist ausführlich berichtet hat. „Athenae Rauracae“ war der Titel einer Basler Universitätsgeschichte (Basel 1778), von der Klüpfel meinte, „rem utilem aequae ac iucundae praestat“, bringe sie doch viele Geschehnisse, die bisher unbekannt waren, zur Kenntnis der Öffentlichkeit, nicht zuletzt, was Persönlichkeit und Wirken von Basler Professoren betrifft. Ihn interessierten verständlicherweise vor allem die Professoren der Theologie. Aus der langen Liste derselben, beginnend mit dem Gründungsjahr 1459, seien hier genannt der Exeget Johann Creutzer, ein Dominikaner, zuerst Professor in Heidelberg; Johann Geiler von Kaysersberg, in Basel 1475 zum Doctor Theologiae und Professor ernannt; der Augustiner Moritz Finiger, fünfmal Dekan der Fakultät – Klüpfel fügte einige Daten zu geschichtlichen Vorgängen der Augustinerprovinz hinzu, besonders zur von Papst Leo X. angeordneten Reform des Klosters Rapperswil (1515); Thomas Wittenbach, der Lehrer Zwinglis; Ludwig Bär, 1513 Professor in Basel, enger Freund von Erasmus, 1526 energisch für die katholische Sache auf der Badener Disputation eintretend, deswegen nach Freiburg i. Br. ausgewandert, wo er 1545 starb. Die darauf folgenden protestantischen Theologieprofessoren, zählte Klüpfel nur namentlich auf, unter anderen Oekolampadius, Andreas von Karlstadt (1534 Professor in Basel), Sebastian Münster, aus Ingelheim gebürtig, seit 1529 Exeget in Basel, bedeutender Hebraist, Johann Buxtorf der Ältere, der größte Kenner der rabbinischen Literatur seiner Zeit, seit 1591 in Basel tätig, Johann Jakob Wettstein, der hervorragende Textkritiker des Neuen Testaments, seit 1733 Professor in Amsterdam. Dem anonymen Verfasser dieser Basler Universitätsgeschichte sei, so Klüpfel, ein gelungenes Werk zu danken, das Nachahmung verdiene<sup>217</sup>. Daß Klüpfel mit keinem Wort die großen wissenschaftlichen Leistungen eines Münster, Buxtorf, Wettstein erwähnte, überrascht bei einem Mann, der sonst hierfür allzeit Worte der Anerkennung findet; konfessionelle Enge kann kaum der Grund für dieses Versäumnis gewesen sein.

Große Namen fanden sich aber auch in der Universitätsgeschichte von Ingol-

<sup>216</sup> N. B. IV. (1779) IV. 577–583.

<sup>217</sup> N. B. VI. (1781) I. 59–66.

stadt „*Annales Ingolstadiensis Academiae*“ (Ingolstadt 1782): Konrad Celtis, der Landsmann Klüpfels, Humanist und Dichter, dem er eine Biographie schreiben wollte<sup>218</sup>, Professor in Ingolstadt von 1492 bis 1497; Johann Reuchlin, hier Professor 1520/21; Johann Eck, einer der ganz großen Ingolstädter Gelehrten, von 1510 bis 1543 Dogmatikprofessor, in der dortigen Frauenkirche begraben; Petrus Kanisius, von 1549 bis 1552 Professor und Rektor der Universität. Besonderes Interesse schenkte Klüpfel dem „*Iuramentum*“, das Papst Pius II. den Graduierten der Universität vorschrieb und in welchem diese verpflichtet wurden, „*oboedientiam in omnibus semper Romano Pontifici*“ zu leisten – dieses Versprechen habe Papst Calixt III. in der Errichtungsbulle der Freiburger Universität nicht verlangt. Außerdem unterrichtete er seine Leser über einen Briefwechsel zwischen Ignatius von Loyola und Herzog Albrecht von Bayern, in dem die näheren Umstände der Bestellung von Jesuiten an die Universität geregelt waren – der Herzog sagte diesen volle Unterstützung zu, solange diese dem Staat zu nützen sich bestreben („*quamdiu se reipublicae utiles exhibebunt*“).<sup>219</sup>

Der Würzburger Professor der Reichsgeschichte Christian Bönike verfaßte den „*Grundriß einer Geschichte von der Universität Würzburg*“ (Band I 1782, Band II 1785). Nach einem kurzen Überblick über die frühen, schon vom ersten Würzburger Bischof, dem hl. Burchard († vermutlich 752) errichteten Bildungsanstalten in und außerhalb der Bischofsstadt (u. a. in Amorbach und Neustadt) wurde die Erstgründung der Universität im Jahr 1402 und deren früher Zerfall geschildert, dann die Zweitgründung durch Bischof Julius Echter im Jahr 1567, die schwere Heimsuchung von Stadt und Universität durch die Schweden 1631 – die herrliche Bibliothek kam nach Upsala. Klüpfel, mit Würzburg gut vertraut, konnte in Bönikes Darstellung nicht wenige Richtigstellungen vornehmen, dessen Arbeit sei etwas übereilt zustande gekommen („*ignoscendum auctori prope-ranti*“). Es scheint, daß Bönike diese Mahnung zu Herzen nahm, denn erst drei Jahre später ließ er den zweiten Band seiner Würzburger Universitätsgeschichte erscheinen. Hier waren es zunächst die Gestalt des Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal und dessen große Verdienste um Wissenschaft und Universität, die gewürdigt wurden; unter den Gelehrten fand Klüpfel besonders erwähnenswert den Konvertiten Johann G. von Eckhart, der u. a. ein „*Corpus historicum medii aevi*“ verfaßte (2 Bde., Leipzig 1723), Johann K. Barthel, als großer Kanonist weitbekannt und berühmt, Johann A. Ickstadt, den Erzieher des späteren Kurfürsten Max III. von Bayern. Eingehender befaßte sich Klüpfels Rezension mit der in Würzburg gelehrten Dogmatik; wie sehr diese auch hier zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Zerfall begriffen war, zeige das „*Compendium semitheologiae speculativae*“ des Würzburger Professors Leonhard Pirz, voller „*dictata quae-*

<sup>218</sup> Vgl. *Rauch*, 240–245.

<sup>219</sup> N. B. VII. (1785) I. 332–341.

stunculis inutilibus“, wie die Spätscholastik sie hervorbrachte; der Umschwung zum Besseren sei eingetreten, als man für Dogmatik und Moral die Werke des Franzosen Louis Habert (2 Bde., deutsch Augsburg 1751) zugrunde legte, der inzwischen die frühere streng jansenistische Richtung gemildert hatte. Den eigentlichen Übergang zur neuzeitlichen Theologie vollzog der Dogmatiker Franz Oberthür mit der völligen Abkehr von der Scholastik und der Hinwendung zur biblisch-historischen Theologie. Klüpfel enthielt sich einer persönlichen Stellungnahme zu Oberthür, doch wies er auf die starke Gegnerschaft hin, die Oberthür wegen seiner fortschrittlichen Lehrart und ökumenischen Haltung erfuhr und das Erscheinen des zweiten Bandes seines Hauptwerkes verzögerte. Klüpfel würdigte die ganze Arbeit Bönikes vor allem wegen der „*rerum multiplex copia*“, die er vor dem Leser ausbreite, ein eher zurückhaltendes Urteil, verglichen mit anderen Würdigungen, wo ganz andere, viel positivere Anerkennung ausgesprochen ist<sup>220</sup>.

Eine Freiburger Universitätsgeschichte ist in der Zeit der N. B. nicht erschienen – erst Heinrich Schreiber hat eine solche geschrieben<sup>221</sup>. Immerhin gab Anton Joseph Riegger einige wichtige Beiträge zur Geschichte der Freiburger Alma mater heraus. Zuerst drei Bändchen „*Amoenitates Litterariae Friburgenses*“ (Freiburg 1774 und 1776). Im ersten stellte er sämtliche Universitätsrektoren mit ihrer Dienstzeit zusammen; außerdem berichtete er hier über den ersten Freiburger Theologieprofessor Johann Pfeffer, 1460 von Heidelberg nach Freiburg berufen, bis 1493 im Amt, verfaßte auch eine nicht unkritische Schrift über den Ablaß<sup>222</sup>; auch Johann Geiler kam in dieses Bändchen hinein mit der Schilderung seines späteren Wirkens als Prediger in Straßburg und fruchtbarer Schriftsteller. Die zwei nächsten Bändchen widmete Riegger der Gestalt Jakob Wimpfeling, des berühmten Humanisten aus Schlettstadt, der – so Riegger – Ende Oktober 1464 in Freiburg immatrikuliert wurde, hier auch studierte und später 1466 das Bakkalaureat in Philosophie erwarb; in seinem unstillen späteren Leben habe er sich mehrfach in Freiburg aufgehalten, weshalb man ihn „*Musis Friburgensibus desideratissimum hospitem*“ nennen dürfe. Klüpfel hielt Rieggers Arbeit über Wimpfeling für besser als frühere über diesen erschienenen Darstellungen; Wimpfeling's Schrifttum erfuhr nämlich durch Riegger eine kritische Einordnung in seine Zeit („*habita temporis ratione, quo edita sunt*“), wozu zahlreiche Erläuterungen nötig waren. In vorbildlicher Weise habe Riegger „*perdius atque pernox*“ das Freiburger Universitätsarchiv durchforscht, nur so konnten zuverlässige neue Nachrichten gewonnen werden<sup>223</sup>.

Eine Vorarbeit zur Freiburger Universitätsgeschichte waren auch Rieggers

<sup>220</sup> N. B. VII. (1785) I. 6–13. VII. (1790) III. 25–30.

<sup>221</sup> Geschichte der Stadt und Universität Freiburg. 3 Bde. Freiburg 1857–1860.

<sup>222</sup> Vgl. LThK VIII (1936) Sp. 200.

<sup>223</sup> N. B. I. (1775) III. 510–512. II. (1776) II. 137–140.

„Anllecta Academiae Friburgensis ad historiam et iurisprudentiam, praecipue ecclesiasticam illustrandam“ (Freiburg 1774), lauter Urkunden und Dokumente aus der Frühgeschichte der Universität, die letzte Urkunde stammt aus dem Jahr 1588. Sie sind eingeteilt in „Documenta ad institutionem et foundationem Academiae Albertinae“ (104 Urkunden mit zahlreichen Anlagen) und „Privilegia et Praerogativae Academiae Albertinae“ (28 Urkunden mit mehreren Anlagen). Wer sich die Mühe der Lektüre dieser Urkunden machte, bekam ein Bild über die Universitätseinkünfte aus den inkorporierten Pfarreien und anderen kirchlichen Benefizien, oft kam es hierüber zu Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten. Interessant für die Leser war auch der Überblick über die Universitätsprivilegien; hier begegnete man der Einladung der Theologischen Fakultät zur Teilnahme am Konzil von Pisa (1511) und zur Schlußsession des Tridentinum (1560). Leider sind keine Dokumente aufgenommen, die den akademischen Lehrbetrieb, zum Beispiel Berufungen von Professoren oder die Promotionen, betreffen. Die Absicht Rieggers, nach weiteren Vorarbeiten die ganze Freiburger Universitätsgeschichte zu schreiben, wurde nicht ausgeführt – Riegger wurde 1778 nach Prag berufen<sup>224</sup>. Dankbar erinnerte sich Klüpfel im *Necrologium* auf Riegger der hilfreichen Unterstützung, die er in seinen Schwierigkeiten wegen eines Ablassbüchleins von Riegger erfahren hat – man beschuldigte damals Klüpfel einer unkirchlichen, ja häretischen Einstellung zum Jubiläumsablaß von 1775<sup>225</sup>.

Auch große Klöster gaben damals ihre Chronik heraus. So das berühmte Benediktinerkloster St. Peter in Salzburg: „Chronicon novissimum antiqui monasterii ad Sanctum Petrum Salisburgi“ (Augsburg-Innsbruck 1772), in manchen Punkten die bisherigen Kenntnisse wesentlich ergänzend, vor allem hinsichtlich der Äbte des Klosters. Wenn Klüpfel dieser Klosterchronik fast vierzig Seiten widmete, geschah das deswegen, weil über den Abt Johannes IV., ehemals Augustiner-Eremit Johann Staupitz, völlig unhaltbare Behauptungen aufgestellt waren: erstens soll Staupitz Luther, dessen Oberer er in Wittenberg war, zum Kampf gegen die Ablasspredigten Tetzels direkt ermuntert haben und trage so Mitschuld am Verhängnis der Reformation, zweitens hätten Staupitz und Luther ihren Kampf nur aus Neid und Eifersucht gegenüber den Dominikanern eröffnet, weil nicht sie, die Augustiner, als Ablassprediger bestellt worden seien, obwohl ihr Ruhm als tüchtige Theologen groß gewesen sei. Es imponiert, mit welchem Ernst und welcher gründlichen Sachkenntnis Klüpfel gegen diese Geschichtsverfälschung vorgegangen ist. Besonders empört war Klüpfel über die Behauptung, Staupitz sei vom Salzburger Kardinal Matthäus Lang nur deshalb nach Salzburg berufen worden, „damit er nicht ganz verderbe“ („ne totus depravaretur“), als ob der fromme Ordensmann jemals seinen Glauben verleugnet hät-

<sup>224</sup> N. B. I. (1775) I. 122 f.

<sup>225</sup> *Necrologium*, 132–139.

te. Ebenso unbeweisbar war die verleumderische Behauptung, Staupitz habe Lutherschriften zur Lektüre empfohlen und sei so mitschuldig daran geworden, daß Salzburger Benediktiner mit ihrer Kutte auch den katholischen Glauben aufgegeben hätten. Klüpfel warf dem Salzburger „Chronicon“ vor, den guten Ruf eines vorbildlichen Christen und Ordensmanns frivol in den Kot gezogen zu haben; er bat dringend, dieses Vergehen gutzumachen, wenn eine Neuauflage des Werkes gemacht werde<sup>226</sup>.

Statt einer Wiedergutmachung blieben die Verfasser bei ihren falschen Behauptungen, wie man aus dem für das Volk bestimmten „Auszug der neuesten Chronik des alten Benediktiner Klosters St. Peter in Salzburg“ sehen konnte (Salzburg 1782). Der Bearbeiter des Auszugs wollte Klüpfel überhaupt nicht die Kompetenz einräumen, an der Salzburger Chronik in solcher Weise Kritik zu üben: „Causatur, nos tulisse censuram non rogatos“. Hier kam er aber an den Richtigen: Klüpfel gemahnte den Bearbeiter daran, daß jeder, der mit einer Schrift an die Öffentlichkeit trete, Kritik ertragen müsse, solche nur zurückweisen könne, wenn sie keine Argumente vorbringe; jedenfalls sehe er seine Aufgabe in der N. B. nicht darin, wahllos alles nur loben zu sollen; Kritik mit Argumenten liege im öffentlichen Interesse, namentlich aber im Interesse der um Wahrheitsfindung bemühten Geschichtswissenschaft; „hallucinationes“ seien hier zuallerletzt am Platz; es sei schon ein Zeichen unvornehmer Gesinnung, den guten Namen eines noch lebenden Menschen in Verruf zu bringen; geradezu unverschämt aber sei es, den Ruf eines Toten, der sich nicht mehr wehren kann, in so übler Weise zu diffamieren; darum müsse er, Klüpfel, dieses Werk der christlichen Barmherzigkeit auf sich nehmen: „Infamie von Toten abzuwenden, ist ein Werk christlicher Liebe“<sup>227</sup>. Man begreift, daß die N. B. auch ihre zahlreichen Widersacher bekam.

Eine große Freude war es für Klüpfel, die Neuausgabe von vier Bänden der „Commentarii de Bibliotheca Vindobonensi“ (Wien 1766–1778) anzuzeigen. „O fortunatos nimium“, rief er aus, „quibus Caesaria Bibliotheca pretiosis opibus litterariis in omni scientiarum genere undique instructissima patet!“. Der Herausgeber Adam Fr. Kollar hatte manche neue Angaben hinzugefügt. Dazu gehörte auch ein Brief des Würzburger Benediktinerabts Johann Trithemius an den Abt Petrus in Amorbach mit Bemerkungen über den hl. Pirmin und dessen Klostergründungen (Schuttern, Schwarzach, Gengenbach). Klüpfel brachte den Brief im Wortlaut; besonders unterstrich er des Trithemius Äußerung über französische und italienische Gelehrte, die deutsche Denkwürdigkeiten („Germanorum memoratu digna“) als unbedeutend übergangen und offenbar meinten, nur

<sup>226</sup> N. B. III. (1778) IV. 590–629.

<sup>227</sup> N. B. VII. (1783) I. 13–22.



bei ihnen gedeihe die Wissenschaft. Einmal mehr ließ hier Klüpfel sein gut entwickeltes Nationalgefühl erkennen<sup>228</sup>.

Weniger Gefallen fand er an der „Bibliothèque Général des Ecrivains de l'Ordre de St Benoît“ (4 Bde., 1777/78). Der große Sammlerfleiß des Herausgebers Jean François aus dem berühmten Kloster St. Vanne et St. Hydulphe (Lothringen) war zwar anzuerkennen – dreißig Jahre Arbeit steckten in den vier Bänden – „saxum sane ingens“, meinte Klüpfel; aber leider sei das benediktinische Gelehrtenlexikon weder exakt noch vollständig: bei vielen Autoren seien deren Werke nicht einzeln genannt, sondern hierfür auf Trithemius verwiesen; von Martin Gerbert, „non minus in Gallia quam Italia ac in patria nostra celeberrimi“, sei nur dessen Werk „De cantu et Musica sacra“ erwähnt; von den St. Blasianer Gelehrten Herrgott und Heer sei überhaupt nicht die Rede. Trithemius bekam demnach einmal mehr recht mit seiner Beschwerde, Franzosen und Italiener würden deutsche Wissenschaft vernachlässigen<sup>229</sup>.

Daß aber dazu keinerlei Grund vorhanden war, ging auch aus der Klostergeschichte des Benediktinerstifts Kremsmünster hervor: „Historico-chronologica series Abbatum et Religiosorum monasterii Cremifanensis“ (4 Bde., Steyr 1777–1782). Klüpfel hob den großen Wert solcher Klosterchroniken auch für die Profangeschichte hervor. Aus der großen Fülle der vier Bände ging er allein auf die „res litteraria“ des Klosters ein, ohne dadurch die übrigen Teile herabwerten zu wollen. Es waren interessante Mitteilungen, die er den Lesern machen konnte: daß nach den Hunneneinfällen immerhin noch 57 kostbare Handschriften in Klosterbesitz waren, die Abt Gerard um 1040 um 21 weitere vermehrte; daß um das Jahr 1270 die berühmten Kremsmünsterer Kalligraphen ihre Arbeit begannen – „omnis generis libros ornabant litteris aureis“, nicht nur theologische und liturgische Werke, sondern auch medizinische und naturwissenschaftliche sowie kostbare Urkunden für Fürsten und Bischöfe; daß auch hervorragende Glasmalereien im Kloster entstanden (13./14. Jahrhundert); daß noch mitten im Dreißigjährigen Krieg eine Hochblüte der Wissenschaften begann, die unter den Äbten Placidus Buechauer und vor allem Alexander Fixlmiller (1731–1759) einen weithin beachteten Höhepunkt erreichten, so daß Studenten von weither nach Kremsmünster kamen, wo sie auch Astronomie und Mathematik studieren konnten. Klüpfel ließ vor den Lesern ein eindrucksvolles Bild von der geistig-kulturellen Ausstrahlungskraft eines großen Klosters erstehen – vielleicht auch als Mahnung an manche Zeitgenossen, über Klöster sachlicher und gerechter zu urteilen, als es damals geschah<sup>230</sup>.

Eine verdienstvolle Arbeit stellte auch die „Germania Franciscana“ dar, von

<sup>228</sup> N. B. V. (1780) I. 39–57.

<sup>229</sup> N. B. IV. (1779) I. 31–40.

<sup>230</sup> N. B. VII. (1785) II. 440–447.

der P. Vigilius Greiderer die ersten zwei Bände herausgab (Bd. I, Innsbruck 1777, Bd. II, Augsburg 1781). In ihnen kamen die Ordensprovinzen Kroatien, Kärnten, Österreich, Böhmen (Bd. I) und Tirol, Trient, Bayern, Schweiz (Bd. II) zur Darstellung. Für den Zeitraum bis 1540 stützte sich Greiderer in der Hauptsache auf das monumentale Werk des hervorragenden Historikers Lukas Wadding OFM „*Annales Minorum seu Trium Ordinum S. Francisci*“ (8 Bde., Lyon 1625–1654). Klüpfel lobte die sorgsame Erarbeitung der Ordensgeschichte aus den Quellen; auch sei manche Persönlichkeit, von der bisher wenig oder nichts bekannt war, dem Vergessen-werden entrissen worden. Gerne, so meinte er weiter, hätte man auch die Geschichte der Kapuziner dargestellt gesehen, ebenso die Namen der „*Praecones indulgentiarum*“ in den einzelnen Provinzen, war doch das Amt der Ablasspredigt vor dem Tridentinum weitgehend von den Franziskanern wahrgenommen worden. Schließlich habe der Verfasser seine eigene Provinz Tirol doch zu weitschweifig behandelt und Leute erwähnt, die vielleicht nur einmal eine Predigt oder eine kleine theologische Dissertation „*levioris momenti*“ herausgaben. Ein dickes Fragezeichen machte Klüpfel hinter den zahlreichen Berichten von angeblichen Wundern und Visionen, die bezeichnenderweise in der Hauptsache von Klarissinnen herrührten, weit mehr „*Fabeln*“ zu vergleichen als historisch glaubwürdigen Tatsachenberichten. Eindringlich bat er, in den nachfolgenden Bänden sich um ein besseres Latein zu bemühen – die zwei letzten Anmerkungen sind für Klüpfel wieder ganz typisch<sup>231</sup>.

Noch manche andere historische Arbeiten sind in der N. B. vorgestellt worden, doch können hier nur noch zwei Erwähnung finden, um diesen Abschnitt unserer Studie nicht zu sehr auszuweiten. Da war zuerst die Neuauflage der „*Oratio Synodalis*“ des Augsburger Bischofs Christoph von Stadion aus dem Jahr 1517 (Ulm 1775). Der ursprünglich lutherfreundliche Bischof schnitt darin Themen an, die Klüpfel offenbar auch für seine Zeit wieder aktuell fand; etwa die Mahnung zu würdigem Chorgebet („*magis enim sapientius versiculi meditatio quam universum psalterium ad litteram tantum decantatum*“); oder die eindringliche Aufforderung, über dem Bau prächtiger Gotteshäuser die Fürsorge für die Armen nicht zu vergessen; schließlich die Warnung vor Übertreibungen in der Heiligenverehrung, die darin sich zeigten, daß der Kult ihrer Bilder und Reliquien vielen als Hauptsache, ihre Nachahmung aber als Nebensache galten; der Bischof erklärte, „*nullus cultus gratior Mariae, quam si Mariae humilitatem imiteris*“ – die Aufklärungspastoral setzte den Akzent stark auf das Moment der Nachahmung der Heiligen. Wie sehr Klüpfel die „*Oratio Synodalis*“ dieses Bischofs schätzte, zeigt das Wort, sie sei „*veterum Patrum merito accensenda*“<sup>232</sup>.

Entschiedene Kritik dagegen äußerte Klüpfel an der „*Geschichte der großen*

<sup>231</sup> N. B. VI. (1781) II. 321–330.

<sup>232</sup> N. B. II. (1776) I. 116–126.

allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz“ (2 Bde., Wien und Graz 1782/83), die der Prager Kirchengeschichtler Caspar Royko verfaßte und in der behauptet war, kein einziger der 39 gegen Hus gerichteten Artikel erfüllte den Tatbestand erwiesener Häresie. Klüpfel gestand zu, daß einige der Thesen des Hus auch richtig waren, zum Beispiel seine Unterscheidung „inter ecclesiam visibilem externam et invisibilem atque internam“; andere aber widersprächen eindeutig der klaren Kirchenlehre, zum Beispiel der Satz, die Kirche bestehe nur aus Prädestinierten oder Petrus sei nicht zum Oberhaupt der Kirche bestellt worden. Roykos in keiner Weise theologische Argumentation verfolgte das Ziel, die Unfehlbarkeit der Konzilien in Abrede zu stellen und damit die Verurteilung des Hus als einen Irrtum zu erweisen. So eindeutig Klüpfel diese Tendenzen ablehnte, ebenso klar gab er seine Meinung kund, daß die Verbrennung des Hus mit dem Geist des Evangeliums unvereinbar war; er schrieb den bedeutsamen Satz nieder: „Dedecori semper fuit ecclesiae ius illud inquisitionis criminale, quod ita invaluerat, ut putarent, obsequium se praestare Deo, si homines mactarent“. Royko jedoch rief er zu: „Affectionibus animi liber esto, qui ad historiam conscribendam accedit“ – das Grundaxiom aller Geschichtsschreibung, dem in jeder Hinsicht gerecht zu werden, freilich immer schwer ist<sup>233</sup>. Gegen Roykos These, die Konstanzer Konzilsbeschlüsse seien „legitime“ zustande gekommen, hatte Klüpfel keine Einwände, wie für Bossuet und Natalis Alexander, zwei bedeutende Theologen, stand für ihn die Ökumenizität des Konzils außer allem Zweifel<sup>234</sup>.

## X. Aus der Konstanzer Bistumsgeschichte

Manches Jahr seines Lebens hatte Klüpfel an Orten zugebracht, die zum Konstanzer Bistumsgebiet gehörten<sup>235</sup>. So war es denn selbstverständlich, daß er auch allem, was mit der Geschichte dieses alten Bistums zusammenhing, großes Interesse entgegenbrachte, solches Interesse aber auch bei den Lesern der N. B. zu wecken bestrebt war. Wenigstens an einigen Beispielen sei gezeigt, wie Klüpfel der Konstanzer Bistumsgeschichte seine Aufmerksamkeit schenkte.

Mit spürbarem persönlichen Engagement setzte er sich beispielsweise für die Verehrung des seligen Markgrafen Bernhard von Baden ein, wie seine Rezension der Lebensbeschreibung des Seligen durch Abt Steyerer von St. Peter deutlich zeigt („Kurze Lebensbeschreibung des seligen Bernards, Markgrafen von Baden“. Freiburg 1777). Es werden die wichtigsten Daten aus dem Leben Bern-

<sup>233</sup> N. B. VII. (1783) I. 100–107.

<sup>234</sup> N. B. VII. (1783) I. 178 f.

<sup>235</sup> Oberndorf a. N. (Noviziat), Freiburg i. Br. (Studium) Konstanz.

hards, die hervorragendsten religiösen Eigenschaften (große Liebe zum Gebet, zur Übung von Abtötungen, außerordentliche Liebe zu den Armen) geschildert. Dann ging Klüpfel auf Bernhards diplomatische Tätigkeit im Dienst des Kaisers Friedrich IV. ein, die eine Episode blieb, weil der kaiserliche Abgesandte bereits am 15. Juli 1458 in Moncalieri starb „inter amplexum atque oscula Christi e cruce pendentis“, wie Klüpfel eigens hinzufügte. Die Leser erfahren dann die wesentlichen Daten aus der früh einsetzenden Verehrung des Seligen, die allerdings zunächst nur im Piemont sich ausbreitete, nachdem Bernhards Bruder Karl in Moncalieri ein schönes Grabdenkmal errichtet hat; die Verehrung in der Heimat beim gläubigen Volk kam – nach Klüpfels Bericht – erst im Jahr 1727 in Gang, als in der Schloß- und Stadtkirche zu Rastatt eine größere Armreliquie zur Verehrung ausgestellt wurde, Markgraf August Georg von Baden hat sie von einem Besuch in Moncalieri mitgebracht. Ein wichtiges Datum war das Jahr 1770, in dem Papst Clemens XIV. die Verehrung des Seligen in den Diözesen Speier, Straßburg und in der Markgrafschaft Baden offiziell gestattete; im Jahr 1777 erfolgte die Einführung des Festes des Seligen im ganzen Bistum Konstanz, wofür sich die Prinzessin Elisabetha Augusta von Baden, der Konstanzer Bischof und Abt Steyerer von St. Peter gemeinsam eingesetzt haben. Die Prinzessin übergab im März 1777 einen Teil der Rastatter Armreliquie dem Kloster St. Peter, wo im Juli dieses Jahres das erste Bernhardusfest feierlich begangen wurde. Im Kloster war auch eine alte Bernhard-Gedenkmünze aufbewahrt, die Markgraf Christoph prägen ließ – Klüpfel hat sie selbst gesehen. Manche Leser der N. B. sind sicher durch diesen Bericht Klüpfels erstmals mit dem seligen Markgrafen näher bekannt geworden, auf zuverlässige Weise, wie er eigens betonte, denn der Verfasser habe sich nur anerkannter Quellen bedient, wie der Bollandisten, des Trithemius und anderer „probat is tum auctoribus, tum monumentis“<sup>236</sup>.

Im gleichen Jahr, da die N. B. erstmals erschien, starb am 17. Oktober 1775 in Meersburg der Konstanzer Kardinal-Fürstbischof Konrad von Rodt. Klüpfel war mit ihm während seiner Tätigkeit in Konstanz persönlich bekannt geworden und hegte gegen diesen Bischof große Verehrung, wie er in einem pietätvollen Nekrolog auf den Heimgegangenen zu erkennen gibt. Sein bischöfliches Wirken war – so Klüpfel – von großer Sorge um Erhaltung des Glaubens und christlichen Lebens geprägt; das zeige sich in den Pastoralen an den Klerus und den Hirtenbriefen an das Volk. Diese Sorge um den Glauben reihe ihn in die Zahl jener Konstanzer Bischöfe ein, die zur Zeit der Glaubensspaltung und später erschrocken den alten Glauben verteidigt haben; Klüpfel nannte u. a. Bischof Hugo von Hohenlandenberg (1496–1529), Jakob Fugger von Kirchberg (1604–1626). Konrad von Rodt gab dem Bistum 1766 ein neues Ritual, vom Meersburger Seminarregens Claudius Noll „iuxta normam Ritualis Romani“ be-

<sup>236</sup> N. B. III. (1777) I. 61–66.

arbeitet; auch veranlaßte er eine neue Ausgabe der Dekrete der Bistumssynoden von 1567 und 1609. Selbst ein Freund der Wissenschaften, pflegte er unter anderem freundschaftliche Beziehungen zu Abt Martin Gerbert. Klüpfel sprach von einem Besuch des Abtes beim Bischof in Meersburg im Juli 1760; bei diesem Anlaß erhielt Gerbert die Erlaubnis, in Konstanz und auf der Reichenau nach „*monumenta vetera*“ zu forschen, die er zu seinen geplanten Publikationen gebrauchen könne; Klüpfel teilte den Wortlaut des Briefes an Gerbert mit, in dem der Bischof seine Hilfe „*ad promovendos litterarios labores*“ des Abtes ankündete. Was Klüpfel an diesem Kirchenfürsten sonst noch sehr sympathisch fand, war dessen große Schlichtheit und Anspruchslosigkeit („*ab omni fastu alienus*“); bei seinem Begräbnis, das „*sine inutili pompa*“ abzuhalten war, sollte eine Predigt gehalten werden, für die er als Thema wünschte: „*De mortis certitudine, de vanitate et caducitate huius mundi*“; eine übliche Totenpredigt, meistens doch nur voll von „*vanis et emendicatis laudibus*“, nütze den Hörern gar nichts. Klüpfel würde es gern sehen, wenn Leben und Wirken des Verstorbenen „*plenius exactiusque*“ dargestellt würde. Konrad von Rodt hat in Freiburg Philosophie studiert – hierin auch die Magisterwürde erworben, die theologischen Studien machte er in Rom<sup>237</sup>.

Auch Klüpfel war gern bereit, dem großen Abt von St. Blasien einen Gefallen zu erweisen; als dieser ihn bat, in der N. B. einen Aufruf zu veröffentlichen, mit der Bitte, ihm Materialien für eine Geschichte des Schwarzwalds zur Verfügung zu stellen, kam Klüpfel dem Ersuchen sofort nach. Gerberts Plan einer Darstellung der benediktinischen Kulturarbeit auf dem Schwarzwald würde einem wahren literarischen Bedürfnis entsprechen<sup>238</sup>. Als Gerbert am 30. September 1778 Ehrenmitglied der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen wurde, teilte Klüpfel auch dies den Lesern mit unter Hinweis auf ähnliche frühere Ehrungen Gerberts in London, Metz, Mannheim und München<sup>239</sup>.

Eine Arbeit, die sicher bei den Lesern auf Interesse stieß, legte der bischöflich-konstanzerische Obervogt Johann Fr. von Landsee in Kaiserstuhl vor: „*Enchiridion Helveticum Constantiae Episcopalis*“ (Konstanz 1778) mit vielen Mitteilungen historischer und statistischer Art zum schweizerischen Bistumsgebiet. Viel Fleiß steckte in dieser Arbeit, hatte der Verfasser doch zahlreiche Orte persönlich aufgesucht und in Archiven und Bibliotheken Material gesucht. In einem ersten Teil beschrieb er die Orte, die der weltlichen Herrschaft des Konstanzer Bischofs unterstanden. Der zweite Teil enthielt Angaben über die 265 Pfarreien in der Schweiz, die der geistlichen Leitung des Bischofs unterstanden, außerdem kurze Beschreibungen der sechs Kollegiatstifte, sechs Benediktinerklöster, sieb-

<sup>237</sup> N. B. III. (1778) III. 423–430.

<sup>238</sup> N. B. III. (1778) II. 361–366.

<sup>239</sup> N. B. IV. (1779) I. 179.

zehn Kapuzinerniederlassungen auf schweizerischem Gebiet, hinzu kamen die Kommenden der Johanniter- und Deutschherren, endlich sämtliche Frauenklöster, insgesamt 36. Dieses „Enchiridion“ ließ Klüpfel lebhaft den Wunsch nach einer Geschichte des ganzen Konstanzer Bistums empfinden, „*quae amplissima est atque una ex antiquissimis celeberrimisque*“. Vorarbeiten wären ja schon vorhanden: Jakob Manlius („*Chronicon Episcopatus Constantiensis*“), Gabriel Bucelin OSB in Weingarten („*Constantia sacra et profana*“), Kaspar Bruschi („*Epitome de Germaniae episcopatus*“); freilich zu der so sehr erwünschten wissenschaftlich korrekten Geschichte des Bistums wäre noch viel Forschung vonnöten. In historisch-kritischer Hinsicht ließ das „Enchiridion“ des Kaiserstühler Obervogts einige Wünsche offen: so könne man unmöglich mehr die alte Geschichte erzählen, im Jahr 52 sei der hl. Petrus in Rätien gewesen und habe auch am Bodensee gepredigt! Klüpfel fand auch Unstimmigkeiten in der Konstanzer Bischofsliste. Doch wollte er damit das Werk als solches nicht herabsetzen, war es doch die Arbeit eines Mannes, der nur neben vieler anderer Inanspruchnahme sich solchen Studien widmen konnte<sup>240</sup>.

Auf Schweizer Bistumsgebiet lag das alte Kloster Rheinau, dessen Geschichte P. Moritz Hohenbaum OSB in Rheinau, der „schweizerische Mabillon“, geschrieben hat: „Kurze Geschichte der tausendjährigen Stiftung des freyeximierten Gotteshauses Rheinau“ (Donaueschingen 1778). Sicher lasen die Leser der N. B. mit Interesse, wie Klüpfel wichtige Ereignisse aus dieser Klostergeschichte vor ihnen ausbreitete: die Gründung im Jahr 778 durch den Welfensproß Wolfhart, zuerst nur als Klausen, später die eigentliche Klostergründung durch den hl. Fintan (851) und den ersten Abt Gozbert; die Übertragung einer Blasiusreliquie von Rheinau nach der „Alba Cella“, dem späteren St. Blasien im Schwarzwald; die Vertreibung der Mönche durch König Heinrich IV. im Investiturstreit (1129); schwere Mißhandlungen durch habgierige Klostervögte (Krenkingen), von denen einer 1261 sogar die Abtswürde sich anmaßte; zwei schwere Jahre (1529–1531) unter der Herrschaft der Reformatoren aus Zürich; Beitritt des Klosters zur „*Congregatio Benedictina Helvetica*“ 1602; Befreiung von der Jurisdiktion des Konstanzer Bischofs (1608), der künftig nur noch das Recht der Bestätigung der Abtswahl hatte. Klüpfel interessierte sich dann besonders für die „*historia litteraria*“ des Klosters, ähnlich wie bei Kremsmünster. Frühe kostbare Handschriften mit den vier Evangelien, der Regel des hl. Benedikt, dem *Sacramentarium Gregors d. Gr.*, ein Martyrologium aus dem 10. Jahrhundert, ein Psalmenkommentar aus dem 11. Jahrhundert hat Martin Gerbert zusammen mit manchen anderen wertvollen Schätzen der Rheinauer Bibliothek in seinem „*Iter Alemannicum*“ (1765) näher beschrieben. Hohenbaums Werk erschien Klüpfel auch deswegen wertvoll, weil es manche Mitteilungen über Konstanzer Bischöfe,

<sup>240</sup> N. B. IV. (1779) III. 417–421.

über die Kirchendisziplin und religiöses Leben enthielt. Mit Mabillon war Klüpfel der Meinung, daß es nicht genüge, die große Kirchengeschichte darzustellen; ebenso nötig seien gute kritische Darstellungen der Geschichte bedeutender Städte und Klöster, in denen sich immer die große Geschichte „distinctius et scrupulosius“ widerspiegeln<sup>241</sup>.

Wenn das bei einem Kloster zutrif, dann war es bei Hirsau der Fall. Obwohl nicht mehr auf Konstanzer Bistumsgebiet gelegen, sei die „Geschichte des Klosters Hirschau in dem Herzogthum Wirtemberg“ (Tübingen 1782) hier gleichfalls erwähnt, die der protestantische Ortspfarrer Christian Christmann verfaßt hat. Klüpfel hat dem Werk sicher auch deshalb eine ziemlich eingehende Würdigung geschenkt, weil die große Hirsauer Klosterreform unter Abt Wilhelm aus St. Emmeram in Regensburg gerade im deutschen Südwesten, im Bistumsgebiet von Konstanz, ganz enorme Verbreitung gefunden hat. Fast alle bedeutenden Klöster im Land, bis auf St. Gallen und Reichenau, haben die Hirsauer Reform übernommen. Vor allem aber war der Konstanzer Bischof Gebhard III. (1084–1110), eine der markantesten Gestalten auf dem Konstanzer Bischofsstuhl, selbst ein Mönch aus Hirsau, ganz im Sinne seines Abtes und der propäpstlichen Partei gegen König Heinrich IV. tätig<sup>242</sup>. Die große Blüte Hirsaus unter Abt Wilhelm – 150 Mönche, 60 Brüder und 30 Oblaten zählte die Klostergemeinde – hat Klüpfel in seiner Besprechung natürlich besonders hervorgehoben. Vor dem Leser erstand ein deutliches Bild von dem bewegten Auf und Ab der Hirsauer Klostergeschichte, in der Abt Dietmar, 926 von St. Gallen berufen, eine erste Blüte einleitete, auch in bezug auf Klosterschule und Bibliothek. Im Pestjahr 986 starben 60 Mönche an der Seuche; noch schwerer traf das Kloster das brutale Vorgehen des Grafen von Calw, der die Mönche vertrieb, die Schätze der Bibliothek zerstreute, die Kirche zu einem Freudenhaus profanierte, wofür Papst Leo IX. ihn exkommunizierte. Erst 1066 begann das monastische Leben wieder, zwölf Mönche aus Einsiedeln brachten guten Geist in die kleine Schar. Auf die ganz große Zeit unter Abt Wilhelm folgte schon bald ein allmählich einsetzender Niedergang, die Äbte sorgten sich mehr um weltlichen Besitz als klösterliches Leben. Reformsynoden in Petershausen bei Konstanz (1417), in Fulda (1420), und in Basel (1435) brachten keine durchgreifende Besserung. Der Anschluß des Klosters an die Bursfelder Kongregation (1457) wirkte sich jedoch segensreich aus; Disziplin, Künste und Wissenschaften erreichten eine beachtliche neue Höhe. Dann kam der Bauernkrieg, in dem Hirsau schwerste Bedrängnis erlebte. Das Ende des berühmten Klosters führten die Herzöge Ulrich und Christoph von Württemberg herbei, 1552 wurde Hirsau ganz protestantisch – „monasteria convertit Dux in scholas Lutheranas“. Der Verfasser hielt sich in der Hauptsache an

<sup>241</sup> N. B. IV. (1779) II. 202–211.

<sup>242</sup> Vgl. Otto Feber, Geschichte des Bodenseeraumes. Bd. II. (1974), 49 ff.

Trithemius und Krusius und enthielt sich aller konfessionellen Polemik, was Klüpfel als wohltuend empfand<sup>243</sup>. Kein Zweifel, solche Berichte machten die N. B. auch für einen breiteren Leserkreis interessant, zumal Klüpfel ein Meister dieses literarischen Genre war.

Über Weingarten erschienen damals zwei Publikationen aus der Feder des dortigen Priors Gerhard Heß. Die erste, „*Prodromus monumentorum Guelficorum, seu Catalogus Abbatum imperialis monasterii Weingartensis*“ (Augsburg 1781), gab einen Überblick über die Entstehungsgeschichte des Klosters, wobei des Grafen Heinrich, des Vaters des hl. Konrad von Konstanz, besonders gedacht war. Aus der langen Reihe oft sehr tüchtiger Äbte hob Klüpfel hervor: Werner (12. Jh.), den Heß als wahrscheinlichen Verfasser des „*Chronicon de Guelfis*“ betrachtet; Berchtold, gewählt um 1200, und Konrad, gewählt 1315, beide sehr um die Bibliothek besorgt; Gerwig Blarer von Konstanz, „*unus e celeberrimis Abbatibus*“, oft in politischen Fragen auf zahlreichen Reichstagen tätig, dazu ein großer Förderer der Wissenschaften<sup>244</sup>, nach erfolgreichen Rekatholisierungsbemühungen im Jahr 1567 gestorben, ein Vetter des Konstanzer Reformators Ambros Blarer; Georg Wegelin, der im Jahr 1600 die schöne Konstanzer Dombibliothek für sein Kloster erwarb; Franz Dietrich, gewählt 1627, in lange Streitigkeiten mit den Jesuiten verwickelt wegen deren Besitzansprüche auf Gebiete, die von den Protestanten aufgrund des Restitutionsedikts von Kaiser Ferdinand II. an die Katholiken zurückzugeben waren. Die zweite Schrift „*Monumentorum Guelficorum pars historia, seu scriptores rerum Guelficarum*“ (Kempten 1784) zählte siebzehn Schriftsteller auf, die Berichte zur Welfengeschichte und anderen historischen Stoffen geschrieben haben, an erster Stelle den sogenannten „*Anonymus Weingartensis*“ mit der Vita des hl. Konrad. Sieben Handschriften datierte Heß in das 12. Jahrhundert, die älteste, „*Annales Augienses*“, stammte aus dem 10. Jahrhundert. Als Besonderheit erwähnte Klüpfel eine Votivmesse zur Verschonung vor der Pest in einem Pergament-Missale aus dem Jahr 1484: wenn es hier hieß, man solle diese Messe 50 Tage hintereinander feiern und stets dabei eine brennende Kerze in Händen halten, dann sei man sicher vor der Pest, meinte Klüpfel, das grenze doch an Aberglauben, auch zweifle er, daß ein Papst je eine solche Votivmesse mit diesen Begleitumständen gebilligt habe. Im übrigen stelle man mit Genugtuung fest, wieviel neue Erkenntnisse aus diesen bisher unbekanntem alten Handschriften gewonnen werden können; auf solchem Weg allein werde das Mittelalter dem Geschichtsfreund erschlossen<sup>245</sup>. Ein Ordensbruder Klüpfels gab in Wien den ersten Teil einer „*Austria sacra*“ heraus (1780), der Vorderösterreich und damit Konstanzer Bistumsgebiet behan-

<sup>243</sup> N. B. VI. (1781) IV. 602–609.

<sup>244</sup> Vgl. LThK II (1931) Sp. 388; von den Blarer zugeschriebenen 12 Bänden zum Kirchen- und weltlichen Recht ist nichts vorhanden.

<sup>245</sup> N. B. VII. (1790) III. 129–139.



dellte. Vorarbeiten dazu stammten vom Wiener Hofrat Joseph Wendt von Wendental. Leider habe aber der Bearbeiter nicht immer die nötige Sorgfalt walten lassen, meinte Klüpfel, der eine Reihe von Unstimmigkeiten richtigstellte; so war die Freiburger Universität nicht nur ein Jahr, sondern volle dreizehn Jahre in Konstanz untergebracht (1686–1699); falsch sei auch, daß Kaiser Sigismund während der ganzen Konzilszeit bei den Augustinern in Konstanz gewohnt habe; unrichtig war ferner die Behauptung, „viele“ Dominikaner hätten an der Freiburger Universität gelehrt, im 15. Jahrhundert seien es nur zwei gewesen, Balthasar Scholl und Kaspar Grünwald, später nur noch einer, Florian Würth (1767–1776); auch bei der Darstellung der Klostersgeschichte der Freiburger Augustiner hatte Klüpfel einiges auszusetzen. Der Bearbeiter hätte die Notizen seines Gewährsmanns genau prüfen müssen; auch wäre es seine Sache gewesen, unbedeutende Einzelheiten, die nur einen verschwindend kleinen Kreis interessieren, wegzulassen und dafür allgemein interessierende Gegenstände gebührend darzustellen; so sei es unbegreiflich, wie man in einer „Austria sacra“ für Vorderösterreich vergeblich nach dem Freiburger Münster suche. Man sieht, Klüpfel schonte, wenn Kritik am Platz war, auch die eigenen Leute nicht.

Die Angaben über das Freiburger Augustinerkloster hat Klüpfel mit interessanten Einzelheiten ergänzt. Einen bestimmten Klostergründer kenne man nicht, wahrscheinlich sei das Kloster durch Zusammenlegung der Erbgüter der ersten Patres errichtet worden; frühe Wohltäter waren die Herren von Staufen, von Sickingen, von Wessenberg und andere; bei einer Kirchenrenovation im Jahr 1666 wurde der Lettner niedergerissen; im Jahr 1748 kamen neue Altäre in die „multo magnificentius“ erneuerte Kirche, Valentin Gams schmückte sie mit Gemälden und Christian Wenzinger schuf mehrere Statuen; die Augustinerkirche war Grabstätte mancher berühmter Zeitgenossen, unter anderem wurde hier Johann Pistorius, ehemals Konstanzer Generalvikar, im Jahr 1608 bestattet. Die vielen kriegerischen Verheerungen Freiburgs waren schuld, daß das Kloster alle alten Handschriften und Urkunden verloren hat. Die Bibliothek zur Zeit Klüpfels bestand zu einem guten Teil aus einer Schenkung des Baseler Domherrn Franz Ludwig Freiherrn von Wessenberg<sup>246</sup>.

Manches Interessante erfuhren die Leser auch aus Klüpfels Besprechung des Konstanzer Personal-Schematismus von 1779, denn auch dieser enthielt über die Personalstatistik hinaus viele diözesangeschichtliche Nachrichten. Ein früherer Schematismus brachte die „Series Episcoporum Constantiensium“, ein anderer kurze Viten der Diözesanheiligen, der neue enthielt nun einen Überblick über die in der Reformation verlorengegangenen Bistumsgebiete; diese lange Liste der Verluste in der Schweiz, in Württemberg, in der Markgrafschaft Baden, in den freien Reichsstädten war sicherlich für jeden aufmerksamen Leser eine ernststim-

---

<sup>246</sup> N. B. V. (1780) II. 279–290.

mende Lektüre, und es war nur ein schwacher Trost, wenn Klüpfel meinte, dieser große Gebietsverlust des Bistums sei nur *de facto*, nicht aber *de iure* geschehen. Was „*post fatale schisma*“, noch übrigblieb, war aber immer noch von beachtlichen Größenordnungen: 23 Kollegiatkirchen, 9 Malteserkommenden, 7 Deutschordenskommenden, 19 Benediktinerklöster, darunter 5 fürstliche, 6 Augustiner-Chorherrenklöster, 4 Zisterzienserabteien, 14 Prämonstratenserklöster, 5 Paulinerklöster, 2 Karthäuserklöster, 5 Augustiner-Eremitenklöster, 17 Franziskanerklöster, 43 Kapuzinerniederlassungen, 3 Dominikanerklöster und 2 Karmeliterklöster befanden sich im Konstanzer Bistumsgebiet, dazu kamen 123 Klöster der verschiedenen Frauenorden und 160 Waldbrüder (Eremiten) – noch immer stehe das Konstanzer Bistum mit an der Spitze, was Anzahl der Kirchen und des Welt- und Ordensklerus betraf<sup>247</sup>.

Wie das *Rituale* von 1766, so hatte auch das neue *Benedictionale* von 1781 unmittelbar praktische Bedeutung für das ganze Bistum. Wie Klüpfel in seiner Besprechung hervorhob, war der Hauptgrund für die Neuausgabe die Tatsache, daß im alten *Benedictionale* noch manche Segnungen, Beschwörungen und Exorzismen standen, die erfahrungsgemäß dauernd Anlaß zu abergläubischem Mißbrauch gaben und die jetzt ausgemerzt werden sollten; noch mehr war das der Fall bei *Benedictionalien*, die, von privater Seite verfaßt, in Umlauf gebracht und in der Seelsorge benutzt wurden, wie das von Gelasius Cilia verfaßte, in dem „*benedictiones exoticae atque superstitione plenae*“ standen, „*ritus absoni*“ mit einer ins Ungeheure gesteigerten Anzahl von Kreuzzeichen. Noch einem anderen Mißstand mußte endlich ein Riegel vorgeschoben werden: Häufig zogen fremde Priester – zumeist Ordensleute – durchs Land und priesen dem einfachen Volk („*popello*“) ihre Sondersegnungen an, zum Schaden der geordneten Seelsorge und echten christlichen Glaubens. Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt drohte jedem, der künftig ein anderes *Benedictionale* benutze, die Strafe der Suspension vom Amt an; innerhalb einer Frist von drei Monaten hatte jeder Seelsorger das neue *Benedictionale* anzuschaffen und sofort und ausschließlich in Gebrauch zu nehmen. Wie das *Rituale*, war auch dieses neue Konstanzer *Benedictionale* von Claudius Noll, dem Regens des Meersburger Priesterseminars, revidiert worden „*e probatis id genus libris*“, vor allem gemäß dem *Rituale Romanum*. Der Teil, der sich mit den kirchlichen Exorzismen befaßte, war immer noch beträchtlich (Sectio VII. bis Sectio XI.) – er sollte in der Wessenberg-Zeit abermals zum Stein des Anstoßes werden. Immerhin hat aber dieses neue kirchliche Segensbuch dazu beigetragen, Mißbräuche und Aberglauben im Bistum abzubauen<sup>248</sup>.

<sup>247</sup> N. B. V. (1780) II. 313–321.

<sup>248</sup> N. B. VI. (1781) I. 30–35.

## XI. Aus dem kirchlichen Zeitgeschehen

Es gehörte ins Programm der N. B., auch das kirchliche Zeitgeschehen zu beobachten und die Leser über Vorkommnisse zu informieren, die Klüpfel bedeutsam erschienen. Die Zeitschrift erhielt dadurch Lebens- und Gegenwartsnähe.

Gern berichtete Klüpfel über bischöfliche Hirtenbriefe, die in jenen Jahren herauskamen, kamen in diesen doch allgemein Themen zur Sprache, die zeitgeschichtlich besonders wichtig waren. So stand im Fastenhirtenbrief des Bischofs Friedrich von Wangen von Basel aus dem Jahr 1780 die eindringliche Warnung vor glaubens- und sittengefährdender Literatur, die damals haufenweise gedruckt wurde: „*Libellorum lectione pestiferorum*“ verfallende der Mensch unmerklich mehr und mehr dem bösen Zeitgeist, in dem Bacchus und Venus das Szepter führten; der Bischof mahnte eindringlich, die kostbare Lebenszeit nicht gedankenlos mit den Nichtigkeiten der Welt zu vergeuden<sup>249</sup>.

Ein bedeutsames Zeitdokument war der Hirtenbrief des Bischof Clemens Wenzeslaus von Augsburg und Trier im Jahr 1780. Er griff das damals lebhaft erörterte Thema der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen auf und richtete an die lutheranische Kirchengemeinschaft die Einladung zu ökumenischen Gesprächen, zum Beispiel über die Frage, ob die Bibel tatsächlich die einzige Glaubensquelle sei, oder ob die Abendmahlsfeier nicht doch auch eine Opferhandlung darstelle. Der Bischof versuchte weiter, die Mißverständnisse auszuräumen, die bei den Protestanten über die katholische Heiligenverehrung, Fegfeuer oder Ablass bestünden; daß es manches in der kirchlichen Praxis zu verbessern oder abzustellen gebe, leugnete der Hirtenbrief nicht, das gelte auch für die Zeit Luthers; doch könnten Mißbräuche nie vor Gott ein Grund sein, der die Spaltung der Kirche rechtfertigen kann; die Protestanten möchten prüfen, ob die Stunde nicht gekommen sei, die unheilvolle Glaubensspaltung allmählich zu beenden. Klüpfel war von diesem Hirtenwort offensichtlich beeindruckt, wenn er auch zu erkennen gab, daß er an eine schnelle Änderung der Religionsverhältnisse nicht glaubte. Man müsse aber schon zufrieden sein, wenn man sich gegenseitig besser ertrage und zu verstehen suche und nicht weiter alte Vorurteile und Mißverständnisse am Leben erhalte: „*Utinam, dum Lutherani de nobis melius sentient, plene nobis aliquando consentirent*“ – aber eben „*aliquando*“<sup>250</sup>!

In einem Bericht über die Fastenhirtenbriefe der Bischöfe von Konstanz, Mainz, Augsburg, Würzburg, Speier, Straßburg und Basel vom Jahr 1783 zeigte Klüpfel, daß alle das bestehende Fastengebot milderten, jedoch in unterschiedlicher Weise: „*alii aliis indulgentiores*“. Im Bistum Konstanz waren Fast- und Abstinenztage immerhin noch der Montag, Dienstag und Donnerstag. Alle Bi-

<sup>249</sup> N. B. V. (1780) III. 403–406.

<sup>250</sup> N. B. V. (1780) IV. 627–633.

schöfe mahnten zu besonderen Fastenandachten, wobei der Augsburger Bischof am weitesten ging, indem er anordnete, daß täglich in der Fastenzeit vor ausgesetztem Allerheiligsten der Rosenkranz gebetet werde; im Bistum Konstanz und Basel wurde nur für den Sonntag eine Fastenandacht vorgeschrieben, in Konstanz mit dem Zusatz, wer daran nicht teilnehme, möge zu Hause fünf Vaterunser und Ave Maria beten; alle Bischöfe mahnten zu größerer Mildtätigkeit gegen die Armen<sup>251</sup>.

Ein hochaktuelles Hirtenwort richtete der Straßburger Weihbischof Weinborn am 22. August 1789 an die Pfarrer des rechtsrheinischen Bistumsgebietes (Landkapitel Ottersweier, Offenburg, Lahr): Sie sollen alles tun, um den Geist des revolutionären Aufruhrs, der aus dem Elsaß zu ihnen gedrungen sei, zu beschwichtigen; hierzu seien Mahnworte von der Kanzel nötig, außerdem öffentliche Bittandachten um Bewahrung vor Aufruhr und Unordnung; alle mögen erkennen, daß Revolution „in suam propriam perniciem“ führe. Das Wetterleuchten der französischen Revolution am Rhein<sup>252</sup>!

Zu Unruhen war es im gleichen Jahr auch in den Pfarreien des Bregenzer Waldes gekommen, hervorgerufen durch die rigorosen Einschränkungen volksfrommen Brauchtums durch Josef II. Die Innsbrucker Regierung wandte sich an den Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt, damit dieser in einem Hirtenbrief die erregten Gemüter beschwichtige. Klüpfel brachte den Hirtenbrief vom 2. September 1789 im vollen Wortlaut und meinte, so hätten die Bischöfe in den österreichischen Niederlanden reden sollen, dann wären dort die blutigen Unruhen nicht ausgebrochen<sup>253</sup>. Der Konstanzer Bischof verteidigte die Maßnahmen des Kaisers und betonte, diese seien in Übereinstimmung mit ihm in Kraft gesetzt worden – doch werden manche gewußt haben, daß in Wirklichkeit der Bischof gegenüber dem Willen des Kaisers machtlos war. Der Hirtenbrief versuchte, den Leuten klar zu machen, daß niemand daran denke, die Verehrung der Heiligen, das Wallfahren, die Bittgänge abzuschaffen, sondern im Lauf der Zeit eingerissene Mißstände und Auswüchse zu beseitigen, der Frömmigkeit des Volkes also keine Hindernisse in den Weg zu legen, sondern diese vielmehr in würdigere Formen zu bringen; es sei doch sehr betrüblich zu sehen, wie oft Bittgänge ohne alle würdige Ordnung, unter lautem Geschwätz der Teilnehmer, vor sich gingen, und schließlich ende der fromme Gang in Wirtshäusern, wobei manche oft die gebotene Mäßigung verletzten; statt des himmlischen Segens zögen sich solche Wallfahrer eher des Himmels Ungnade zu. Beruhigen mußte der Bischof noch in einem anderen Punkt: an die Stelle des alten Katechismus, dem „Kanisi“, war im Jahr 1778 ein neuer Bistums-Katechismus getreten, zudem

<sup>251</sup> N. B. VII. (1783) I. 49–65.

<sup>252</sup> N. B. VII. (1790) III. 113–115.

<sup>253</sup> Vgl. *Hubert Jedin*, Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. V, 523. Führer der Widerstandsbewegung war Erzbischof Graf von Franckenberg von Mecheln.

wurde die neue Unterrichtsmethode nach Felbiger gefordert – die einfachen Leute witterten hinter diesen neuen Unterrichtsmaßnahmen heimliche Angriffe auf ihren alten Glauben und diesen „Angriffen“ wollten sie ihre Kinder nicht aussetzen. Ob die bischöfliche Belehrung, daß der neue Katechismus den gleichen Glauben wie bisher lehre, gleich allen einleuchtete? Jedenfalls wurden die Seelsorger angewiesen, ihren Gläubigen den Hirtenbrief so zu erläutern, daß die einfachen Menschen ihren Argwohn verlieren. Klüpfel meinte, man könne dem Hirtenbrief, „praeclarae huic pastoralis epistolae“, nur dankbar zustimmen, woraus man wohl schließen kann, daß er die Maßnahmen der Regierung in der Sache für richtig gehalten hat<sup>254</sup>.

Die N. B. berichtete auch über die „*facultates concessae*“ die dem Fürstbischof von Konstanz unterm 18. Juli 1782 von Rom gewährt wurden. Darnach durfte er nur „*ex gravissimis causis et rarissime*“ Binationsvollmachten erteilen; in der Diaspora war es gestattet, den Kranken „*sine lumine*“ die Kommunion zu bringen; dort durften Kleriker auch weltliche Kleidung tragen; notfalls sollten Geistliche statt des Breviers den Rosenkranz „*vel alias preces*“ verrichten dürfen; „*quando expedire videbitur*“ konnte der Bischof auch vom Abstinenzgebot dispensieren; Taxen für Dispensen durften nicht erhoben werden; die Dispensvollmachten konnte der Bischof delegieren. Ihm war auch die Vollmacht erteilt, vom Bücherverbot Dispens zu erteilen, doch waren davon ausdrücklich ausgenommen die Schrift von Isenbiehl über die Isaiastelle<sup>255</sup> und ein Abriß der Kirchengeschichte von Claude Fleury – was aber Klüpfel nicht hinderte, immer wieder empfehlend gerade auf dieses hervorragende Werk hinzuweisen. Die Regierung in Wien erteilte dem römischen Erlaß ihr Placet am 26. August 1782, nahm aber davon die Dispensvollmacht vom Bücherverbot aus und gestattete dem Bischof lediglich, Anträge auf staatliche Bücherverbote zu stellen – die gesamte Zensur der Schriften übte die Regierung aus; der Bischof hatte auch kein Recht, illegitim Geborene als legitim zu erklären. Klüpfel enthielt sich in seinem Bericht jeglichen persönlichen Kommentars<sup>256</sup>.

Ein Zeitereignis bedeutsamster Art war die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773 durch Papst Klemens XIV. Erst im Jahrgang 1779 kam Klüpfel in der N. B. darauf zu sprechen, veranlaßt durch eine in Amsterdam erschienene Schrift mit dem Ziel, die Aufhebung des Ordens als ein großes Unrecht darzustellen. Klüpfel ging auf die Schuldfrage mit keinem Wort ein, sondern orientierte seine Leser ausführlich über die große Erregung, die in der Öffentlichkeit wegen der Ordensaufhebung entstanden war. Er zählte insgesamt die Titel von 29 Schriften auf, von denen die einen die Maßnahme des Papstes billigten, die andern kritisierten – eine dieser Schriften war 1773 in Freiburg erschienen („Historische Be-

<sup>254</sup> N. B. VII. (1790) IV. 250–266.

<sup>255</sup> Vgl. oben.

<sup>256</sup> N. B. VII. (1783) I. 108–114.

leuchtung über das Päpstliche Breve“). Den historischen Gegebenheiten, so meinte Klüpfel, würden weder die Befürworter noch die Kritiker des Papstes ganz gerecht; auch die Schrift aus Amsterdam brachte keine neuen Argumente, sondern wiederholte die bekannten zugunsten der Jesuiten (u. a. oftmalige Empfehlung des Ordens durch Päpste, dessen große Verdienste in Schulen, Seelsorge, Wissenschaften und Missionen); Klüpfel wollte aber wenigstens soviel sagen, daß man nicht fortfahren sollte, die Person des Papstes mit Schmähungen zu überhäufen, gerade hier gelte der Grundsatz, daß nur mitreden könne, wer in alle Vorgänge und Vorkommnisse eingeweiht sei. Den Jesuiten sprach er Mut zu, ihr Schicksal mannhaft zu tragen („aequo animo“) und ihrerseits mitzuhelfen, die Atmosphäre nicht weiter zu vergiften. Er warnte aber auch die schadenfreudigen Befürworter der Ordensaufhebung, in unchristlicher Weise den Jesuiten alles Schlechte nachzusagen. Man spürt deutlich das Bemühen Klüpfels, in dieser heiklen Angelegenheit vornehme Vorsicht walten zu lassen. Auch seine Freiburger Bekannten aus dem Orden mußten wohl dieses sachliche Vorgehen anerkennen<sup>257</sup>.

Natürlich ging Klüpfel auch nicht am aufsehenerregenden Toleranzedikt Josephs II. vom Jahr 1781 vorbei. Er hat es im vollen Wortlaut veröffentlicht – kommentarlos! Mit dem Problem der religiösen Toleranz befaßte er sich jedoch bei der Besprechung einer Dissertation des Konstanzer Lyzeumsprofessors Joseph Hauser (Freiburg 1782), in der Begriff, Umfang sowie Rechtscharakter des Toleranzedikts besprochen wurden, wobei die Ansicht geäußert war, das Edikt könne nur die drei im Westfälischen Frieden offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften im Auge haben, niemals aber dürften andere Gemeinschaften, wie die Juden oder die Wiedertäufer, das Edikt für sich in Anspruch nehmen; das gleiche gelte erst recht für Protestanten, die nicht mehr auf dem Boden ihrer Glaubensschriften stehen, wie Semler und Bahrdt; man müsse fragen, ob die Fürsten nicht verpflichtet sind, gegen derlei glaubensgefährdende Leute vorzugehen. Wahrscheinlich neigte Klüpfel der Ansicht zu, das Toleranzedikt könnte subversiven Strömungen Vorschub leisten; übrigens würden auch protestantische Autoren mit Sorge beobachten, daß die Grundlagen ihres Glaubens, von keiner staatlichen Stelle behindert, angegriffen werden können<sup>258</sup>. Freilich mußte man ja wissen, daß an manchen Fürstenhöfen längst Freidenkertum und religiöser Indifferentismus zu Hause waren, daher kaum wirksamer Schutz des überlieferten Glaubens von dort zu erwarten war.

Über die vielbeachtete „apostolische Reise“ Papst Pius VI. nach Wien im Jahr 1782 erzählte Klüpfel lediglich, was aus den römischen offiziellen „Acta“ (Rom 1782) zu ersehen war, Daten zum Reiseverlauf und über die Orte und Kirchen,

<sup>257</sup> N. B. IV. (1779) I. 40–48.

<sup>258</sup> N. B. VI. (1782) III. 553–555.

die der Papst während des Wiener Aufenthalts besucht hat, und dann kurze Angaben über Inhalt der sechs dabei gehaltenen päpstlichen Allokutionen. Über Verlauf und Gegenstände der Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser stand kein einziger Satz in Klüpfels Bericht; viele waren freilich im Bild, welche Beschwerdepunkte der Papst vorzubringen hatte. Daß seine Reise kein eigentlicher Erfolg war, steht zwischen den Zeilen der Allokutio vor den Kardinälen in Rom nach der Reise, in der es hieß, wenn er, der Papst, in mancher Hinsicht auch keine konkreten Ergebnisse mitbringe, so gebe er sich doch keiner geringen Hoffnung hin, daß solche noch kämen<sup>259</sup>.

Daß Joseph II. die unwürdige Bevormundung der Kirche weiter praktizierte, zeigten die zahlreichen Hofdekrete zur „Regelung“ des religiös-kirchlichen Lebens. Klüpfel hat insgesamt 63 davon im Wortlaut in der N. B. gebracht, eine Auswahl aus der „Sammlung der Kaiserlich-Königlichen Landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico-Ecclesiasticis“, die Johann Andreas Satron in Freiburg gedruckt und verlegt hat. Er glaubte, den Lesern damit einen guten Dienst zu erweisen, wie er sagte. Von der Materie her sind diese bürokratischen Verordnungen zweifellos ein Fremdkörper in der N. B. Doch zeigt nichts so deutlich wie gerade sie den politischen Hintergrund, vor dem damals Theologie und Seelsorge standen<sup>260</sup>.

Lang ist auch die Liste der in Wien zensurierten Bücher, die in der N. B. zu finden sind. Obwohl die staatliche Zensur nicht allzu streng gehandhabt werde, sei doch Vorsorge getroffen, daß wirklich schädliches Schrifttum vom Volk ferngehalten sei, dafür bürgten die Zensoren, „viri docti, prudentes atque religiosi“, wie Klüpfel sagte. Sieht man die zensurierten Bücher an, so erkennt man leicht, daß religiöses Schrifttum aus der voraufgegangenen Epoche nicht mehr geduldet war – statt vieler sei genannt: „Geistliche Demüthigungen bei dem heil. Meßopfer“ (München 1784). Aber auch freidenkerische Spottschriften auf Regierung und Kaiser finden sich auf der Liste, mehr noch Schriften dieser Art auf Klöster und Mönchswesen, etwa: „Die Nonnen: oder der ertappte Mönch“. Lustspiel in drei Aufzügen (Leipzig 1782). Hämische Angriffe auf den Zölibat verfielen gleichfalls der Zensur („Sollicitatio catholica per legatos Cleri totius Europae summo Pontifici praesentata, ut ordini sacerdotali liceret uxores ducere“. Leipzig 1782). Die Zensurkommission konnte aber nicht verhindern, daß trotzdem religions- und sittenfeindliches Schrifttum den Weg ins Volk fand, worüber später in der Wessenberg-Zeit immer wieder Klage geführt wurde<sup>261</sup>.

Mit großer Aufmerksamkeit haben die Leser der N. B. sicher Klüpfels Bericht über die Vorgänge um den berühmten „Exorzisten“ Johann Joseph Gassner ge-

<sup>259</sup> N. B. VI. (1783) IV. 698–703.

<sup>260</sup> N. B. VI. (1782) III. 451–471; 622–677. VII. (1783) I. 153–163.

<sup>261</sup> Vgl. *Erwin Keller*, Die Konstanzer Liturgiereform unter I. H. von Wessenberg, FDA 85, 1965, 15. u. a.

lesen, Pfarrer zu Klösterle am Arlberg, der überall das größte Aufsehen erregte durch auffällige Erscheinungen und Wunderkuren, wie viele überzeugt waren; gegen 400 Menschen seien gelegentlich in Klösterle zusammengekommen, aus der Schweiz, aus Tirol und Schwaben. Im Jahr 1774 verließ er seine Pfarrei und kam auch nach Meersburg und Salem. Klüpfel erhielt von einem seiner Schüler aus Meersburg die Nachricht, daß Regens Claudius Noll im Auftrag des Bischofs mit anderen „klugen Männern“ Gassner beobachtet hat. Noll und der Bischof, Kardinal Konrad von Rodt, blieben dem „Wundertäter“ gegenüber kritisch, für Konstanz bekam er keine Aufenthaltserlaubnis. In Ellwangen und im Bistum Regensburg setzte Gassner seine Tätigkeiten fort, bis er 1779 starb.

Klüpfel berichtete, noch im Jahr 1780 seien die Meinungen über Gassner geteilt gewesen, für die einen war er ein Betrüger, für die anderen ein mit außerordentlichen Gaben ausgestatteter Priester. Einen Betrüger dürfe man ihn nicht nennen, meinte Klüpfel, Gassner sei ein frommer, rechtschaffener Priester, freilich nicht frei von religiösem Fanatismus; er besitze medizinisch-pharmazeutische Kenntnisse, tatsächlich erfolgte Heilungen könnten auch durch geeignete medizinische Maßnahmen erklärt werden. So das Gutachten des Wiener Medizinalprofessors Anton Haen, dem Klüpfel folgte; seiner Meinung nach müsse auch an die Möglichkeit uns noch unbekannter natürlicher Kräfte gedacht werden; besonders bedenklich hielt Klüpfel die Neigung Gassners, bestimmte Krankheiten grundsätzlich als von Dämonen verursacht zu erklären. Gegen Gassners Schrift: „Weise, fromm und gesund zu leben, oder Christlicher Unterricht wider den Teufel zu streiten“ (Augsburg 1775), hatte Klüpfel ernste Bedenken; insgesamt weise sie Gassner als einen Mann „ingenii valde mediocris“ aus. Klüpfel selbst kannte den Fall eines Mannes aus Brand bei Kirchzarten, der vergeblich bei Gassner Heilung gesucht habe, und solche Fälle gebe es sicher zahlreiche. Als Mann der Aufklärung ging Klüpfel, wie man sieht, gegenüber Gassner deutlich auf Distanz<sup>262</sup>.

Das gleiche ist zu beobachten im Fall der Maria Mutschler in Dunningen bei Rottweil, von der die Rede ging, daß sie außer der Kommunion keine Speise zu sich nehme. Es gelang der hysterischen Frau, auch Ärzte zunächst hinters Licht zu führen, auch der Freiburger Universitätsprofessor der Medizin Karl Staravasnig, Klüpfels Hausarzt, kam bei seinen Untersuchungen zunächst zu keinem Ergebnis. Viele glaubten bereits an ein Wunder, andere suchten nach einer natürlichen Erklärung. Klüpfel war von Anfang an skeptisch und meinte, es sei doch mehr als auffallend, daß es zumeist Frauen seien, die ein solches außerordentliches Fasten von sich behaupten. Bei genaueren Kontrollen stellte sich die angebliche Nahrungslosigkeit als einen schlichten Betrug heraus. Staravasnig diagnostizierte bei der Mutschler religiöse Hysterie als Ursache<sup>263</sup>.

<sup>262</sup> N. B. V. (1780) III. 420–443.

<sup>263</sup> N. B. V. (1780) II. 255–266.



Zwei Ereignisse in der Schweiz wollte Klüpfel nicht unerwähnt lassen. Das erste war der Tod des Einsiedler-Fürstabtes Marianus Müller im Jahr 1780. Die gute Resonanz, die Kurzbiographien über bedeutende Männer bei den Lesern der N. B. gefunden hatten, veranlaßte ihn, auch über diesen Mann der Kirche einen ehrenden Nachruf zu schreiben. Bereits unter dem alternden Abt Nikolaus nahm Müller maßgebenden Einfluß auf das Leben im Kloster und dessen Tätigkeiten nach außen, etwa bei der Regelung politischer Streitigkeiten mit den Behörden des Kantons Schwyz, 1773 wurde er zum Abt gewählt. Als solcher nahm er sich energisch der Volksschulen in den Klosterpfarreien an, ebenso entfaltete er eine vorbildliche caritative Tätigkeit, nicht nur gegenüber den Ortsarmen, sondern auch gegen zahlreiche Pilger, die ohne ausreichende Mittel an den Gnadenort gekommen waren; er verteilte auch trockengelegtes Klosterland kostenlos an arme Bauern. Was Klüpfel an Abt Marianus Müller besonders gefiel, war dessen Befehl, in der Klosterdruckerei die „Theologia dogmatica-moralis“ des berühmten Dominikaners Natalis Alexander herauszubringen. Klüpfel erhielt vom Abt ein Exemplar dieses Werkes als Ausdruck seiner Anerkennung für Klüpfels wertvolle N. B., zu deren Lesern der Abt gehörte. Erfreut stellte Klüpfel auch fest, daß der Einsiedler Mönch, ursprünglich ein Verteidiger des Probabilismus, durch intensive Studien dazu gekommen war, dieses Lehrsystem gänzlich aufzugeben. Diese zwei Dinge, die Herausgabe des Natalis Alexander und die Abkehr vom Probabilismus, galten in Klüpfels Augen sehr viel, sie waren, um im Bild zu reden, gleichsam Wasser auf seine Mühle<sup>264</sup>.

Das zweite wichtige Ereignis in der Schweiz war der Austausch von Pfarreien zwischen den Diözesen Basel und Besançon im Jahr 1780. Basel hatte diesen Austausch schon lange angestrebt, vor allem, weil auch Pruntrut, der Sitz des Basler Bischofs, politisch nach Besançon gehörte. Die N. B. brachte die Bulle Pius VI., in der dieser Austausch bestätigt wurde, im Wortlaut. Der Bischof von Basel versprach, künftig jedem neugewählten Erzbischof von Besançon das Pectorale zu schenken zum Zeichen des Dankes für die getroffene Regelung<sup>265</sup>.

Noch viele andere Vorgänge im kirchlichen Zeitgeschehen hat Klüpfel in der N. B. festgehalten, zum großen Teil in der Rubrik „Nova quaedam historico-literaria“, fast immer nur in der Form von knappen Kurzberichten. Erwähnt seien: die akademische Trauerfeier beim Tod der Kaiserin Maria Theresia in der Freiburger Universitätskirche, bei der Engelbert Klüpfel am 16., 17. und 18. Januar 1781 die Reden hielt; die 200-Jahrfeier der Universität Würzburg 1782 – Klüpfel hob die dabei gehaltenen Festreden auf Maria Theresia und Joseph II. besonders hervor; Kauf der den Jesuiten gehörenden Häuser in Heidelberg und Mannheim durch die Lazaristen, denen theologische Lehrstühle in Heidelberg in

<sup>264</sup> N. B. VI. (1781) I. 76–96.

<sup>265</sup> N. B. VI. (1781) I. 102–112.

Aussicht gestellt wurden; Aufhebung der Universitäten Innsbruck, Graz und Brünn im Jahr 1782; Tod des bekannten Exjesuiten und Bibelübersetzers Ignaz Weitenauer im Kloster Salem im Februar 1783; Reduzierung der theologischen Lehrstühle am Konstanzer Lyzeum auf Kirchenrecht (Jakob Frick) und Moral (Eugen Kaiser) im Jahr 1783; Entdeckung von Resten römischer Thermen in Badenweiler sowie eines Überrestes eines Dianatempels (1785); Lazaristenpatres übernehmen 1784 Lehrstühle für Kirchengeschichte und Moral; aufsehenerregende Indizierung der Schrift des Wiener Kirchenrechtlers Joseph Val. Eybel: „Was enthalten die Urkunden des christlichen Altertums von der Ohrenbeicht?“ im Jahr 1785, wobei Klüpfel die Frage stellte, ob durch das römische Edikt nun „universi per orbem fideles“ gebunden seien, nachdem kein einziger Bischof gegen die Schrift vorgegangen sei.

Aber auch kleinere und größere Berichte zum kirchlichen Zeitgeschehen innerhalb des Protestantismus sind in Klüpfels Zeitschrift zu finden, zumeist entnommen der Braunschweiger Zeitschrift „Die neueste Religions-Geschichte“ von Christian Wilh. Walch oder den „Acta historico-ecclesiastica nostri temporis“ des Eisenacher Superintendenten Christian Schneider. Die Leser sollten nicht engkonfessionell informiert werden<sup>266</sup>. Wenn man will, kann man diese über die N. B. verteilten Berichte aus dem Bereich des Protestantismus als Klüpfels Beitrag zum Ökumenismus seiner Zeit betrachten, insofern sie dem besseren Kennenlernen der anderen Konfession dienen. Mit mehreren protestantischen Gelehrten stand er in freundschaftlicher Beziehung, wie die ihnen gewidmeten Nekrologe beweisen. Es waren dies: Johann G. Schelhorn, Superintendent in Memmingen<sup>267</sup>; Christian Fr. Polz, Professor der Theologie in Jena<sup>268</sup>; Georg A. Will, Polyhistor in Altdorf bei Nürnberg<sup>269</sup>. Georg W. Panzer, Kirchenvorstand an S. Sebald in Nürnberg<sup>270</sup>.

## XII. Die Pastoraltheologie in der N. B.

Als eigenständige theologische Disziplin ist Pastoraltheologie erst durch den Rautenstrauch-Plan an den Universitäten eingeführt worden. Allerdings erfuhren bereits auf dem Tridentinum und in der darauf einsetzenden katholischen Erneuerung die Dienste der Seelsorge weit stärkere Pflege als vorher, etwa durch Karl Borromäus („Instructiones pastorum“) und Petrus Kanisius, der erstmals

<sup>266</sup> Sämtliche Bände der N. B. enthalten Beiträge zur Orientierung über Vorgänge in der protestantischen Theologie und Kirche.

<sup>267</sup> Necrologium, 19–22.

<sup>268</sup> Necrologium, 63–66.

<sup>269</sup> Necrologium, 285–291.

<sup>270</sup> Necrologium, 316–320.

die Bezeichnung „*Theologia pastoralis*“ gebrauchte (1556). Anleitungen zu den einzelnen pastoralen Diensten wurden hauptsächlich in den Vorlesungen zur *Moral* eingeflochten. Erst die in der Aufklärungszeit stark hervortretende Tendenz, das gesamte theologische Studium „unmittelbar auf die Seelsorge abzuwecken“, brachte es mit sich, eine eigene praktische Seelsorgewissenschaft zu installieren. Rautenstrauch hatte recht, wenn er früheren Epochen den Vorwurf machte, zu wenig darauf geachtet zu haben, „würdige Lehrer der Religion“ zu bilden. Mit der Einführung der Pastoralwissenschaft vollzog sich „eine Wende, die der Theologie ganz neue Möglichkeiten brachte, und die insofern geschichtlich notwendig war und unverzichtbar ist“<sup>271</sup>.

Azetik, Katechetik, Homiletik und Liturgik bildeten im Rautenstrauch-Plan die einzelnen Teildisziplinen der neuen Pastoraltheologie. Ein Lehrbuch hierfür fehlte noch zunächst. Klüpfel gehörte zweifellos zu den Männern, die das Anliegen der Pastoraltheologie nicht nur ganz ernst nahmen, sondern nach besten Kräften gefördert haben. Es ist überaus beeindruckend, wie er in der N. B. sich dafür eingesetzt hat. Auch hier waren die Protestanten voraus; im Jahr 1774 konnte zum Beispiel das pastoraltheologische Werk des Superintendenten Johann Fr. Jacobi in Zelle bereits in dritter Auflage erscheinen. Zu dieser Zeit, so klagte Klüpfel, gebe es immer noch viele Jungpriester, die in die Seelsorge eintreten „*vix tincti primis Casuisticae principiis*“<sup>272</sup>. Ganz so traurig war die Lage doch nicht. Für Homiletik hatte man ein hervorragendes Werk vom Exjesuiten Ignaz Wurz, das allerdings zu umfangreich war, und für Katechetik ein solches von Michael Schmidt – wir werden noch von beiden hören. Freilich am systematischen pastoraltheologischen Unterricht fehlte es noch weithin; an manchen Orten scheine man immer noch zu glauben, daß den Priestern mit Erteilung der Weihe die nötigen Pastoralkenntnisse „eingegossen“ werden („*infunderentur*“) – so Klüpfel in der Besprechung einer Neuauflage des „*Pastor bonus*“ von Johann Opstraet, der allerdings inzwischen schon fast hundert Jahre alt war (1689 Mecheln) und nicht das sein konnte, was jetzt nötig war<sup>273</sup>.

Das erste pastoraltheologische Lehrbuch waren die „*Sätze aus der Pastoraltheologie zum Leitfaden akademischer Vorlesungen*“ (Freiburg 1777) von F. W., wahrscheinlich Fidel Wegscheider, damals Lehrer der Pastoral in Freiburg, ein Augustiner aus Beuron. Merkwürdigerweise nahm Klüpfel von diesem Werk keinerlei Notiz – daß es ihm entgangen sein sollte, ist sicher nicht anzunehmen. War das Werk seines Fakultätskollegen ihm zu fortschrittlich? Immerhin verlangte Wegscheider bereits für das Volk ein deutsches Meßbuch, auch trat er für die Frühkommunion der Kinder ein und die häufige Kommunion der Erwachse-

<sup>271</sup> Vgl. B. Casper, wie Anm. 37.

<sup>272</sup> N. B. I. (1775) I. 87–89.

<sup>273</sup> N. B. I. (1775) II. 252–256.

nen<sup>274</sup>. Ein kurzes Wort, wenigstens ein Hinweis auf Wegscheiders „Sätze“, wäre in der N. B. eigentlich angezeigt gewesen.

Um so mehr lobte Klüpfel die „*Theologia pastoralis*“ von Michael Horvath (Wien Tl. I. 1780, Tl. II. 1781). Der erste Band behandelte Predigt und Katechese. Überall herrschten „*ordo nitidus, concinnus rerum nexus, probationes idoneae*“, dazu komme ein guter Stil und übersichtliche Darstellung, in der alles Überflüssige weggelassen sei. Das Werk trug den Geist der Zeit an sich, aber keineswegs in extremer Weise, so wenn Horvath vor Überschätzung der äußeren Frömmigkeitswerke warnte und vor allem die „*devotio interna*“ als Ziel der Predigt und Katechese bezeichnete; auf der gleichen Linie lag die Warnung vor übertriebenem Heiligen-Kult, „*orationes panegyricae*“ auf Heilige sollten nie unterlassen, vor allem das Beispielhafte ihres Lebens zur Nachahmung aufzuzeigen. Die Verminderung der Feiertage durch Maria Theresia und Papst Benedikt XIV. habe „*malis propemodum infinitis*“ einen Riegel vorgeschoben – es scheint, daß auch Klüpfel dieser Meinung war. Sehr begrüßte er Horvaths Bemühen, die biblische Predigt, die Homilie, den jungen Klerikern wieder nahezubringen. Auch der zweite Band fand Klüpfels Anerkennung – es waren nur einige Einzelheiten, in denen er Horvath nicht folgte, so, wenn dieser meinte, man solle das Los der ungetauft gestorbenen Kinder milder als es bisher geschah, schildern – ob dann die Mütter nicht in einen gewissen Leichtsinn kommen würden, meinte Klüpfel; auch könne es zu Schwierigkeiten kommen, wenn man, wie Horvath meinte, Kinder akatholischer Eltern in Todesgefahr taufe auch ohne die Zustimmung der Eltern – was geschähe, wenn ein so getauftes Kind genese? Im übrigen aber waren Horvaths Ausführungen zur Sakramentenspendung und Liturgie nie weit-schweifig – ein guter Leitfaden für den Unterricht<sup>275</sup>.

Im Jahr 1785 gab der Wiener Theologe Franz Giftschütz seinen „*Leitfaden für die in den k. u. k. Erbländen vorgeschriebenen Vorlesungen über die Pastoraltheologie*“ heraus (2 Bde., Wien).

Sicher hätte Klüpfel diesen Leitfaden in der N. B. besprochen, wäre die Fortführung der Zeitschrift nach 1785 nicht gar so sehr ins Stocken geraten, war er doch mit dem Werk von Giftschütz besonders eng verbunden – er hatte von Wien den Auftrag, es ins Lateinische zu übersetzen. – Brauchbar erschienen ihm auch die „*Praenotiones pastorales*“ des Wiener Kanonikus Johann R. Rzikovsky (Wien 1780), keine eigentliche Pastoraltheologie, sondern Handreichungen und Überlegungen zu einzelnen Seelsorgsdiensten wie Predigt, Krankenseelsorge und liturgische Funktionen; ein Zitatenschatz mit hundert Sentenzen zur praktischen Seelsorge gaben mannigfache Anregungen; nur die angegebene Literatur

<sup>274</sup> Vgl. Waldemar Trapp, Vorgeschichte der liturgischen Bewegung. Regensburg 1940, 91–95.

<sup>275</sup> N. B. V. (1780) IV. 634–644. VI. (1781) II. 249–252.

fand Klüpfel nicht genügend, es gebe „meliores“, schade, daß er diese nicht benannte<sup>276</sup>.

Das Beste, was in diesem Zeitraum erschien, waren Johann M. Sailers „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ (3 Bde., Augsburg 1788/89). Gerne wüßte man, was Klüpfel zu diesem großartigen Werk gesagt hätte, aber nicht er, sondern sein Schüler und Fakultätskollege Ferdinand G. Wanker schrieb die Besprechung. Daß Sailer im ersten Band dem „praktischen Schriftforschen“ einen so breiten Raum gewährte, wollte Wanker zunächst nicht verstehen, sah dann aber doch ein, daß das richtig war, befänden sich doch unter den Studierenden sehr viele, die mit der Bibel überhaupt nicht umzugehen wüßten, und eben dieser vertraute Umgang mit der Hl. Schrift sei für jeden praktischen Seelsorger unerlässlich. Sailer hätte – so Wanker – einen eigenen Teil zur allgemeinen Menschenkenntnis einfügen sollen („partem, quae versaretur in tradenda cognitione hominum“), offenbar hielt er die vielen im ganzen Werk zerstreuten Bemerkungen zur Psychologie der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen nicht für ausreichend. Das Wertvollste in Sailers Pastoraltheologie erblickte Wanker im Unterricht für angehende Prediger und Katecheten; was die Homiletik anging, so übertriffe Sailer sogar den vortrefflichen Ignaz Wurz, denn während dieser in der Hauptsache zwar gute, aber eben doch abstrakte Regeln bringe, zeige Sailer immer wieder an praktischen Beispielen, wie die gute Predigt erarbeitet werden muß. Wanker begrüßte auch Sailers Mahnung, endlich damit aufzuhören, immer nur auf die großen französischen Prediger hinzuschauen, deren eigentümliche individuelle Predigtmanier nicht nachahmbar sei. Vielleicht hätte Sailer die Prediger und Katecheten doch mehr anweisen sollen, bei der Verkündigung der Glaubens- und Sittenlehren auf deren inneren logischen Zusammenhang zu achten, zum Beispiel immer wieder zu betonen, daß alle religiösen und sittlichen Gebote nur die Entfaltung des doppelten Hauptgebotes der Liebe sind. Ob es richtig sei, vorerst den alten Katechismus des Kanisius beizubehalten, wie Sailer meinte, wollte Wanker nicht gelten lassen, man brauche einen methodisch besseren neuen Katechismus. Dagegen war er mit Sailer der Meinung, auch in der neuen Zeit müßten die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten unverkürzt in Predigt und Katechese gelehrt werden, „ne, ut Sailerus recte loquitur gentiles aut homines dumtaxat formentur, non Christiani“. Zu Sailers Ausführungen zur Liturgie äußerte sich Wanker nicht in der gleichen Weise; entscheidende gegenteilige Ansichten scheint er nicht gehabt zu haben. Sprache und Darstellung erschienen ihm gelegentlich nicht klar genug; die oft so plastisch bildhafte Sprache Sailers – zweifellos ein großer Vorzug des Werkes – lag dem mehr rational-nüchtern denkenden Wanker nicht; doch „verum hae leviores sunt maculae cum cetera nitent“<sup>277</sup>.

<sup>276</sup> N. B. VI. (1781) I. 26–29.

<sup>277</sup> N. B. VII. (1790) IV. 281–288.

Was Wanker offenbar nicht erkannte, war die Tatsache, daß Sailer's Pastoraltheologie sich aus dem überstarken Einfluß des Staatskirchentums löste und „sich auf ihren legitimen Ort stellte, auf das Fundament der Offenbarungsreligion“<sup>278</sup>.

Gehen wir nun dazu über, aus der N. B. die Ansichten Klüpfels zum asketischen, katechetischen, homiletischen und liturgischen Schrifttum seiner Tage zu erheben. Wir werden sehen, daß er auch hier ganz seiner Linie treu geblieben ist: auf allen diesen Teilgebieten der Seelsorge muß die Kirche der neuen Zeit Rechnung tragen, oder anders gesagt, Erkenntnisse und Impulse der erneuerten Theologie in der gesamten Seelsorge zur Auswirkung bringen. Wandlungen auf dem Gebiet der Theologie können nicht ohne Folgen für die Seelsorge bleiben.

### Mehr Qualität beim religiös-asketischen Schrifttum

Die Pastorallehrer, aber auch andere Autoren, wurden im Rautenstrauch-Plan angewiesen, ihre Asketik nicht „mit spanisch-brausenden Schwärmereyen, sondern der sanften Wärme des Evangelii“ abzufassen – eine unmißverständliche Abkehr von jenem religiös-asketischen Schrifttum, bei dem außerordentlich-mystische Phänomene und unkritische Überschwenglichkeiten eine große Rolle spielten. Für Klüpfel war diese Maxime eine Selbstverständlichkeit, sozusagen eine Konsequenz aus seiner Absage an alle oft so verstiegene theologische Spekulation. Noch gab es eine Menge religiös-asketischer Literatur, die mehr einer religiösen Frömmerei als echter christlicher Frömmigkeit diente – man muß nur in die Listen der in Wien verbotenen Literatur blicken, wo auf Schritt und Tritt solche qualitativ minderwertige, wirklich überholte religiös-asketische Schriften auftauchen. Es mußte künftig an solches Schrifttum ein weit strengerer Maßstab angelegt werden, einmal der so wichtigen Sache wegen, dann aber auch, um die Autorität der Kirche nicht unnötiger Kritik oder gar beißendem Spott auszusetzen.

Nicht mehr in die Zeit passend erschienen Klüpfel die „*Institutiones Theologiae mysticae*“ von Dominik Schram OSB (Augsburg o. J.). Den ersten Band wollte er noch gerade gelten lassen, in ihm waren die drei Wege zur christlichen Vollkommenheit dargestellt (*via purgativa, via illuminativa, via unionis*). Doch im zweiten Band kamen die Formen der höheren Mystik zur Behandlung, hier war die Rede „*de transformatione animae, de annihilatione mystica, de amore vulnerante, de casto sponsalio . . . et mille aliis*“, jene Zustände mystischer Versenkung in Gott, die aus den Schriften der Mystiker bekannt sind, gegenüber denen aber die Zeit der Aufklärung skeptisch war, ja mit denen man im Grunde

<sup>278</sup> Vgl. G. Schwaiger, *Johann M. Sailer*. In: *Kathol. Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. I, 83.

nichts mehr anzufangen wußte. So auch Klüpfel, der hier meinte, „o quanto salubrius“ sei doch dem Christen die fromme Lesung und Betrachtung etwa der biblischen Weisheitslehren in den Sprüchen Salomos, im Prediger oder im Buch der Weisheit, und vor allem in den Schriften des Neuen Testaments. Und wenn es schon ein anderes Buch zur Pflege christlicher Frömmigkeit sein soll, so nehme man doch die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen, „in dem mehr geistliche Salbung wohnt als in sechshundert mystischen Schriften, die den geistlichen Mechanismus befördern“<sup>279</sup>.

Wenig Gnade fand bei Klüpfel ferner die Schrift des Franziskaners Damian Grez „Nulla dies sine linea. Sive Cogitationes sacrae“ (Augsburg 1779): Das „e multis centonibus“ (Lappen), zusammengestückelte Werk strotze von eitlen Wortspielen und Reimereien, sei spielerisch oberflächlich, und soweit Väterzitate gebracht würden, zeige sich deutlich, daß der Autor die Väter selbst kaum „de facie“ studiert habe; eine beschämende Gefallsucht sei im Ganzen unverkennbar, übrigens ähnlich auch bei anderen Autoren, die ihre Produkte auf den Markt brächten – keine Schmeichelei für den Verfasser<sup>280</sup>. Nicht begeistert war Klüpfel von der deutschen Übersetzung der „Christlichen Vollkommenheit“ des bekannten Rodriguez, die der Prior von Ettenheimmünster Ildefons Haas OSB. besorgt hatte (Augsburg 1780). Die Übersetzung sei viel zu wenig gefeilt, doch was mehr ins Gewicht fiel, Klüpfel hielt die spezifisch jesuitischen Methoden des geistlichen Lebens für zu einseitig und mechanisch<sup>281</sup>.

Sehr scharf ging er ins Gericht mit den „Geistlichen Sonnenblumen, kurze tägliche Besuchungen zu dem Sakrament des Altars, samt unterschiedlichen anderen Andachts-Übungen“, von einem Ordenspriester (<sup>8</sup>1782 Augsburg), offenbar ein weitverbreitetes Andachtsbuch für das Volk. „Wo da die Zensur geblieben sei“, begann Klüpfel, hier werde die religiöse Ignoranz genährt, der Aberglaube gefördert, wo man hinhöre, „falsae notiones“! Dem hl. Antonius würde eine quasi-göttliche Wundermacht zugeschrieben, die Heiligen überhaupt seien geschildert, wie wenn sie die Macht hätten, ganz nach ihrem Gutdünken Gnaden auszuteilen; direkt falsch sei es, von Maria zu sagen, sie könne den frommen Betern „die Süßigkeit der göttlichen Liebe eingießen“; woher der Verfasser – offenbar ein Franziskaner oder Kapuziner – wisse, daß eine neuntägige Andacht zum hl. Antonius im März unfehlbare Erhörung finde: „Vera religio risui exponitur“, rief Klüpfel empört aus. Solche Erzeugnisse sollten endgültig der Vergangenheit angehören – „absint quam longissime“<sup>282</sup>. Man wird annehmen dürfen, daß Klüpfel wohl gewußt hat, wie schwer es sein würde, dem einfachen Volk statt solcher „volkstümlichen“ Andachtsbücher qualitativ besseres anspruchsvolleres Schrifttum in

<sup>279</sup> N. B. III. (1777) IV. 682–685.

<sup>280</sup> N. B. VI. (1780) I. 96–99.

<sup>281</sup> N. B. VI. (1781) III. 481 f.

<sup>282</sup> N. B. VI. (1783) IV. 686–688.

die Hand zu geben. Daß das nicht unmöglich war, zeigte der ungeheuer große Erfolg, den Johann M. Sailer mit seinem „Vollständigen Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken“ (München-Ingolstadt 1783) erzielt hat<sup>283</sup>.

Wichtiger als vor solchem Schrifttum zu warnen, erschien es Klüpfel, die Leser auf gute religiös-aszetische Literatur hinzuweisen. Daß die „Nachfolge Christi“ bei ihm hohes Ansehen besaß, war schon zu hören. Als in Einsiedeln ein „Kurzer Auszug aus den vier Büchern“ des Thomas von Kempen erschien (1778), wurde dieses Büchlein in der N. B. allen warm empfohlen, „denen die Zeit fehlt, jeden Tag ein ganzes Kapitel eingehend zu betrachten“; auch die Gebete im Anhang seien gut, „spirant undique pietatem solidam“. Die Klosterdruckerei Einsiedeln wurde wegen ihres Bemühens gelobt, gutes theologisches und religiöses Schrifttum zu verbreiten („opera frugis melioris“)<sup>284</sup>. – Eine in Mannheim erschienene Ausgabe der „Nachfolge Christi“ (1780) war Klüpfel ein Beweis, daß dieses Werk („libellus praestantissimus“) immer noch eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hatte<sup>285</sup>. Eine textkritische Ausgabe der „Imitatio“ erschien 1780 in Paris, auf die Klüpfel besonders deshalb näher einging, weil hier der Streit um die Verfasserschaft zugunsten des Thomas von Kempen entschieden war; die vielen „Germanismen“ im lateinischen Text würden eindeutig auf einen deutschen Autor hinweisen. Aber, meinte Klüpfel, wichtiger noch als die aner kennenswerte Bemühung um den Originaltext sei die „recta intentio“ und „vera pietas“, die der Leser der „Nachfolge Christi“ mitbringen müsse, wenn er daraus Gewinn für sich selbst ziehen wolle<sup>286</sup>.

Zu den wertvollen Schriften aus dem Bereich der Aszetik zählte Klüpfel zwei Veröffentlichungen des Abtes Philipp Jakob Steyer von St. Peter im Schwarzwald. Die erste bot eine Auswahl aus den Werken des Petrus Damiani († 1072): „Medulla Operum omnium beati Petri Damiani“ (Freiburg 1777); in neun Kapiteln waren Texte des Kirchenlehrers zu verschiedenen religiös-aszetischen Themen zusammengestellt, dazu kamen Gebete des Heiligen, die das monastische Leben besonders befruchten sollten. Klüpfel widersprach der damals offenbar gelegentlich zu hörenden Auffassung, daß man mit Schriften aus längst vergangenen Jahrhunderten nicht mehr viel anfangen könne; wenn Klüpfel solche Haltung einen „unerträglichen Hochmut“ nannte, so zeigt dies, daß er dem Mittelalter gegenüber keineswegs uninteressiert gegenüberstand. Abt Steyer hat dieses Werk dem Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt gewidmet<sup>287</sup>. – Zwei Jahre später ließ Steyer „Medulla Operum omnium Sancti Bernardi“ erscheinen (Freiburg 1779), von Klüpfel wiederum warm begrüßt, denn viele

<sup>283</sup> Vgl. *Schwaiger*, 80.

<sup>284</sup> N. B. IV. (1779) IV. 686–688.

<sup>285</sup> N. B. V. (1780) IV. 736.

<sup>286</sup> N. B. VI. (1782) III. 484–486.

<sup>287</sup> N. B. III. (1777) II. 224–229.



besäßen ja von den so lichtvollen Schriften des Heiligen überhaupt keine; daß Steyer seine Textauswahl nach der Textedition des Mauriners Mabillon angefertigt hat, hob Klüpfel eigens hervor. Es sei übrigens immer wieder festzustellen, daß dieser Heilige auch bei den Protestanten großes Ansehen habe, obwohl doch Bernhard ganz die katholische Lehre vertrete. Dieses Bernhard-Buch war dem großen Fürstabt Martin Gerbert in St. Blasien gewidmet<sup>288</sup>. Aus St. Blasien war schon 1775 ein wertvolles aszetisches Büchlein gekommen: „Precum quotidianarum Spicilegium“, das Klüpfel allen Priestern empfahl, biete es doch eine gesunde geistliche Nahrung, frei von allen übertriebenen Anschauungen; es zeige, daß man auch ohne Visionsberichte und mystische Verstiegenheiten auskommen könne<sup>289</sup>.

Was die N. B. sonst noch an gutem religiös-aszetischem Schrifttum empfahl, waren wieder einmal deutsche Übersetzungen, besonders aus dem Französischen. Da sie Qualität besäßen, zögerte Klüpfel nicht, sie gebührend zu loben, obwohl er, wie wir inzwischen wissen, lieber weitere gute deutsche Autoren vorgestellt hätte. Durch den Freund Possidius Zitter ließ er die deutsche Übertragung des „Traité de l'oraison“ von dem jansenistischen Theologen Pierre Nicole besprechen; was hier über das Wesen des Gebetes, über die wichtigsten christlichen Gebete, die kirchlichen Tagzeiten, die Meßfeier, das innere Gebet, die Verehrung der Heiligen und das Gebet zu ihnen ausgeführt wurde, könne jedem in seinem religiösen Bemühen viel helfen; daß Nicole bei der Marien- und Heiligenverehrung vor Übertreibungen warnte, etwa vor der falschen Meinung, geweihte Gegenstände besäßen eine solche innere Kraft, daß man von ihnen „certam salutis fiduciam“ erwarten dürfe, entsprach ganz Klüpfels und Zitters Ansichten<sup>290</sup>.

Wert, dem deutschen Publikum bekanntgemacht zu werden, war ferner das Werk des französischen Trappistenabts de Rance über die Regel des hl. Benedikt; die Übersetzung stammte vom Salzburger Benediktiner Vital Mösl (Augsburg 1782); aus den 103 Meditationen könnten auch Weltpriester, ja sogar auch religiös strebsame Laien für ihr inneres Leben viele Anregungen schöpfen („ad fovendam veram pietatem“)<sup>291</sup>. – Ein „libellus utilissimus“ war das Bändchen „Übungen der vornehmsten, und einem Christen nothwendigsten Tugenden“ (Freiburg 1782), das ein Benediktiner von St. Peter aus dem Französischen übersetzte und der Gönnerin des Klosters, der Prinzessin Elisabetha Augusta von Baden widmete<sup>292</sup>. – Aus dem Französischen kamen auch die „Geistlichen Anmuthungen bey dem hl. Meßopfer“ (Freiburg 1783); Klüpfel empfahl das Werk – Verfasser war der Pariser Hofprediger P. de Chapelain – als „opportunissimam

<sup>288</sup> N. B. V. (1780) II. 251–255.

<sup>289</sup> N. B. I. (1775) I. 43 f.

<sup>290</sup> N. B. IV. (1779) III. 413–416.

<sup>291</sup> N. B. VI. (1783) IV. 682–684.

<sup>292</sup> N. B. VI. (1783) IV. 689 f.

scriptiunculam“<sup>293</sup>. – Eine heilsame Lektüre waren ferner die ins Deutsche übertragenen „Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort“ (Konstanz 1782); den Autor Morel zählte Klüpfel zu den hervorragenden französischen geistlichen Schriftstellern; leider sei die Übersetzung recht mangelhaft, sie hätte der Korrektur durch einen guten Kenner der deutschen Sprache dringend bedurft<sup>294</sup>.

Aus dem italienischen Sprachraum stammte das „Certamen spirituale“ des Theatiners Lorenzo Scupoli in Neapel, eines auch von Franz von Sales geschätzten aszetischen Schriftstellers; das Buch bedürfe keiner Empfehlung, „sed crebra attentaque lectione“ (Deutsch in Augsburg 1781)<sup>295</sup>. Schon vorher hatte Klüpfel empfehlend hingewiesen auf die „Avvisi ed Istruzioni pratiche“ des Kamaldulensers Costadini (Venedig 41772), zuerst ein aszetischer Unterricht für Ordensleute, aber auch Weltpriester sollten immer wieder ein Buch wie dieses besinnlich auf sich wirken lassen, denn „in toto hoc opusculo mira regnat simplicitas“, es war demnach völlig frei von überschwenglichen Mystizismen<sup>296</sup>.

Vergebens sucht man in der N. B. das bereits erwähnte „Vollständige Lese- und Betbuch“ von Sailer (1783) und dessen „Vollständiges Gebetbuch für katholische Christen“ (1785), zwei aszetische Bestseller von damals. Daß beide Klüpfel entgangen sein sollten, kann man nicht annehmen, noch weniger, daß er sie in ihrem Wert nicht erkannt hat.

Die N. B. berichtete auch über die damals anlaufende Diskussion über das Römische Brevier. Ein Anonymus war der Meinung, der Seelsorgsklerus sollte endgültig davon befreit werden; in seiner Schrift „Das Brevier“ (Köln 1779) schlug er vor, statt dessen eine tägliche Schriftlesung zur Pflicht zu machen. Im übrigen, „si monachi eripi Breviarium sibi nolunt, retineant“. Zwei Gegenschriften gaben zwar zu, daß das Römische Brevier reformbedürftig sei, einer Abschaffung desselben widersprachen sie aber energisch, handle es sich doch um eine altehrwürdige Tradition. Wenn einer der beiden Autoren meinte, beim Brevierbeten genüge die „attentio superficialis“, gab Klüpfel ernst dagegen zu bedenken, daß das zwangsläufig zu einer „oratio mechanica“ führe, also kein wahrhaft christliches Gebet mehr sei<sup>297</sup>. Als in den Florenzer „Annales ecclesiasticae“ Vorschläge zur Korrektur der sogenannten zweiten Nokturn mit den vielen irrigen Angaben zu den Heiligenleben gemacht wurden, begrüßte Klüpfel diese Vorschläge warm: „Servetur usus, tollatur abusus“. Nochmals wandte er sich gegen die bei manchen beliebte Verächtlichmachung des Breviers; man beseitige, was darin irrig ist, hüte sich aber vor der Preisgabe dieses alten Gebetes<sup>298</sup>.

<sup>293</sup> N. B. VII. (1783) I. 165 f.

<sup>294</sup> N. B. VI. (1783) IV. 684 f.

<sup>295</sup> N. B. VI. (1782) III. 483 f.

<sup>296</sup> N. B. III. (1777) IV. 586–590.

<sup>297</sup> N. B. II. (1776) II. 171–176.

<sup>298</sup> N. B. VI. (1781) II. 208–215.

Auch der Zölibat der Priester war Gegenstand öffentlicher Diskussion geworden. Die N. B. ging aber nur am Rande darauf ein. Als in der Schrift „Gedanken eines Lehrers an der hohen Schule zu S.“ (Salzburg?) die Meinung geäußert wurde, die Kirche sollte die Laisierung aussprechen, wenn Priester aus ihrem Stand austreten wollen, wollte Klüpfel eine solche Praxis nicht haben; daß es immer wieder auch unter Geistlichen „degeneres et discoli“ gebe, sei kein Argument; allerdings war Klüpfels Ansicht, ein Landesherr lasse ja auch Soldaten nicht aus ihrem Dienst, wenn ihnen das Soldatenleben nicht mehr passe, nicht gerade sehr überzeugend; dieser Vergleich hinkte doch ein wenig. Doch war es richtig, wenn er davor warnte, diese Frage zu überspitzen<sup>299</sup>.

Klüpfel selbst hat kein aszetisches Werk geschrieben, doch lag ihm allzeit sehr daran, „die Lebenswerte der Glaubenswahrheiten sichtbar zu machen und zur Auswirkung zu bringen“ – vor allem in seiner Dogmatik<sup>300</sup>.

### „Die Catechetik . . . eine große Wissenschaft“

So hieß es im Rautenstrauch-Plan, und zweifellos war auch Klüpfel dieser Meinung, darum seine Mithilfe in der N. B., das Anliegen der regelmäßigen Kinder- und Jugendkatechese endlich ins allgemeine Bewußtsein des Klerus zu bringen, denn bisher waren Katechetik und Katechese „mit ihrem Gegenstand für klein gehalten, und schändlich vernachlässigt“ (Rautenstrauch-Plan). Auf diesem Sektor der Seelsorge galt es, eine große Aufgabe mit völlig anderem Ernst und Verantwortungsbewußtsein wahrzunehmen. Die Aufklärungszeit brachte einen bisher unbekanntem erzieherischen Elan auch in die Kirche hinein. „Libellorum catecheticorum copia abundamus“ – dieses Klüpfel-Wort bestätigt diesen innerkirchlichen Aufbruch in der Kinder- und Jugendseelsorge. Zu den Bahnbrechern gehörte der Würzburger Theologe Michael Ignaz Schmidt, der mit seinem „Katechist“ (1772) katholischerseits das erste wissenschaftliche Werk zur Methodik des Religionsunterrichts geschaffen hat – Schmidt ist uns bereits als Verfasser der von Klüpfel so hochgeschätzten „Geschichte der Teutschen“ bekannt<sup>301</sup>.

Es erstaunt nicht wenig, daß Klüpfel sich auch auf diesem Gebiet für durchaus kompetent hielt und es tatsächlich auch war, wie aus der N. B. zu ersehen ist. Er war keineswegs nur ein abstrakter Theoretiker, sein Denken galt immer auch den Problemen des konkreten, so mannigfaltigen Lebens. Vielleicht ist ihm das Interesse an Kinder- und Jugendseelsorge aus den fünf Jahren seiner Münnerstädter Tätigkeit als Gymnasiallehrer geblieben (1758–1763). In einem programmati-

<sup>299</sup> N. B. II. (1776) II. 171–176.

<sup>300</sup> Vgl. Müller wie Anm. 1, 53.

<sup>301</sup> Noch im Priesterseminar Meersburg war 1801 ff. Schmidts „Katechist“ Lehrbuch für Katechetik.

schen Text zeigte er, wie sehr ihm gute Katechese am Herzen lag: „Jedermann ist sich inzwischen völlig klar darüber geworden, welche Schäden für die christliche Gesellschaft sich anhäufen („redundent“), wie sehr das Heil der Seelen leiden muß, wenn nicht solide Grundlagen der Religion in die Herzen der christlichen Jugend gelegt werden, und zwar von früher Kindheit an („inde a teneris annis“). Wenn nun aber die Hauptwahrheiten der katholischen Religion von der Jugend aufgenommen werden sollen, so hängt alles davon ab, daß ihr dieser Unterricht von erfahrenen (tüchtigen) Katecheten erteilt werde und daß solche Bücher in ihre Hand gelangen, die alles Wissenswerte aus der Welt des Glaubens enthalten und in einer dem Alter, der kindlichen Denk- und Sinnesart angepaßten richtigen Methode darstellen“. Hier aber fehle es noch sehr, fuhr Klüpfel fort; es gebe Katechismen, oft von Privatleuten verfaßt, in denen völlig unnötige Fragen stünden, andere ließen dagegen wichtige Dinge aus, oder es würden Schulmeinungen wie Dogmen behandelt, wieder andere ließen „methodum, stylum, claritatem, brevitatem, accurationem“ in einer Weise vermissen, daß kein guter Unterricht zustande kommen könne – so kann nur einer reden, der um die Probleme der Katechetik im Bilde ist.

Weitaus der beste Katechismus seiner Zeit war für Klüpfel der „Große Katechismus“ für die österreichischen Lande, in der Hauptsache von Ignaz Felbiger verfaßt, dem Abt des Klosters der Augustiner-Chorherren von Sagan, dem eigentlichen Begründer des planmäßigen Religionsunterrichts in den Volksschulen; mit Recht sei die Frage- und Antwort-Form („methodus solita“) beibehalten, gerade diese Form entspreche dem kindlichen Fassungsvermögen; auch die Fragen der „Introductio“, bei der es um die „fundamenta fidei“ gehe, seien sehr am Platz, größere Schüler müßten etwas über Gottesbeweise, Offenbarungstat-sache, Bibel als Glaubensquelle hören, nur hielt Klüpfel den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt für zu schwer, erfahrungsgemäß mache aber der Beweis aus der Ordnung, Schönheit und dem planvollen Bau der Schöpfung großen Eindruck auf kindliche und jugendliche Gemüter, wahrscheinlich eine persönliche Erfahrung Klüpfels. Sehr wertvoll waren für ihn auch die zahlreichen, den Lehrtext begleitenden Bibelstellen<sup>302</sup>.

Es verwundert nicht, daß Klüpfel ein anderes Mal sehr energisch der damals noch zu hörenden Meinung entgegentrat, Kinder im frühen Alter bräuchten keinen eigentlichen Religionsunterricht. Darum begrüßte er es, als der Münchener Pädagoge Heinrich Braun den „Katechismus für Kinder“ von Bossuet in deutscher Sprache herausbrachte (München 1775); mit ihm konnten Eltern ihren Kindern eine erste Einführung in christliches Glauben und Leben geben, der zweite Teil war für die ersten Schuljahre bestimmt; die ständigen „Adnexa monita“ (Nutzanwendungen) und die biblischen Geschichten zur Erläuterung von wich-

<sup>302</sup> N. B. VI (1781) II. 226–229.

tigen Glaubenswahrheiten erschienen Klüpfel als besonders wertvoll. Sicher sei Bossuets Katechismus nicht mehr ganz den neueren Erkenntnissen entsprechend, dennoch bleibe er „nulli postponendus“<sup>303</sup>.

Ein Beispiel, wie ein guter Katechismus nicht beschaffen sein darf, war für Klüpfel der „Kurzgefaßte Katechismus“ der Bistümer Köln und Münster, (1780). An neun einzelnen Beispielen wies er Schwächen und Mängel des Lehrbuches auf und meinte, „andere würden sicher noch weitere Mängel entdecken“. Diese Kritik wird in Köln und Münster kaum gern gehört worden sein! Ein neuer Katechismus sollte am besten von einer Kommission erfahrener Praktiker und guter Theologen geschaffen werden, beide seien dabei in gleicher Weise vonnöten<sup>304</sup>.

Die schlechteste Kritik bekam ein aus dem Französischen übersetzter „Jugend-Katechismus über die Grundfesten des Glaubens“ (Mainz 1779): Es sei unbegreiflich, wie man meinen könne, der Jugend sei geholfen, wenn man ihr vor allem die „Religio naturalis“ und die „quaestiones fundamentales“ doziere, dazu noch in einer Sprache, die über die Köpfe der Jugendlichen hinweggehe. Was die Jugend wirklich brauche, fehle: die Gestalt Christi in seiner übermenschlichen Größe, die Hinführung zum persönlichen Glauben, jugendgemäße Sakramentenerziehung, Anleitungen zur praktischen Übung christlicher Tugenden. Diese Übersetzung, so Klüpfel, hätte ruhig unterbleiben können<sup>305</sup>.

Die neue Methode katechetischen Unterrichts, wie sie von Schmidt und Felbiger gefordert wurde, stieß gelegentlich bei Eltern und Lehrern auf heftigen Widerstand. Ein Beispiel solcher schroffen Ablehnung war der Kampf im Bistum Würzburg gegen ein 1772 erschienenes neuartiges Schullesebuch. Hier sollte anders als bisher nach der sokratischen Lehrmethode mit den Kindern die christliche Sittenlehre durchgenommen werden; katechetische Lehrgespräche zwischen Lehrer und Schülern mit mannigfachen Beispielen aus dem Geschehen in Natur und Alltagsleben sollten an die Stelle des früheren bloßen Lesens und Wiederholens treten. Das Buch mußte zurückgezogen werden; Eltern und Lehrer stritten für die alte Lehrweise, „quasi pro aris et focis decertaretur“; in der umgearbeiteten Form scheint es dann angenommen worden zu sein: „Die christliche Sittenlehre des würzburgischen Lesbuchs zum Besten der Landschulmeister in Fragen und Antworten gebracht“ (Würzburg 1775). Klüpfel benutzte die Gelegenheit, abermals warm für die neue Lehrmethode einzutreten; es sei beschämend, wenn diese oft nur deshalb abgelehnt werde, weil sie mehr Fleiß und Anstrengung auf seiten der Lehrer erfordere; den Kirchenbehörden müsse man gleichfalls gelegentlich mangelnde Aufgeschlossenheit zum Vorwurf machen, sie müßten künftig durch häufige Schulvisitationen zur Hebung des gesamten, namentlich aber des Religionsunterrichts beitragen; auf manche Pfarrer und höhere Kirchenmän-

<sup>303</sup> N. B. II. (1776) III. 148–153.

<sup>304</sup> N. B. VI. (1781) I. 38–41.

<sup>305</sup> N. B. V. (1780) I. 34–39.

ner könne man den Spruch des Horaz anwenden: „Nil rectum, nisi quod placuit sibi, ducunt“<sup>306</sup>. Bis im Bistum Konstanz alle Seelsorger begriffen hatten, daß Religionsunterricht zu ihren unabdingbaren Pflichten gehört, bedurfte es der ganzen Energie und Beharrlichkeit eines Wessenberg.

Nicht anders als Klüpfel setzte sich auch Possidius Zitter sehr für die Belange katholischer Kinder- und Jugendpädagogik ein, kein Wunder, war er doch sein Leben lang ein Mann der Schule und Erziehung<sup>307</sup>. Als ein Wiener Katechet eine „Einleitung zum Religionsunterricht in Gesprächen der Mutter mit ihrem Kinde“ herausgab (Wien 1779), bemerkte er, „non sine oblectamento legimus“, wie hier in sechzehn „Gesprächen“ die Mutter die Hauptwahrheiten der Religion mit ihrem Kind durchging, sehr kindertümlich und leicht faßlich; auch Lehrer könnten hier lernen, wie man mit Kleinkindern in der Schule sprechen muß, nicht so „roh“, wie es viele tun. Zitter war, wie der Wiener Autor, ein scharfer Gegner des sturen Auswendiglernens des Katechismus; langjährige Erfahrung habe ihn gelehrt, daß auf diese Weise wohl Worte ins Gedächtnis der Kinder gepreßt werden, aber keine begriffenen Wahrheiten („minime intellegi a pueris“). Bittere Klage erhob er, weil so viele Eltern ihrer christlichen Erziehungspflicht nur sehr ungenügend nachkämen, dabei hätten sie im Alltag so manche Gelegenheit, allgemein, vor allem religiös erzieherisch auf ihre Kinder einzuwirken, beim gemeinsamen Tisch, bei den Arbeiten und in der Freizeit; weil das aber nicht geschehe, „plerumque accidit, ut soboles, quae potuissent esse optimae, evadant pessimae“ – eine wohl zu pessimistische Bemerkung des guten Paters<sup>308</sup>.

Ein anderes Mal klagte Zitter darüber, daß immer mehr rein philanthropisch-deistische Literatur auf den Markt kam, wie die „Moral für die Jugend“ von einem Anonymus (Prag 1778); die Erziehungslehre des Johann Bernh. Basedow reiche unmöglich aus, um christliche Persönlichkeiten zu bilden; diese Modeströmung werde zuallerletzt den sittlichen Zerfall großer Teile der Jugend aufhalten können<sup>309</sup>. Als der Domherr Brabeck in Münster glaubte, das „Philanthropinum“ Basedows in Dessau auch für katholische Jugendliche empfehlen zu sollen (Hildesheim 1777), weil auch ein katholischer Geistlicher dort tätig sein dürfe, blieb Zitter fest bei seinen Bedenken, ja er meinte sogar, das Schriftwort sei hier am Platz: „Numquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus?“ (Mt 7, 16). Basedow sei ein Geistesverwandter des Freigeists Bahrdt, weswegen auch gläubige Protestanten von ihm nichts wissen wollten<sup>310</sup>.

<sup>306</sup> N. B. III. (1777) I. 106–109.

<sup>307</sup> Necrologium. 279–284. Klüpfel mahnte Zitters Schüler: „Estote ducis memores, memores estote magistris, qui vestris gloria summa scholis.“

<sup>308</sup> N. B. VI. (1781) I. 73–76.

<sup>309</sup> N. B. V. (1780) I. 80–82.

<sup>310</sup> N. B. IV. (1779) II. 279–281. – Auch Mathias Claudius hielt nicht viel von der neuartigen aufklärerischen Erziehungspraxis. Vgl. M. Claudius. Eine Auswahl aus den Sämtlichen Werken. Siebenstern-Taschenbuch 135, 140 f.

Aufmerksam verfolgte die N. B. auch das Bestreben, die Biblische Geschichte in den Religionsunterricht einzubauen, sicher eine unmittelbare Folge der Rückbesinnung auf die Hl. Schrift innerhalb der Aufklärungstheologie. Ein ganz früher Versuch hierzu war der „Kurze Auszug biblischer Geschichten sowohl alten wie neuen Testaments“ (Würzburg 1758), den der Würzburger Diözesanpriester Johann Nik. Rehm verfaßt hat. Das Büchlein erschien 1776 bereits in vierter Auflage. „Multum laboris ac operae“ stecke in dieser verdienstvollen Arbeit, meinte Klüpfel, und fuhr fort, es wäre schade, wenn man die Biblische Geschichte allein den Lehrern überlassen würde, die häufig nicht in der Lage seien, den tiefen Gehalt biblischer Erzählungen den Kindern aufzuschließen; gerade diese Geschichten seien zuletzt dafür da, nur auswendig gelernt zu werden. Bei einer Neuauflage wünschte Klüpfel mehr sprachliche Sorgfalt; auch sollte dann die berühmte Stelle in Genesis: „Feindschaft will ich setzen . . .“, nicht mehr auf die unbefleckte Empfängnis Mariens gedeutet werden, sondern auf den kommenden Erlöser, der allein die Macht des Bösen vernichten kann. Klüpfel sah wohl ein, daß der einfache Pfarrer nicht die neueste Literatur habe benützen können, dazu seien seine Geldmittel völlig unzureichend<sup>311</sup>.

„Magna cum voluptate“ las Klüpfel auch „Die heilige Geschichte in Erzählungen“ des Pfarrers Joseph A. Füttscher (Bd. I, Bregenz 1789), eines Churer Diözesanpriesters, der bei Klüpfel Dogmatik studiert hat. Die 36 Erzählungen reichten bis zu den Königen Saul und David, waren in guter Sprache abgefaßt, mit gut gewählten religiös-sittlichen Nutzenwendungen für die Kinder; es waren heilsgeschichtlich-pragmatische Erzählungen, die den Fortgang des Heilshandelns Gottes „per varias divinae providentiae vias ac revelationes“ anschaulich schilderten – ein Moment, das Klüpfels besonderes Lob erhielt, zusammen mit dem Wunsch an den Verfasser, seine Arbeit fortzusetzen und womöglich auch für die reifere Jugend ein solches biblisches Lesebuch herauszugeben<sup>312</sup>.

Für gediegenen zeitgemäßen Religionsunterricht bei der Gymnasialjugend trat der Konstanzer Lyzeumsprofessor Anton Sulzer ein in seiner Schrift: „Fragmente zur Cultur und Religion der Bürger“ (Freiburg 1783). „Non sine magna animi voluptate“, gestand Klüpfel, habe er die Gedanken des Verfassers gelesen, dessen spürbare Sorge um die heranwachsende Jugend ihm sehr zur Ehre gereiche. Sulzer sprach von vier Ursachen der religiös-sittlichen Verflachung vieler Jugendlichen: religiöse Unkenntnis, Aberglauben, „Freygeisterey“, die glaubt, alles besser zu wissen und aller Offenbarungsgläubigkeit gegenüber skeptisch ist, schließlich sittliche Ungebundenheit („a morum probitate aliena“). Ein Hauptgrund für diese bedauerlichen Erscheinungen sei der ungenügende Religionsunterricht, zu sehr nur eine Sache für das Gedächtnis, viel zu wenig auf intellektuel-

<sup>311</sup> N. B. II. (1776) III. 112–115.

<sup>312</sup> N. B. VII. (1790) III. 74 f.

le Überzeugung und Ansporn des Willens ausgerichtet; ein solcher Religionsunterricht müsse versagen, wenn man an den oft festzustellenden Umgang junger Menschen mit religiös indifferenten Kameraden und an eine gewisse Literatur denke. Sulzer dachte aber auch an die akademische Jugend und schlug vor, für diese an der Universität (oder am Lyzeum) einen zweijährigen Lehrgang in Religion einzurichten; hierfür sollten die Regierungen klare Bestimmungen erlassen, denn nur religiös geformte Menschen würden in der Regel auch gute Staatsbürger sein. Viele Anregungen – so Klüpfel – die man beherzigen sollte<sup>313</sup>.

Das Problem der religiösen Bildung der reiferen Jugend, der studierenden insbesondere, wurde immer drängender, ein Versuch, es zu lösen, wurde in Köln mit dem Religionslehrbuch „Principia fundamentalia Religionis“ gemacht (Köln 1780), das für die oberen Klassen der Kölner Gymnasien bestimmt war. Es sollte, wie Klüpfel sagte, mithelfen, die Schüler in ihrem Glauben zu festigen und gegen den schädlichen Zeitgeist zu immunisieren, „consilium commendatione dignissimum“. Das Lehrbuch war in Katechismusform abgefaßt und brachte in 26 Kapiteln die Grundwahrheiten der Religion, freilich nicht alle, wie Klüpfel feststellte, denn die Lehre der Trinität, der wahren von Christus dem Vater dargebrachten Genugtuung sollten nicht fehlen; vor allem bemängelte er aber die ungenügende praktische Auswertung der großen Wahrheiten für das religiös-sittliche Leben, die Pflichtenlehre müsse aus den Glaubenslehren abgeleitet werden; auch waren Rousseau und Voltaire zu häufig aufgeführt; schließlich meinte Klüpfel noch, „ut Latinitas etiam maior ratio habeatur“. Bei einer Neuauflage müßte das Lehrbuch gründlich überarbeitet werden<sup>314</sup>.

Vielleicht war Klüpfels Behauptung, „mores adolescentium in peius degenerare in dies“, zu pessimistisch, aber bis zu einem gewissen Grad muß es wohl so gewesen sein, denn auch der Würzburger Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal war von dieser Sorge bedrückt und ließ deshalb für die Würzburger akademische Jugend vom 9. bis 14. Mai 1780 erstmals wieder Geistliche Übungen (Exerzitien) abhalten. Die Vorträge wurden veröffentlicht (Würzburg 1780 „Geistliche Übungen für die akademische Jugend“); in einem pastoralen Vorwort warnte der Bischof vor einseitiger Überbewertung der wissenschaftlichen Ausbildung und gleichzeitiger Vernachlässigung der christlichen Charakterbildung – Worte, denen Klüpfel aus ganzem Herzen zustimmte. Auch in Bamberg ließ der Bischof ähnliche Exerzientage abhalten: „Utinam felici ubilibet successu res progredierentur“ – dieser Wunsch Klüpfels scheint aber nicht überall in Erfüllung gegangen

<sup>313</sup> N. B. VII. (1785) II. 476–478. – Für die werktägige Jugend erließ die Regierung solche Verordnungen. Hofdekrete bestimmten, daß niemand zur Ehe zugelassen und kein Lehrling aus der Lehre freigesprochen werden darf, wenn er die Jugendkatechesen (Christenlehren) nicht regelmäßig besucht hat; Säumige waren an den Stadtmagistrat zu melden. Vgl. *Günter Biemer*, *Bernard Galura (1764–1856)*. In: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. I, 237.

<sup>314</sup> N. B. V. (1780) II. 207–211.



zu sein, wenigstens weiß die N. B. von ähnlichen Veranstaltungen anderswo nicht zu berichten<sup>315</sup>.

Große Dinge taten sich in der Berichtszeit der N. B. auf katechetischem Gebiet noch nicht; man tastete sich erst mühsam voran. Eine Freude für Klüpfel wird es aber gewesen sein mitzuerleben, wie sein Schüler von ehemals, Bernhard Galura, als Freiburger Münsterpfarrer zu Beginn der neunziger Jahre die Kinder- und Jugendkatechese in großem Stil organisierte; Galura schuf auch, was bisher fehlte, den ersten ausführlichen Kommentar zum großen Katechismus von 1777 („Die christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne“, 4 Bde., Augsburg 1796–1799). Es bleibt aber Klüpfels Verdienst, so gut er es vermochte, der katechetischen Bewegung erste Anstöße gegeben zu haben.

### Sorge um besseres Predigtniveau

Größere Fortschritte hat nach den Zeugnissen der N. B. die Predigt gemacht. Im ersten Jahrgang war es noch ein düsteres Bild, das Klüpfel vom allgemeinen Predigtiveau gezeichnet hat: schon von Natur her seien sehr viele Geistliche „ad id munus non admodum habiles“, und die Ausbildung der Seminaristen habe nicht viel getan, um gute Prediger heranzubilden; so viele seien beim öffentlichen Vortrag so ungeschickt („tam inepte“), daß man das Volk bemitleiden müsse, das mit solchen Predigten abgefertigt werde; während jeder, der einmal ein Handwerk betreiben will, vorher eine gründliche Lehre machen muß, könnten in der Kirche Leute die Kanzel besteigen, die von Regeln der geistlichen Beredsamkeit nie etwas Rechtes gehört haben: „Qua, obsecro, temeritate ecclesiasticas occupant cathedras?“ So Klüpfels Klage im Jahr 1775<sup>316</sup>.

Zehn Jahre später stellte er erfreut fest: „Gratulandum est nostrae aetati, quod munus praedicandi verbum Dei in ecclesiis Catholicorum ad dignitatem et decus pristinum redeat“<sup>317</sup>. Ein klein wenig durfte Klüpfel sich rühmen, selbst zu diesem Fortschritt beigetragen zu haben, denn die Anlässe, sich zu Fragen der Predigt zu äußern, hat er unermüdlich genutzt, immer in der Richtung, die überlebte Predigt der Barockzeit durch eine nach Inhalt und Form verbesserte Predigtweise zu ersetzen.

Immer wieder machte er klar, daß der bisherigen Predigtweise Mängel anhaften, die man beseitigen müsse; an zahlreichen abschreckenden Beispielen hat er dies vordemonstriert. So paßten die „Lob-, Trost- und Sittenpredigten auf Marienfeste“ des österreichischen Serviten Hermann Griner unmöglich mehr in die gewandelte Zeit; man könne nicht mehr angebliche Marienerscheinungen und

<sup>315</sup> N. B. V. (1780) II. 321–328.

<sup>316</sup> N. B. I. (1775) IV. 638.

<sup>317</sup> N. B. VII. (1785) II. 448.

andere fromme Histörchen („narratiunculae“) zum Hauptinhalt einer Predigt machen, dabei die Bibel in so willkürlicher und sinnwidriger Weise rein allegorisch heranziehen, daß man nur noch von Albernheiten des Predigers sprechen könne. Klüpfel benutzte die Gelegenheit, die Prediger daran zu erinnern, daß ihre Hauptaufgabe in der volkstümlichen Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre besteht, wie sie in den biblischen Schriften und den Lehrdokumenten der Kirche enthalten sind; eine Predigt, in der zwei Bibelworte gut erklärt und praktisch angewendet werden, erziele heilsamere Wirkung als Predigten nach der Art des Serviten, vor denen Klüpfel junge Geistliche eindringlich warnte<sup>318</sup>.

Auch die drei Bändchen Marienpredigten des Buchauer Kanonikers Joseph Hahn (Augsburg 1777, 1779, 1780) taugten nicht viel. Zitter, der sie besprach, fand sie schon sprachlich für ungenügend, mehr aber waren noch die mannigfachen schiefen, dogmatisch unkorrekten Aussagen über die Mutter Jesu zu beanstanden, z. B., Maria könne über Gott verfügen, schon im Mutterschoß habe sie menschliches Bewußtsein gehabt, auch im Schlaf habe sie an Gott denken können; da erfuhr man auch, daß zu ihren Ehren schon zu ihren Lebzeiten Altäre und Tempel errichtet worden seien, und alle Gnadenfülle, die in Christus war, sei auch in seiner Mutter gewesen. Da meinte Freund Zitter: „Si hoc est praedicare verbum Dei, nescio, quid sit venditare fumum, aut fabulas“. Der Verfasser verwies, als er die Kritik an seinen Predigten las, auf das Wort des hl. Bernhard: „De Maria nunquam satis“, worauf Zitter ihm aber erwiderte: „Mater Dei diligit veritatem et iudicium“<sup>319</sup>. Völlig in den alten Geleisen bewegten sich ferner die „Kurzen Predigten für christliche Gemeinden“ des Schongauer Karmeliters Timotheus (Augsburg 1780), „in quibus fere nihil est, quod eam, quae cathedram ecclesiasticam decet, eloquentiam redoleat“; es sei abgeschmackt, vor Landleuten die Hochzeit zu Kana als geistliche Hochzeit Gottes mit der gläubigen Seele zu deuten und die sechs Krüge daselbst als „sex causae tristitiae de peccato venientes“ zu deuten; in der Barockzeit hatte man an solchen Allegorien seine Freude, aber Zitter hielt sie nunmehr für deplaziert<sup>320</sup>.

Zitters Kritik erfuhr auch der Exjesuit Philipp Schönmartz mit seinen drei Bänden „Predigten für den frommen Landmann“ (Augsburg 1779): Die Lobsprüche des Verlegers auf den Prediger könnten ihn gar nicht beeindrucken, denn „laudat venales, qui vult extrudere merces“; volkstümlich zu predigen sei schon recht, dabei aber in eine so gewöhnliche Sprache zu verfallen, oft auch lächerliche Dinge auf die Kanzel zu bringen, verdiene Tadel, auch wenn vorauszusehen sei, daß derlei „sermones“ bei einem Teil des Klerus immer noch Anklang finden<sup>321</sup>. – Auch der Exjesuit Andreas Bissing in Heidelberg gab Zitter mit seinen „Fasten-

<sup>318</sup> N. B. II. (1776) III. 95–99.

<sup>319</sup> N. B. IV. (1779) III. 362–368. VI. (1781) I. 147–149.

<sup>320</sup> N. B. V. (1780) II. 309–312.

<sup>321</sup> N. B. V. (1780) I. 92–94.

predigten“ (Heidelberg 1777) Anlaß zu kritischen Anmerkungen: ob man nämlich viel erreiche, wenn man gar zu sehr („mordaci sale“) gegen leichtfertige Kindererziehung, luxuriöse Lebensführung, religiöse Gleichgültigkeit wettete; sicher dürfe man zu solchen Zeiterscheinungen auf der Kanzel nicht schweigen, aber vor dem polternden Ton, mit dem Bissing „in corruptos mores acerrime invehitur, carpit, mordet, pungit“, müsse man doch warnen<sup>322</sup>. Wie der barocke Predigtstil nicht mehr in die neue Zeit paßte, so sollte die Predigt andererseits aber auch nicht der Sucht nach allzuviel Modernität nachgeben, gab Klüpfel dem Prager Prediger Michael Kammer zu bedenken, der in einem Predigtband (Prag 1774) ganze Predigten ausschließlich über Voltaire und andere „increduli“ veröffentlichte, wie wenn er lauter Jünger Rousseaus und Voltaires unter seiner Kanzel gehabt hätte; so habe Christus nicht zum Volk gesprochen, und ebenso wenig die Apostel und die großen Prediger der alten Kirche; was der einfache Gläubige eigentlich von einer solchen Predigt gewinne?<sup>323</sup> – Selbstverständlich seien nach wie vor Predigten über die Heiligen durchaus am Platz, führte Klüpfel ein anderes Mal aus, doch die „Sammlung auserlesener Kanzelreden“ des Salzburger Franziskaners Mutzner (3 Bde., Augsburg 1772–1777) mit ihren zahlreichen Heiligen-Panegyriken verlören sich zu sehr ins rein Biographische oder ins Mystisch-Übernatürliche und zeigten viel zu wenig das Exemplarische des Lebens der Heiligen, und gerade darauf komme es doch in erster Linie an: „sine quibus languet omnis oratio“ – die Aufklärungspastoral setzte auch hier neue Akzente<sup>324</sup>.

Sehr zahlreich waren zunächst noch die deutschen Übertragungen der Predigten der großen französischen Kanzelredner. Ob man sich darüber freuen sollte?, meinte Klüpfel einmal, oder ob man nicht vielmehr daraus schließen müsse, daß man eben in Deutschland leider nichts Gleichwertiges besitze, so daß jede neue Übersetzung eines französischen Predigers im Grunde nichts anderes als „ein Zeuge und Ankläger unserer eigenen Trägheit“ ist; „donec tellus nostra parturiant meliora“, werde man freilich gut tun, bei den Franzosen in die Schule zu gehen. Zum Beispiel bei dem großen Bourdaloue, dessen Predigten in ganz Deutschland weit verbreitet waren; sie kamen heraus in Wien (1738, 1749, 1752), in Regensburg (1755), in Breslau (1747), in Prag (1760–1768), die Prager Ausgabe war nach Klüpfel die beste. Einer Empfehlung bedurften Bourdaloues Predigten nicht mehr; die Kritik von protestantischer Seite (Schroeckh), sie seien zu wenig biblisch, wurde von Ignaz Wurz, dem Wiener Lehrer der geistlichen Beredsamkeit, widerlegt. Was Klüpfel ein wenig an ihnen vermißte, war die gemüthafte und affektive Komponente<sup>325</sup>.

<sup>322</sup> N. B. VI. (1781) I. 140–144.

<sup>323</sup> N. B. I. (1775) II. 280–282.

<sup>324</sup> N. B. III. (1778) III. 462–469.

<sup>325</sup> N. B. I. (1775) III. 393–395.

Ebenso war der berühmte Bossuet mit seinen Predigten längst überall bekannt und hochgeschätzt. Klüpfel begrüßte die Neuausgabe seiner Kanzelreden durch den Abt Wolfgang des oberösterreichischen Benediktinerklosters Gleink (4 Bde., Steyer 1778/79); obwohl Bossuet die Predigten nur in ausführlichen Skizzen hinterließ, gehörten diese Predigtentwürfe nach Klüpfel zum Besten, was es überhaupt gab: „Redundant undique unctione spiritali, inspirantque solidam in Deum pietatem, a vitiis revocant, vitae sanctioris praescribant regulas“. Wo finde man ähnlich großartige Ausführungen etwa zur Gottesliebe, die christliche Nächstenliebe (Almosengeben), Bußfertigkeit, Macht der Sünde, frug Klüpfel. Abt Wolfgang schickte den Predigten eine kurze praktische Homiletik voraus, „utilissima sane atque dignissima lectu“. Bossuets Methode der Predigtvorbereitung „inter ambulandum“ und Anfertigung der Skizze durfte freilich höchstens von ganz tüchtigen Predigern, niemals aber von Anfängern nachgeahmt werden<sup>326</sup>.

Aber auch weniger berühmte französische Prediger konnten Vorbilder sein. So der Regens des Priesterseminars in Metz, Thiébaud, dessen Predigten der Etenheimmünsterer Benediktiner Johann Dilger herausgab (Konstanz 1774). Klüpfel empfahl sie vor allem deswegen, weil Thiébaud wieder sorgfältig die Schriftpredigt pflegte (Homilie), „antiquissimam aequae ac utilissimam methodum“; vorzüglich verstehe er es, auch schwierige Bibelstellen zu erklären und aus den Schriftworten „perutiles morum doctrinas“ abzuleiten, wie dies niemals unterlassen werden dürfe. Welch ein Gegenstück zu so manchem deutschen Predigtwerk, meinte Klüpfel, in dem immer „pro veritate evangelica narratiunculae ineptae, paradoxae visiones et id genus innumera“ feilgeboten würden<sup>326a</sup>. – Bibelnähe war der Hauptvorteil auch bei den „Gesamten Predigten“ des Abtes Clement von Macheroux (10 Bde., deutsch in Augsburg 1776); vorbildlich auch die Ausgewogenheit zwischen verstandesmäßiger Belehrung und kluger Anregung des Willens und der Affekte, immer mit Maß und Ziel, affektive Übertreibungen solle man den Italienern überlassen, meinte Klüpfel. Wieder könne man sehen, daß die gute Predigt sehr wohl auch ohne „historiolae profanae“ und „apparitiones novae“ auskommen könne. Junge Prediger warnte Klüpfel bei dieser Gelegenheit vor dem bloßen Auswendiglernen einer guten Predigtvorlage, „quod sane nimium servile est“<sup>327</sup>.

Zum Leidwesen Zitters drang aber auch protestantische Predigtliteratur aus Frankreich nach Deutschland, auch in katholische Kreise, ja es seien „multi catholicorum, praesertim iuniores“, die angelockt vom gefälligen Stil und der rhetorischen Gewandtheit diese Lektüre bevorzugen und nicht merken, daß sie da-

<sup>326</sup> N. B. V. (1780) III. 449–452.

<sup>326a</sup> N. B. I. (1775) IV. 680–683.

<sup>327</sup> N. B. II. (1776) II. 169–174.

bei „clam aut aperte“ häretische Anschauungen in sich aufnehmen. Um dies zu verhindern, gingen katholische Autoren dazu über, gute protestantische Predigtwerke aus Frankreich und England zu „katholisieren“, wie das ein Anonymus in den „Zergliederten Auszügen“ aus den Predigten des französischen Geistlichen Jacques Saurin (2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1778) getan hat. Man müsse zugeben, daß der sittliche Ernst und die Abwehr unchristlicher Zeitströmungen in Saurins Predigten durchaus Anerkennung verdienen<sup>328</sup>.

Gehaltvoll erschienen Klüpfel schließlich die „Geistreichen Lob- und Sittenreden“ des hl. Alphons M. von Liguori, von einem Franziskaner ins Deutsche übersetzt (2 Bde., Augsburg 1776). Die von großem Seeleneifer erfüllten Betrachtungen für alle Tage würden immer auf wesentliche Dinge des geistlichen Lebens abzielen; was das Konzil von Trient vom Prediger verlangt habe, nämlich in einfacher, verständlicher, zugleich zu Herzen gehender, von Liebe zu den Seelen erfüllter Sprache zu reden, das sei in diesen geistlichen Ansprachen vorbildlich geschehen, nirgends werde „in sublimitate sermonis“ gesprochen. Alphons rüge in der Vorrede mit Recht alle Effekthascherei, solche Prediger „nullum fructum faciunt“; der Prediger muß in Demut wissen, daß er nicht sich selbst, sondern nur die Lehre des Evangeliums zu verkünden hat: „Quo maior eius humilitas, eo maior spiritui Dei datur locus“. Die deutsche Übersetzung hätte besser ausfallen dürfen – immer wieder hob Klüpfel auf die sprachliche Qualität ab<sup>329</sup>.

Ohne wirklich gute Predigttheorie kann auf die Dauer keine erspriessliche Predigtpraxis entstehen, darum die Anweisung des Rautenstrauch-Plans, „die Homiletik, oder die geistliche Beredsamkeit“ innerhalb der Pastoraltheologie sorgfältig zu lehren. Das hervorragendste homilitesche Lehrbuch hatte Ignaz Wurz, der Wiener Pastorallehrer, schon zu Beginn der siebziger Jahre herausgegeben („Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit“. 2 Bde., Wien 1770–1772), dazu erschien 1776 ein kürzerer Leitfaden, wie es im Rautenstrauch-Plan angeregt worden war. Im gleichen Jahr 1776 ließ der Tegernseer Benediktiner Heinrich Braun seine „Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit“ in München erscheinen, neben Wurz durchaus eine begrüßenswerte Arbeit, denn wer bedenke, wie sehr katholischerseits die Predigt darniederliege („iaceat“), werde jedes Werk willkommen heißen, das auf wirksame Weise mithilfe, bessere Zustände herbeizuführen – Klüpfel sprach sogar von einer „barbaries“ auf manchen katholischen Kanzeln. Braun gab in einer „Introductio historica“ einen guten Überblick über das Predigtwesen seit den Tagen des christlichen Altertums. Sinn und Ziel der Predigt erblickte er in einer doppelten „aedificatio fidelium“: in der „aedificatio intellectus ope argumentorum“ und in der „aedificatio voluntatis ope affectuum“<sup>330</sup>.

<sup>328</sup> N. B. IV. (1779) IV. 637–642.

<sup>329</sup> N. B. II. (1776) IV. 101–105.

<sup>330</sup> N. B. II. (1776) III. 104–110.

Klüpfel selbst hat einmal ganz ähnlich gemeint: „*Praedicatores firmant fidem, formant mores*“, firmant – nicht bloß docent<sup>331</sup>.

Daß die Sorge um besseres Predigt-niveau allmählich Früchte hervorbrachte, zeigen einige gute Predigtwerke bereits in der Anfangszeit der N. B. Die „Gesammelten Ehrenreden“ des Gleinker Abtes Wolfgang Holzmayr OSB gehörten dazu (Steyr 1774), zumeist Heiligenpredigten, aber ohne alle Überschwenglichkeiten, und Wunderbares aus ihrem Leben kam nur zur Sprache, wenn es der Kritik standhielt<sup>332</sup>. – Ebenso ansprechend waren die „Fastenpredigten“ von Jordan Simon, dem Ordensgenossen Klüpfels (Prag 1776), in denen auf jegliche gekünstelte Rede bewußt verzichtet war; freilich, so Klüpfel, hätte er statt der Beispiele aus der Profangeschichte lieber solche aus der Hl. Schrift gesehen, die zu allem „*uberrimam dicendorum copiam ministrat*“<sup>333</sup>. Sehr gute „Predigten für das Landvolk“ kamen von dem Donauwörther Beda Mayr OSB heraus (2 Bde., Augsburg 1777). Mayr habe in beispielhafter Weise das Grundaxiom der Homiletik befolgt: „*Auditorum captui te attempera*“; wozu auch vor dem Landvolk „*sublimi stilo, variisque pigmentis rhetoricorum verborum*“ glänzen wollen; Landpfarrer sollten hier lernen, volkstümlich, schlicht zu predigen, ohne trivial zu werden<sup>334</sup>. – Geradezu meisterhaft nannte Klüpfel die „Vollständigen Christenlehrpredigten“ des mährischen Pfarrers Purkhart (8 Bde., Augsburg 1777); methodisch klar, gut durchgedacht und in verständlicher anregender Sprache führte der Prediger seine Hörer in die Welt des Glaubens ein – „*rem admodum iucundam*“, konnte Klüpfel nur loben<sup>335</sup>.

Eine gute Predigt war nach Zitter die „Lob- und Sittenrede auf den jährlichen Gedächtnisstag des seligen Nikolaus von Flühe“ (Konstanz 1778), gehalten von dem schweizerischen Pfarrer Bernhard Gölldlin. Nicht etwa die Wunderberichte aus dem Leben des Seligen standen hier im Mittelpunkt, sondern die Frage, was der Landespatron wohl zum Sittenzerfall der neuen Zeit sagen würde, wovor er warnen und wozu er ermahnen würde – ein Thema, ganz auf den Hörer ausgerichtet, wie die Aufklärungspastoral es wollte. „*Ut Helvetum decet*“, war die Sprache ohne jede Künstelei. Dem Prediger lag daran, die Verehrung des Seligen auch außerhalb der katholischen Kirche in Erinnerung zu rufen, so berichtete er, wie der berühmte Lavater in Zürich in einem Hymnus den Landespatron verherrlicht hat<sup>336</sup>.

Eine Predigt, weit über dem Durchschnitt auch der guten Kanzelreden, nannte Zitter eine Priesterjubiläumspredigt von Johann M. Sailer. Schon das Thema ließ

<sup>331</sup> N. B. IV. (1779) I. 69.

<sup>332</sup> N. B. I. (1775) III. 484–490.

<sup>333</sup> N. B. II. (1776) IV. 506–508.

<sup>334</sup> N. B. III. (1778) II. 333 f.

<sup>335</sup> N. B. III. (1777) I. 29–31.

<sup>336</sup> N. B. V. (1780) I. 103 f.

aufhören: „Von den Pflichten der Priester und der Nichtpriester“ (München 1779). Von Sailer sei bekannt, daß er weder mit großem oberflächlichen Wortschwall noch in ganz gewöhnlicher Sprache zu den Menschen rede, freilich müsse man gelegentlich bei ihm Gedanken in Kauf nehmen, die aus der zeitgenössischen Philosophie stammen. Wer aber diese Predigt besinnlich lese, werde großen Nutzen haben, Priester zuerst, aber auch Laien in der Kirche; es scheint, auf Zitter habe besonderen Eindruck Sailers eindringliche Mahnung an die „Nichtpriester“ gemacht, daß sie selbst, jeder für sich, für ihre Seelen Sorgen tragen müssen; daß die Laien in dieser Weise angesprochen wurden, war offenbar etwas Neues. Sailers Predigt war – so Zitter – so voller Gedanken, daß man gut mehrere geistliche Ansprachen daraus machen könne<sup>337</sup>. Wieder war es nicht Klüpfel, der diese Sailer-Predigt besprach. Ob das reiner Zufall war? Ob Sailer mit seiner ganz anderen Art, zu denken und in die Welt zu schauen, Klüpfel vielleicht doch zu fremd war?

Zitter besprach auch die „Predigten über wichtige Gegenstände der Religion und Sitten“ (3 Bde., Augsburg 1779), herausgegeben von der Münchener „Gesellschaft zur Förderung geistlicher Beredsamkeit und Katechese“, an deren Spitze der Benediktiner Heinrich Braun stand. Die Predigten stammten von verschiedenen bayerischen Autoren. Johann M. Sailer war mit einer Predigt über christliche Kindererziehung vertreten, in der „accurate et subtiliter“ das wichtige Thema behandelt war, vielleicht für einfache Denker gelegentlich zu hoch. Eine der besten Predigten in der ganzen Sammlung war für Zitter eine Kanzelrede von Franz Xaver Gügler, im Jahr 1769 in Freiburg i. Br. gehalten über das Thema der menschlichen Persönlichkeitsbildung „ad normam religionis christianae“. Bei aller Anerkennung, die man den Bestrebungen der Münchener Gesellschaft und ihrer Predigtsammlung aussprechen müsse, meinte Zitter doch die Bitte aussprechen zu sollen, bei künftigen Publikationen doch etwas mehr an die zahlreichen Geistlichen „paulo hebetioris ingenii“ zu denken. Die Absicht, in erster Linie die sonntäglichen Evangelien gut, verständlich und auf das Leben hin zu erklären, konnte der Rezensent nur voll unterstützen<sup>338</sup>. – Ein Rezensent F. (?) besprach ebenfalls positiv die „Passions- und Charwochen-Predigten“ des Münchener Hofkaplans Karl Manzini (München 1780); sie seien beispielhaft in ihrer eindringlichen, lebendig-kraftvollen Sprache, selbständig erarbeitet und immer auf das Ziel gerichtet, „non vellicare aures, sed animos concutere“<sup>339</sup>.

Die N. B. läßt deutlich erkennen, wie nach Klüpfels Meinung die Predigt seiner Zeit beschaffen sein muß: sie soll weit mehr als bisher Schriftpredigt sein, dabei die früher vorherrschende allegorisch-mystische Bibeldeutung aufgeben; sie

<sup>337</sup> N. B. V. (1780) III. 459–461.

<sup>338</sup> N. B. V. (1780) II. 298–303.

<sup>339</sup> N. B. VI. (1781) II. 341–344.

muß sich an den ganzen Menschen wenden und daher nicht nur den Verstand, sondern auch das Gemüt und die Gefühle ansprechen; sie muß vor allem zu christlicher Lebensgestaltung motivieren; auf den widerchristlichen Zeitgeist soll sie wohl eingehen, aber die Polemik nicht übertreiben; sie kann nicht mehr die überschwengliche Sprache der Barockpredigt sprechen, soll vielmehr verständlich und einfach, aber nicht zu nüchtern und gewöhnlich sein; die Predigt muß – so heißt es immer wieder – „ad dignitatem“ zurückkehren, mit der die Kirchenväter die Frohe Botschaft verkündet haben. Idealvorstellungen, wie auch Klüpfel sehr wohl wußte, um deren künftige Verwirklichung die Pastorallehrer, so gut sie es vermochten, sich aber zu bemühen hatten.

### Zu Fragen der Liturgie

Auch über die dritte Teildisziplin der Pastoraltheologie, die Fragen der Liturgie zu behandeln hat, war zu Klüpfels Zeiten bereits eine lebhaft Diskussions in Gang. Die N. B. hat sich in beträchtlichem Ausmaß daran beteiligt, ein sicheres Zeichen, daß ihr Herausgeber auch an diesen Fragen lebhaft interessiert war. Die liturgiegeschichtliche Forschung der berühmten Maurinermönche hat zweifellos mitgeholfen, dieses liturgische Interesse auch in deutschen Theologenkreisen wachzurufen. Im Rautenstrauch-Plan erschien dann zum ersten Mal eine Art Liturgik als Lehrfach, in dem „das wichtigste sowohl historische als praktische aus der Liturgie“ zu behandeln war; dementsprechend verfuhr dann auch die Verfasser der pastoraltheologischen Lehrbücher<sup>340</sup>.

Die N. B. Klüpfels interessierte sich zunächst für die großen liturgiegeschichtlichen Werke des Fürstabts Martin Gerbert von St. Blasien. In zwei Folgen besprach Klüpfel zuerst das Standardwerk „De cantu et Musica sacra a prima aetate usque ad praesens tempus“ (2 Bde., St. Blasien 1774). Mit deutlich spürbarem großen Respekt vor der profunden Gelehrsamkeit Gerberts gab er einen Einblick in die Fülle des Werkes zur Geschichte von Gesang und Musik in der Kirche. Kaum ein anderer, meinte er, hätte eine solche Geschichte schreiben können wie Gerbert, „tum librorum editorum copia, tum eruditionis multiplicis fama aetate nostra facile illustrissimus“; von früher Jugend an musikbegeistert, habe er auf Studienreisen in Deutschland, Frankreich und Italien mit enormem Fleiß alles erreichbare Material zusammengebracht; dabei habe Gerbert aber nicht nur wissenschaftliche Ziele verfolgt, sondern sei auch von der Absicht geleitet gewesen,

<sup>340</sup> J. M. Sailer z. B. widmete liturgischen Fragen die Seiten 103–323 im dritten Band seiner „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ (München 1812); zu einer tieferen theologischen Sicht von Sinn und Ziel aller Liturgie ist auch er noch nicht vorgestoßen; „ächte Liturgie“, sagte er, „ist alles das und nur das, was, und in wie fern es tüchtig ist, die innere Religion zu offenbaren, und durch die Offenbarung dieselbe innere Religion ins Leben zu rufen, wo sie noch nicht ist, zu erhalten, wo sie ist“. Ebd., 102.



angesichts des tiefen Verfalls der zeitgenössischen kirchlichen Musik und Gesangspraxis das Wesen echten liturgischen Gesangs aufzuzeigen: „Ad hanc tollendam sanctae religionis nostrae contaminationem“ möchte sein Werk einen Beitrag leisten, versicherte er dem Mainzer Kurerzbischof in der Widmung. Von Klüpfel erfuhren die Leser aber auch, daß der Fürstabt gesunden neuzeitlichen liturgischen Reformbestrebungen durchaus zugeneigt war; so habe er den Benediktinerinnen von Berau im Schwarzwald eine deutsche Übersetzung ihres Offiziums gegeben, weil die meisten Klosterfrauen daselbst des Lateinischen unkundig waren, eine Maßnahme, die Klüpfel für richtig hielt: „Quod utinam institutum amplecterentur moniales aliae, quae, quid psallant, contra monitum, adhortationem et doctrinam Apostoli non intelligunt. Vide 1 Kor 14“<sup>341</sup>.

Das zweite große liturgiegeschichtliche Werk Gerberts „*Monumenta Veteris Liturgiae Alemannicae*“ (Bd. I 1777, Bde. II–IV 1779, St. Blasien) war in Klüpfels Augen ein epochales Ereignis: Was andere zur Erhellung der Liturgie in Frankreich, Italien und Spanien geschaffen hätten, das habe Gerbert für das weite Gebiet der Alemannen getan, „vere vir incomparabilis . . . eruditione Germaniae nostrae decus singulare summumque ornamentum“. Bezeichnend für Klüpfel war es, daß er neben der historischen Bedeutung dieses Werkes auch dessen apologetische Bedeutung hervorhob, denn die alten alemannischen Liturgietexte bezeugen einwandfrei, daß der Glaube von heute auch schon der Glaube jener frühen Jahrhunderte war: „Ex his enim plane dignoscitur, quae veterum Christianorum fuerit fides“, eine Tatsache, an der die zeitgenössischen Glaubenszerstörer nicht vorbeikämen. Dieses große Werk Gerberts trug die Widmung an Kaiser Joseph II. Klüpfel durchging die einzelnen Bände und breitete vor seinen Lesern viele interessante Einzelheiten aus der Geschichte der alemannischen Liturgie aus: daß etwa früher das Kirchenjahr mit der Weihnachtsvigil anfang, daß im Heiligen-Gedächtnis der Messe auch der hl. Martin und der hl. Hilarius vorkamen, daß die „*memoria mortuorum*“ vor und nach der Wandlung geschah. Klüpfel wies auf die vielen von Gerbert benutzten liturgischen Codices hin und zählte auf: Codex Rhenaugiensis, San-Gallensis, San-Blasianus, Augiensis, Petershusianus, Soloduriensis, Turicensis, Vindobonensis, Murensis. Nun könne man stolz sagen, „*maximam nunc lucem affulgere*“, was die alemannische Liturgie betreffe, aber auch, daß bei allen im Laufe der Zeit eingetretenen liturgischen Änderungen die Glaubenssubstanz um keines Haares Breite („*ne hilum quidem*“) verändert worden ist<sup>342</sup>.

Noch ein Werk der Liturgiegeschichte ist in der N. B. vorgestellt worden: „*Bibliotheca Ritualis*“ von Franz Anton Zaccaria SJ (Rom 1776–1778). Der Titel war insofern irreführend, als nicht nur Ritualien, sondern liturgische Bücher aller

<sup>341</sup> N. B. I. (1775) II. 223–242; III. 399–426.

<sup>342</sup> N. B. III. (1778) II. 230–245. IV. (1779) III. 439–456.

Art darin behandelt wurden. In der Einleitung zu seinem zweibändigen Werk polemisierte Zaccaria gegen die Protestanten, die allzu kurzfristig und übereilt die alte Liturgie fast ganz aufgegeben haben; protestantische Theologen, wie die Tübinger Pfaff, Schmid und Hofmann, würden völlig falsche Ansichten zur katholischen Liturgie vertreten, die nicht aufrechterhalten werden können. Klüpfel gestand, daß man aus dem Werk manche neue Erkenntnisse gewinnen könne, man werde mit Autoren bekannt, deren Namen in Deutschland unbekannt seien, eine Folge des mangelnden Bücheraustauschs zwischen den romanischen Ländern und Deutschland. Was sorgfältige wissenschaftliche Arbeit betraf, glaubte Klüpfel einiges anmerken zu sollen, zum Beispiel das Fehlen von genauen Angaben über Ort und Zeit des Erscheinens wichtiger liturgischer Publikationen; auch vermisse man gelegentlich die kritische Sicht, „quid laude vel vituperatione vel obelo dignum sit“. Gerne hätte Klüpfel auch liturgische Bücher aus deutschen Bistümern behandelt gesehen; kein einziges aus dem alten Bistum Konstanz war zu finden<sup>343</sup>. Fast verärgert stellte Klüpfel fest, daß Zaccaria auch im „Supplementum“ zum zweiten Band seiner „Bibliotheca Ritualis“ kein liturgisches Buch aus der deutschen Kirche aufgenommen hat; es sei doch eine lückenhafte Arbeit, die der römische Gelehrte vorgelegt hat<sup>344</sup>.

Wie dachte Klüpfel über die theologische Bedeutung der Liturgie? Nicht anders als die Pastoraltheologie seiner Zeit: Liturgie war der Kirche von Christus übergeben und von der Kirche weiterentfaltet „ad aedificationem populi christiani et excitandam pietatem“; nur darf „aedificatio“ – „Erbauung“ nicht im heutigen eingeeengten Sinn verstanden werden, „aedificatio“ meinte: „den zum Glauben gelangten Menschen im Glauben stärken“; das Wort war sicher nicht nur im didaktisch-paränetischen, sondern auch im soteriologischen Sinn zu verstehen. Weil Liturgie diese eminent wichtige Aufgabe am glaubenden Menschen zu erfüllen hat, darum mußte alles, was mit ihr zusammenhing, Riten, Zeremonien und Rubriken, sorgfältig vollzogen werden – so Klüpfel in der Besprechung des „Compendium Rubricorum“ des Tiroler Serviten Lambert M. Stadler (Augsburg 1774)<sup>345</sup>.

Doch war ihm ebenso klar, daß Liturgie auch die Verherrlichung und Anbetung Gottes zum Ziel hat. Das Brevier zum Beispiel nannte er, darin völlig mit der Tradition übereinstimmend, „opus Dei“, oder „preces, quibus aeterno Regi Regum Domino quotidianus orationum census redditur“. Freilich – und da kam der Aufklärungstheologe in ihm wieder zum Vorschein – diese Anbetung Gottes mußte von innerem Verstehen getragen sein, darum war ihm das nur „labialiter“ verrichtete Brevier ein Greuel, eine Beleidigung Gottes. Alle Hilfen zu verständ-

<sup>343</sup> N. B. V. (1780) II. 211–227.

<sup>344</sup> N. B. VII. (1785) II. 343–353.

<sup>345</sup> N. B. I. (1775) III. 483 f.

nisvollen Brevierbeten hieß er willkommen, so die „Nova methodus seu ratio psalmos in officio divino intelligendi facilius“, des Ex-Jesuiten Ferdinand Reiser (Augsburg 1775); wer die Psalmen nach dieser Erklärung und asketischen Auswertung bete, bei dem komme es zu einem „rationabile obsequium Supremo Numini deferendum“<sup>346</sup>. Aus dem gleichen Grund empfahl er eine deutsche Übersetzung der zahlreichen Brevierhymnen, wahrscheinlich von einem Fuldaer Benediktiner herausgegeben (Fulda 1777); manche seien sogar „elegantissime“ übersetzt, natürlich sei die Prägnanz und Schönheit des lateinischen Hymnus im Deutschen im allgemeinen nur schwer wiederzugeben<sup>347</sup>.

So sehr nach Klüpfel und Zitter das Volk die Liturgie nicht nur zuschauend, sondern auch verstehend mitfeiern soll, erschien beiden das aber nicht zwingend die Einführung der Muttersprache notwendig zu machen. Mit großer Entschiedenheit wandte sich Zitter einmal gegen einen „Novator“, der für die Muttersprache in der Messe plädierte; das Volk habe doch gute Gebetbücher und seine Meßlieder, und Predigt, Christenlehre und Religionsunterricht würden um das notwendige liturgische Wissen und Verständnis genügend sorgen; nicht einmal bei der Sakramentenspendung und kirchlichen Benediktionen wollte er vom Latein absehen. In diesem Punkt hat Klüpfel wohl genauso gedacht, beide hielten es in dieser Hinsicht mit der konservativen Richtung des Klerus<sup>348</sup>. Oder hat Klüpfel fünf Jahre später die Dinge doch etwas anders gesehen? Man möchte dies meinen, denn sonst hätte er die „Beyträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland“ von Benedikt M. Werkmeister (Bd. I, Ulm 1789) nicht so positiv beurteilt – enthielten sie doch ziemlich weitgehende Reformforderungen, auch die Einführung der Muttersprache. Klüpfel meinte zu Werkmeister: „Negandum non est, multa hic occurrere utilia et iucunda lectu“; nur der oft polemische Ton der Schrift wollte ihm nicht gefallen<sup>349</sup>. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Klüpfel das Pastorallehrbuch von Franz Giftschütz ins Lateinische zu übersetzen hatte, in diesem waren aber eine große Anzahl der josefinischen Hofdekrete zu allen möglichen Fragen des Gottesdienstes abgedruckt; man darf mit gutem Grund annehmen, daß Klüpfel, wenn nicht alle, so doch manche dieser „liturgischen“ Dekrete für richtig hielt, sicher jene, die den Schutz des Sonntagsgottesdienstes vor Lärm und Marktbetrieb zum Ziel hatten, oder die Dekrete, in denen die regelmäßige Sonntagspredigt und, wo eingeführt, eine Homilie im Frühgottesdienst verordnet war; er wird auch nichts dagegen gehabt haben, wenn andere Verordnungen den barocken Pomp bei Prozessionen oder bei der Ausstaffierung von Wallfahrts- und anderen Heiligenbildnissen stark reduzierten. Wie er es mit anderen, oft recht kleinlichen und schikanösen

<sup>346</sup> N. B. I. (1775) IV. 675–677.

<sup>347</sup> N. B. IV. (1779) III. 368–372.

<sup>348</sup> N. B. IV. (1779) II. 281–291.

<sup>349</sup> N. B. VII. (1790) III. 165.

Bestimmungen des Wiener Hofes hielt, wissen wir nicht, es fehlen konkrete Äußerungen Klüpfels hierüber.

Dagegen hat er keinen Zweifel daran gelassen, daß er kein Freund des damals von Rom zugelassenen Herz-Jesu-Festes war, wie man aus seiner Besprechung der Schrift des römischen Kurienadvokaten Blasio „De festo Cordis Jesu“ (deutsch 1774 in Nürnberg) ersieht. Klüpfel gab einen Rückblick auf die Entstehung der Herz-Jesu-Verehrung, dabei konnte er auf allzu überschwengliche, unkorrekte Ausdrucksweisen und dogmatisch schiefe Ansichten verweisen, die nüchtern Denkende den neuen Kult mit kritischen Augen betrachten ließen; jetzt sei wenigstens, auch durch die liturgischen Texte des Meßformulars, festgestellt, daß nicht das „cor carneum“ Gegenstand der Verehrung sei, sondern das Herz Jesu als Symbol seiner unendlichen Erlöserliebe. Wie der römische Autor, so blieb auch Klüpfel gegenüber diesem neuen liturgischen Kult in einer gewissen vorsichtigen Distanz, weil ihm das darin enthaltene Mystisch-Emotionale nicht zusagte<sup>350</sup>.

Reformwillige Theologen und Seelsorger waren sich darin einig, daß der gewöhnliche Sonntagsgottesdienst dringend einer qualitativen Verbesserung bedürftig war. In Würzburg erschien eine Dissertation zum Thema „Vernachlässigung des Pfarrgottesdienstes“ (1783), die Zitter zum Anlaß zu einigen grundsätzlichen Anmerkungen nahm: Das zur Mode gewordene „Auslaufen“ des Pfarrvolkes zum Sonntagsgottesdienst in Kloster- oder Wallfahrtskirchen widerspreche klaren Bestimmungen des Konzils von Trient und mancher Bistumssynoden; freilich mit bloßen Mahnungen zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes am Pfarrort komme man nicht mehr zum Ziel, nötig sei, daß der Pfarrgottesdienst weit besser gestaltet werden muß, in seiner bisherigen oft so kümmerlichen Gestalt dürfe er nicht verbleiben. Zitter stimmte mit der Dissertation darin überein, daß eine gehaltvolle volkstümliche Predigt, die Einführung des deutschen Kirchengesangs und reichere Gelegenheit zum Sakramentenempfang den Gottesdienst auch in kleineren Pfarreien attraktiver machen könnten: „Votis his boni omnes libentissime subscribent“<sup>351</sup>.

Mit dem Stichwort „deutscher Kirchengesang“ sind wir bei einem liturgischen Anliegen angelangt, dem sich die N. B. in außerordentlicher Weise zugewandt hat. Klüpfel und Zitter – das geht aus der Zeitschrift klar hervor – gehörten zu den prominenten Befürwortern der allgemeinen, systematischen Einführung des kirchlichen Volksgesangs, dabei in erster Linie von der Erkenntnis geleitet, daß es sich hier um ein pastorales Anliegen von hoher Bedeutung handelte. Liest man ihre Beiträge zu dieser Frage, so stellt man fest, daß sie auch hier kritischen Sachverstand walten ließen, Zitter vielleicht noch mehr als Klüpfel. So konnte Klüpfel

<sup>350</sup> N. B. I. (1775) III. 361–375.

<sup>351</sup> N. B. VII. (1785) II. 472–476.

dem „Versuch in geistlichen Liedern zur Erbauung katholischer Christen“ (Hildesheim 1776) nur bedingt zustimmen; die vorgelegten Lieder suchten Klopstock und Gellert nachzuahmen, und die deutschen Kirchenlieder im Anschluß an lateinische Hymnen waren ebenfalls nicht befriedigend; guter Wille allein genüge nicht, dichterische Begabung und sprachliche Meisterschaft seien unerläßliche Voraussetzung für ein gutes deutsches Kirchenlied<sup>352</sup>.

Brauchbar waren dagegen nach Klüpfel die „Kirchenlieder mit Gebettern“ (Bamberg und Würzburg 1778), mit diesen könnten Pfarrer die Einführung des Volksgesangs sehr wohl beginnen. Klüpfel ließ klar erkennen, daß es nicht zu verantworten war, wenn man hier alles beim alten lasse, denn nirgends sei ein aktives Teilnehmen des Pfarrvolks festzustellen; entweder gebe man sich „ore hiante“ dem Anhören der Musik und des Gesangs der Chöre hin, oder andere, die ein Gebetbuch haben, vertieften sich darin oder man begnüge sich einfach mit dem Rosenkranz-Beten; die in Städten dargebotene Orchester-(Figural-)Musik spiele oft so gewaltig auf, „ut ad bellicum certamen milites inflammari existimes“; ein „cantus modestus et gravis“ müsse wieder in die Gotteshäuser einkehren, doch „longe utilissimum“ wäre es, wenn man das ganze Kirchenvolk allmählich zum Singen brächte; es scheint, daß Klüpfel den Volksgesang im Gottesdienst für seelsorglich wichtiger hielt als den Chorgesang<sup>353</sup>.

Ein Rezensent S. (?) wußte zu berichten, daß auch der Konstanzer Fürstbischof Maximilian Chr. von Rodt das Andachtsbuch „Der heilige Gesang zum Gottesdienst in der Römisch-katholischen Kirche“ (Augsburg 1780) zur Einführung empfahl; aber der Erfolg dieser bischöflichen Empfehlung war offenbar nicht groß, die Lieder waren ohne Noten, so daß man das früher in Augsburg mit Noten erschienene Gesangbuch kaufen mußte, wenn man davon Gebrauch machen wollte – in Freiburg sei kein einziges Exemplar mit den Noten aufzutreiben<sup>354</sup>. Im Breisgau war das deutsche Kirchenlied um das Jahr 1780 noch wenig verbreitet; Klüpfel bedauerte es lebhaft, „daß kaum einmal ein geistliches Lied in den Gottesdiensten zu hören ist“, „quod populus fidelis unitis, aut alternis vocibus concinat“. Darum begrüßte er es, daß die Wiener Regierung das Buch „Verbesserte katechetische Gesänge“ (Wien 1779) herausgab und vorschrieb; über die Schule und Jugend sei die Einführung des Volksgesangs am ehesten zu erreichen. Die Melodien in diesem Gesangbuch erschienen Klüpfel aber nicht kirchlich genug, auch sprächen sie im Text zu sehr nur den Verstand an<sup>354a</sup>.

Skeptisch äußerte sich Zitter gegenüber dem „Katholischen Gesangbuch zum Gebrauch des gemeinen Bauern“ (o. O. 1777); der anonyme Verfasser sei kein echter Liederdichter, er hätte gut getan, statt der eigenen minderwertigen Lieder

<sup>352</sup> N. B. III. (1778) III. 508–516.

<sup>353</sup> N. B. IV. (1779) IV. 554–556.

<sup>354</sup> N. B. V. (1780) III. 461–470.

<sup>354a</sup> N. B. VI. (1781) I. 67–70.

bewährte gute Gesänge aus der Vergangenheit herauszugeben; auch das einfache Volk habe Anspruch auf gutes Liedgut, denn „non omni pulchri et decoris sensu carent“<sup>355</sup>. „Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ“ (Fulda 1778) war auch nicht nach Zitters Geschmack; der Fuldaer Benediktiner August Erthel fand darin nur selten die Sprache und Ausdrucksweise, wie man sie für das kirchliche Volkslied wünschen muß: nicht zu trivial, aber auch nicht zu hoch<sup>356</sup>. Großen Respekt bezeugte Zitter dagegen vor dem „Allgemeinen und vollständigen Catholischen Gesangbuch“ des Breslauer Seminarregens Ignaz Franz (Breslau 1778), eines anerkannt guten Liederdichters; er schenke manche sehr gute Gesänge, „quibus in cantantium animis salutare affectus excitantur“, in einer schön fließenden, von Unverständlichkeiten freien, auch gemüthhaften Sprache. Man müsse nur bedauern, daß auch ein so gutes Gesangbuch sich nur schwer durchsetzen könne, noch immer wolle man an vielen Orten den Ohrenkitzel eines modischen Chorgesangs, oder aber man begnüge sich mit einem Knabenchor; neuere Lieder stießen auch noch auf Widerstand beim Volk, das sich an die Barocklieder gewöhnt habe<sup>357</sup>. Auch die „Sammlung geistlicher Lieder“, die der Mainzer Pfarrer E. A. Turin herausgab (Mainz 1778), fand Zitters Zustimmung, besonders weil viele Lieder der zu den besten Liederdichtern zählenden M. Denis SJ und Franz X. Riedel darin enthalten waren; was ein anonymen Dichter beigetragen habe, sei diesen gegenüber weniger geglückt<sup>358</sup>. Den „Liedern zum katholischen Gottesdienst“ des Würzburger Theologen Franz Berg (Fulda 1781) fehlte dagegen oft, was das kirchliche Volkslied haben muß: einfache, schön fließende, auch das Gemüt ansprechende Sprache; dichterische Höhenflüge seien fehl am Platz; wenn Berg meine, der Liederdichter sei ja kein Katechet, so müsse sich doch die Freiheit der sprachlichen Äußerungen in Schranken halten; was für den einfachen Mann unverständlich ist, habe aus dem Volkslied auszuseiden<sup>359</sup>.

Es war Klüpfel daran gelegen, den Lesern zu zeigen, daß der Gemeindegesang, für den er so entschieden eintrat, nur die längst fällige Rückkehr zum ehrwürdigen Brauch der alten Kirche war, schon von Paulus im Kolosserbrief (3, 16) bezeugt; in den nachfolgenden Jahrhunderten aber entstand dann ein reicher Schatz geistlicher Hymnen und Gesänge „Graeca et Latina lingua“, die zum Beispiel auf Augustinus in Mailand eine solche erhebende Wirkung ausübten, „ut sibi a lacrymis non temperaret“. Noch sei ungeklärt, wann man in der deutschen Kirche begonnen habe, das Volk im Gottesdienst Lieder singen zu lassen, aber so wie man schon früh Evangelientexte und die Briefe der Apostel in der Volkssprache

<sup>355</sup> N. B. IV. (1779) II. 235–238.

<sup>356</sup> N. B. V. (1780) I. 12–16.

<sup>357</sup> N. B. V. (1780) IV. 600–603.

<sup>358</sup> N. B. V. (1780) II. 202–207.

<sup>359</sup> N. B. VI. (1782) 439–444.

verbreitet hat – Klüpfel nannte Otfried von Weißenburg –, so müsse man annehmen, daß auch Lieder in der Muttersprache entstanden sind; aus dem 15. Jahrhundert sei als geistlicher Liederdichter vor allem Petrus von Dresden zu nennen († 1460), der Schöpfer der halb lateinischen und halb deutschen Kirchenlieder; später sei das deutsche Kirchenlied fast ausschließlich Domäne der reformatorischen Kirchen geworden. Ein früher Förderer des katholischen Kirchenlieds sei der Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn von Mainz, Würzburg und Worms gewesen, das von ihm 1627 erstmals herausgegebene Gesangbuch sei oftmals neu gedruckt worden. Nun müsse aber der Gemeindegesang mit allen Kräften allgemein eingeführt werden, es wäre verantwortungslos, ließe man das Volk nur die neuzeitlichen weltlichen, oft auch lasziven Lieder singen; die Seelsorger stünden vor einer großen und schwierigen Aufgabe, und man habe sorgfältig darauf zu achten, daß keine minderwertigen Lieder ins Gotteshaus Einzug halten, nur das Beste sei für den Gottesdienst gut genug. Klüpfel appellierte an die Musiker, ihren ganzen Eifer darauf zu verwenden, schöne und Geist und Gemüt erhebende Melodien zu schaffen<sup>360</sup>. Zweifellos gehört dieses helllichtige Engagement für die Sache des deutschen Kirchengesangs wie für alle übrigen neuaufbrechenden Probleme der Seelsorge zu den großen Überraschungen, denen der aufmerksame Leser der Klüpfelschen N. B. begegnet. Sie hat sich in sehr verdienstvollen, klugen und wegweisenden Beiträgen der Erneuerung der Pastoral zur Verfügung gestellt. Sicher ist manches Samenkorn, das sie hier ausgestreut hat, da und dort im Leben der Gemeinden aufgegangen.

### XIII. Ein Schlußwort

Engelbert Klüpfels „Nova Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis“ hat uns miterleben lassen, wie sich zu seiner Zeit in Theologie und Kirche ein Umbruch von außerordentlichem Ausmaß vollzogen hat. Man ist gleichsam Zeuge und Zuschauer bei diesem im Grunde faszinierenden Vorgang: eine altgewordene Gestalt von Theologie wird endgültig verabschiedet, und eine neue Theologie nimmt vor unseren Augen ganz konkret Gestalt an. Zwar wehren sich die Anhänger des Alten noch, doch können sie den Untergang der überkommenen Theologie nicht mehr aufhalten. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens ist ihr Schicksal in den weiten österreichischen Landen besiegelt.

Was an der neugestalteten Theologie zunächst unübersehbar in die Augen fällt, ist ihr wesentlich erweiterter Umfang: Patrologie, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie kamen ganz neu hinzu, die biblische Wissenschaft wurde bedeutend

---

<sup>360</sup> N. B. III. (1777) III. 508–514.

ausgeweitet. Schon diese sehr beträchtliche Erweiterung der Theologie würde ausreichen, um mit Recht von einem hochbedeutsamen Vorgang zu sprechen.

Aber dazu kam Wichtigeres und Wesentlicheres: die Theologie erhielt eine andere und neue Basis und innere Struktur: an die Stelle der scholastisch-spekulativen bisherigen Grundstruktur trat die durchgehend positiv-historische Strukturierung, in der Sprache des Rautenstrauch-Plans „der evangelische Geist des Christenthums“ (= Bibel) und die „majestätische Einfalt des Alterthums (ein bisher ganz versäumter großer Punkt)“, eben die reichen Glaubenszeugnisse der Kirchenväter. Hier dürfte die wichtigste Kurskorrektur der ganzen theologischen Erneuerung liegen.

Neu an ihr war aber auch das sehr bewußte Streben, die Theologie methodisch in eine echt wissenschaftliche Fassung zu bringen – den Ruf nach Systematik in den einzelnen theologischen Disziplinen hat Klüpfel, wie wir sahen, immer wieder erhoben; dies galt besonders für die Dogmatik und Moral, von der Gnade zu sprechen, ohne vorher von Christus als dem zu sprechen, der alle Gnaden erworben hat, war zum Beispiel gegen das Prinzip der Wissenschaftlichkeit.

Neu war ferner die viel stärkere Hinordnung der Theologie auf die Seelsorge. „Hauptaugenmerk“ der neuen Theologie muß es sein, „daß durch eine reine einfache, und brauchbare Lehre nicht blos Theologen für die Schule, und ärgerliche öffentliche Gefechte, sondern solche Männer formirt werden, welche die göttlichen Einwirkungen unserer heil. Religion mit dem ganzen menschlichen Leben zu verweben, und dadurch ihren wahren Werth gegen ihre politische und philosophische Feinde durch reelle Beweise vertheidigen können“. Zwei wichtige Aspekte: Einmal soll die neue Theologie Dienst am „ganzen menschlichen Leben“ sein, sich dazu berufen wissen, dem Menschen in seinem praktischen Leben zu dienen; zum andern soll sie eben dadurch ihren „wahren Werth“ erweisen und denen mit aller Entschiedenheit entgegenreten, die der christlichen Religion allen praktischen Nutzen für das Leben, oft voller Hohn und Spott, absprechen. Darum hieß es in dem „Kurzen Entwurf eines Systems der dogmatischen Theologie“, den der Wiener Dominikaner Gazzaniga und der Augustiner Bertieri verfaßt haben: „Estque vera religio homini non necessaria modo, sed et utilis“. Die neue Theologie will „utilis“ sein, zeigen, daß sie dem Menschen dient und nützt. Johann B. Hirscher wird später von der „Durchsäuerungskraft“ der christlichen Religion sprechen und wohl das gleiche gemeint haben, was der Rautenstrauch-Plan im angeführten Satz ausgesprochen hat.

Schließlich kam als neues Moment die ökumenische Grundhaltung hinzu, aus der heraus die neue Theologie arbeiten sollte. Darum sollte nur noch „eine christliche sanfte Polemik“, also keine gehässige mehr wie früher, getrieben werden; wahrscheinlich hat das ökumenische Anliegen auch bei der Rückorientierung auf Bibel und alte Kirchenlehre eine Rolle gespielt. Jedenfalls hoffte man, mit der neuen Theologie „jenen glücklichen Zeitpunkt näher herbeyzurücken,



wo man in unserm teutschen Reich die Spaltungen der Christenheit durch stille Beylegung weniger Irrungen vereinigen kann“ (Rautenstrauch-Plan). Daß dabei katholisches Glaubensgut geopfert werden dürfte, kann man wenigstens von Engelbert Klüpfel in keiner Weise behaupten.

Der Umbruch und Neubeginn in der katholischen Theologie, wie sie im Rautenstrauch-Plan und Klüpfels N. B. deklariert sind, war ganz sicher das, was Bernhard Welte einmal einen „epochalen Umschlag des Denkens, Hörens, des Verstehens, der Theologie“ nennt: „Wenn solches geschieht, dann sinken alte Denkweisen, die das Ganze des Hörens, ja des geistigen Lebens überhaupt, bestimmt haben, und mit ihnen ganze Denksysteme und Fragehorizonte ab, und es steigen neue und andere Grundmodelle des Verstehens und Denkens auf, die von den alten Weisen nicht direkt ableitbar und nicht als deren Möglichkeiten verständlich zu machen sind“<sup>361</sup>.

Was in Erstaunen versetzt, ist die große Sicherheit, mit der dieser „epochale Umschlag“ der Theologie von Männern wie Rautenstrauch und Klüpfel, um nur diese zu nennen, vollzogen wurde. Nirgends wird in der N. B. auch nur der geringste Zweifel hörbar, ob man auch auf dem rechten Weg sei; nirgends denkt man daran, nur ein bloßes Experiment zu machen; man ist sich sicher, wenigstens in der Grundkonzeption etwas Definitives und Bleibendes geschaffen zu haben. Diese Sicherheit wird verständlich, wenn man bedenkt, wie lange Zeit schon an Entwürfen zu einer neuen Theologie gearbeitet wurde; innerhalb des Benediktinerordens bereits seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts<sup>362</sup>. Es gäbe eine lange Liste, wollte man alle Theologen aufzählen, die in irgendeiner Weise der neuen Theologie den Weg bereitet haben; daß Fürstabt Martin Gerbert zu ihnen gehört, soll nochmals in Erinnerung gerufen werden<sup>363</sup>. In diesem Zusammenhang müssen auch die hervorragenden Arbeiten der Mauriner erwähnt werden, deren Einfluß in Deutschland sehr beachtlich war. So kann man wohl sagen, daß der Rautenstrauch-Plan mit der in ihm formulierten neuen Theologie hinter diese lange Entwicklung den Schlußstrich gesetzt hat.

Freiburger Theologen haben in vorderster Linie der neuen Theologie zum Durchbruch verholfen: Engelbert Klüpfel mit seiner Dogmatik, Ferdinand G. Wanker mit seiner „Christlichen Moral“, Leonhard Hug mit seiner großartigen „Einleitung in das neue Testament“, auch Mathias Dannenmayr gehört hierher als Verfasser der ersten deutschen katholischen Kirchengeschichte.

<sup>361</sup> Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis*. Freiburg i. Br. 1975, 307.

<sup>362</sup> Vgl. Deißler, wie Anm. 17.

<sup>363</sup> Vgl. Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. V, 575–582.



## Das Kapuziner-Kloster in Mannheim 1698–1833/38

### Ein Beitrag zur pfälzischen Kirchengeschichte

Von Hermann Schmid

#### Der Mannheimer Konvent in der Geschichtsschreibung

In einem geradezu bemerkenswerten Gegensatz zu ihrem Rang, den sie über ein Jahrhundert lang im kirchlichen Leben Mannheims einnahmen, stand und steht die geringfügige Präsenz der Kapuziner in der historischen Literatur. Eine, wenn auch kurze, so doch zusammenfassende Darstellung der Geschichte ihrer Niederlassung erschien zum letzten Mal im Jahr 1750<sup>1</sup>. Da sie sich nicht in aufseherregende Händel verwickeln ließen wie beispielsweise ihre Brettener oder Konstanzer Confratres, wurde ihnen auch nicht die zweifelhafte Ehre zuteil, in Kampfschriften konfessioneller Gegner Erwähnung zu finden, so in den lutherischen Acta Historico-Ecclesiastica, die bevorzugt Exjesuiten und Kapuziner zur Zielscheibe hatten<sup>2</sup>. Für eine gewisse Konfliktscheu scheint auch zu sprechen, daß sie der Verfasser einer frühen Chronik der protestantischen Kirche in Mannheim ignorierte<sup>3</sup>.

Am meisten tat erwartungsgemäß der Orden selbst für das Kloster, und hier die Historiographen der rheinischen Kapuziner-Provinz, voran der Lector und langjährige Minister provincialis *Hierotheus Confluentinus*<sup>4</sup>, mit bürgerlichem

<sup>1</sup> Vgl. Anm. 5. In neuerer Zeit fanden folgende rheinische Kapuziner-Niederlassungen im Bereich des neubadischen Staates einen Bearbeiter: *J. Mayer*, Das Kapuzinerkloster in Bruchsal, FDA 29, 1901, 171 ff., *P. Adalbert Ebnfried*, Die Kapuziner in Karlsruhe einst und jetzt, Karlsruhe 1962, *ders.*, Waghäusel, Die Wallfahrt und die Kapuziner, Ulm 1966, und *H. Schmid*, Das Kapuziner-Hospiz zu Bretten 1752–1802, Badische Heimat 59, 1979, 269 ff. Zu erwähnen ist ferner die ungedruckte Diss. theol. Freiburg 1979 von *G. Manz*, Die Kapuziner im rechtsrheinischen Gebiet des Bistums Speyer im 17. und 18. Jahrhundert.

<sup>2</sup> Die von dem sächsischen Konsistorialrat *Cb. W. Schneider* herausgegebenen Acta Historico-Ecclesiastica Nostris Temporis, Oder gesammelte Nachrichten und Urkunden zu der Kirchengeschichte unserer Zeit, 13 Bde., Weimar 1774–1790, griffen die Streitereien, die die Kapuziner zu Bretten mit dem dortigen katholischen Stadtpfarrer Peter Trunk wegen dessen Vorwurf der Beförderung des Aberglaubens hatten (Bd. 6, 1780, 647 ff.) ebenso begierig auf wie die Affäre um einen Ablaßzettel, den die Konstanzer Bettelmönche nach der Art Johann Tetzels unters Volk gebracht haben sollen (Bd. 7, 1781, 59 ff.).

<sup>3</sup> *C. B. List*, Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde zu Mannheim, Mannheim 1767.

<sup>4</sup> Zu Hierotheus vgl. die Anmerkungen von *O. B. Roegele*, Damian Hugo Kardinal Graf Schönborn und das Kapuzinerkloster zu Bruchsal, FDA 70, 1950, 21 f., die auf Mitteilungen des Kapuziner-Paters *Arsenius*

Namen *Michael Stammel*, geboren 1682 in Koblenz, gestorben 1766 in Trier. Dieser war einer der herausragendsten Vertreter der mittelrheinischen Mendi-kanten seiner Zeit. Er verfaßte unter anderem eine dickleibige Geschichte seiner Provinz, die 1750 in Heidelberg, vermehrt und verbessert, in zweiter Auflage erschien<sup>5</sup>. Das Hauptgewicht seiner Darstellung liegt auf der Entwicklung der Provinz als der wesentlichen Unterorganisation des Ordens und nicht so sehr auf der der einzelnen Niederlassungen, denen unverhältnismäßig wenig Platz eingeräumt ist, so dem Kapitel XXVII: „De Conventu Mannheimensi“ die Seite 35 und die 36. zur Hälfte. Ohne die Leistungen dieses Schriftstellers schmälern zu wollen, ist doch festzustellen, daß der Chronist der vorderösterreichischen Kapuziner-Provinz, der 1745 im Überlinger Kloster verschiedene *Romualdus Stok-kacensis* methodisch und thematisch ergiebiger vorgegangen ist<sup>6</sup>. Auf den Funda-menten, die *Hierotheus* gelegt hatte, baute 180 Jahre später der langjährige Archi-var der unterdessen neu erstandenen rheinisch-westfälischen Provinz, *P. Arse-nius Jacobs*, weiter, als er die Ausdehnung seiner Ordensvorfahren am Mittel-rhein abhandelte und hie und da auf die späte Gründung in Mannheim einging<sup>7</sup>, desgleichen im Rahmen seines Totenbuchs<sup>8</sup>. Mit *P. Bonaventura von Mehr* wid-mete sich ein anderer Religios derselben, indem er auf eine der herausragenden Funktionen der Mannheimer Mönche, nämlich das Predigen, abhob<sup>9</sup>. Denn die-se waren nicht nur in der eigenen und in der Zuchthauskirche als Redner tätig, sondern auch ausschließlich bei der Garnison und nach der Entfernung der Jesui-ten 1773/74 am kurfürstlichen Hof. Bemerkenswert ist im übrigen die Vermu-tung *Bonaventuras*, Friedrich Schiller sei während seiner Zeit als Theaterdirektor in Mannheim von den braungewandeten Soldatenpredigern und Feldkaplänen zur Gestalt des Kapuziners in Wallensteins Lager inspiriert worden<sup>10</sup>. Schließlich ist an dieser Stelle auf das *Lexicon Capuccinum* mit seinen instruktiven Artikeln hinzuweisen<sup>11</sup>.

*Jacobs* aus dem Kloster Ehrenbreitstein beruhen. *Hierotheus* betrieb unter anderem 1735 als Provinzial die Er-richtung eines Klosters im kurpfälzischen Bretten. Vgl. hierzu *Schmid*, 269.

<sup>5</sup> Provincia Rhenana Fratrum Minorum Capucinatorum, A Fundationis Suae Primordiis Usque Ad Annum MDCCCL. In Quinque Libris Fideli Narratione Vulgata Per *F. Hierotheum Confluentinum*, Ejusdem Provin-ciae Ministrum Provinciale. Ad Majorem Dei Optimi Maximi Gloriam. Editio Altera Et Auctior.

<sup>6</sup> *Historia Provinciae Anterioris Austriae Fratrum Minorum Capucinatorum*, Kempten 1747.

<sup>7</sup> Die Rheinischen Kapuziner 1611–1725, Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform (Reforma-tionsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 62), Münster 1933. Nichts dagegen findet sich bei *A. M. Kartels*, Die ersten Kapuziner am Rhein, Franziskanische Studien 15, 1929, 25 ff., der sich auf die Zeit um 1600 be-schränkte.

<sup>8</sup> Totenbuch der Rheinisch-Westfälischen sowie der früheren Rheinischen und Kölnischen Kapuziner-provinz, Limburg 1933. Als Fortsetzung der Datensammlung *Jacobs* für den deutschen Südwesten ist die ma-schinenschriftlich vervielfältigte Zusammenstellung von *P. Konradin Roth* gedacht: Kapuziner in Süd-deutschland 1596–1851, Koblenz-Ehrenbreitstein 1978, die jedoch zum Mannheimer Kloster nichts aussagt.

<sup>9</sup> Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert, (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, Sectio Historica Bd. 6), Rom 1945, 241 ff.

<sup>10</sup> Ebd. 318 ff.

<sup>11</sup> *Lexicon Capuccinum, Promptuarium Historico-Bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuc-inorum (1525–1950)*, Rom 1951, Sp. 1022 ff.

Naturgemäß hat das Kloster außer im ordensspezifischen im historisch-topographischen und allgemein kirchengeschichtlichen Schrifttum am meisten Berücksichtigung gefunden, wenn auch im einzelnen vielfach wenig und Falsches zu Papier gebracht wurde. Es sind zu nennen *J. G. Widders* Beschreibung der Kurpfalz<sup>12</sup>, *D. L. Wundts* Zusammenstellung der „Noch bestehenden und neu errichteten Klöster in Kurpfalz“, welcher sich bezüglich Mannheims ganz auf *Hierotheus* stützt<sup>13</sup>, der sehr instruktive Artikel „Mannheim“ im Lexikon vom Kur- und Oberrheinischen Kreis<sup>14</sup>, dessen Verfasser allerdings zum Teil Wort für Wort von *Widder* abgeschrieben hat, desgleichen der badische Staatsarchivar *J. B. Kolb*<sup>15</sup>. Von den Mannheimer Ortshistoriographen des 19. Jahrhunderts ist *J. G. Rieger* einer der bedeutendsten. Seine Ausführungen über die Kapuziner verraten Sympathie und sind insofern wertvoll als sie von einem Zeitgenossen stammen<sup>16</sup>. Das gleiche trifft auch auf *J. Baroggio* zu, dessen Schilderungen genaue Ortskenntnisse verraten<sup>17</sup>. In seinem einige Jahre zuvor erschienenen Schriftchen befaßte sich *J. Ph. Walther* vorrangig mit der Versteigerung und Demolition des Gotteshauses 1838/39, enthielt sich aber einer Wertung<sup>18</sup>, was von dem freisinnigen Parlamentarier und Advokaten *H. v. Feder*, der zeitweilig am Ort lebte, nicht gesagt werden kann. Für ihn war der Kapuziner-Konvent ein finsterner Ort der katholischen Reaktion, der wesentlich zum gegenseitigen „Bekehrungskrieg“ beigetragen und einen kräftigen Anteil an der „Seelenjägeri“ und „Proselytenmacherei“ gehabt hatte. Die Kapuzenmönche, unterstützt von den Jesuiten, trugen seiner Meinung nach nicht unerheblich Verantwortung dafür, „daß das reformirte Mannheim des 17. Jahrhunderts plötzlich in das vorherrschende katholische des 18. Jahrhunderts verwandelt wurde“<sup>19</sup>.

Was schließlich seit 1900 außerhalb der Ordensliteratur publiziert wurde, ging meistens nicht wesentlich über das schon Bekannte hinaus, so der gleichwohl

<sup>12</sup> Versuch einer vollständigen Geographisch-Historischen Beschreibung der Kurfürstl. Pfalz am Rheine, Bd. 1, Leipzig 1786, 111.

<sup>13</sup> Magazin für die Kirchen- und Gelehrten-Geschichte des Kurfürstenthums Pfalz, Bd. 2, Heidelberg 1790, 23 f. Nichts Nennenswertes enthält dagegen das vierbändige *Monasticon Palatinum Chartis et Diplomatus Instructum Notitiis Authenticis Illustratum*, Mannheim 1793–95, von *S. A. Würdtwein*.

<sup>14</sup> (*M. J. K. Bundschuh*), Geographisches Statistisch-Topographisches Lexikon vom Kur- und Oberrheinischen Kreis, oder vollständige alphabetische Beschreibung aller noch zum Kur- und Oberrheinischen Kreis gehörenden Städte, Klöster, Schlösser . . . usw., Ulm 1805, Sp. 501 ff.

<sup>15</sup> Historisch-statistisch-topographisches Lexicon von dem Großherzogthum Baden enthaltend in alphabetischer Ordnung eine vollständige Beschreibung aller Festungen, Städte, Flecken, Dörfer, Schlösser, Klöster, Stifter . . . , Bd. 2, Karlsruhe 1814, 243 ff.

<sup>16</sup> Historisch-topographisch-statistische Beschreibung von Mannheim und seiner Umgebung. Nebst Gemälden von Heidelberg, der Bergstraße, von Weinheim, Ladenburg, Schwezingen . . . , Mannheim 1824, 291 ff. S. Beilage IV.

<sup>17</sup> Die Geschichte Mannheims von dessen Entstehung bis 1861, Mannheim 1861, 492 ff.

<sup>18</sup> Mannheims Denkwürdigkeiten seit dessen Entstehung bis zur neuesten Zeit, Mannheim 1855, 35 f.

<sup>19</sup> Geschichte der Stadt Mannheim, Bd. 1, Mannheim, Straßburg 1875, 319 ff. In diesem Sinne äußerte sich auch der anonyme Verfasser des Artikels „Proselytenmacherei in der Pfalz“ in *Schlözer's Stats-Anzeigen*, Bd. 1, Göttingen 1782, 187 ff., der zwar die Kapuziner namentlich nicht nannte, aber, indem er von Zuchthäusern

überaus verdienstvolle Beitrag „Kirchengeschichtliches über Mannheim“ von *P. Feige* in der Festgabe für die 49. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mannheim 1902. Während *M. Oeser* über das Kloster nur beiläufig berichtete<sup>20</sup>, förderte der Mannheimer Stadtarchivar *F. Walter* interessante Einzelheiten zutage<sup>21</sup>. Die Darstellung von *L. Heizmann* fällt nicht zuletzt durch ihre Irrtümer auf<sup>22</sup>. In seiner 1957 erschienenen Mannheimer Kirchengeschichte faßte Stadtpfarrer *K. A. Straub* zusammen, was ihm aus Schriften und örtlichen Quellen bekannt war<sup>23</sup>, und vor vier Jahren referierte der Verfasser dieser Untersuchung seine Forschungsergebnisse hinsichtlich des Endes der Mannheimer Kapuziner im FDA<sup>24</sup>. Dieser Tage schließlich kam die seit langem erwartete Beschreibung der Kunstdenkmäler Mannheims heraus mit einem eigenen Abschnitt über das Kloster<sup>25</sup>, zu dem einiges anzumerken ist.

### Gründung und Aufbau der Niederlassung

Die Anfänge der Mannheimer Kapuziner liegen im dunkeln, das kaum mehr aufzuhellen sein wird. Schon im frühen 19. Jahrhundert vermißte man entsprechende Archivalien<sup>26</sup>, so daß wir uns heute mit den Angaben des *Hierotheus* aus

---

lern sprach, die sich zur Konversion überreden ließen in der stillen Absicht, schneller herauszukommen, doch auf dieselben anspielte. Ebenso verdeckt, das heißt, ohne konkrete Beispiele zu nennen, polemisierte *L. Häusser*, Geschichte der rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen, Bd. 2, Heidelberg 1845, der unter anderem einen Teil der Regierungszeit des jesuitisch erzogenen Kurfürsten Johann Wilhelm, nämlich die Jahre 1697 bis 1705, als eine Zeit des „kirchlichen Terrorismus“ bezeichnete (786 ff.). Und *K. F. Vierordt* säumte nicht, in seiner Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogtum Baden, Bd. 1, Karlsruhe 1847, 288 ff., auf die unerfreulich erfolgreiche Missionstätigkeit der Kapuziner und anderer Orden in der Unterpfalz hinzuweisen.

<sup>20</sup> Geschichte der Stadt Mannheim, Mannheim 1904, 102.

<sup>21</sup> Mannheim in Vergangenheit und Gegenwart, 2 Bde., Mannheim 1907, s. Index.

<sup>22</sup> Die Klöster u. Kongregationen der Erzdiözese Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart, München-Kolbermoor 1930, 93 f.

<sup>23</sup> Die Abhandlung *dess.*, „Mannheimer religiöses Leben und Brauchtum 1773 bis 1800. Nach Verkündbüchern der Jesuitenkirche“, FDA 70, 1950, 76 ff., bietet kaum etwas über die Kapuziner, dagegen um so mehr über die Bruderschaften am Ort.

Es soll im übrigen der Hinweis nicht unterlassen werden, daß man in der Kirchengeschichte der Pfalz von *L. Stamer*, Bd. 3, I, Speyer 1955, vergeblich etwas über die Mannheimer Klöster sucht. Entgegen der Erwartung, die der Titel weckt, berichtet *Stamer* in erster Linie über die linksrheinischen Verhältnisse.

<sup>24</sup> Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811, FDA 98, 1978 u. 99, 1979. 1980 in Überlingen als Buch erschienen.

<sup>25</sup> *H. Huth u. a.*, Die Kunstdenkmäler des Stadtkreises Mannheim (Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg), Bd. 1, München 1982, 542 ff. (mit einigen Irrtümern und geradezu dürftigen Literaturangaben). Abschließend ist zu der hier angegebenen Literaturübersicht bezüglich der Mannheimer Kapuziner anzumerken, daß diese sicher auch in dieser und jener hier nicht genannten Schrift erwähnt sind und der Verfasser keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, aber doch der Überzeugung ist, alles Wesentliche erfaßt zu haben, was auch für die Archivalien gilt.

<sup>26</sup> Daß aus dem 17. Jahrhundert fast keine Staatsakten mehr erhalten sind, verwundert in Anbetracht der Kriegereignisse nicht. Dagegen dürfte das Fehlen solcher über die eigentliche Klostergründung der damali-

Koblenz<sup>27</sup> und einiger anderer Religiosen begnügen müssen<sup>28</sup>. Diesen zufolge erschienen die Bettelmönche schon bald nach Beseitigung des Pfarrdorfs Mannheim und Gründung einer Stadt und Festung an dessen Stelle durch den Kurfürsten Friedrich IV. in den Jahren 1606 und 1607. Begünstigt durch die wechselnden Herrschaftsverhältnisse während des Dreißigjährigen Krieges, so durch die bayrisch-spanische Besetzung, pastorierten sie mit Unterbrechungen von ihrem 1624 in der Stadt Ladenburg, einem kurpfälzisch/bischöflich-wormsischen Kondominium, errichteten Hospiz aus die in Mannheim lebenden Katholiken, was unter Friedrich IV. und seinem Sohn, dem Winterkönig, so nicht möglich gewesen wäre, da in deren Herrschaftsbereich nur die evangelisch-reformierte Religionsübung zugelassen war. Nach der vorgenannten Darstellung des Garnisonspfarrers Celerinus Hoffmann aus dem Jahr 1799 lag seinen Vorgängern insbesondere das Beicht hören, Predigen, die Krankenseelsorge und, bei der häufigen Abwesenheit katholischer Weltgeistlicher, auch sonstige pfarrliche Verrichtungen wie Taufen, Eheschließungen und Beerdigungen ob. Man wird davon ausgehen können, daß die Kapuziner in jenen Tagen mehr mit der notdürftigen Aufrechterhaltung des katholischen Kults und der Stabilisierung der vorhandenen Anzahl der Gläubigen befaßt waren als mit der Rückführung von Lutheranern und Calvinisten zum alten Glauben, der eigentlichen Aufgabe dieses zweiten großen Kampfordens der Gegenreformation. Ihre Schäflein waren in erster Linie Militärpersonen in der Friedrichsburg und deren Anhang; ein nicht geringer Teil der

gen unzulänglichen Archivverwaltung anzulasten sein. Wie wenig 1802/03 an Baden gekommen ist, zeigen Aufstellungen von 1834 (EAF B 23/75) und 1839 (GLA 213/3554).

Den umfangreichsten Bestand hat das badische Generallandesarchiv in Karlsruhe (GLA). Er ist im wesentlichen über folgende Abteilungen verstreut: 77 (Akten Pfalz Generalia), 213 (Akten Mannheim Stadt), 233 (Staatsministerium), 235 (Kultusministerium), 313 (Kreisregierungen), 362 (Bezirksamt Mannheim) und 391 (Forst- und Domänendirektion).

Nicht weniger bedeutend, aber bisher völlig unbeachtet sind die Materialien des erzbischöflichen Archivs in Freiburg (EAF), Abt. B 22 (erzbischöfliche Finanzkammer, Sonderbestand Pfarreien), und B 23 (erzbischöfliche Finanzkammer, Sonderbestand Klöster).

Ebensowenig ausgewertet sind bis jetzt fünf Kirchenbücher aus der Zeit von 1685 bis 1811 der oberen Pfarrei und ehemaligen Jesuiten-Kirche in Mannheim (AOPfMa), die um so wertvoller sind, als das Stadtarchiv Mannheim 1943 zum größten Teil verbrannte.

Einige Unterlagen besitzt auch das Archiv der rheinisch-westfälischen Kapuziner-Provinz im Kloster Koblenz-Ehrenbreitstein, die P. *Konradin Roth* dankenswerterweise verfügbar machte.

Schließlich konnte im bischöflichen Archiv in Mainz ein Faszikel mit der Signatur K 111/II. 6 aufgespürt werden. Es enthält Schriftstücke aus den Jahren 1763 bis 1792, die disziplinarische Maßnahmen des Wormser Generalvikars und hieraus resultierende Streitigkeiten mit dem Mannheimer Konvent und der kurpfälzischen Regierung zum Gegenstand haben.

<sup>27</sup> S. Index.

<sup>28</sup> S. Beilagen I u. II. Die Verfasser beider Berichte, insbesondere P. Celerinus, übernahmen nahezu wörtlich den Text einer sechsseitigen Klostergeschichte, die von einem der Garnisonsspatres in den 1750er Jahren geschrieben worden sein dürfte („Anfang, Aufnahm und Fortsetzung deren PP. Capucinatorum zu Mannheim“) und die das „Garnisons-Pfarr-Kirchen-Buch“ einleitet, in dem Geburten, Todesfälle und Heiraten von 1793 bis 1802 eingetragen sowie Urkunden aus dem 18. Jahrhundert abgeschrieben sind. Wegen ihrer Lückenhaftigkeit kann diese im AOPfMa verwahrte Handschrift nur mit Einschränkung als Klosterchronik angesehen werden. Ob sie mit der nach 1800 mehrfach genannten „Mannheimer Kapuziner-Chronik“ identisch ist, muß dahingestellt bleiben.



Aus: *Hierotheus Confluentinus*, *Provincia Rhenana Fratrum Minorum Capucinatorum*, Heidelberg 1750.

bisherigen Einwohner hatte die Stadt entweder für immer oder befristet verlassen.

Ein vom Landesherrn verbrieftes ständiges Aufenthaltsrecht erhielten sie erst im Jahr 1685, als die evangelisch-reformierte Kurlinie Pfalz-Simmern im Mannesstamm erlosch und das katholische Haus Pfalz-Neuburg die Regierungsnachfolge antrat. Mit diesem Wechsel nahm eine Entwicklung ihren Lauf, die zu einer starken Veränderung der Religionsverhältnisse in diesem Territorium führte. Die Neuburger ließen umgehend die Jesuiten, Kapuziner und andere Bettelorden zu, förderten nachhaltig die Gründung bzw. die Wiedergründung etlicher Mendi-



kanten- und Schulklöster, restituierten katholisches Stiftungsvermögen, hatten tätigen Anteil an der Errichtung von Pfarreien und leisteten damit einen wesentlichen Beitrag zur Rekatholisierung des Landes<sup>29</sup>. Eine solche Politik der konfessionellen Öffnung kam auch den Lutheranern zugute, denen ebenfalls freie Religionsübung gestattet wurde und 1698 der Mitgebrauch aller rechtsrheinischen Kirchen. Allerdings stritten diese in späteren Jahren vielerorts mit den Reformierten häufiger und ausdauernder als die Katholiken mit den beiden protestantischen Parteien, was in der Hauptsache darauf zurückzuführen war, daß sie bei der Kirchenteilung von 1705 leer ausgegangen waren.

Kurz nach der Übernahme der Regierungsgewalt berief auf eindringliches Bitten der Mannheimer Katholiken Pfalzgraf Philipp Wilhelm, der unbeschadet seiner jesuitischen Erziehung auf konfessionellen Ausgleich bedacht war, die bedürfnislosen Kapuziner zur ständigen Seelsorge nach Mannheim<sup>30</sup>. Das „catholische Häufflein“, das nach eigenen Angaben in ärmlichen Umständen lebte und aus rund 50 rein katholischen, aus Angehörigen ebenso vieler gemischtkonfessioneller Haushaltungen und einer nicht näher bezeichneten Anzahl lediger Handwerksgelesen und Dienstboten, das Militär nicht mitgerechnet, bestand, hatte bis dahin die Sakramente nicht am Ort empfangen können. Die Teilnahme an der Messe und Christenlehre war nur im benachbarten Seckenheim<sup>31</sup>, das die Pfalzgrafen als kurmainzisches Mannlehen besaßen, oder im überrheinischen Mundenheim möglich. Auf besagte Supplik hin, so der betreffende Protokollvermerk, „haben Ihre Churfürstl. Durchleucht die Kirche in der Vestung zur St. Concordia oder Heyl. Eintracht verwilliget und darinne den vorderen Chor, welcher nach der Hand mit Gattern zugemacht ward, zu Verrichtung des Heyl. Meßopfers eingeräumt, auch Patenta anschlagen lassen, daß innen denen im Reichsfriedensschluß unyrtten 3 Religionen, ohngehindert der anderen, freyes Exerctium Religionis in allen Ceremonien zugelassen seyn solle“. Am 30. November 1685 nach dem ersten katholischen Hochamt wies Philipp Wilhelm die

<sup>29</sup> Vgl. hierzu *M. Schaab*, Die Wiederherstellung des Katholizismus in der Kurpfalz im 17. und 18. Jahrhundert, ZGO 114, 1966, 147 ff. mit zahlreichen Literaturangaben. Die Arbeit *Schaabs* hat ihren Wert allein als Bestandsaufnahme und Überblick. Die Rekatholisierungspolitik der Neuburger insgesamt bedarf ebenso einer genaueren Untersuchung wie die Rolle, die die Bettel- und Schulorden hierbei gespielt haben.

<sup>30</sup> Das folgende in der Hauptsache nach dem „Protocollum der Römisch Catholischen Gemeind zu Mannheim und Friderichsburg, alß selbiger unter der Regierung deß Durchleuchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Philipp Wilhelms, Pfaltzgraffen bey Rhein etc. Churfürstl. Durchleucht etc., daß freye ReligionsExerctium zu haben gnädigt concediret und verwilliget worden. Angefangen im Monath Novembris Anno 1685“ – AOPfMa. Der erste Eintrag datiert vom 27. November 1685. Das Buch enthält mehr oder weniger wichtige Mitteilungen aus dem Leben der Pfarrgemeinde, so über die Wahl ihres Vorstands am 16. März 1686, der aus acht „Kirchenjuraten“ bestand, ferner Urkundenabschriften u. ä. Es wurde von den Kapuzinern bis Ende 1702 geführt mit Auslassungen zwischen 1689 und 1699. Die Fortsetzungen der weltlichen Pfarrer liegen erheblich unter dem von den Mönchen gesetzten Standard.

<sup>31</sup> Da aus dem einschlägigen Schrifttum, auch aus *Hierotheus'* Provinzgeschichte, nichts Entsprechendes hervorgeht, ist es unwahrscheinlich, daß sich in Seckenheim, wie Celerinus behauptete (Beilage I), eine Kapuziner-Niederlassung befunden hat.

Kapuziner und mit ihnen die ganze Gemeinde offiziell in das neuerbaute Gotteshaus ein, indem er dem ersten Präses am Platz, dem P. Gerardus aus „Walderfingen“ (= Wallerfangen an der Saar?), durch seinen Beichtvater, den Jesuiten Buttler, die Schlüssel zu Turm, Chor und Orgel übergeben ließ. Wenige Tage später folgte die Anordnung, daß die Stadt einen Platz am Heidelberger Tor für die katholischen Begräbnisse bereitzustellen habe. In der Folgezeit wirkten gewöhnlich zwei bis drei Priester und ein Laienbruder von ihrer kleinen Herberge aus, bis die Franzosen nach Ausbruch des sogenannten Pfälzischen Krieges 1689 die Stadt in Schutt und Asche legten. Obwohl eines der erklärten Ziele Ludwigs XIV. die Wiedereinführung der römischen Kirche allerorts an Rhein und Mosel war und sich die Kapuziner als eifrige Helfer seines besonderen Wohlwollens erfreuten, gestatteten seine Mordbrenner die Beibehaltung der Mannheimer Mission nicht. Die Väter zogen sich nach Ladenburg zurück<sup>32</sup> und kümmerten sich fortan *excurrando* um den in einer als „Neumannheim“ bezeichneten Hütten-siedlung auf dem rechten Neckarufer hausenden Teil der Einwohnerschaft. Andere Teile waren ins Umland und in fremde Territorien ausgewichen und harrten dort als „Pfälzer Kolonisten“ der Wiederkehr, wobei anzumerken ist, daß vor ihrer Zerstörung die Stadt nicht nur von Eingeborenen, sondern auch von französischen und niederländischen Emigranten, Juden und anderen Ausländern bevölkert war.

Nach dem Ryswiker Frieden von 1697, mit dem unter anderem der Abzug der Franzosen und die Stärkung der Katholiken erreicht werden sollte, gelang es der rheinischen Kapuziner-Provinz, die 1668 bei der Teilung ihrer Vorläuferin entstanden war, sich endgültig in dem vor dem Wiederaufbau stehenden Ort festzusetzen. Zu verdanken hatte sie das Johann Wilhelm (1690–1716), einem der eifrigsten und mönchsfreundlichsten der katholischen Regenten der Pfalz, der zu jener Zeit nichts Geringeres plante als einen Kreuzzug zur Befreiung der armenischen Christen vom Türkenjoch<sup>33</sup>, und auch seinem Vater. Noch kurz vor seinem Tod hatte Philipp Wilhelm die Errichtung einer Kapelle mit Wohnhaus für einige Mönche auf dem Gelände des ruinierten Militärspitals in der Südoststadt beim Heidelberger Tor und die Wiederverwendung dort herumliegender Baumaterialien verfügt<sup>34</sup>. Daran anknüpfend schenkte Johann Wilhelm dem Orden

<sup>32</sup> Auf Grund dieses Vorgangs ist es fragwürdig, von einem Ordenshaus in Mannheim seit 1685 zu reden, wie das die Ordenshistoriographen immer wieder taten. *J. F. Schannat*, *Historia Episcopatus Wormatiensis, Pontificum Romanorum Bullis, Regum, Imperatorum Diplomatum, Episcoporum ac Principum Chartis, aliisque pluribus Documentis authenticis asserta ac illustrata*, Bd. 1, Frankfurt 1734, 191, zählte richtig ab 1698.

<sup>33</sup> Eine erschöpfende Biographie dieses bedeutenden Barockfürsten fehlt. *Hermine Kuhn-Steinhausen*, *Johann Wilhelm, Kurfürst von der Pfalz, Herzog von Jülich-Berg (1658–1716)*, Düsseldorf 1958, wird diesem Anspruch nicht gerecht. Zur Kirchenpolitik Johann Wilhelms grundlegend *E. E. Leidner*, *Entwicklung der katholischen Religionsverhältnisse in der Kurpfalz von den Reunionen bis zur Kirchenteilung (1680–1707)*, Diss. phil. München 1930, bes. 28 ff.

<sup>34</sup> Mit Schreiben vom 20. August 1690 – GLA 213/1243.

1698 unter der Bedingung, das Ladenburger Haus aufzugeben, ein großes Grundstück in diesem Bereich für ein Kloster mit Garten – ein Vorgang, über den im 19. Jahrhundert noch gestritten werden sollte. Da die Zustimmung des Bischofs von Worms<sup>35</sup> vorlag, erfolgte die Besitznahme umgehend und die Räumung des Hospizes in Ladenburg im folgenden Jahr. Im November 1698 ließen sich erneut zwei Priester und ein Bruder in Mannheim nieder, wenn auch unter etwas merkwürdigen Umständen. Ein Jude nahm sie auf, worauf *Hierotheus* mehrfach hinwies, und behielt sie bei sich, bis im Herbst 1699 eine kleine Herberge, die heute kaum mehr zu lokalisieren ist, erstellt war. Für das Meßopfer standen damals nur Privaträume, eine Kapelle und mitunter die ursprünglich reformierte Provisionalkirche, ein Notbau, zur Verfügung<sup>36</sup>, da keine der Kirchen den Franzosensturm überstanden hatte.

Der Provinz, die zu dieser Zeit auch im linksrheinischen Frankenthal mit einem Klosterbau engagiert war, scheint die Finanzierung des Mannheimer Vorhabens große Schwierigkeiten bereitet zu haben. Der Kurfürst erbot sich zwar auf eindringliches Ansuchen, den größten Teil der Materialien, unter anderem Steine der demolierten Eintrachtskirche, bereitzustellen und einen Teil der Löhne zu bezahlen, empfahl aber, den Rest über andere „Benefactores“ und über Sammlungen aufzubringen<sup>37</sup>. Die Verarmung der Bevölkerung und Erschöpfung der öffentlichen Kassen waren ein Grund für den langsamen Fortgang der Angelegenheit. Die ständige Abwesenheit des in Düsseldorf residierenden Landesherrn tat ein übriges. Immerhin konnte Anfang Juli 1701 mit dem Kirchen- und im April 1703 mit dem Klosterbau angefangen werden. Während letzterer schon im Dezember selben Jahres bezugsfertig war, wurde der erste Gottesdienst erst im August 1704 abgehalten. Die Konsekration der Grundsteine am 3. Juli 1701 und am 10. April 1703 sowie der Kirche am 26. Dezember 1706 nahm in Ermangelung

<sup>35</sup> Die einstige Diözese Worms hatte rechts des Rheins vier Landkapitel: Heidelberg, Schwaigern, Waibstadt und Weinheim. In älteren Zeiten gehörte Mannheim zum letzteren. Der Status derselben ist *Schannat*, Bd. 1, 5 ff., zu entnehmen und *S. A. Würdtwein*, *Nova subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiastici Germaniae et historiarum capita elucidanda*, Bd. 3, Heidelberg 1782, 288 ff. Im Laufe des 18. Jahrhunderts muß umorganisiert worden sein: Die Stadt zählt seither zum Landkapitel Heidelberg. Vgl. den Artikel der MaGBlI = *Mannheimer Geschichtsblätter*, Monatsschrift für die Geschichte, Altertums- und Volkskunde Mannheims und der Pfalz 15, 1914, Sp. 164 ff. „Die katholischen Geistlichen des Heidelberger und Weinheimer Landkapitels der Diözese Worms um 1780.“ Die Mannheimer Stadtpfarrer trugen im übrigen schon kurz nach ihrer Einführung den Ehrentitel „Dechant“.

Nach dem Verlust des linken Rheinufers an Frankreich 1801 und der Errichtung neuer Diözesen daselbst infolge des französischen Konkordats vom selben Jahr wurde die rechtsrheinische Restdiözese Worms bis zur Gründung der oberrheinischen Kirchenprovinz vom Vikariat im hessischen Lampertheim aus administriert, das es nach 1806 mit nicht weniger als drei Souveränen, mit Baden, Württemberg und Hessen-Darmstadt zu tun hatte. Vgl. hierzu *A. Grob*, *Das Vikariat Lampertheim*, Ein Beitrag zu den kirchengeschichtlichen Wandlungen zur Zeit der Revolution und Säkularisation, AMrh KG 6, 1954, 168 ff.

<sup>36</sup> Vgl. *Walter*, Bd. 1, 393 ff., der von großen Reibereien beim Simultangebrauch dieses Gotteshauses berichtet. Besagte Kapelle wurde nach *Widder*, Bd. 1, 110, nur von der Soldateska benutzt und befand sich „in dem verfallenen Gemäuer der weltberühmten Concordienkirche“.

<sup>37</sup> Aktenstücke GLA 213/1239 u. 2835.

eines Wormser Weihbischofs der der Diözese Speyer vor. Petrus Cornelius von Beywegh<sup>38</sup> weihte sie dem hl. Rochus – wohl in Erinnerung an die Pestjahre 1665/66 –, dem hl. Franz und dem hl. Antonius von Padua.

Als am 24. Februar 1840 nach ihrer Abtragung im Beisein des Oberbürgermeisters Ludwig Jolly und einiger Gemeinderäte der Grundstein gehoben und geöffnet wurde, kam außer zwei Medaillen mit dem Brustbild Johann Wilhelms und einem Messingkreuzchen eine Zinnplatte zum Vorschein, die auf der Vorder- und Rückseite folgende Inschriften trug<sup>39</sup>:

ANNO AERAE CHRISTIANAE  
MDCCI  
SUB CLEMENTE XI ROMANO PONTIFICE  
ET  
LEOPOLDO I ROMANORUM IMPERATORE  
AD HONOREM  
DEI TER OPTIMI TER MAXIMI  
AD LAUDEM  
DEI PARAE VIRGINIS MARIAE  
SUB PATROCINIO  
SS. ROCHI, FRANCISCI ET ANTONII PADUANI  
LAPIDEM HUNC ANGULAREM PRO ECCLESIA  
FF. MINORUM CAPUCINORUM  
POSUIT  
SERENISSIMUS DUX ET ELECTOR PALATINUS  
JOHANNES WILHELMUS  
CUM LECTISSIMA CONJUGE  
MARIA ANNA

<sup>38</sup> Vgl. *H. Schmitt*, Die Aushilfe der Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt und Peter Kornel von Beywegh im Bistum Worms, *AMrhKG* 12, 1960, 237 ff. Nach den von *Schmitt* ausgewerteten Weiheprotokollen waren beide verschiedentlich für die Mannheimer Kapuziner tätig, ebenso ihre späteren Wormser Amtsbrüder: Pontifikalhandlungen der Wormser Weihbischöfe an Kirchen, Altären, Glocken, Kultgeräten (1716–96), *AMrhKG* 10, 1958, 320 ff. Im übrigen half Beywegh nicht nur in der Diözese Worms aus: *B. Fischer*, Pontifikalhandlungen der beiden Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt († 1698) und Peter Kornel von Beywegh († 1744) im Raume des heutigen Bistums Trier in den Jahren 1685–87 und 1708–10, *AMrhKG* 5, 1953, 311 ff.

<sup>39</sup> Protokoll und Abschrift in *EAF B* 23/69. Die beiden Medaillen kaufte Großherzog Leopold vom Kirchenfiskus für 60 fl. Über den Verbleib der anderen Gegenstände konnte nichts in Erfahrung gebracht werden. Das Mannheimer Journal Nr. 49 vom 26. Februar 1840 hielt dieses Ereignis einer Meldung wert. Dieselbe Zeitung brachte neben einigen anderen mehr oder weniger wichtigen Artikeln über die Kapuziner am 30. Oktober 1838 (Nr. 257) einen Beitrag über die Grundsteinlegung mit Bezugnahme auf ein Ratsprotokoll vom 1. Juli 1701, nach dem der Stadtrat zu dieser an einem Sonntag veranstalteten Festlichkeit eingeladen war und ein Faß Wein spendierte.

QUINTO NONAS JULII  
 EORUM VICES AGENTE  
 PRAENOBILI ET ILLUSTRIO DOMINO BARONE  
 LOTHARIO FRIDERICO AB HUNTHEIM

SERENISSIMUS WORMATIENSIS EPISCOPUS  
 FRANCISCUS LUDOVICUS<sup>40</sup>  
 JUSSIT  
 ET REVERENDISSIMUS DOMINUS EPISCOPUS METHONENSIS  
 PETRUS CORNELIUS  
 BENEDIXIT  
 PRAENOBILIS ET ILLUSTRIS DOMINUS  
 NICOLAUS DE GUAT  
 ASTITIT  
 STRENUUS MILES ET DUX COLONELLUS  
 GEORGIUS FORTUNATUS AB ISSELBACH  
 PROTEXIT

SUB P. PRAESIDE  
 BONIFATIO RUEDESHEIMENSI

Bis zur Einweihung der Pfarrkirche im Jahr 1710, deren Fertigstellung sich wegen Geldmangel ebenfalls verzögerte, war die Kapuziner-Kirche der einzig angemessene Versammlungsort der rasch wachsenden Gemeinde. Davon zeugt auch die auf anhaltenden Druck Brandenburg-Preußens unterm 21. November 1705 zustande gekommene Religionsdeklaration Johann Wilhelms, mit der einer weiteren Stärkung der Katholiken in Staat und Gesellschaft Einhalt geboten und den Reformierten teilweise das, was ihnen seit 1685 entzogen worden war, zurückerstattet werden sollte. Generell ordnete der Kurfürst eine geistliche Vermögensadministration an, die darauf zu achten hatte, daß jedem Bekenntnis das Hergebrachte verblieb. Von den kirchlichen Einkünften flossen fortan den Calvinern  $\frac{5}{7}$  und den Katholiken  $\frac{2}{7}$  zu. Speziell für Mannheim verfügte er, daß die Gotteshäuser, die bis 1685 in der Hand der Reformierten gewesen waren, bzw. nun die Ruinenplätze denselben gehörten, dagegen die Katholiken sich bis auf weiteres

<sup>40</sup> Franz Ludwig (1664–1732), sechster Sohn des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg, seit 1694 (58.) Bischof von Worms und Hoch- und Deutschmeister, auch zeitweiliger Propst von Ellwangen und Bischof von Breslau, von 1716 bis 1729 Kurfürst und Erzbischof von Trier, von da an bis zu seinem Tode auf dem Erzstuhl zu Mainz. Vgl. *Schannat*, 451 f., und Allgemeine Deutsche Biographie 7, 1878, 307 f.

mit der Klosterkirche zu behelfen hatten<sup>41</sup> – womit die Erbauung der schon erwähnten katholischen und auch der lutherischen Pfarrkirche zur unausweichlichen Notwendigkeit geworden war.

Den spärlichen Nachrichten zufolge scheinen die Kapuziner und die ihnen zugehörigen Gläubigen mit ihren Räumlichkeiten anderthalb Jahrzehnte zurechtgekommen zu sein, bis im Frühjahr 1720 der Heidelberger Kirchenstreit mit den Anstoß gab zu einer Erweiterung. Die Entscheidung des stark von den Jesuiten beeinflussten Bruders und Nachfolgers Johann Wilhelms, Karl Philipps (1716–1742)<sup>42</sup>, die Residenz nach Mannheim zu verlegen, bescherte nicht nur der Stadt, sondern auch ihren Mendikanten einen enormen Aufschwung. Die Versetzung der Höflinge und der Regierungsbehörden, zu der er sich aus Zorn über den beharrlichen Widerstand der Heidelberger Reformierten gegen die Abtretung der dortigen Heiliggeist-Kirche an die Katholiken und die Einmischung auswärtiger Mächte in diese Angelegenheit entschlossen hatte, veranlaßte die Provinzoberen zu einer kräftigen Vermehrung des Konvents, was auch dem Wunsche des Herrscherhauses entsprach. Eine solche Maßnahme schien im übrigen um so mehr geboten, als die schärfsten Gegner der Kapuziner innerhalb der Kirche, die Franziskaner-Rekollekten, im vorliegenden Falle von der kölnischen Provinz, die zudem der Heilige Stuhl für die Missionstätigkeit am Mittel- und Unterrhein favorisiert hatte, erneut versuchten, in Mannheim Fuß zu fassen. Es gelang den Kapuzinern, diesen Vorstoß, wie schon einmal im Jahr 1708, mit Hilfe des Stadtrats, der keinen zweiten franziskanischen Bettelorden am Ort haben wollte, bei der Regierung abzublocken<sup>43</sup>.

Zu besagtem Umbau, der bis zum Jahresende 1720 durchgeführt war, trug Karl Philipp ebenso bei wie er auch den Vätern 1724 den aufgehobenen Garnisonsfriedhof zur Erweiterung ihres Gartens schenkte<sup>44</sup>. Wieviel insgesamt aufgewendet wurde, ist nicht feststellbar. Für den ursprünglichen Bau, zu dem auch die Stadt nachträglich etwas gab, wohl etwa 7000 fl.<sup>45</sup>. Nach dem Garnisonskirchenbuch erfolgten 1751 weitere Veränderungen, die die Vergrößerung des

<sup>41</sup> § 20 der Chur-Pfältzischen Religions-Declaration Vom 21. Novembris 1705: Verordnen Wir gnädigt / daß nach sothaner Regul\* denen Reformirten zu Mannheim privative zugestellt werde / die provisionaliter erbaute Kirchen (gestalten die Catholische / biß sie eine anderweitige Kirche bekommen / sich in der Patrum Capucinatorum-Kirch behelfen mögen) nebst dem grossen Kirchen-Platz / und daselbst gelegten Fundament, so zu der Hochteutschen und Wallonischen Gemeinden destinirt seynd / mit allen etwa daselbst befindlichen Pfarr-Rectorats-Schul-Häusern / oder deren Plätzen / und Pertinentien, welche die Reformirte 1685 besessen / oder seithero an sich justo titulo gebracht / oder gebauet.

\* Gemeint ist die Bestimmung des § 19, daß dort, wo die Reformierten zwei, die Katholiken aber keine Stadt- oder Klosterkirche hatten, den letzteren eine überlassen werden sollte.

<sup>42</sup> Ursprünglich für den geistlichen Stand bestimmt und in seiner Jugend Mitglied des Malteser-Ordens, war dieser Regent wie sein Vorgänger ein entschiedener Gönner der Mendikanten.

<sup>43</sup> Aktenstücke GLA 213/2868. Vgl. Auch *Walter*, Bd. 1, 494.

<sup>44</sup> S. Beilage II.

<sup>45</sup> GLA 213/1243.

Chors und des Oratoriums<sup>46</sup> zum Ziele hatten. Die Pläne und Ansichten, die noch existieren<sup>47</sup>, lassen auf eine ziemlich schmucklose Anlage schließen, ganz wie die franziskanische Auffassung von der Armut und die Ordenskonstitutionen es forderten. An die einschiffige, mit vier Altären und – bemerkenswerterweise – zwei Dachreitern ausgestattete Kirche waren zwei Gebäudeflügel angebaut, die mit dem dritten, dem parallel zum Bethaus verlaufenden, den Kreuzgarten umschlossen und nicht mehr als zwei Geschosse hatten. 1720 kam noch ein weiterer Trakt hinzu, wodurch zwei Innenhöfe entstanden, eine in der Kapuziner-Architektur seltene Konstruktion<sup>48</sup>. Als Besonderheit kann der Umfang des ummauerten, zeitweise mit Reben bepflanzten Gartens gelten, der zu den größten freien Flächen innerhalb des Festungsringes zählte. Die Patres hatten sich denn auch immer wieder gegen ungebetene Gäste zu wehren, die von diesem Freiraum profitieren und an der Klostermauer bauen wollten, was Karl Philipp und sein Nachfolger untersagten<sup>49</sup>. Eine Schmälerung erfuhr dieser Besitz 1791, als der Konvent ein Gartenstück an die Landesherrschaft zwecks Einrichtung eines Lager- und Handelsplatzes für die Neckar-Holz Händler gegen eine ewige jährliche Geldrente von 200 fl. abtreten mußte<sup>50</sup>.

### Die Stellung des Konvents im Gemeinwesen

Unter welchen Bedingungen und mit welchen besonderen Erwartungen Fürst und Bischof die Mönche riefen, kann in Ermangelung der entsprechenden Urkunden nicht mitgeteilt werden. Es wirft ein helles Licht auf die ungünstigen Zeitverhältnisse, daß über drei Jahre lang die gesamte Seelsorge des katholischen Teils der Stadt in deren Hand war, was weder die Satzungen des Tridentinischen Konzils noch des Ordens noch des Kurstaats vorsahen: In der Regel hatten sich die männlichen Bettelorden auf Aushilfsdienste zu beschränken. Ende 1702 traf Johann Wilhelm eine Änderung, als er den Weltgeistlichen Jakob Hausen, der

<sup>46</sup> In der Beschreibung der Kunstdenkmäler Mannheims, Bd. 1, 545, heißt es, dem Kurfürsten (welchem?) sei ein Oratorium eingebaut worden. Dem Verfasser sind jedoch keinerlei entsprechende Andeutungen in den Akten und der Literatur untergekommen.

<sup>47</sup> Etliche mehr oder weniger brauchbare Pläne von den Baulichkeiten und ihrer Umgebung befinden sich in EAF- und GLA-Akten und im Kapuziner-Archiv Ehrenbreitstein. Sie sind in der Folge vermerkt. Die wichtigsten Ansichten, alle von der Kirche nach dem Abbruch der Konventsflügel im Jahr 1833, verwahrt das städtische Reiß-Museum in Mannheim, nachgewiesen bei *Huth*, 543 f.

<sup>48</sup> Zur Innenausstattung von Kirche und Kloster vgl. insbesondere *Baroggio*, 492 ff., *Walter*, Bd. 1, 390, und *Huth*, 546 ff.

<sup>49</sup> Aktenstücke GLA 213/204 u. 233. Im Faszikel 204 ist ein Lageplan vom Grundstück und seiner Umgebung – um 1770.

<sup>50</sup> Um sich vor Geldentwertung zu schützen, bestanden die Religiösen auf einer gleichwertigen Naturallieferung: 20 Wagen Buchenholz, 12 Malter Korn, 26 Malter Spelz. Aktenstücke EAF B 23/72–73 und GLA 233/18 661 u. 391/23 905. In letzterem Faszikel ein Lageplan des Klosterareals.

den Religiösen im übrigen nicht gewogen war, zum Stadtpfarrer ernannte, ließ jenen aber uneingeschränkt die Pastoration der Garnison, deren katholische Angehörige von Anfang an gesondert versorgt worden waren. Der Kommunität fiel dadurch – nicht zuletzt im Hinblick auf die Stärke der Besatzung – eine überaus bedeutsame Funktion zu, die mit dem Bezug eines ansehnlichen landesherrlichen Almosens verbunden war. Die Grundlage für ihre Entfaltung war somit geschaffen. Dem Garnisonspfarrer und seinen Gehilfen – gewöhnlich waren es zwei – oblag die Verrichtung sämtlicher Pfarrgeschäfte, auch die Krankenseelsorge in dem 1739 neu aufgeführten Lazarett, das über eine eigene Kapelle verfügte<sup>51</sup>. Über Jahrzehnte hinweg fanden die Militärgottesdienste in der Hauptsache in der Klosterkirche statt, bis Karl Philipp wegen der starken Zunahme des Militärs in den Jahren 1737 bis 1739 ein Gotteshaus für dieses allein aufführen ließ. Es wurde von den Kapuzinern verwaltet und sein Aufwand aus der landesherrlichen Kasse bestritten, ohne daß eine förmliche Foundation stattgefunden hätte. 1782 fiel die Garnisonkirche<sup>52</sup> samt dem zugehörigen Schulhaus dem Zeughausbau zum Opfer, dessen Architektonik sie unbestreitbar beeinträchtigt hätte. Der Gottesdienst und wertvollere Einrichtungsgegenstände gingen in die Mendikantenkirche über, wo sie bis 1805 verblieben. Mit der Pfarrkuratie bei der 1751 eingeweihten Zuchthauskirche<sup>53</sup>, in der dem Vernehmen nach mitunter auch das evangelische Abendmahl gefeiert wurde, fiel dem Kloster eine weitere Einnahmequelle und ein besonders interessantes Betätigungsfeld zu, waren doch hier Bekehrungsversuche überaus erfolgversprechend. Umsonst geschah im übrigen auch nicht die Abordnung eines Beichtvaters ins Schulkloster der 1720 zugelassenen Augustinerinnen von der *Congrégation de Notre Dame*.

Das Anwachsen des katholischen Bevölkerungsteils und die Vermehrung der Aufgaben führten im Laufe des Jahrhunderts zu einer weiteren, geradezu extremen Vergrößerung der Klosterfamilie. Dem Ruf Johann Wilhelms, der wie die Provinz und die Diözese einen regulären Konvent, bestehend aus zwölf Priestern und einigen Laienbrüdern, im Auge gehabt hatte, folgten anfänglich drei Regulares. Das Hospiz scheint nach der Kirchweih 1706 in ein Guardianat umgewandelt worden zu sein, das bis zur Verlegung der Residenz im Jahr 1720 auf 20 Mann angewachsen war. Auf Wunsch Karl Philipps und seines Nachfolgers von

<sup>51</sup> Zu den im folgenden genannten Kirchen, Klöstern und sonstigen Instituten vgl. die eingangs zitierten geschichtlichen Ortsbeschreibungen von Mannheim, insbesondere das Standardwerk von *Friedrich Walter*. Spezielle Klosterliteratur ist angegeben bei *Schmid*, *Säkularisation*, 237 ff.

<sup>52</sup> S. besonders Beilagen I u. II. Vom Bauwesen und der Verwaltung dieser Kirche handeln die Faszikel GLA 213/1346, 1348 u. 3554.

<sup>53</sup> In seiner Abhandlung über das Zucht-, Irren- und Waisenhaus ad sanctum Michaellem ging *F. Hirsch*, Q 6 in Mannheim, Ein Beitrag zur Topographie und Genealogie der Stadt, Karlsruhe 1924, auch der Tätigkeit der Kapuziner nach, s. Index.



der Sulzbacher Linie, Karl Theodors (1742–1799)<sup>54</sup>, verdoppelten die Oberen die Belegschaft. Um 1800 wurde mehrfach die Zahl 40 (etwa 25 bis 30 Priester, der Rest Brüder) als Maximum genannt, was der Mannheimer Akademiker *M. Colini* bestätigte<sup>55</sup>. Damit stellten die Kapuziner nicht nur den stärksten Konvent am Ort, sondern war dieser auch einer der größten seiner Art im deutschen Südwesten überhaupt.

Wie die Mannheimer Niederlassung, so gelangte auch die Provinz im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts auf die Höhe ihrer Entwicklung: Nach den späten Gründungen Bretten (1752), Michelsberg (1753), Dagstuhl bei Wadern (1766) zählte sie um 1769 nicht weniger als 36 Häuser, die in Anlehnung an die drei rheinischen Elektorate in die Kustodien Mainz, Trier und Pfalz-Speyer eingeteilt waren<sup>56</sup>. Aus besagtem Jahr ist folgende Organisation überliefert:

Die Custodia Moguntia bestand aus den Konventen Alzey, Aschaffenburg, Bensheim, Bingen, Dieburg, Engelsberg am Main, Frankfurt, Fulda, Königstein im Taunus, Lohr am Main, Mainz, Nothgottes im Rheingau, Walldürn und der Mission oder dem Hospiz<sup>57</sup> in Wertheim,

die Custodia Trevirensis aus den Konventen Bacharach, Bernkastel, Bornhofen, Cochem, Koblenz, Trier und den Hospizen Dierdorf, Ravengiersburg und Dagstuhl,

schließlich die Custodia Palatino-Spirensis aus den Konventen Bruchsal, Frankenthal, Grünstadt, Heidelberg, Mannheim, Neustadt an der Weinstraße, Speyer, Waghäusel, Worms und den Hospizen Bretten, Karlsruhe, Michelsberg und Philippsburg<sup>58</sup>.

In puncto Personalstand waren die Kapuziner in Mannheim obenauf – was hinsichtlich ihres Einflusses nicht unbedingt gesagt werden kann. Keinen Ab-

<sup>54</sup> Dessen Haltung in Religionsachen wird von der Geschichtsschreibung im allgemeinen dahingehend charakterisiert, daß er zwar die Vertretung katholischer Interessen als erste Pflicht ansah, aber insbesondere aus Rücksicht auf Preußen gegenüber den Protestanten Zurückhaltung übte.

<sup>55</sup> Description physique et économique de la Ville de Mannheim, in: Historia et Commentationes Academiae Electoralis Scientiarum et Elegantiorum Literarum Theodoro-Palatinae, Bd. 1, Mannheim 1766, Beilage V zu 468: Dénombrement des Habitants de la ville de Mannheim, fait au mois de Mars 1766. *Colinis* Statistik vom Klerus sieht so aus: katholische Weltgeistliche 20, Jesuiten 32, Kapuziner 39, Karmeliter 9, Barmherzige Brüder 8, reformierte Geistliche 4, lutherische Geistliche 3, Schulschwester 23. Die Einwohnerschaft insgesamt bezifferte er auf 24 900.

<sup>56</sup> 1779 kam noch ein Hospiz in Oggersheim hinzu.

<sup>57</sup> Gewöhnlich blieb der Personalstand der Hospize unter sechs Priestern und drei Brüdern. Das Chorgebet fand in denselben nicht statt.

<sup>58</sup> Diese Aufstellung ist einem Schriftwechsel der kurpfälzischen Regierung mit dem Orden entnommen, der die Beibehaltung des in Heidelberg neu errichteten Noviziats zum Gegenstand hatte, welches nach Trier verlegt zu werden drohte – GLA 77/6258. Eine Klosterliste der Rhenana aus jenen Tagen enthält auch das Bullarium Ordinis F. F. Minorum S. P. Francisci Capucinatorum seu Collectio Bullarum, Brevium, Decretorum, Rescriptorum & Oraculorum & c. quae a S. Sede Apostolica pro Ordine Capucino emanarunt, hrg. v. *P. Michaelis Helveto-Tugiensis*, Bd. 4, Rom 1746, 385 f.

bruch vermochten ihnen die Karmeliter-Barfüßer von der rheinischen Provinz zu tun, auch wenn es nicht gelungen war, dieselben völlig fernzuhalten<sup>59</sup>: Als 1722 der von Heidelberg übergesiedelte kurfürstliche Leibarzt Johann Franz von Jungwirth<sup>60</sup> im Garten seines gegenüber dem Schloß gelegenen Anwesens eine Kapelle erbaute, wurde solchen die Bedienung derselben aufgetragen. Der Orden, der seit 1693 erneut in Weinheim und seit 1701 in Heidelberg ansässig war, stellte anfänglich einen Religiosen zu diesem Zweck ab. Nach dem Ableben Jungwirths 1734 übernahm er, wohl testamentarisch bedacht, mit Bewilligung Karl Philipps besagte Behausung als Herberge für drei Priester und einen Bruder. 1742 wurden zwei weitere Geistliche zugelassen. Etwa zwei Jahrzehnte später ermöglichte die in Neuburg an der Donau lebende Karmeliterin Ernestina Elisabetha aus dem pfalzgräflichen Haus Neuburg erneut die Vergrößerung der Kommunität. Sowohl Karl Theodor als auch das bischöfliche Vikariat in Worms genehmigten 1766 diese Stiftung und damit einhergehend den Bau eines regulären Klosters mit der entsprechenden Kirche. Allein, außer der Vermehrung des Personals tat sich nichts: Den „Unbeschuheten“ scheint vor allem das nötige Geld gefehlt zu haben. So vermochten sie weder einen augenfälligen Aufschwung zu nehmen noch ernstlich die Kreise der Kapuziner zu stören – was auch von den im Jahr 1752 an das Carolus-Borromaeus-Hospital berufenen Barmherzigen Brüdern gesagt werden kann, die als reiner Krankenpflegeorden ohnehin einer anders gelagerten Aufgabenstellung gerecht zu werden hatten.

Dagegen erstand seit 1729 im Jesuiten-Kolleg das kirchliche Institut, das im katholischen Mannheim des 18. Jahrhunderts die beherrschende Position einnahm und alle übrigen an Einfluß und Wirksamkeit übertraf. Dies äußerte sich durch Bauunternehmungen ebenso – die Gesellschaft Jesu erstellte den bedeutendsten Kirchenbau am Platz – wie durch ihre seelsorglichen und wissenschaftlich-schulischen Bestrebungen, ein Gebiet, auf dem sich die auf die Katechese beschränkten Franziskus-Söhne so gut wie gar nicht umtaten. Einiges deutet darauf hin, daß die Jesuiten, von Karl Philipp ausdrücklich mit der Restauration des römischen Bekenntnisses in der rheinischen Pfalz beauftragt und über alle Maßen gefördert, die größte Gefahrenquelle für die Protestanten waren. Sie hatten Zugang zu hohen und höchsten Kreisen und betrieben mit ihrem Gymnasium die beste Bildungsanstalt, die das alte Mannheim je hatte. Entsprechend dürfte die Konversionsbilanz ausgesehen haben<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Das folgende nach *Widder*, Bd. 1, 111 f., und dem Sitzungsprotokoll des katholischen Kirchenvorstands zu Mannheim vom 12. November 1839 – GLA 213/3554.

<sup>60</sup> Vgl. zu diesem *G. Christ*, Besuch eines Kapuzinerpaters am pfälzischen Hof 1730, MaGBll 18, 1917, Sp. 102 f.

<sup>61</sup> Nach *Jacobs*, Rheinische Kapuziner, 49 u. 115, haben die Jesuiten in der Regel die meisten Proselyten gemacht. Die von den Mannheimer Kapuzinern der römischen Kirche in der Zeit von 1718 bis 1723 gewonnenen Andersgläubigen bezifferte er mit 106. Nach dem von 1685 bis 1764 und dem von da bis 1810 (zum Teil lückenhaft) geführten Liber Baptismalis, Matrimonialis et Funerialis Praesidii Mannheimensis (AOPfMa)

Die Kapuziner, die nicht so sehr politische, sondern in erster Linie geistliche Ziele verfolgten, waren die Mönche des einfachen Volkes, deren Augenmerk besonders städtischen Unterschichten galt. Sie waren viel eher zur Aushilfsseelsorge heranzuziehen und traten in der Regel schlichter und gemütvoller auf als die jesuitischen Intellektuellen. Die strikte Beachtung des franziskanischen Armutsideals, ihr Hang zur Selbsterniedrigung und Selbstheiligung ließ sie mitunter harmloser erscheinen, wenngleich die Gegenseite die lästigen Bettler lieber in fremden als in den eigenen Stadtmauern sah. Das Verhältnis dieser beiden Kampfordern der Gegenreformation in Mannheim war allem Anschein nach ein distanzierteres. Es gibt ebensowenig Hinweise auf anhaltende, schwerwiegende Reibereien wie auf eine tiefe Zuneigung. Man wird davon ausgehen können, daß sie sich in dieser und jener Beziehung ergänzt haben<sup>62</sup>.

Aktenkundig hingegen sind regelmäßig wiederkehrende Streitereien mit den katholischen Stadtpfarrern, bei denen es fast ausschließlich um angebliche Kompetenzüberschreitungen der einen wie der anderen Seite ging, die dem bischöflich-wormsischen Generalvikariat langwierige Schlichtungsverfahren bescherten und den Kurfürsten ein zusätzliches Richteramt. Zu Querelen kam es nicht nur mit dem schon erwähnten Jakob Hausen, sondern auch mit einigen seiner Nachfolger, so mit Johann Melchior Ihle und Adam Folles. Einmal sah sich der Weltklerus ins Handwerk gepfuscht, weil die Kapuziner bei Zivilisten pfarrliche Verrichtungen wie die Erteilung des Sterbesakraments vorgenommen hatten, ein anderes Mal glaubten die Mönche die Grenzen ihrer wichtigsten Domäne, der Garnisonspfarrrei, in umgekehrter Weise von den Dechanten überschritten<sup>63</sup>. Gleichwohl wurden sie – insbesondere in „Friedensperioden“ – zu Aushilfsdiensten, vor allem zum Beichtören in der Pfarrkirche herangezogen. Nach der Aufhebung der Jesuiten 1773/74, mit der Papst Clemens XIV. ungewollt in denkbar unglücklicher Weise der großen Säkularisation vorarbeitete, übernahmen die Kapuziner mit dem Hofpredigeramt und der Beichtvaterstelle bei der Kurfürstin weitere Pfarrfunktionen am Hof. Die Schloßkapelle bedienten sie schon seit 1750.

Es wurde eingangs darauf hingewiesen, daß die Regularen ihre Bekehrungsarbeit in der Stadt nach Möglichkeit im Verborgenen verrichteten und bestrebt waren, offene Konflikte mit den anderen Religionsparteien, auch den Juden, zu vermeiden. Zwar berichtet *Heinrich von Feder*, stets um ungünstige Zeugnisse be-

---

könnten es jedoch weit weniger gewesen sein, wobei offenbleiben muß, ob die Mönche tatsächlich nur die im Bereich der Garnisonspfarrrei Bekehrten vermerkten. Die Eintragungen fangen 1716 mit 13 Konversionen an, die letzte fand 1795 statt. Im Durchschnitt waren es weniger als zehn im Jahr.

<sup>62</sup> So auch *Jacobs*, 116.

<sup>63</sup> Aktenstücke GLA 213/1415, 1456 u. 1641. 1711 sah sich deshalb Johann Wilhelm veranlaßt zu reskribieren, wer alles zur Garnisonspfarrrei gehörte: sämtliche Dienstgrade zu Pferd und zu Fuß sowie alle von der Militärverwaltung abhängenden Personen (Garnisons-Pfarr-Kirchenbuch, AOPfMa).

müht, von einigen Vorfällen, denen jedoch, auf das Jahrhundert gerechnet, keine Bedeutung zugemessen werden kann. Zum Beispiel, wie sie um 1705 von einer angeblichen Türkin hereingelegt wurden, indem diese sich von ihnen zum fünften Mal taufen ließ – wohl weil sie etwas dafür bekam –, dann aber entlarvt und auf Antrag des Konvents eingesperrt, öffentlich gezüchtet und der Stadt verwiesen wurde<sup>64</sup>.

Ein besonderes Ärgernis für die anderen Bekenntnisse und die Obrigkeit war lange Zeit das Asylrecht des Klosters. Der Heilige Vater setzte diesem ein Ende, als er 1774 sein Einverständnis mit der Schaffung eines „carcer ecclesiasticus“ im Zuchthaus erklärte, einer Arrestzelle für Delinquenten, die einem geistlichen Gericht unterstanden, für Konversionswillige, die sich in Ruhe bedenken wollten, und für solche, die vom kirchlichen Asylrecht Gebrauch gemacht und nun die Entscheidung abzuwarten hatten, ob sie einem weltlichen Gericht auszuliefern seien oder nicht<sup>65</sup>.

Schließlich soll nicht versäumt werden, an die Mildtätigkeit der Klosterfamilie zu erinnern. Manches von dem, was die Laienbrüder in ihren Gefäßen herbeischafften oder den Geistlichen zugesteckt wurde, kam noch Ärmern, die an der Pforte bettelten, zugute. Der Konvent hatte somit eine wichtige Funktion in der Armenfürsorge und erhielt wohl nicht zuletzt deshalb mitunter von Protestanten und Juden Almosen wie auch solche von ihm Nutzen hatten. Denn er war kein geringer Faktor im wirtschaftlichen Leben Mannheims, ein wichtiger Kunde bei Kaufleuten und Handwerkern aller Glaubensrichtungen.

### Die „neue Zeit“

Die Jahrhundertwende, von einigen Pfälzer Landes- und Ortshistoriographen als der Beginn einer „neuen, besseren Zeit“ gefeiert, leitete in der Tat eine Besserung dieser und jener Verhältnisse ein. Für die Klöster rechts des Rheins aber war sie der Anfang vom Ende.

Die Lage der Stadt am Ende des 18. Jahrhunderts hätte schlimmer kaum sein können: Sie war mit Schulden überladen, ihre Hilfsquellen waren versiegt, Handel und Verkehr stockten, die Gewerbe lagen darnieder, das fortdauernde kriegerische Hin und Her zwischen Franzosen und Reichstruppen mit seinen Lasten und Beschwerden hinderte jede Erholung und jeden Aufschwung. Seit dem österreichischen Bombardement im November 1795, durch das auch das Kapuziner-Kloster schwer beschädigt worden war, lagen zahlreiche öffentliche und private Gebäude in Schutt und Asche. Mannheim war am Tiefpunkt einer wirt-

<sup>64</sup> Bd. 1, 187 f.

<sup>65</sup> Ebenda, 325 f., und *Walter*, Bd. 1, 696.

schaftlichen und kulturellen Abwärtsentwicklung angelangt, die nach der Verlegung der kurfürstlichen Residenz nach München 1778/79 infolge des Übergangs der bayrischen Kurwürde an Karl Theodor gemäß den bayrisch-sulzbachischen Erbverträgen eingesetzt und fast alle Einwohner auf irgendeine Weise tangiert hatte. Insofern weckte der am 9. Februar 1801 zu Lunéville zwischen dem deutschen Reich und der französischen Republik geschlossene Frieden berechtigte Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, auch wenn der Verlust des linken Rheinufers und der Übergang des größten Teils der rechtsrheinischen Pfalz an den Markgrafen von Baden eine denkbar tiefgreifende Veränderung bedeutete. Für die katholische Kirche und ihre Institutionen erwies sich der Traktat als überaus verhängnisvoll, da er die Säkularisation zu einem Prinzip des Reichsverfassungsrechts erhob und somit den französischen Revolutionären, voran den Jakobinern, einen späten Sieg über die Kirche auf deutschem Boden bescherte.

Die Zeit des Unheils für die Orden in der rechtsrheinischen Pfalz begann schon am 16. Februar 1799, dem Todestag Karl Theodors. Einerseits stets auf konfessionellen Ausgleich bedacht, andererseits zu massiven Eingriffen in die von seinen drei Vorgängern geschaffenen kirchlichen Zustände nie bereit, ist dieser Fürst immer ein zuverlässiger Schutzherr des monastischen Lebens gewesen. Zu Bedrückungen ausartende Reformen nach der Art des Habsburgers Joseph II. hat es unter ihm nicht gegeben. Wenn dieses oder jenes Ordenshaus in den letzten Jahren seiner Regierung in wirtschaftlichen Verfall geriet, Schulden machte und von der Substanz, sofern vorhanden, zehrte, so ist ihm dieses nicht anzulasten, sondern als eine Folge der allgemeinen Entwicklung zu sehen. Daß der Umschwung, der mit der Übernahme des Szepters durch den Herzog Max Joseph<sup>66</sup> aus dem zum Katholizismus übergetretenen Haus Pfalz-Zweibrücken eintrat, von vielen nicht sogleich bemerkt wurde, lag an der Beschränkung dessen Regierungsgewalt durch die französischen Besatzungstruppen. Der neue Regent, stark beeinflusst von seinem freimaurischen Diener Maximilian Joseph Freiherrn von Montgelas, entpuppte sich bald als eifriger Befürworter des Staatskirchentums. Es dauerte nicht lange, bis auch Freunde dieses Systems die rohe Art der Ausführung der entsprechenden Verfügungen, den von ihm geduldeten Beamtenvandalismus und die Verschleuderung kirchlicher Vermögenswerte beklagten. Ein weithin sichtbares Zeichen setzte er mit seiner Religionsdeklaration vom 9. Mai 1799<sup>67</sup>. Indem er wahrgenommen haben wollte, „daß die Quelle aller Irrungen und Mißverständnisse, welche seit so langen Zeiten andauern, hauptsächlich darin liege: daß nach und nach Unsere reformirte Unterthanen, ob sie gleich den größten und begütertesten Theil der Einwohner in der Rheinpfalz ausmachen,

---

<sup>66</sup> Bis in den Dezember 1805 Kurfürst von Pfalz-Bayern, dann bis zu seinem Tod 1825 erster König von Bayern.

<sup>67</sup> Chur-Pfälzische Religions-Declaration vom 9ten May 1799.

von den meisten Landeskollegien und Stellen entfernt und ausgeschlossen, auch mancherley gegen jene ursprüngliche kirchliche Landesgesetze verfügt worden sei, wodurch bei ihnen ein nicht unbegründetes Mißtrauen erwachsen, und manche rechtmäßige Beschwerde in dieser Hinsicht entstanden ist“<sup>68</sup>, bereitete er auf einen Schlag der hundertjährigen katholisierenden Tendenz in der Pfalz ein Ende, setzte die Reformierten wieder in den Vor- und die Katholiken in den Nachteil – wodurch jedoch die im ganzen deutschen Reich einmaligen Religionshändel keineswegs abgestellt waren, sondern eher neue Nahrung erhielten<sup>69</sup>. Es versteht sich fast von selbst, daß den beiden Kirchen- und Mönchsfeinden Max Joseph und Montgelas<sup>70</sup>, die den festen Willen hatten, das Erbe Karl Theodors grundlegend umzugestalten, das Treiben der Orden ein besonderer Dorn im Auge sein mußte. Sie sannnen allerdings nicht, wie Joseph II. anfänglich, auf eine Reform, sondern auf deren völlige Abschaffung, wobei einem sofortigen Radikalschlag nicht so sehr reichsrechtliche Bedenken entgegenstanden – die unterpfälzischen Klöster waren nicht durch das für dieses Territorium auf 1618 festgesetzte Normaljahr des Westfälischen Friedens geschützt –, sondern mehr die Erschöpfung der öffentlichen Kassen. Die Sache mußte so angegangen werden, daß dem Ärar keine schwerwiegenden und langdauernden Verpflichtungen in Form von Pensionszahlungen entstanden. Welchen Weg man zu gehen beabsichtigte, deutete schon der § 1, Absatz f, besagter Religionsdeklaration an, die im übrigen namentlich auf das Mönchtum nicht einging, nämlich daß „in Städten und auf dem Land aus gemeinen Mitteln nichts, was zu eines oder des andern Religionstheils Gottesdienst erforderlich, angeschafft, noch gemeine Plätze zu Aufführung nöthiger Gebäude für Kirchen, Pfarr- und Schulhäuser ohne Entgelt genommen werden“: Die Streichung von Staatszuschüssen, gekoppelt mit einem Bettelverbot, mußte die Konvente am Lebensnerv treffen. Weiter bot sich – ganz im Sinne des josephinischen Territorialsystems – die Ausweisung von Landfremden und die Zerschlagung der grenzüberschreitenden Ordensorganisationen an.

Dementsprechend begann das neue Jahrhundert für die pfälzischen Mönche und Nonnen mit Pressionen und Schikanen, mit amtlichen Schnüffeleien und statistischen Erhebungen. Nachdem man in München noch am Ende des Jahres 1800 die Bildung eines „Klosterfonds“ nach dem Vorbild des österreichischen Religionsfonds befohlen hatte, in den das Vermögen der Klöster einzubringen und aus dem die anfallenden Lasten abzudecken waren, setzte man im folgenden

<sup>68</sup> Ebenda, 4 (Vorwort).

<sup>69</sup> Zu den Auswirkungen dieser Pragmatik, die u. a. die weitgehende Selbständigkeit des katholischen Klerus vom Landesherrn beseitigte, vgl. *H. Schlick*, Die wirtschaftlichen und kulturellen Zustände der rechtsrheinischen Pfalz beim Anfall an Baden, ZGO 84, 1932, 432 ff. Die Annahme Max Josephs im übrigen, die Masse der Bevölkerung sei calvinistisch gewesen, war falsch. Nach *Schlick*, 434, bekannte sich z. B. fast die Hälfte der Einwohner Mannheims zur römischen Kirche (9313 von 18 828, Stand 1802).

<sup>70</sup> Zu den Gesinnungen und Vorstellungen der beiden vgl. *Schmid*, Säkularisation, 230 ff., mit Literaturangaben.

Frühjahr die „Churfürstlich Rheinpfälzische unmittelbare SpecialCommission in geistlichen Angelegenheiten“ zur „Neuordnung“ des Klosterwesens ein, die der Regierung des Teilstaates, dem Generallandkommissariat zu Mannheim, nicht unter-, sondern beigeordnet war, und ließ mit den Nachforschungen anfangen. Die Mannheimer Kapuziner traf es mithin als erste. Schon Ende August 1799 hatten sie aus nicht näher bekanntem Anlaß über die Garnionspfarrei Auskunft geben müssen<sup>71</sup>. Nun waren ihre personellen und materiellen Verhältnisse an der Reihe. Mit der Untersuchung, die 1802 wiederholt wurde, beauftragte Max Joseph teils Mitglieder der rheinpfälzischen Regierung, teils die städtische Obrigkeit. Am 9. März 1801 erhob der Geheimrat Grua<sup>72</sup> im Kloster selbst das Personal, das sich seit dem Wegzug des Hofes gerade halbiert hatte und noch aus 15 Priestern und vier Laienbrüdern bestand, die Domestiken nicht mitgerechnet<sup>73</sup>:

1. Emanuel Hipp von Frankenthal, 66 Jahre alt, 48 Jahre im Orden, Guardian, Provinzdefinito und Custos, früher Pfarrverweser im Bischöflich-Speyrischen, Missionar in Karlsruhe, Lector der Philosophie und Theologie in Bingen und Alzey, auch gewesener Guardian in Heidelberg.
2. Maxentius Wieger von Geisenheim im Rheingau, 47 Jahre alt, 29 Jahre im Orden, Vicarius und Feiertagsnachmittagsprediger, früher Pfarrverweser auf der Glashütte bei Heidelberg, Prediger in Frankfurt, in der Pastoraltheologie geübt.
3. Victorius Hesselbach von Hammelburg im Fuldischen, 74 Jahre alt, 52 Jahre im Orden, langjähriger Confessarius in der Mannheimer Pfarrkirche, früher auch Lector der Moraltheologie, † 1807 in Mannheim.
4. Tiberius Kieffer von Benfeld im Elsaß, 72 Jahre alt, 52 Jahre im Orden, Beichtvater bei den schwarzen Nonnen, Emigrant, früher Guardian und Prediger in Hagenau, wahrscheinlich 1802 in seine Heimat zurückgekehrt.
5. Celerinus Hoffmann von Geinsheim im Speyrischen, 65 Jahre alt, 46 Jahre im Orden, seit 35 Jahren mit der Militärseelsorge betraut, in der Pastoraltheologie und Catechesis geübt.
6. Maximilianus Jung von Mainz, 64 Jahre alt, 47 Jahre im Orden, früher Pfarrgehilfe am Ort, Prediger in verschiedenen Klosterkirchen, seit 18 Jahren „bei der Kapelle zu Oggersheim“, in der Pastoraltheologie geübt, † 1817 in Bruchsal.
7. Engelhard Braun von Obernburg am Main, 62 Jahre alt, 42 Jahre im Orden,

<sup>71</sup> S. Beilage I.

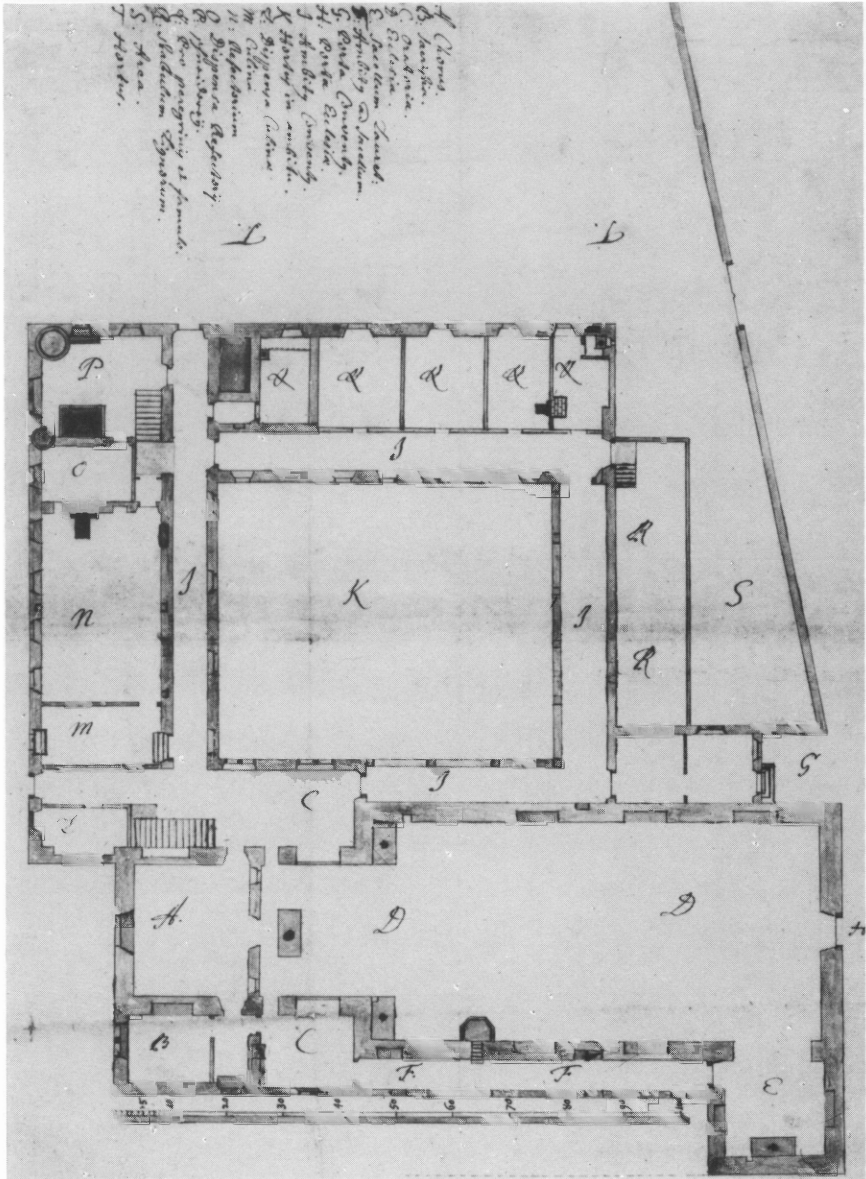
<sup>72</sup> Es könnte sich nach dem in München erschienenen Churfürstlich-Pfalzbaierischen Hof- und Staatskalendar auf das Jahr 1800, 79 u. 260, um Stephan Grua, Direktor der Hofkammer zu Mannheim, gehandelt haben.

<sup>73</sup> GLA 213/2835. Zur Ergänzung dieser Angaben wurden Personalialia aus den Jahren 1802 ff. in GLA 213/2831 u. 2834 und das Totenbuch von *Jacobs* beigezogen.

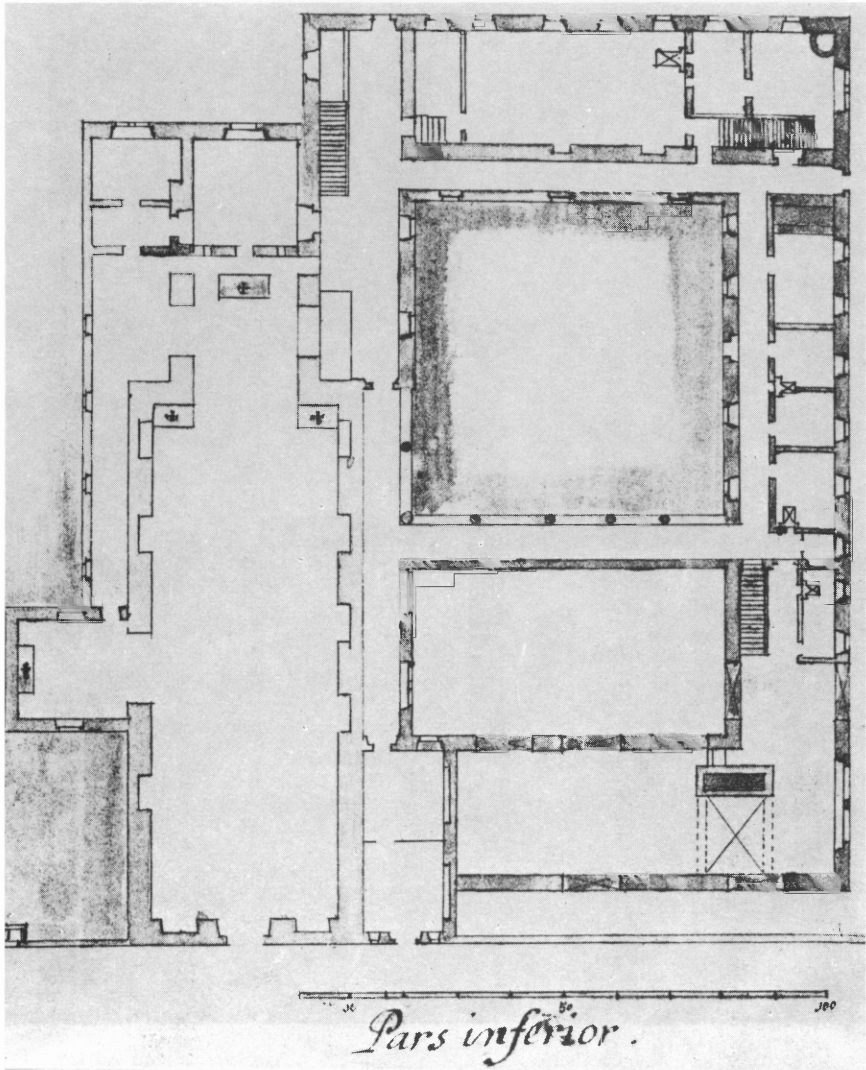
- langjähriger Beichtvater der 1794 verstorbenen Kurfürstin Elisabeth Augusta, die ihrem Gatten Karl Theodor nicht nach München gefolgt war.
8. Floribert Fritsch von Mainz, 58 Jahre alt, 40 Jahre im Orden, langjähriger Pfarrverweser im Zucht-, Irren- und Waisenhaus, in der Pastoraltheologie und Catechesis geübt.
  9. Maximinus Schiff von Trier, 57 Jahre alt, 38 Jahre im Orden, „französischer“ Beichtvater und Schloßkaplan, vormals Novizenmeister in Trier und Heidelberg, in der Theologie geübt, ging 1804 als Beichtvater einer Fürstin von Windisch-Grätz nach Böhmen, † 1820 in Trier.
  10. Tobias Zipp von Sobernheim, 54 Jahre alt, 32 Jahre im Orden, früher „Schanz-Pater“ im Linksrheinischen, in der Theologie ungeübt.
  11. Sophronius Dulcius von Longkamp im Trierischen, 52 Jahre alt, 33 Jahre im Orden, Confessarius in der Pfarrkirche.
  12. Fidelis Molitor von Hammelburg, 52 Jahre alt, 31 Jahre im Orden, seit 15 Jahren Garnisonskaplan, Sonntagvormittagsprediger, in der Moral- und Pastoraltheologie geübt.
  13. Agathangelus Zimmerschitt von Büdesheim bei Bingen, 49 Jahre alt, 33 Jahre im Orden, Sonntagnachmittagsprediger in der Klosterkirche, Schloßkaplan, Lector der Moralthologie, früher auch Lector der Philosophie und Theologie am Ort, † 1814 als Pfarrer in Kempten (?).
  14. Athanasius Schneider von Fulda, 40 Jahre alt, 22 Jahre im Orden, Kaplan bei den Klosterfrauen, † 1835 in Dieburg.
  15. Franciscus Carolus Faust von Aschaffenburg, 39 Jahre alt, 22 Jahre im Orden, seit 7 Jahren Garnisonskaplan, Feiertagvormittagsprediger, geübt in der Moral- und Pastoraltheologie.
  16. Bruder Bonifatius Riezer von Fehlheim an der Bergstraße, 75 Jahre alt, 50 Jahre im Orden, Klosterschneider, Terminarius in Viernheim und Umgebung.
  17. Bruder Simon Haeffner von Aschaffenburg, 56 Jahre alt, 35 Jahre im Orden, Pfortner, Stadterminarius.
  18. Bruder Alexius Wittschang von Niederberg bei Koblenz, 43 Jahre alt, 24 Jahre im Orden, Sakristan.
  19. Bruder Joseph Henninger von Kronberg im Taunus, 29 Jahre alt, drei Jahre im Orden, Klosterkoch und -schuhmacher.

Die Konversen Damian (60 J.) von Mannheim, Koch und Gärtner, und Marsilius Bauer (52 J.) von Walldürn, Schuster und Bettler in Seckenheim und Umgebung, waren kurz vor dem Auftritt des Kommissars versetzt worden, während sich die PP. Dulcius und Schneider ein Jahr später nicht mehr am Ort befanden. Es fällt auf, daß weder Grua noch der Stadtdirektor Karl Rupprecht, der im Frühjahr 1802 recherchierte, etwas Nachteiliges über die Religiösen berichten konnte oder wollte. Die Liste macht zweierlei deutlich: Im Konvent befanden





Die ursprüngliche Aufteilung des Erdgeschosses des Mannheimer Kapuziner-Klosters: A Chor, B Sakristei, C Oratorien, D Kirche, E Loreto-Kapelle, F Gang zur Kapelle, G Klosterpforte, H Kirchentür, I Konventsgang, K Innenhof oder -garten, L Vorratskammer, M Küche, N Refectorium, O Nebenzimmer, P Schneiderei, Q Zimmer für Besucher und Knechte, R Holzschopf, S Vorhof, T Garten. Kolorierte Federzeichnung um 1700. GLA 213/1239.



„Delineatio Conventus et Ecclesiae Mannhemii“ (Erdgeschoß) nach dem Um- und Erweiterungsbau von 1720. Kolorierte Federzeichnung aus: „Delineationes Conventuum Spectantes Ad Archivium Provinciae Rhenanae.“ Gebundene Plansammlung im Archiv der rheinisch-westfälischen Kapuziner-Provinz in Koblenz-Ehrenbreitstein.

sich überwiegend Ausländer, und er war überaltert; der jüngste Priester zählte 39 Jahre, was auf einen stark rückläufigen Zugang an fähigen jungen Männern schließen läßt. Die antimonachische Propaganda der Aufklärung und die üblen Zeiten hatten also auch von der rheinischen Kapuziner-Provinz ihren Tribut gefordert.

Des weiteren war über die festen landesherrlichen Zuwendungen Bericht zu erstatten. Es zeigte sich, daß das Kloster mit Karl Theodor und seinen Vorgängern nicht schlecht gefahren war, auch wenn diese und jene Gabe entsprechend der Verminderung des Personals reduziert worden war<sup>74</sup>. Es bezog jährlich für den Dienst in der Garnisonspfarrrei 900 fl., im Militärhospital 110 fl., wovon allerdings der Bedarf der Lazarettkapelle an Wachs, Öl, Weißzeug und ähnlichem zu bestreiten war, für den Dienst im Zuchthaus 200 fl., in der Schloßkapelle mit zweimaligem Gottesdienst am Tag einschließlich des Lohns für die Ministranten 264 fl., im Frauenkloster, die dort gestifteten heiligen Messen mit einbezogen, 128 fl. Für Medikamente folgte die Staatskasse 75 fl. pro Jahr aus. Für gestiftete Messen und weitere geistliche Verrichtungen in der Schloß- und Garnisonskirche gab es noch einmal 102 fl., und die Tätigkeit für die im Jahr 1743 in letzterer errichteten Schutzengel-Bruderschaft<sup>75</sup> brachte 84 fl. ein. Insgesamt war also mit jährlichen Bareinnahmen von 1863 fl. zu rechnen. Allerdings hatte sich seit 1799 kriegsbedingt ein Rückstand von 2433 fl. gebildet – allein von der Garnisonsbesoldung standen 14 Monatsraten aus. Auf etwa den gleichen Betrag, auf 2453 fl. 17 xr., waren inzwischen bei Metzgern, Wein- und anderen Händlern Schulden aufgelaufen, womit die schlaun Mönche dokumentieren wollten, daß sie auf keinen Gulden staatlicherseits verzichten konnten.

Die beträchtlichen Naturalgratien, bestehend aus Holz, Wein, Getreide, Brot, Fleisch, Fisch, Salz und Lebertran scheinen dagegen immer geliefert worden zu sein. Hinsichtlich der sonstigen Einnahmen, derer aus dem Bettel, und der Ausgaben überhaupt können nur Vermutungen angestellt werden, weil eine Klosterrechnung nicht geführt wurde. Der Guardian konnte – sehr zum Mißfallen der neuen Regierung – nicht mehr sagen, als daß in der Regel alles, was hereinkam, auch wieder unter die Leute gebracht wurde und allenfalls in sehr guten Jahren kleinere Beträge in die Provinzkasse flossen<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Der Gratienbezug war selbstredend eine wichtige Sache. Es war üblich, den Fürsten alljährlich im Herbst an sein Versprechen zu erinnern. Entsprechende Unterlagen finden sich in GLA 213/40, 2832, 2835, 2871, 3475 u. 77/6271.

<sup>75</sup> In einem Bruderschaftsbüchlein, das sich in EAF B 23/67 und GLA 362/1324 erhalten hat, heißt es: „Das Ziel und Ende dieser Bruderschaft ist, durch Fürbitt der heil. Schutzengeln Gnad von Gott zu erhalten, damit man christlich lebe, gottselig sterbe und also einstens zur glückseligen Gesellschaft der heil. Schutzengeln gelange, um mit ihnen ewig jenen gütigsten Gott zu loben und zu preisen, der uns dieselbe zum Schutz in dieser Wanderschaft gegeben. Das Titularfest . . . ist das Fest der heil. Schutzengeln.“ Diese Bruderschaft ging auf Stiftungen des Proviantmeisters Johann Schorr und seiner Frau Maria Amalia zurück, die 1739 eine Schutzengel-Andacht ins Leben riefen und 1742 mit einem Kapital von 1200 fl. die Vereinigung selbst, die im folgenden Jahr von Karl Theodor konfirmiert wurde.

<sup>76</sup> GLA 213/2831.

Anfang 1802 holte der bayrische Kurfürst zum entscheidenden Schlag gegen die Orden aus. In seinem Namen verfügte die Spezialkommission in geistlichen Angelegenheiten unterm 8. Februar die Schließung der meisten Gotteshäuser und die Bildung einiger Zentral- oder Aussterbeklöster. Dementsprechend hatten sich die Kapuziner von Heidelberg und Bretten mit denen in Mannheim zu vereinigen, wobei die Provinzoberen zusehen konnten, wo sie einen Teil der Nichtpfälzer unterbrachten. Ein umfassendes Bettelverbot krönte das Ganze<sup>77</sup>. P. Emanuel Hipp, der die Existenzgrundlagen seiner Kommunität dahinschwinden sah, protestierte vergeblich. Zweimal im Jahr hatte man bisher in der Stadt mittels eines Laienbruders eine förmliche, öffentlich angekündigte Sammlung durchgeführt: eine von Wachs vor Weihnachten für die Krippe in der Klosterkirche und eine von Öl vor Ostern für das 1783 errichtete hl. Grab. Des weiteren ging ein Terminarius in unregelmäßigen Abständen von Tür zu Tür. Der Vorsteher fürchtete nun zu Recht, daß die dem Stadtpfarrer übertragenen Kollekten – es sollten nicht mehr als zwei im Jahr sein – keinen Ertrag erwarten ließen. Als fruchtlos erwiesen sich auch sämtliche Vorstellungen gegen die Anordnung, daß alle Religiösen, die ein Predigtamt innehatten, ihre theologischen Kenntnisse in Heidelberg überprüfen lassen mußten. Um Gratialien einsparen zu können, verfügte Max Joseph schließlich die Zahlung einer Pauschalunterstützung von 125 fl. im Jahr an jeden Regularen aus dem Klosterfonds, trug dabei jedoch der allgemeinen Notlage und den Auswirkungen des Terminverbots zu wenig Rechnung. Im Juli 1802 dekretierte er die einstweilige Fortzahlung der ärarischen Zuschüsse, da das Vermögen der säkularisierten Klöster nicht zur Tilgung derer Schulden und zur Sustentation der Insassen hinreichte<sup>78</sup>.

Es waren denn auch rein finanzielle Erwägungen, die den Mannheimer Konvent vorab retteten: Die zu erwartenden Pensionslasten waren dem Fonds ebensowenig zuzumuten wie der Staatskasse die Neuorganisation des katholischen Kirchenwesens am Ort. Am 5. April 1802 bestätigten Kurfürst und Minister den Kapuzinern die Fortexistenz unter Aufrechterhaltung des Novizenaufnahme- und Permutationsverbots mit Formulierungen, die auch von Joseph II. hätten stammen können<sup>79</sup>. Jenen war somit auch fernerhin die Ausübung ständiger Seelsorge zugestanden<sup>80</sup>, was erst nach dem endgültigen Übergang der Stadt an Baden Ende November 1802 in Frage gestellt werden sollte.

In enge Berührung mit der neuen, der badischen Regierung kamen die Mönche kurz nach dem Bekanntwerden des IV. Organisationsedikts vom 14. Februar

<sup>77</sup> Beide Erlasse sind abgedruckt bei *Schmid*, Säkularisation, 234 f. Das folgende nach Aktenstücken 213/2831.

<sup>78</sup> GLA 77/6271.

<sup>79</sup> S. Beilage III.

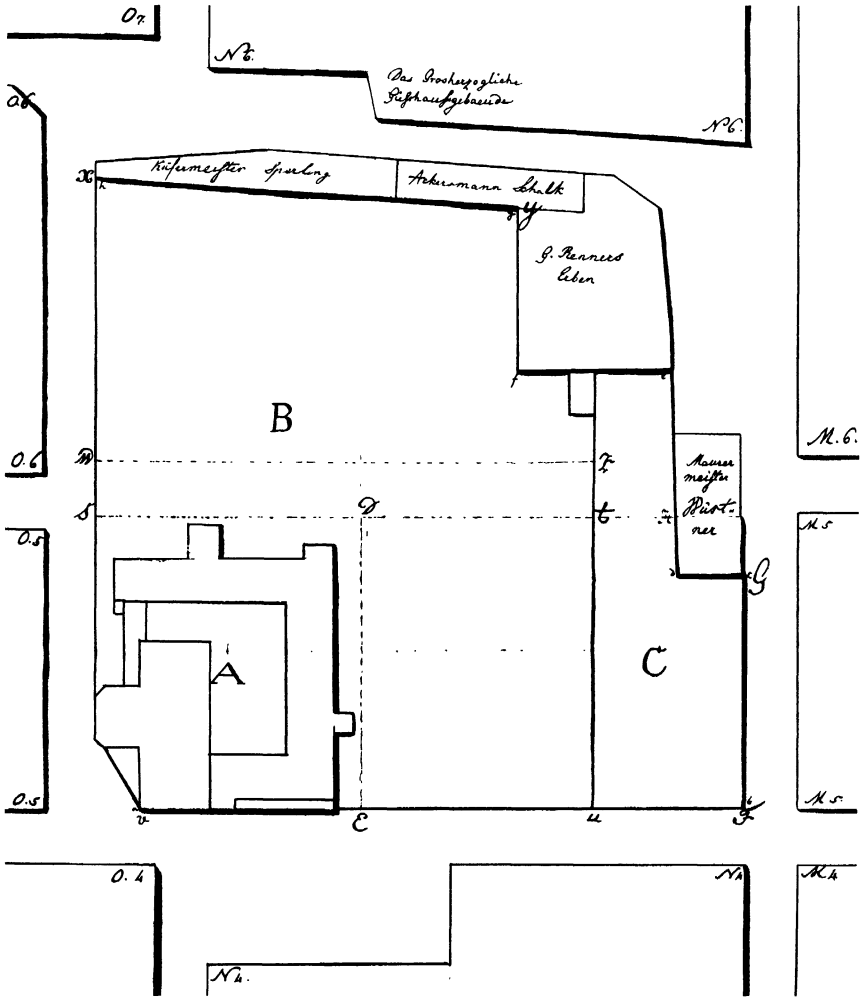
<sup>80</sup> Vgl. die nachfolgende Quellenpublikation: Die kirchlichen Verhältnisse Mannheims um 1802 nach einer amtlichen Statistik.

1803, die Stifter und Klöster betreffend<sup>81</sup>. Mit Hinweis auf ihre zahlreichen Seelsorgefunktionen fragten sie an, warum sie im Gegensatz zu den Welschnonnen und den Barmherzigen Brüdern am Platz in selbigem nicht erwähnt waren. In der Tat hatte Karl Friedrich diese beiden Klöster ihres Weiterbestehens versichert. Der Geheime Rat in Karlsruhe, offensichtlich unzureichend informiert, stellte sich in einem Beschluß vom 1. April 1803 auf den Standpunkt, daß die Kapuziner auf Grund der pfalz-bayrischen Klostergesetzgebung als aufgehoben anzusehen und nach badischen Regierungsgrundsätzen von der ständigen Seelsorge in den Städten ausgeschlossen seien. Die regionale landesherrliche Aufsichtsbehörde, die sich nun als „rheinpfälzische unmittelbare SpecialCommission in katholisch-geistlichen Angelegenheiten“ bezeichnete, trat dieser Auffassung bei und schlug die baldige und endgültige Auflösung des Konvents und die Errichtung einer zweiten Stadtpfarrei vor – „zur Erreichung zweckmäßiger Volksveredelung und gereinigter Seelsorge“(!). Denn der „Zeitgeist“ sei nun einmal gegen die Mendikanten und die Spenden der Bevölkerung gingen ständig zurück. Anspielend auf das ebenso unrealistische wie anmaßende Projekt des Hauses Baden, den Kapuzinern die Regel der Franziskaner-Observanten aufzuzwingen oder beide Gemeinschaften in einen neuen Orden umzuschaffen<sup>82</sup>, bat die Kommission, den Mannheimer Religiösen in Rücksicht auf ihre langjährigen guten Dienste ein solches Schicksal zu ersparen und sie, ausreichend versorgt, in den Ruhestand zu versetzen. Die Zentralregierung ließ Untersuchungen über die finanziellen Auswirkungen eines solchen Schritts anstellen, war aber am Ende nicht schlauer als Max Joseph und Montgelas ein Jahr zuvor. Nach einem Gutachten Joseph Hubers<sup>83</sup>, Professors der Beredsamkeit am katholischen Gymnasium zu Mannheim, erforderte die Pastoration der „unteren“ Pfarrei, die den nördlichen Teil der Stadt bis zu den Planken und damit zwei Drittel der fast 10 000 Katholiken umfaßte, sieben Säkularkleriker: den Dechanten, vier Kapläne sowie den Pfarrer und Kaplan im Bürgerhospital. Ebenso viele setzte er für eine neuerrichtende „obere“, südliche Stadtpfarrei an zuzüglich eines weiteren Geistlichen für das Militär. Als zukünftige Pfarrkirche und -wohnung schlug Huber, im übrigen kein Freund der Mönche, die frühere Jesuiten-Kirche und einen Teil des Kollegiums vor. Pensionslasten und Dotation einer zweiten Pfarrei, das war dem Landesherrn und Klosterfonds denn doch zu teuer. So blieb nicht nur alles beim alten, man ging sogar noch einen Schritt weiter – zurück: Das Bettelverbot Max Josephs wurde aufgehoben, dafür der jährliche Unterhaltsbeitrag des Fonds von 125 fl. pro Regular, der in Gemeinschaft zu verzehren war, auf 50 fl. ermäßigt.

<sup>81</sup> Abgedruckt bei Schmid, Säkularisation, 341 ff. Das folgende nach Aktenstücken EAF B 23/65 und GLA 213/2832.

<sup>82</sup> Vgl. Schmid, Säkularisation, 35 ff.

<sup>83</sup> Vom 12. April 1803 – GLA 213/2832.



Das Klosterareal nach einem Plan von 1821. Kolorierte Federzeichnung. EAF B 23/68.

Die Religiösen konnten wieder in altgewohnter Weise terminieren, und zwar in einem wesentlich größeren Bezirk als früher, dessen genaue Grenzen sie mit den ebenfalls fortbestehenden Heidelberger Franziskanern auszuhandeln hatten. Damit war auch ein Vorhaben zum Scheitern verurteilt, das in diesen bewegten Monaten gerüchteweise an die Öffentlichkeit gedrungen und von der Regierung auf eine Unterschriftenaktion von über 150 Einwohnern hin sofort dementiert worden war: Die 1799 zwischen Frankreich und Pfalz-Bayern vereinbarte und

nun forcierte Entfestigung gedachte man mit einer planmäßigen Erweiterung und „Verschönerung“ der Stadt zu verbinden, der unter anderem nach den angeblichen Vorstellungen des ehemaligen kurfürstlichen Hofgärtners und Mitglieds der badischen Demolitionskommission, Friedrich Ludwig Sckells, des Architekten des berühmten Englischen Gartens in München, die Kapuziner-Bauten zum Opfer fallen sollten<sup>84</sup>.

Eine andere Maßnahme, die die Zukunft ebenfalls in einem etwas freundlicheren Licht erscheinen ließ, die zeitweilige Lockerung des Novizenaufnahmeverbots, zeigte keine nennenswerte Wirkung. Geeignete Inländer meldeten sich so gut wie gar nicht. Ausländer, auch Mitglieder des Ordens, wies die inzwischen vom Landesherrn in Bruchsal etablierte und mit der Aufsicht über die noch bestehenden Klöster betraute Katholische Kirchen-Kommission (KKK) fast immer ab. Gegen den schleichenden Niedergang half schließlich auch die Gründung einer badischen Kapuziner-Kustodie 1804/05 gemäß einer Forderung des Klosteredikts nichts. Sie bestand aus den Niederlassungen in Mannheim, Bruchsal, Waghäusel, Baden-Baden, Oberkirch, Allerheiligen, Offenburg und Ettenheimmünster, hatte einen Custos provincialis und zwei Definitoren an der Spitze und hielt mit landesherrlicher Erlaubnis eine jährliche Versammlung ab, auf der die Lokaloberen gewählt und der Ortswechsel einzelner Regularen geregelt wurde.

Der Mannheimer Konvent setzte sich um 1805 aus zehn Priestern und fünf Brüdern zusammen<sup>85</sup>. 1812 war das Verhältnis sechs zu vier. Erwähnenswert ist, daß damals nach einem Bericht des Guardians Carl Anton Wagner noch drei Domestiken mit durchgeschleppt werden mußten: ein Haus-, ein Gartenknecht und ein Arbeitsunfähiger, den seinerzeit die Heidelberger Patres mitgebracht hatten<sup>86</sup>. Bis Ende November 1816 hatte sich die Belegschaft durch Todesfälle weiter vermindert, und zwar auf drei Väter und zwei Brüder. Im Rahmen einer Untersuchung, die die Staatsregierung für alle noch in Baden bestehenden Bettelklöster angeordnet hatte, schrieb das in Mannheim sitzende Neckarkreisdirektorium, offensichtlich bemüht, möglichen Änderungen entgegenzuwirken: „Das Dekanat erwähnt der Männer und ihrer Thätigkeit mit ganz besonderem Lobe und bemerkt, daß sie in dem Verein noch manches Gute bewirken würden, was sie einzeln und getrennt wegen ihrem hohen Alter wohl nicht vermögten.“ Und der Vorsteher reichte eine Aufstellung über die festen Einnahmen nach, gemäß der die Stadt nichts gab, der Staat nach wie vor jährliche 200 fl. oder Naturalien für die schon erwähnte Grundstücksabtretung von 1791, die Heidelberger Klosterkasse 50 fl. für jeden Regularen, dazu für die besonderen Bedürfnisse der drei Geistlichen insgesamt 260 fl. und 75 fl. an Akziserstattung. Die Zuchthausver-

<sup>84</sup> Aktenstücke EAF B 23/66 und GLA 362/1325.

<sup>85</sup> GLA 213/40 u. 235/146.

<sup>86</sup> EAF B 23/74.

waltung zahlte für die letzte ständige Funktion, die den Männern noch geblieben war, die Gefangenenseelsorge, ein Jahressalair von 50 fl.<sup>87</sup>. Alle anderen waren inzwischen verlorengegangen, so durch die Schließung des Frauenklosters 1805 und die Verlegung des Militärgottesdienstes in die 1804 mit den vollen Pfarrechten ausgestattete ehemalige Jesuiten-Kirche, worauf sich die KKK und das Kriegskollegium in Karlsruhe verständigt hatten, um Kosten zu sparen<sup>88</sup>. Schon am 20. Januar jenes Jahres hatte der Geheime Rat in Karlsruhe die Kapuziner der Garnisonspfarrrei für verlustig erklärt und den langjährigen Garnisonskaplan Franz Karl Faust, der wegen der wirtschaftlichen Notlage der Kommunität seinen Übertritt in den Weltpriesterstand betrieben hatte, zum neuen Militärgeistlichen mit einem Jahresgehalt von nur 300 fl. ernannt. Was von den seit dem Abbruch der eigentlichen Garnisonskirche 1782 bei den Kapuzinern deponierten Kult- und Einrichtungsgegenständen noch gebraucht wurde, gelangte in die neue Hauptpfarrkirche. Der Rest wurde verkauft und der Erlös, rund 3000 fl., in den Garnisonskirchenfonds eingebracht, desgleichen die Kaufsumme des Garnisonsfriedhofs, der durch die Verweisung des Militärs auf die zivilen Begräbnisplätze disponibel geworden war. Ende November 1804 fand der erste Militärgottesdienst in der oberen Pfarrkirche statt, und Ende Juni des folgenden Jahres wurde Faust offiziell in sein Amt eingeführt. Lange hat er es jedoch nicht ausgeübt. Schon bald scheint ihm der Kaplan Philipp Kirch, mit dem es möglicherweise zu Reibereien gekommen war, nachgefolgt zu sein. 1823 ging schließlich auch die Zuchthauskuratie auf Betreiben des Innenministeriums an den Säkularklerus über – man war in Karlsruhe zu der Meinung gelangt, daß ein alter Kapuziner-Pater bei den Züchtlingen nichts mehr auszurichten vermochte<sup>89</sup>.

Am 7. Mai 1828 starb mit P. Nereus Kempf, geboren 1746 in Frankfurt, der zweitletzte Priester und mit Petrus Ziegler am 26. des folgenden Monats der letzte langgediente Laie des Klosters, da eben um diese Zeit der Bruder Macarius Akkermann wegen Renitenz ins Kloster Staufen versetzt wurde<sup>90</sup>. Zurück blieb der schon erwähnte P. Carl Anton Wagner, geboren 1755 in Dettingen am Main, dem noch die härtesten Kämpfe seines Lebens bevorstehen sollten. Ordiniert 1774, diente er zehn Jahre als Feldgeistlicher bei der pfalz-bayrischen Armee. In

<sup>87</sup> Laut Berichten vom 19. November 1816 und 11. August 1817 – GLA 313/3637.

<sup>88</sup> Dieses und das folgende nach EAF B 22/15 642, GLA 213/1420, dem Garnisons-Pfarr-Kirchen-Buch und dem Liber Baptismalis . . . Präsidiü Mannheimensis 1764–1811 (AOPfMa). Ob die Garnisonskirchenkapitalien in Höhe von 38 060 fl., von denen in den Akten verschiedentlich die Rede ist (Beilage I), um diese Zeit noch zur Verfügung standen oder als links des Rheins angelegt infolge des Lunéville Friedens verloren waren, muß dahingestellt bleiben, da die entsprechenden Angaben widersprüchlich sind. Als gesichert kann dagegen gelten, daß um 1805 die Orgel der früheren Garnisons- und nicht der Kapuziner-Kirche, wie in einigen neueren Druckschriftchen behauptet wird, an die protestantische Gemeinde Meckesheim gekommen ist.

<sup>89</sup> Vgl. *Hirsch*, 109 f.

<sup>90</sup> Laut Mitteilungen des Stadtpfarrers und landesherrlichen Dekans Leopold Grosholz an das Innenministerium – EAF 23/74. Vgl. zudem *H. Schmid*, Das Kapuziner-Kloster zu Staufen 1683–1834, Badische Heimat 62, 1982, 134.



den Akten erscheint er um 1806 als Sonntagsprediger und Stellvertreter des Guardians in Mannheim und ab 1812 selbst in diesem Amt. Im November 1838, am Abend seines Lebens, sah er sich gezwungen, die langjährige Stätte seines Wirkens zu verlassen und in ein Privathaus in der Nähe des Schlosses umzuziehen<sup>91</sup>. Er verstarb am 15. April 1840 daselbst als einer der letzten Mitglieder der alten Rhenana und des Kapuziner-Ordens im Großherzogtum Baden überhaupt. Das Leichenbegängnis fand zwei Tage später unter großem Zulauf des Volkes statt, die Grabrede hielt der Verweser der unteren Pfarrei und spätere Erzbischof von Freiburg (1882–1886), Johann Baptist Orbin<sup>92</sup>.

### Der „Kirchenstreit“ der 1830er Jahre

Zwar lassen sich die Papierschlachten, die zwischen 1832 und 1839 um das Kapuziner-Kloster geschlagen wurden, nicht mit dem vergleichen, was sich 1853/54 im Kampf gegen die Staatsbevormundung und um größere kirchliche Freiheit im Land abspielte und was als der „badische Kirchenstreit“ in die deutsche Geschichtsschreibung einging. Aber das Streitobjekt im allgemeinen und der Umstand im besonderen, daß in beiden Fällen zum Teil die gleichen Grundsätzlichkeiten berührt waren, rechtfertigen die Bezeichnung doch. Wenn die Frontlinien in diesem lokalen Konflikt nur teilweise sichtbar gemacht werden konnten, so ist das allein der unzulänglichen zeitgenössischen Aktenführung zuzuschreiben.

Daß die Mönche in ihrer Behausung bis in die 1820er Jahre unbehelligt blieben, hatten sie in erster Linie den schlechten Zeiten zu verdanken. Gravierende Änderungen waren, wie aufgezeigt, nicht finanzierbar. Mit ihrem allmählichen Aussterben nahm das Rumoren jener Geister zu, die das Gotteshaus profaniert oder, noch besser, dem Erdboden gleichgemacht sehen wollten. *J. G. Riegers* Formulierung aus dem Jahr 1824, die Kirche mit dem Kloster sei seit längerer Zeit Zielscheibe der Neuerungs- und Zerstörungssucht, ist überaus zutreffend<sup>93</sup>. Unter anderem ging sie der den Zeitgenossen durch allerlei Affären wohlbekannten Berliner Schriftstellerin *Helmina von Chézy*, die zeitenweise in Heidelberg lebte, im Weg herum<sup>94</sup>. Der um 1821/22 diskutierte Umbau zu einer Reiterkaserne wurde nicht realisiert<sup>95</sup>. Dagegen machte die Staatskirchenbehörde im Innenministerium, die Katholische Kirchensektion (KKS), die seit 1813 das katholische

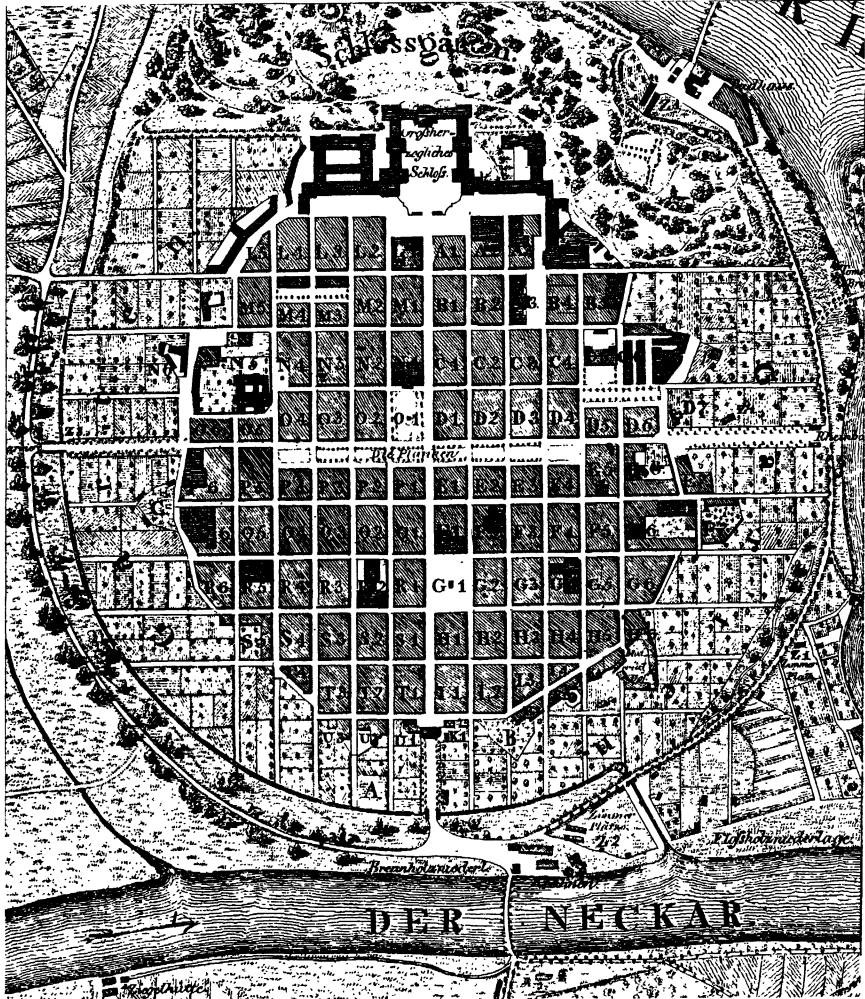
<sup>91</sup> Mannheimer Adress-Kalender für das Jahr 1839, 4. Jahrgang, 118.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu den Zeitungsartikel von *O. Bibler*, Bestattung des letzten Kapuziner-Guardians Karl Anton Wagner, Breisgauer Chronik (Beilage zum Freiburger Boten) 11, Nr. 12 vom 25. Juni 1919.

<sup>93</sup> S. Beilage IV.

<sup>94</sup> Gemälde von Heidelberg, Mannheim, Schwetzingen, dem Odenwalde und dem Neckarthal, Heidelberg 1816, 23.

<sup>95</sup> Das folgende nach EAF B 23/67–68 und GLA 233/18 532.



Ausschnitt eines Stadtplans aus *J. G. Riegers* Beschreibung Mannheims von 1824. N5 Kapuziner-Kloster, A4 ehemaliges Jesuiten-Kolleg mit Kirche, L3 ehemaliges Karmeliter-Kloster, R5 vormals Sitz der Barmherzigen Brüder, L1 ehemaliges Frauenkloster, F1 Untere Pfarrkirche, Q6 Zuchthaus mit Kirche.

Kirchenvermögen verwaltete und die Aufsicht über den pfälzischen Klosterfonds führte, ab 1829 ernst mit der Auflösung und dem Verkauf des Klosters, da sie mit dem baldigen Ableben des Guardians rechnete und sich der reparaturbedürftigen Baulichkeiten umgehend entledigen wollte. Ihre Bestrebungen trafen sich bis zu einem gewissen Grad mit denen der Stadtverwaltung, die schon seit längerem – die Festungsdemolition war inzwischen vollbracht – eine Erweiterung und „Verschönerung“ dieses Stadtviertels betrieb und damit einhergehend die Durchführung der damaligen Kloster- und der Neustädter Gasse an den südöstlichen bzw. südlichen Stadtrand. Daß man sich dabei mit Überlegungen, ob die Kapuziner-Kirche als der älteste Sakralbau der Stadt nicht einer Erhaltung wert sei, nicht lange aufhielt, verwundert weiter nicht, wurde damals doch auch gegenüber bedeutenden Profanbauten Vandalismus betrieben. Als die Stadt auf die wiederholte Aufforderung, das ganze Anwesen für 18 000–19 000 fl. zu kaufen, nicht einging, faßte die KKS am 18. Juli 1832 den Grundsatzbeschluß, das Kloster zu schließen und die Liegenschaften öffentlich auszubieten. Nachdem dieses ruchbar geworden war, entstanden Protestbewegungen in der Bevölkerung. Anfang September verwahrte sich P. Carl Anton beim Großherzog Leopold unmittelbar gegen die Absichten des Innenministeriums. Engagierte Einwohner, einige hundert an der Zahl, zogen mehrfach mit Eingaben nach, die insbesondere die Belassung der Kirche, aber auch des Guardians zum Ziel hatten. Dem Regenten schien an tiefgehenden Querelen in Mannheim nicht gelegen zu sein, so daß die Supplikanten einen Teilerfolg verbuchen konnten: Das Gotteshaus stand der Allgemeinheit weiterhin zur Verfügung, Carl Anton behielt seine geistlichen Funktionen und sein Wohnrecht. Die geforderte Ablegung der Kutte verweigerte er jedoch hartnäckig. Am 19. Juni 1833 verfügte die Kirchensektion seine Pensionierung rückwirkend zum 23. Januar bei gleichzeitigem Aufhören aller Zuschüsse – der Termin war schon seit längerem so gut wie eingestellt –, hob die Klosterökonomie auf und ordnete eine erneute, umfassende Inventarisierung der Kircheneinrichtung sowie aller Fahrnisse in Haus, Hof und Garten<sup>96</sup> an mit dem Ziel, von den letzteren all das, was nicht mehr gebraucht wurde, versteigern zu lassen. Unter den Hammer kamen auch die Wohngebäude als Abbruchmaterialien mit Ausnahme des an den Kirchenchor angebauten Flügels und der Garten außer den Flächen, die zum Straßenbau benötigt wurden<sup>97</sup>. Erstere gingen beim

<sup>96</sup> 1805 war auf Anordnung der KKK in Bruchsal schon einmal eine solche durchgeführt worden – GLA 362/1323.

<sup>97</sup> Gemäß den Annoncen in mehreren Zeitungen, so in den Mannheimer Tageblättern Nr. 170 vom 19. Juli 1833: „Versteigerungen. Hohen Auftrags zufolge wird die unterzeichnete Stelle Dienstag den 30. d. M. folgende Fahrnisse und Realitäten, auf dem Platze selbst, vorbehaltlich höherer Genehmigung zu Eigenthum versteigern, als:

1. Morgens 9 Uhr, das ehemalige Kapuzinerkloster auf den Abbruch, dann eine Parthie Bettladen, Schränkchen, Tische, Mehlkästen, 1 Kelter, 1 steinerner Bronnensarg nebst 2 großen Steinen, 2 Stand- und 1 große Uhr, 9 eiserne Öfen, worunter 7 Stück sehr passend für kleine Haushaltungen sich befinden;

Termin an den Maurermeister Franz Karl Kessel<sup>98</sup>, letztere erhielt die Stadt unentgeltlich, womit der Fortführung der Neustädter Gasse zwischen N 5 und N 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> nichts mehr im Wege stand. Besagte 17 „Hausplätze“ konnten durchweg an Privatleute losgeschlagen werden. Die Durchführung der Liquidation trug die KKS sinnigerweise dem als Verrechner der auf die Jesuiten zurückgehenden Cassa pia, einer Schulstiftung<sup>99</sup>, fungierenden Johann Jakob Frey auf<sup>100</sup>.

Der Stadtrat betrachtete die Entwicklung mit Unmut. Da seine Behauptung, das Areal gehöre seit jeher der Gemeinde und sei einst den Kapuzinern leihweise zur Verfügung gestellt worden, keine Beachtung gefunden hatte, widersprach er dem Realitätenverkauf beim Großherzog und drohte mit einem Prozeß. Die KKS wies diesen Anspruch nach eingehenden Recherchen ebenso zurück wie den des katholischen Kirchenvorstands, der das Ordenshaus als Lokalstiftung reklamierte, und rechnete zudem vor, daß der Klosterfonds mit der Übernahme desselben nicht gerade ein glänzendes Geschäft gemacht hatte. In der Tat war nicht zu bestreiten, auch wenn kaum mehr Akten aus jener Zeit existierten, daß Johann Wilhelm und Karl Philipp Grund und Boden geschenkt, den größeren Teil der Bauarbeiten aus der Staatskasse finanziert hatten und das Kloster mit allen Vorteilen und Lasten in den Fonds eingebracht und bei diesem unbeschadet der Staatsveränderungen von 1802/03 verblieben war<sup>101</sup>.

Auch die Grundstückskäufer waren unzufrieden. Im Vertrauen auf Versprechungen, daß die Kirche verschwinden würde, hatten sie überdurchschnittliche Preise bezahlt und waren nun nicht bereit, in deren Schatten zu bauen. Mit einer Bittschrift an die Regierung provozierten sie im Sommer 1835 die Anhänger Carl Antons zu einer erneuten Unterschriften- und zu einer Geldsammlung zur Erhaltung des Sakralbaus. In den Streit schaltete sich umgehend der Vorstand der katholischen Kirchengemeinde ein<sup>102</sup>, unterdessen in Karlsruhe angestrengt überlegt wurde, auf welche Weise man sich am besten das lästige Objekt vom

2. Mittags 2 Uhr, der Garten sammt dessen Ertrag, bestehend aus 10 Loosen im Quadrat Lit. N 5 und aus 7 do. im Quadrat Lit. N 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, welche zu Bauplätzen oder Gartenanlagen benützt werden können, laut beiliegendem Plane. Jeden Morgen von 11–12 Uhr steht der Garten zur Einsicht offen. Die Bedingungen können täglich bei Unterzogenem eingesehen werden.

Mannheim, den 12. Juli 1833.

Die Verrechnung der Cassa pia. Frey.“

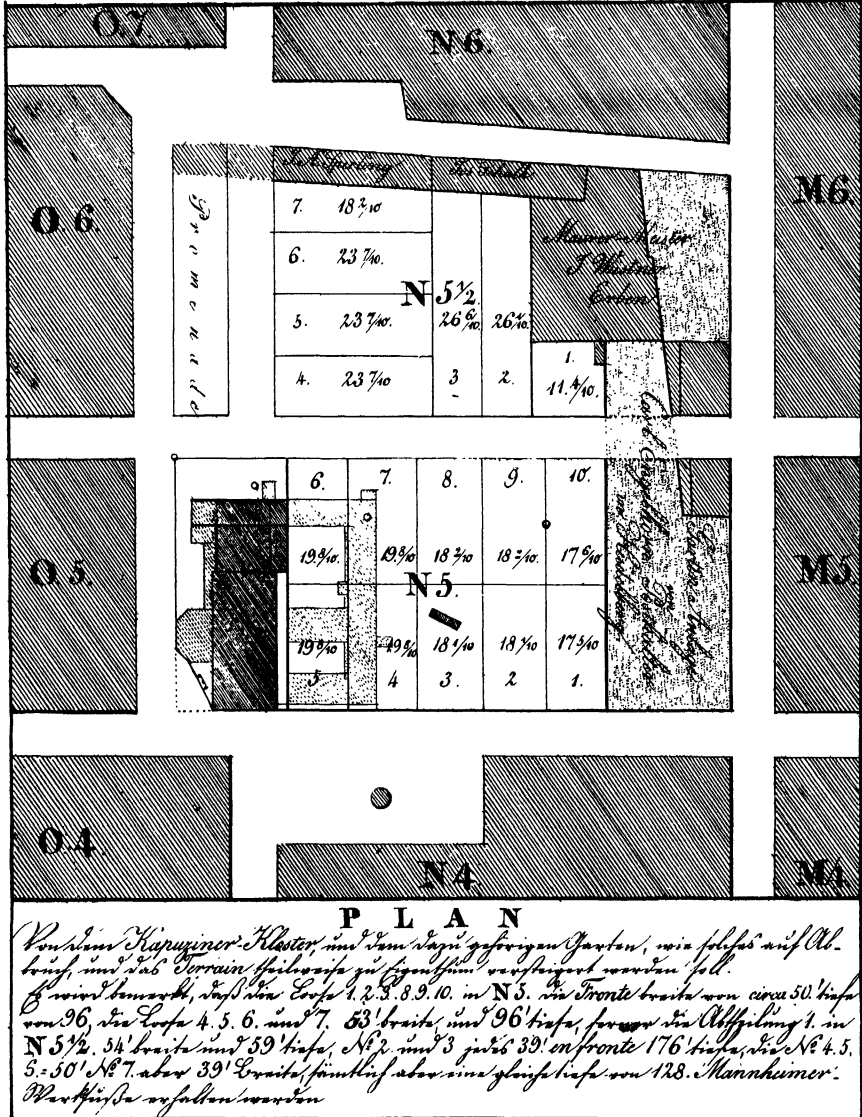
<sup>98</sup> Derselbe scheint aus Mannheim gewesen zu sein, ist aber nicht im „Alphabetischen Verzeichniß der sämtlichen Familien-Häupter und selbstständigen Einwohner zu Mannheim mit Bemerkung ihrer Wohnungen. Aufgestellt für das Jahr 1833 im Großherzoglichen Polizey-Bureau, Mannheim“, aufgeführt.

<sup>99</sup> Vgl. F. Haug, Ursprung der Cassa pia am Gymnasium Mannheim, MaBGll 10, 1909, Sp. 67 f.

<sup>100</sup> Die 1833 von der Kirchensektion verordneten Maßnahmen sind im rechtlichen Sinne mit der Aufhebung des Klosters gleichzusetzen, auch wenn P. Carl Anton noch einige Jahre im stehengebliebenen Konventsflügel wohnte und in der Kirche fungierte.

<sup>101</sup> S. Beilage V.

<sup>102</sup> In einer seiner Petitionen operierte er u. a. mit der nicht gerade schlüssigen Behauptung, die Klosterkirche habe mit der Aufnahme des Garnisonsgottesdienstes im Jahr 1782 den Charakter einer solchen verloren und den einer gewöhnlichen Pfarrkirche angenommen – GLA 213/3554.



Anlässlich der Versteigerung von 1833 angefertigte Lithographie (anonym). EAF B 23/68.

Hals schaffen könnte. Als die Kirchenältesten auf das durchaus annehmbare Angebot, dem Kirchenfiskus 3000 fl. zu geben sowie die Baulast und Besoldung eines Hilfspriesters nach Carl Antons Tod zu übernehmen, ablehnten, eine diesbezügliche Verpflichtung des Landesherrn behaupteten und, nachdem gegen eine Anhörung aller Katholiken am Ort schwerwiegende rechtliche Bedenken laut geworden waren, ihren Widerstand halbwegs aufgaben, verlor die KKS die Geduld und ordnete, den Monarchen im Rücken und von der städtischen Obrigkeit bedrängt, die Versteigerung auf Abbruch an. Im November 1836 intervenierte gerade noch rechtzeitig Hermann von Vicari in seiner Eigenschaft als Verweser der Erzdiözese Freiburg. Der Beschluß blieb unausgeführt und die streitenden Parteien bliesen erneut zum Angriff. In den Mittelpunkt des Geschehens rückte nun zunehmend die Schutzengel-Bruderschaft, die sich nach dem Abbruch der alten Garnisonskirche mit dem Militärgottesdienst in der Kapuziner-Kirche etabliert hatte und über einen nicht unbedeutenden Fonds verfügte<sup>103</sup>. Ihre Vorsteher erklärten sich bereit, den Forderungen der Staatskirchenbehörde zu entsprechen. Hiergegen opponierten aber jene Kräfte innerhalb der katholischen Gemeinde, die seit langem für die Errichtung einer zweiten Stadtpfarrei eintraten und das Bruderschaftsvermögen als Beitrag zu deren Dotation verwendet wissen wollten. In der Folge verlagerte sich die Auseinandersetzung mehr und mehr in den katholischen Bevölkerungsteil hinein und artete zu einem Streit um die Errichtung einer zweiten Pfarrei aus. „So lange die Kapuzinerkirche steht, wird sie stets ein Vorwand seyn, wie sie es schon lange gewesen ist, die Organisation einer so durchaus nöthigen zweiten Pfarrei zu verhindern“, räsionierte einer der Befürworter Anfang 1838 in der Zeitung<sup>104</sup> mit unübersehbaren Spitzen gegen den Stadtpfarrer Leopold Grosholz<sup>105</sup>, der zu den entschiedenen Gegnern einer zusätzlichen Pfarrei zählte und dessen Versetzung nach Baden-Baden im Juni 1839 wohl in diesem Zusammenhang gesehen werden muß. Es erübrigt sich, bei diesem unersprißlichen Hin und Her länger zu verweilen<sup>106</sup>: Nachdem schon im ersten Halbjahr 1839 dieses und jenes aus Haus und Kirche verkauft worden war, wies die KKS am 30. Oktober den Textilhändler und Cassa-pia-Verwalter Johann Peter Rüttinger endgültig an, eine Versteigerung anzusetzen. Erneute Ein-

<sup>103</sup> S. 161 u. 196. Das Gesamtvermögen dieser Bruderschaft betrug 1830 7542 fl.

<sup>104</sup> Mannheimer Stadtpost, Beiblatt zum Rheinischen Postillon, Nr. 1 vom 7. Januar 1838. Entsprechende Verweisungen im Mannheimer Journal von 1838 lassen den Schluß zu, daß sich auch die Stadtpost eingehend mit den Händeln um die Kirche befaßt hat. Es war jedoch nur das vorgenannte (unvollständige) Exemplar dieser Zeitung aufzutreiben.

<sup>105</sup> Aus Baden-Baden gebürtig, seit 1828 als Nachfolger des Stadtpfarrers Franz Pazzi auf der unteren Pfarrei, kraft Amtes Mitglied des Kirchenvorstands, ferner im Vorstand der Schutzengel-Bruderschaft. Vgl. Statistische Darstellung des Erzbisthums Freiburg für das Jahr 1828, Freiburg, 114, und Statistisches Handbuch der Erzdiözese Freiburg, Bd. 1, Freiburg 1847, 40.

<sup>106</sup> Das folgende nach EAF B 23/69 (mit einem Plan vom aufgeteilten Klosterareal) und GLA 233/32 773 u. 362/1324 (mit einem unbedeutenden Plan vom Kirchenchor) u. 1326.

sprachen Hermann von Vicaris und P. Carl Antons blieben damit unberücksichtigt. Dieser, noch im Jahr zuvor mit einer Pensionserhöhung von 100 Gulden zu Lasten des Klosterfonds bedacht, mußte nach Gewährung eines Mietzuschusses in Höhe von 180 fl. umgehend umziehen. Auch Umbau- und Sanierungspläne für die Klosterkirche und die Intervention der katholisch gebliebenen früheren Großherzogin Stephanie, die, seit 1819 in Mannheim lebend, zu entsprechenden Schritten bei der Verwandtschaft in Karlsruhe von ihrem Aumonier Franz Bouchet<sup>107</sup> bewogen worden war, hatten sich als nicht hilfreich erwiesen. Dagegen scheinen die Vorstellungen des Dekans Grosholz bei der KKS gegen eine unwürdige Vermarktung der Kircheneinrichtung ihre Wirkung nicht verfehlt zu haben: Der befürchtete Rummel blieb aus. Er schrieb unterm 14. November 1838: „Es befinden sich nämlich dahier nicht nur viele Handelsjuden von der niederen Klasse, sondern auch eine nicht geringe Zahl frivol Gesinnter, welchen die öffentliche Versteigerung und die dadurch herbeigeführte allgemeine Verbreitung der vorgenannten Gegenstände Veranlassung und Stoff zum Gespötte geben würde, welches um so bedenklichere Folgen bei der hiesigen Einwohnerschaft haben dürfte, da dieselbe in ihrer religiösen Tendenz und Richtung so gemischt und verschiedenartig ist.“

Das Gotteshaus kam nach mehrfacher landesweiter Bekanntmachung<sup>108</sup> am 28. Dezember des Jahres zum zweiten Mal unter den Hammer, nachdem der erste Termin nicht den erwünschten Erfolg gebracht hatte. Es wurde im Frühjahr 1839 nach Exsekration und Räumung der Gruft abgerissen, ein Teil der Grundfläche an Private verkauft, der Rest der Stadt zur Anlegung der langersehnten Straße und Promenade überlassen<sup>109</sup>, während sich die Fahrnisverkäufe noch über drei Jahre hinstreckten. Damit hatten sich nicht nur Grundstücksinteressenten, Stadtplaner, heimliche Freimaurer, Liberale und Fortschrittler aus dem protestantischen Lager, sondern auch nicht wenige Angehörige der römischen Kirche

<sup>107</sup> Nach *J. König*, *Necrologium Friburgense 1827–1877*, FDA 17, 1885, 8.\* 1760 in Dijon, 1785 ordiniert, 1792 in die Schweiz emigriert, seit 1806 Beichtvater Stephanies, † 1849 in Heidelberg. Der Abbé scheint einer der hartnäckigsten Verfechter des überkommenen Zustands gewesen zu sein. Noch im *Mannheimer Journal* Nr. 276 vom 21. November 1838 rief er, sekundiert von einem Mitglied des Kirchenvorstands in der übernächsten Nummer, zur „Erhaltung und Dotierung“ der Mendikantenkirche, das heißt Beibringung eines Kapitals von 25 000 Gulden auf. Dieser Betrag entsprach den Berechnungen der Regierung und wäre durch eine allgemeine Subskription mit Sicherheit aufzubringen gewesen. Doch scheiterte dieser wohl letzte Vorstoß an der Zahlungsunwilligkeit der Mehrheit der Mannheimer Katholiken.

<sup>108</sup> So im Großherzoglich Badischen Anzeige-Blatt für den Unterrhein-Kreis 90, 1838: „Versteigerungen: Mannheim. Freitag, den 30. November 1838, Nachmittags 2 Uhr, wird in Folge hohen Rescripts großh. hochpreislichen Ministeriums des Innern, katholische Kirchen-Sektion, d. d. Karlsruhe den 30. Oktober 1838, No. 19 074, die hiesige Kapuziner-Kirche sammt den dazu gehörigen Nebengebäuden auf dem Platze selbst in zwei Abtheilungen zum Abbruche versteigert. Dies bringt man mit dem Bemerkten zur öffentlichen Kenntniß, daß acht Tage vor der Versteigerung Plan und Steigbedingungen auf diesseitigem Bureau, Lit. O 5 No. 1, zu Jedermanns Einsicht bereit liegen. Mannheim, den 4. November 1838. Großh. Stiftungsverwaltung. Rüttinger.“

<sup>109</sup> Vgl. hierzu auch *F. Walter*, *Bauwerke der Kurfürstenzeit in Mannheim*, Augsburg 1928, 81.

durchgesetzt. Und Mannheim war um ein bedeutendes kirchliches Baudenkmal aus der ausgehenden Barockzeit ärmer<sup>110</sup>.

Obwohl in der Folge der katholische Kirchenvorstand, das erzbischöfliche Ordinariat, das großherzogliche Stadtamt, die Kreisregierung und die Kirchensektion hinsichtlich der zweiten Pfarrei an einem Strick zogen, dauerte es noch Jahre, bis eine Einigung über die zur Dotation zu verwendenden Fonds und Kollektengelder erzielt wurde<sup>111</sup>. Am 21. Dezember 1842 schließlich unterzeichnete Großherzog Leopold die entsprechende Urkunde, die Erzbischof Hermann am 15. April 1843 bestätigte. Das jährliche Pfründeinkommen betrug für beide Stadtpfarrer jeweils 1400 fl., für jeweils zwei Vikare 800 fl., und wurde aus Kirchen- und Staatsmitteln genommen. Der Heiligenfonds war beiden Pfarreien gemeinschaftlich. Sitz des „oberen“ Stadtpfarrers – ab Dezember 1843 J. B. Orbin – war die ehemalige Jesuiten-Kirche und ein Teil des Kollegs, Grenze der beiden Sprengel die damalige Rheinstraße oder die Planken, wie schon 1803 vorgeschlagen. Die Baupflicht für beide Pfarrkirchen und -häuser oblag der katholischen Kirchspielsgemeinde Mannheim. Das Präsentationsrecht dagegen war beim Landesherrn.

Bei seiner Schlußabrechnung vom 30. Juni 1844<sup>112</sup> kam das „Control-Bureau“ des Katholischen Oberkirchenrats, der 1843 an die Stelle der KKS getreten war, zu einer bemerkenswerten Feststellung, die zum Schluß eine kurze Beleuchtung verdient. Der Revisor Franz Xaver Stroh wies nämlich nach, daß dem Heidelberger Klosterfonds aus der Übernahme des Mannheimer Kapuziner-Klosters ein Verlust von rund 900 fl. entstanden war. Vom März 1802 bis Ende 1843 waren für Schuldendienst, Reise- und Umkleidungsgelder, Pensionen und anderweitige Sustentationen, Kirchenbedarf, Nachtbeleuchtung, Steuern, Brandversicherung, Baureparationen, die Gebäudeschätzungen der Jahre 1821<sup>113</sup> und 1833, für die Tätigkeit der Cassa-pia-Verrechnung, Mietzuschüsse für P. Wagner, Insertions-, Versteigerungs-, Lager- und Transportkosten insgesamt 26 227 fl. 17 xr. aufgewendet, dagegen seit 1833 aus Liegenschafts- und Fahrnisverkäufen 25 133 fl. 3 xr. Erlöst worden – einige Schenkungen nicht mitgerechnet. Die Hauptposten aus den Realitätenversteigerungen waren: 3250 fl. für die Konventsflügel Abbruch (1833), 17 098 fl. 33 xr. für 17 Hausplätze (1833), 2000 fl. für die Kirche

<sup>110</sup> Nicht nur gegen das Gotteshaus, auch gegen einen markanten und architektonisch bedeutenden Teil der Stadtbefestigung, das Neckartor, wurde in jenen Tagen agitiert: „Dieser unförmliche Steinhaufen“, so das Mannheimer Journal Nr. 152 vom 29. Juni 1838, „steht wie ein Überbleibsel aus einer früheren Zeit als Störenfried der Entwicklung der fortschreitenden Verschönerung, deren sich die hiesige Stadt im allgemeinen zu rühmen hat, feindselig gegenüber.“ Man schleifte dieses ebenfalls.

<sup>111</sup> Dieses nach GLA 213/3550–51, 3554, 233/22 832, 362/1332 und EAF B 22/15 662. Vgl. auch Real-schematismus der Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1863, 162 ff.

<sup>112</sup> EAF B 23/70. Teilberechnungen und Aufstellungen befinden sich auch in den Faszikeln 69, 72 u. 75.

<sup>113</sup> Damals waren das Terrain (3 Morgen, 3 Viertel) und alle Baulichkeiten auf rund 30 800 fl. taxiert worden – GLA 362/1324.



mit Nebengebäude auf Abbruch vom Maurermeister Matthias Eder aus Seckenheim, 170 fl. 17 xr. und 272 fl. 8 xr. für Teile des Kirchenareals vom Kaufmann Scipio und W. Dangmann aus Mannheim (1840/41), alles in allem 22 868 fl. 18 xr.

Von den Kirchen-, Haus- und Gartenfahrnissen sind genaue Verzeichnisse vorhanden, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Nur soviel sei gesagt: Schätze hatten die Bettelorden keine in ihren Niederlassungen und die Mannheimer Kapuziner schon gar nicht, was schon der Gesamterlös von 2264 fl. 45 xr. zeigt. Den größten Wert hatten noch die religiösen Kunstgegenstände. Das Hausinventar war ärmlich und abgenützt. 1833 kamen lediglich Gartengewächse, entbehrliches Inventar und Gerätschaften für etwa 500 fl. unter den Hammer, ein Jahr darauf für rund 350 fl. die Bibliothek, die 1802 aus dem Heidelberger Kapuziner-Konvent als Ersatz für die beim Bombardement von 1795 zugrunde gegangene herbeigeschafft worden war<sup>114</sup>. Die Masse der Mobilien ging ab Mitte 1838 zum größten Teil an Private.

Am meisten dürfte heutzutage der Verbleib der Kircheneinrichtung und Kultgegenstände interessieren: Soweit feststellbar, kamen an die untere Pfarrei Meßgeräte und -gewänder sowie Heiligenfiguren, die Kanzel an die Pfarrgemeinde Feudenheim, der Hochaltar und etliche Figuren nach Neckargerach<sup>115</sup>, Kirchenstühle schenkungsweise nach St. Ilgen und in die Mannheimer Gottesacker- und Lehrinstitutskirche, ein Kelch, eine Monstranz und andere Meßgeräte nach Waldmühlbach im Amt Neudenu, weitere Paramente nach Heiligkreuzsteinach im Amt Heidelberg, zwei Beichtstühle und zwei Seitenaltäre nach Rödersheim, eine Glocke mit Joch nach Meckenheim<sup>116</sup>, weitere Heiligenskulpturen nach Clausen und die Weihnachtskrippe nach Mundenheim<sup>117</sup> (diese vier Orte in der bayrischen Pfalz). Mit Ausnahme der übrigen Meßgewänder, die an etliche Pfarrer der Umgebung verteilt wurden, wechselten fast alle sonstigen Utensilien und Inventarstücke, so zwei steinerne Altäre, an Mannheimer Handwerker über, offensichtlich um der Materialien willen. Aber auch Adlige, Kaufleute und auswärtige Devotionaliensammler beiderlei Geschlechtes traten als Käufer auf.

Daß von dieser Klosterliquidation noch eine vollständige Abrechnung vorhanden ist, ist eine säkularisationsgeschichtliche Besonderheit. Beweist sie doch, daß

<sup>114</sup> EAF B 23/71 und GLA 213/2831. Die Büchersammlung umfaßte etwas mehr als 2000 Bände, von denen die meisten beim Lumpensammler landeten. Der Professor am Gymnasium und Geistliche Rat Philipp Rappenecker untersuchte diese 1833 und beurteilte 53 Stück (!) als wertvoll, worunter einige Inkunabeln waren.

<sup>115</sup> Vgl. Der ehemalige Hochaltar der Kapuzinerkirche in Mannheim, MaGBll 28, 1927, Sp. 174, und *B. von der Au*, Zum Hochaltar der katholischen Pfarrkirche Neckargerach, Pfälzer Heimat 3, 1953, 91.

<sup>116</sup> Es dürfte sich bei dieser um das Ersatzstück für die 1795 vom Dachreiter über dem Portal geschossenen Glocke gehandelt haben. Vgl. Die Glocken der Kapuzinerkirche in Mannheim, MaGBll 28, 1927, Sp. 126. Es ist nicht auszuschließen, daß weitere und die wenig bedeutende Orgel nach Reichenbach gelangten.

<sup>117</sup> Vgl. *Walther*, 36.

das Gezeter der vormärzlichen badischen Regierung über die „Passivacquisition“ Mendikantenklöster nicht unbegründet war. Es wäre allerdings den Großherzögen ein leichtes gewesen, etwas aus der Hinterlassenschaft der reichen Stifter in schwache Fonds, wie der Heidelberger einer war, einzuschießen, wenn sie nur gewollt hätten.

## Beilagen

### I.

Schreiben des Garnisonspfarrers P. Celerinus Hoffmann an den Mannheimer Stadtrat vom 30. August 1799, die Garnisonspfarrerei betreffend\*:

Hochlöblicher Churpfälzischer Stadtrath!

Zufolge eines von Hoher Regierung mir gnädigst communicirten Rescripts in Betreff der Garnisonspfarrerey habe ich nicht ermangeln wollen, gehorsamst zu berichten, und zwar auf die Punkten A, B et C wie folgt:

Nachdem die PP. Capuciner im Jahr 1624 die katholische Bürger, Miliz und Dienstbothen der churpfälzischen Festung Fridrichsburg und freyen Stadt Mannheim mit allen geistlichen Verrichtungen als Beichthören, Predigten, Krankendienste und Ausspendung aller nothwendigen Sacramenten besonders bey Abgang anderer katholischer Geistlichen öfters mit Leib- und Lebensgefahr von ihrer bischöfl. Wormsischen Mission Ladenburg und Seckenheim\*\* aus mit wärmstem Eifer ohnablässlich versehen haben, so wurden sie in Ansehung ihres Seeleneifers von Ihro Churfürstl. Durchlaucht Philipp Wilhelm Höchstseeligen Andenkens 1685 nach Mannheim, allda sich wohnhaft einzulassen und den katholischen Gottesdienst einzuführen, gnädigst berufen, haben auch öffentlich alle exercitia catholica religionis gehalten und damit fortgefahren bis in das Jahr 1689, in welchem die Fridrichsburg sammt der Stadt von den Franzosen verbrannt, geschleift und verheeret wurde.

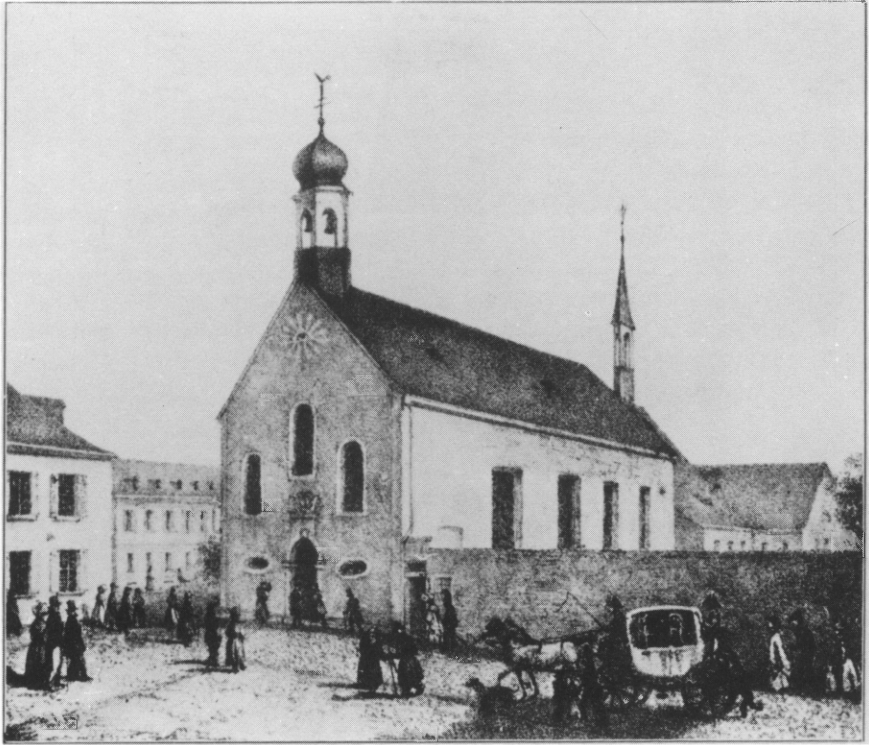
Da nun bey solch traurigem Schicksale die Einwohner mehrentheils auf die andere Seite des Neckars, einstweilen in Hütten wohnend, flüchtig wurden, haben sich die PP. Capuciner nach Ladenburg begeben, von da sie ihre geistlichen Dienste in der ganzen Gegend entrichtet und bessere Zeiten abgewartet, die ihnen auch der Himmel 1698 verliehen, wo nach geschlossenem Frieden die PP.

\* GLA 213/2835.

\*\* S. Anm. 31.



Die Kapuziner Kirche. L'Église de Capucins.  
Die Nordwestfront des Klosters mit dem Kapuziner- oder Johannes-Platz. Aus: Vues de Mannheim représentées sur vingt six planches dessinées d'après nature par Jean François de Schlichten et gravées par les frères Klauber à Augsbourg. Avec une explication des planches. Mannheim 1782. (Der sehr kurze Beitezt enthält Angaben zu den mit der Ausstattung der Kirche beauftragten Künstlern.)



Die Klosterkirche nach dem Abbruch der Konventsflügel 1833. Anonyme Lithographie mit der Unterschrift: „Ansicht der Kapuziner-Kirche in Mannheim, erbaut im Jahr 1701, abgetragen im Jahr 1838.“ Von dieser mehrere Exemplare im städtischen Reiß-Museum in Mannheim.

Capuciner abermal von Ihro Churfürstl. Durchlaucht Johann Wilhelm und dem Hochwürdigsten Wormsischen Bischof nach Mannheim berufen und den katholischen Gottesdienst in einem Kaufmannshause ein Zeit lang gehalten; weil aber vermeldte PP. Capuciner keinen Aufenthalt und Wohnung in einem Christenhaus haben konnten, wohnten sie bey einem Juden, der sie aufgenommen, unter einem Dache, bis ihnen der Platz von Ihro Churfürstl. Durchlaucht selbst in ihrem Gnädigsten Fundatore bey Gelegenheit der Besichtigung des neuen Festungsplans zu einer Kirche, Kloster und Garten angewiesen worden, den sie in Besitz genommen, indessen ein kleines Haus erbauet, darinn gewohnt, bis daß die Kirche und Klosterbau vollendet waren; und also haben die PP. Capuciner sowohl für die katholische Bürgerschaft als auch für das Militair bis gegen das Ende des 1702ten Jahres in der Stadt Mannheim ihre Dienste als ordinaire Seelsorger geleistet, als an welchem der erste Weltpriester H. Johann Joseph Haussen\* als bürgerlicher katholischer Stadtpfarrer von Ihro Churfürstl. Durchlaucht angestellt worden; doch mit dem Vorbehalt, daß den PP. Capuciner in Rücksicht ihrer in der äußersten Noth geleisteten geistlichen Dienste die Garnisonspfarrer in *locum subsistentiae* allein verbleiben solle, worinn solche bis jetzt noch im Besitz geblieben.

Ad D et E: Die Garnisonskirche betreffend, so haben Ihro Churfürstl. Durchlaucht Carl Philipp Höchstseeligen Andenkens 1737 et 38 solche zu einem privaten Gebrauche der Katholiken aus den katholischen geistlichen Subsidiengeldern nicht allein erbauen zu lassen gnädigst geruhet, sondern auch aus selbigen Subsidiengeldern zur Unterhaltung der Geistlichkeit, Schullehrer, Kirchendiener, dann zur Anschaffung der erforderlichen Kirchenornamenten und Unterhaltung derselben ein hinlängliches Capital ad 38 060 fl. an Dero Churfürstl. Kriegscommissariat wirklich auszahlen lassen, wovon bis itzt eine Churfürstl. Generalcassa die Besoldungen und andere Nothwendigkeiten jeden Monath entrichtet; wobey aber zu merken, daß anfangs diese Besoldung von einer Hochlöblichen Hofkammer den PP. Capuciner in *naturalibus* für die geleistete Kirchendienste gereicht wurden, hernach aber erst diese *naturalia*, in Kammertaxe anschlagend, vom Jahr 1779 an Geld monatlich ad 75 fl. bezahlt worden. Von Zehenden und sonstigen Gütern ist nichts bey der Garnisonspfarrer anzutreffen; nur zur Unterhaltung der Kirche sind jährlich 300 fl. angewiesen.

Ad F et G: Erster Punkt geht eine Churfürstl. Hofkammer an, und über den anderen hat seither der Hofkriegsrat und hiesiges Gouvernement die Obsorge getragen.

Ad H: Dieser Artikel ist schon oben Lit. D erörtert. Nur ist noch nachzutragen, daß, da die Garnisonskirche sammt Schulhause 1782 abgerissen, der Gottesdienst, so wie vorher in der Garnisonskirche, dermalen und bis eine Neuerbaute

---

\* Der Vornamen Hausens ist in den meisten Quellen mit Jakob angegeben.

ingericht seyn wird, in der Capucinerkirche gehalten wird, wozu man auch das Wachs, Wein und sonstige Nothwendigkeiten zu überreichen ist angewiesen worden.

Ad I: So sehr durch das Kaiserl. Königl. Bombardement unser Kloster sammt Kirche zusammengeschoßen wurde, so wurde dennoch die Kirche ex collectis dergestalt wieder hergestellt, daß der Garnisonskirchendienst immer in seiner Ordnung verblieb; und weil von Seiten der Garnisonskirchengefälle nicht das mindeste beygetragen worden, so befinden sich noch wirklich der Garnisonskirchenthurm, Orgel, Generalstuhl und Sacristie in dem baufälligsten Zustande, welchem Schicksale das im Jahr 1783 erkaufte und ebenfalls zusammengeschoßene Schulhaus nicht minder ausgesetzt ist, und zwar um destomehr, weil solches, ohne alle Reparation seither dem Wind und Regen ausgesetzt, gar nicht zu bewohnen ist; daher kann es auch seyn, daß der seinen gewöhnlichen Gehalt ziehende Schullehrer gegen alle meine Vorstellung zum größten Schaden der Jugend für den Schuldienst nicht angehalten wird.

Dies alles hab ich aus den Urkunden des Pfarr- und Conventbuches getreulich herausgezogen, und hab indessen die Ehre zu seyn in schuldigster Hochachtung harrend. Eines Hochlöbl. Stadtraths Dienstbeflissener P. Celerinus, Capucinus, Parochus et Praeses.

Mannheim, d. 30. Aug. 1799

## II.

Undatierter Bericht des Guardians Emanuel Hipp auf die Fragen der rheinpfälzischen Regierung vom 22. Februar und 3. März 1801 nach den personellen und wirtschaftlichen Verhältnissen des Klosters\*:

1mo wie viele Capuciner hier domiciliret seyen?

A: Von 40 Personen, wie vormahlen, dermahlen nur noch 19, nämlich 15 Priester und 4 Layenbrüder.

2do welches Amt ein jeder bekleide, wie alt ein jeder, auch ob er ein In- oder Ausländer seye?

A: Wie folget . . .\*\*

3tio welche Gärten, Gefälle und sonstige Besitzungen bey ihnen beruhen?

A: Außer unserem Kloster, Kirch und Garten haben wir sonst keine Beszung und ist uns auch nach unseren Statuten nicht erlaubt, liegende Güter und deren

\* GLA 213/2835.

\*\* S. 159 f.

Gefälle zu haben. Die Gefälle, welche wir beziehen, sind nebst denen Gratialien, welche wir durch die großmüthigen Wohlthaten und gnädigste Unterstützung der durchlauchttesten Churregenten wie auch von geistlicher Administration erhalten, jene Salarien, welche uns wegen Versehung der Garnionspfarrey, Lazareth, Zuchthaus und Klosterfrauenkirch verreichet werden. Wie auch jenes Frucht- und Holzquantum, welches wir wegen abgetretenem Stück unseres Gartens für einen Holzplatz jährlich beziehen, welches alles im Grund eben so gut als ständige Subsistenzquelle anzusehen ist.

4to aus welchen Mitteln diese sowohl als die besitzende Kirch und Kloster angeschafft und durch wen fundiret worden?

A: Theils durch die mildeste Gutthätigkeit ihres durchlauchttesten Stifters Churfürsten Johann Wilhelm und dessen durchlauchttesten Churnachfolgern, theils durch milde Beyträge verschiedener Gutthäter wurde die Kirch sambt dem Kloster errichtet, der Garten zum nützlichen Gebrauch angeleget, auch beide nachhero auf die nemliche Weis nach Erfordernus erweitert. Der Platz selbst aber, wo dermahlen Kirch, Kloster und Garten ist, wurde uns vom durchlauchttesten Stifter Churfürst Johann Wilhelm 1698 angewiesen; der ehemalige militairische Kirchhof aber neben unserem Garten wurde uns zur Erweiterung des Gartens vom durchlauchttesten Churfürsten Carl Philipp anno 1724 gnädigst geschenkt. Eine förmliche Foundation aber zur Erhaltung der Gebäulichkeiten haben wir niemahlen eine andere gehabt als die Almosen der Gutthäter.

5to welchen Nutzen diese Patres dem publico leisten?

A: Der Nutzen, den wir dem publico leisten, bestehet blos in geistlichen Diensten, wozu wir berufen sind, als in Pfarrverrichtungen, Messelesen, Predigen, Catechisiren, Beichthören, Krankenbesuchen etc. Mit welchen Diensten, ohne Ruhm uns zuziehen zu wollen, uns mit denen trostvollen Gedanken schmeicheln können, dieselben vom Jahr 1624 bis dahero dem publico unbezahlt geleistet zu haben.

6to wie derselben ursprünglicher Fundationsstand gewesen?

A: Verschiedentlich nach derer Verschiedenheit der Zeiten und Umständen. – Von anno 1624 bis 1685 haben die PP. Capucini zu Ladenburg excurrendo den Katholiken zu Mannheim ihre geistlichen Dienste oft mit Lebensgefahr nach Möglichkeit und gratis angedeihen lassen. 1685, in welchem Jahr auf Begehren der Mannheimer Katholiken Serenissimus Elector Philippus Wilhelmus selbst 2 Patres Capucinos durch Überreichung der Schlüssel in der damahligen Concordien-Kirch als Seelsorger intromittiret hat, welche Seelensorg sie dann auch continuiret haben, bis anno 1689, in welchem Jahr Mannheim sambt der Friedrichsburg von denen Franzosen verbrennet und geschleifet wurde. Damahlen zogen sich die 2 Patres wiederum nach Ladenburg zurück; wovon aus sie abermahlen excurrendo die über dem Neckar sich geflüchteten und in Hütten wohnenden Mannheimer Katholiken mit geistlichen Diensten so lang versehen, bis daß anno

1698 der höchstseelige Churfürst Johann Wilhelm die PP. Capuciner von Ladenburg wiederum nach Mannheim berufte und selben die ganze Seelsorg der Mannheimer Katholiken übertrug, zugleich ihnen zum beständigen Aufenthalt einen Platz für Kirch, Kloster und Garten nebst etwas Geld, Früchten und Wein gnädigst anweisen zu lassen die Gnade hatte. 4 Patres blieben also in dem Besitz dieser Verrichtungen ungehindert, bis anno 1702 der erste katholische Stadtpfarrer Hausen hieher bestimmt wurde, welchem die katholische Civilgemeinde übertragen, uns hingegen die Garnisonsparrey privative überlassen wurde. Anno 1703 haben wir unser neu erbautes Kloster bezogen, wo das Personale anfangs nur aus 6, nach und nach auf 14 bis 20 zugenommen hat. Endlich aber bey zunehmendem Anwachs der Katholiken, besonders bey Verlegung der churfürstlichen Residenz von Heidelberg nach Mannheim auf mündlichen Befehl Ihrer churfürstlichen Durchlauchten Carl Philipp und Carl Theodor das Personale bey uns bis auf 40 angewachsen ist. Dabey sind aber auch gemäß der vermehrten Anzahl der Personen nicht minder die churfürstlichen Gratialien vermehret worden.

7mo ob die fernere Beybehaltung, Aufhebung oder Verminderung des Klosters nöthig?

A: Da wir von Anfang unseres Eintritts in die churfälzische Landen bis dahero keine unmeritirten und unnützen Glieder des Staats gewesen sind, so kann diesfalls das ganze Mannheimer katholische publicum, worauf wir uns in Rücksicht unserer Diensten berufen können, den besten Ausschlag geben. Was aber die Verminderung betrifft, sind wir selbst in Betracht der Zeiten und Umstände dieser Frag zuvorgekommen, indem wir uns dergestalten vermindert haben, daß das noch übrige Personale zur Versehung der unsern sowohl als auswärtigen Kirchen absolute nothwendig ist.

8vo ob sie sich in ihrer dermahligen Anzahl und mit was ernähren und für die Zukunft auch unterstützen können?

A: Da wir nach unserem Institut keine liegenden Güter und die daraus fließenden Gefälle haben dürfen, sondern blos die wegen verrichtenden geistlichen Diensten uns angewiesenen Salarien anzunehmen uns erlaubt ist, so ist es nicht in Abred zu stellen, daß wir bey fernerer Beybehaltung derselben wie auch der von Sr. churfürstlichen Durchlaucht nach Zeit und Umständen uns gnädigst zufließenden Gratialien, besonders auch in Rücksicht der bey zu hoffenden besseren Zeiten von dem Mannheimer publico uns zugehenden Almosen, wie vormahl geschehen ist, uns immer nach dermahliger Anzahl ernähren, unterstützen und dem publico unsere Dienste fortleisten können.

9no welche und wieviele Schulden das Kloster habe?

A: Der Activ- und Passivschuldenstand des Klosters werden sich bey nahe compensiren. Außer daß das Kloster bey dem 1795 geschehenen Bombardement fast gänzlich ruiniret, zu dessen Herstellung ex collectis zwar 2400 fl. verwendet worden; da diese summa aber nicht hinlänglich gewesen ist, so hat mein Vorfah-



rer ex elemosynis conventus die noch vorrätigen 1600 fl. beygeschossen, welcher Beyschuß das Kloster in Rückstand gesetzt hat.

### III.

Reskript Max Josephs vom 5. April 1802, die zukünftige Verfassung des auf den Aussterbeetat gesetzten Mannheimer Kapuziner-Konvents betreffend\*:

Maximilian Joseph  
Pfalzgraf bei Rhein, in Ober- und Niederbaiern Herzog etc., des heil. röm. Reichs Erztruchseß und Churfürst.

Auf den Bericht der SpecialCommission in geistlichen Angelegenheiten ddo. 8ten et praes. 17ten März in Betref der künftigen OrdensVerhältnisse der Kapuziner in Mannheim wird derselben hiemit zur Resolution eröffnet:

1. die Verbindung mit der Provinz kann im allgemeinen umsomehr beybehalten bleiben, als nur ein einziges Kloster in der Rheinpfalz mehr existirt, jedoch
2. ist der Wechsel mit fremden KlosterIndividuen verboten,
3. die Bestellung der KlosterÄmter kann nach der bisherigen Verfassung geschehen; der gewählte Obere und besonders die Prediger und jene Patres, welche zur Aushilfe in der Seelsorge gebraucht werden wollen, sollen aber allezeit der SpecialCommission zur Bestätigung angezeigt werden, welche dafür zu sorgen hat, damit nur taugliche Subjekte dafür angestellt werden.

München, den 5ten April 1802.

Max Jos. Churfürst

Fr. v. Montgelas

An die SpecialCommission in  
geistl. Angelegenheiten, die Ver-  
hältnisse der dortigen Kapuziner  
betr.

Auf Churfürstlichen Höchsten  
Befehl  
v. Krauß

---

\* GLA 213/2813.

## IV.

Auszug aus J. G. Riegers Beschreibung von Mannheim aus dem Jahr 1824, 291 ff.

### Die Kapuzinerkirche mit dem Kloster

Einsam liegt sie in dem südöstlichen Theile der Stadt, Lit. N. 5 No. 1. Vor ihr breitet sich der Johannesplatz aus. Eine große hohe Mauer umschließt den Garten und das an die Kirche in einem Viereck angebaute Kloster mit seinen kleinen, engen Zellen und Fensterchen. Der hintere Theil der Kirche liegt ebenfalls im Garten und blickt mit seinem blauen Schieferdache und spitzen Thürmchen, in welchem das Horaglöckchen hängt, düster und melancholisch über die hohe Ringmauer. Der gegen die Straße stehende niedrige Thurm hat drei Glocken. Die ganze vordere Seite ist vor kurzem grünlich angetüncht worden. Das Innere der Kirche ist von wenig Schmuck. Sie hat vier Altäre und eine Seitenkapelle. Der Hauptaltar ist nach der Zeichnung Quaglio's, die Statuen sind von Joh. van den Branden, und das Altarblatt von Bernardini. Die Orgel ist unbedeutend.

Während dem dreißigjährigen Kriege versahen die Kapuziner von Ladenburg aus den hiesigen Gottesdienst bei den Katholiken. Nach dem orleansischen Kriege gestattete ihnen Kurfürst Johann Wilhelm 1698, ein eigenes Kloster zu bauen, und suchte den Bau aus eigenen Mitteln zu befördern. Am 3. Juli 1701 wurde zu der Kirche der erste Stein gelegt. Schon nach einigen Jahren war er vollendet und wurde 1706 zur Ehre des heiligen Rochus eingeweiht. Jetzt sind nur noch einige Ordensgeistliche vorhanden, die den Gottesdienst in dieser Kirche versehen. Sie sind sämmtlich schon sehr alt und dürfen keine Novizen mehr annehmen. Seit längerer Zeit ist diese Kirche mit dem Kloster die Zielscheibe der Neuerungs- und Zerstörungssucht. Von Zeit zu Zeit erneuert sich das Gerücht ihrer Niederreißung und Umschaffung zu einer Kavalleriekaserne. Der Hauptgrund dazu soll seyn, daß sie auch die Aussicht versperre. Mannheim hat so viele Aus- und Durchsichten, und bedarf dieser einen nicht. Übrigens scheint man auch nicht bedacht zu haben, welche Unbequemlichkeit bei der Ausführung dieses Planes für die im südlichen und östlichen Theile der Stadt wohnenden Einwohner entstände. Diese müßten alsdann alle den ungeheuern Weg nach der Pfarrkirche am Markt oder der noch weiter entlegenen Jesuitenkirche durchwandern.

## V.

Beschluß der KKS vom 2. April 1834, die Zurückweisung der Ansprüche der Stadtgemeinde und des katholischen Kirchenvorstandes Mannheim auf das Kapuziner-Kloster betreffend\*:

Ministerium des Innern  
Katholische KirchenSection  
Karlsruhe, den 2ten April 1834

- Nro. 3489 Registratur-Vorlage, das Kloster und die Kirche der Kapuziner in Mannheim betr.  
 Nro. 3490 Bericht des Cassa-pia-Verrechners Frei in Mannheim v. 4. Febr. d. J.  
 Nro. 3491 Bericht des Regierungs-Registrators Katzenberger als Aufseher des diesseitigen Aktendepots in Mannheim v. 4. Febr. d. J.  
 Nro. 3492 Erlaß des Großherzogl. Generallandesarchivs v. 18. Febr. d. J. Nro. 258.  
 Nro. 3493 Erlaß desselben v. 19. d. M. Nro. 414.  
 Nro. 3494 Bericht des Cassa-pia-Verrechners v. 1. v. M., alle in obigem Betreff.  
 Nro. 3495 Schriftlicher Vortrag.

## Beschluß

Der Regierung des Unterrheinkreises wird auf ihren Bericht v. 16. Dezem. v. J. Nro. 25 630 unter Rückanschluß der Beilagen erwidert:

Weder dem Stadtrathe noch dem katholischen Stiftungsvorstande in Mannheim wird je die Beweisführung gelingen, daß die Stadtgemeinde Mannheim Grund und Boden zur Erbauung der Kirche und des Klosters der Kapuziner unentgeltlich hergegeben oder diesen mit Vorbehalt des Eigenthumsrechts oder einstigen Rückfalls geschenkt habe. Ebenso wenig werden dieselben ihre Behauptung zu begründen vermögen, daß Kloster und Kirche aus milden Beiträgen der Gemeinde und ihrer Einwohner erbaut worden seien.

Dagegen ist es notorisch, daß das Kapuziner-Konvent von der Gründung des Klosters an bis zu dessen vermöge Rescripts des Kurfürsten Maximilian Joseph v. 20. Dezem. 1800 erfolgten Aufhebung\*\* und von da an der durch das nemliche

\* EAF B23/67.

\*\* Es müßte hier richtigerweise von einer vorläufigen Zweckbestimmung und nicht von einer „Aufhebung“ die Rede sein.

Rescript substituirte Klosterfonds in Heidelberg bis zum Spätjahr 1833, wo der katholische Stiftungsvorstand und Stadtrath ihre erste Reklamation erhoben, im ruhigen und ungestörten Besitze der fraglichen Realitäten gewesen, ungeachtet doch seit 1791 sowohl von dem Kapuziner-Konvente als von diesseits namens des Klosterfonds mehrere Akte des Eigenthums ausgeübt wurden. Auch ist es aktenmäßig, daß bei weitem die meisten Baukosten aus dem kurfürstlichen Aerar und dem geistlichen Administrationsfonds bestritten wurden, auf welche Kurfürst Johann Wilhelm gleich beim Beginne des Baues und später, so oft die Kapuziner um Beihilfe ansuchten, bedeutende Summen anwies. Endlich muß der wichtige Umstand ins Auge gefaßt werden, daß das Klostervermögen mit Schulden und Lasten an den Klosterfonds überwiesen wurde, und daß ersteres von letzterem beinahe absorbiert wurde wie folgende Übersicht nachweist.

Das ganze dem Klosterfonds zugefallene Vermögen des Mannheimer Kapuziner-Konvents besteht:

- a) in dem Erlöse aus Kloster, Garten, Geräthschaften und Crescentien 20 936 fl. 8 xr.,
- b) in den von dem kurfürstlichen, nunmehr großherzoglichen Aerar für den im Jahr 1791 zu einem Holzhoft acquirirten Gartenplatze jährlich zu zahlenden 200 fl. oder in dem die Rente repräsentirenden 5%gen Kapitale ad 4000 fl.,
- c) in der noch stehenden Kirche samt Platz, angeschlagen zu 4494 fl.,
- d) in der noch vorhandenen Bibliothek, die nur geringen Werth hat und auch nicht angeschlagen ist, zusammen in 29 430 fl. 8 xr.

Hierfür hat der Klosterfonds in Heidelberg

- a) nach Ausweis der Klosterfondsrechnungen von 1802 bis 1833/34 für das Kapuziner-Kloster in Mannheim an Schulden, Pensionen, Sustentationsgehalten, Gratialien, Kirchenutensilien, Baureparation, Brandversicherungsbeiträgen, Steuern, Beleuchtungskosten etc. die Summe von 20 238 fl. 7 xr. und
- b) an Kosten, welche der Klosterverkauf verursachte, einstweilen 229 fl. 20 xr., in Summa 20 467 fl. 27 xr. bereits bezahlt,

und es bleiben somit von dem Vermögen ad 29 430 fl. 8 xr. für den Klosterfonds nur noch übrig 8 962 fl. 41 xr.

Abgesehen davon, daß hieran dem Fonds, welcher zwar schon im Jahre 1801 im Besitze, aber erst im Jahre 1833 in den Genuß des Kapuziner-Vermögens kam, rücksichtlich der Zinsen von der bezahlten Summe ein Recht zusteht, reicht der Überschuß nicht einmal soweit, daß die Zinsen davon die Pensionen des Kapuziner-Guardians mit jährlich 500 fl. und des in das Kapuziner-Kloster zu Staufen versetzten Kapuziner-Bruders Makarius mit jährlich 50 fl. vollständig decken.

Nach dieser offenen Darstellung der Sachverhältnisse werden sich der Stadtrath und katholische Kirchenvorstand selbst bescheiden, daß ihre erhobenen Ansprüche lediglich von der Hand gewiesen werden müssen, und die Kreisregierung wird daraus die Überzeugung schöpfen, daß wir dem Gesuche der katho-

schen Stadtgemeinde um Erhaltung der Kirche nur dann entgegen kommen können, wenn sie für den Ausfall ad 4494 fl., den die Abtretung der Kirche dem Vermögensüberschusse ad 8962 fl. 41 xr. verursachen würde, sich zu einer billigen Gegenleistung verbindlich macht, was um so weniger Anstand finden dürfte, als der Klosterfonds ohne Verpflichtung sich ebenfalls zu einem Opfer verstehen will.

In dieser Voraussetzung sind wir geneigt, aus Rücksicht gegen die katholische Stadtgemeinde dem Anschlag von 4494 fl. auf 3000 fl. herabzusetzen und ihr die Kirche samt Platz für diese Summe zu Eigenthum zu überlassen. Wir hoffen, daß unsere gute Absicht Anerkennung und der befragte Gegenstand auf die vorgeschlagene Weise seine Erledigung finden werde, worüber wir baldiger Anzeige entgegen sehen und hier nur noch beifügen, daß, wenn gegen Vermuthen unser Anerbiethen zurückgewiesen werden sollte und der Stadtrath den Rechtsweg betreten wollte, wir wünschen müssen, daß solches um so baldiger geschehe und hierher angezeigt werde, als von Erledigung dieser Sache der Stadtrath die Gewährung des Kloster- und Gartenverkaufs und die Käufer die Zahlung der bereits verfallenen Kauftermine abhängig machen und überdies das Kloster und die Kapelle\* abgebrochen und letztere noch verkauft werden solle. Kirn

---

\* Gemeint ist die Seitenkapelle der Klosterkirche. Eine freistehende Kapelle befand sich bis 1791 auf dem dann als Holzplatz verwendeten Gartenstück – EAF B23/72.



## Die kirchlichen Verhältnisse Mannheims um 1802 nach einer amtlichen Statistik

VON Hermann Schmid

Die umfangreichen Erwerbungen, die der Markgraf Karl Friedrich von Baden in Franken und Schwaben auf Grund des Lunéville's Friedens vom 9. Februar 1801 und des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 machte, stellten die Staatsbehörden in Karlsruhe vor ungewohnte Anforderungen. Da die hinzugewonnenen Land- und Volksmassen ein Mehrfaches des altbadischen Bestandes ausmachten, war es allein mit dem Versuch einer Integration der neuen Territorien nicht getan: Die Schaffung eines neuen Staates war das Gebot der Zeit. Diese Aufgabe war um so schwieriger, als gedachte Länderfetzen so unterschiedlich in ihrer jeweiligen Staats- und Konfessionsnatur waren wie ihre Erwerbsgründe. Ein Teil von ihnen, die geistlich regierten, gelangte unter die Botmäßigkeit des evangelischen Hauses Baden infolge von Säkularisation, ein Teil durch Mediatisation, nämlich die republikanischen Reichsstädte, und ein weiterer beträchtlicher durch Ländervertauschungen – zu letzterem gehörte die rechtsrheinische Pfalz. Die linksrheinische war bekanntlich an Frankreich verloren.

Die markgräfliche und ab 1803 kurfürstliche Regierung sah sich also der Notwendigkeit gegenüber, Territorien unterschiedlichster Größe, die seit Jahrhunderten ihr staatliches, wirtschaftliches, konfessionelles und kulturelles Eigenleben geführt hatten, unter ein Dach zu bringen, unterschiedliche Regierungs- und Fiskalsysteme und Rechtstraditionen<sup>1</sup> einander anzugleichen und für ein hinlängliches Zusammenleben der Bekenntnisse zu sorgen. Dabei war vorab selbstredend nicht an eine radikale Nivellierung nach Art der Jakobiner gedacht, die der Deputationsrezeß als das neue Reichsgrundgesetz ohnehin verbot, sondern an eine allmähliche Vereinheitlichung, die allerdings hie und da ohne schmerzliche Eingriffe nicht abging. Die Aufgliederung Neubadens in die Teilstaaten Oberes Fürstentum, Markgrafschaft und Pfalzgrafschaft sowie die übrige

---

<sup>1</sup> Vgl. insbesondere *A. Mayer*, Beiträge zur Geschichte des badischen Civilrechtes bis zur Einführung des neuen Landrechtes, Bruchstücke aus der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Belle-Vue bei Konstanz 1844.

Organisation geschah teils unter mehr, teils unter weniger Berücksichtigung des Hergebrachten auf der Grundlage der „13 Organisations-Edicte“, die Karl Friedrich zwischen dem 4. Februar und dem 13. Mai 1803 erließ<sup>2</sup> und denen zahlreiche spezifizierende Verordnungen folgten.

Unabdingbare Voraussetzung für diesen Schritt waren zuverlässige Nachrichten über den Zustand der Neuerwerbungen in verschiedener Hinsicht. Ohne solche war der Aufbau des Staates nicht zu bewerkstelligen. Um sich einen vorläufigen Überblick zu verschaffen, wies die Karlsruher Regierung, das Geheimratskollegium, die im Herbst 1802 ausschwärmenden Besitznahmekommissionen an, über ihre Eindrücke zu berichten. Heraus kamen dabei uneinheitliche Mitteilungen, die zwar ersten organisatorischen Maßnahmen als Grundlage dienen konnten, nicht aber einer neuen Staatsverfassung. So entschloß man sich, einen Fragenkatalog drucken zu lassen, der von jedem Ortsvorstand in den neuen Gebieten schriftlich zu beantworten war<sup>3</sup>. Die Okkupations- und provisorischen Regierungskommissionen hatten auf eine genaue Durchführung zu sehen. Vorgelegt wurden nicht weniger als 84 Fragen zu den kirchlichen, politischen und ökonomischen Verhältnissen. Ihre Bearbeitung machte manchem Schultheißen, der nicht über die erforderlichen Kenntnisse und Erfahrungen verfügte, Schwierigkeiten, so daß von der Regierung Rückfragen für notwendig erachtet wurden. Obwohl die Statistik zu einem Lieblingskind des aufgeklärten Absolutismus avanciert war und als Teil der Kameralistik den Rang einer Wissenschaft erlangt hatte, scheinen entsprechende Erhebungen in den kleinen Territorien des Reichs bis zu deren Ende kaum durchgeführt worden zu sein. Das Ergebnis, das die badische Frageaktion zeitigte, hat die Mühe insgesamt gelohnt. Es entstand die erste umfassende Landesstatistik, die vielfach die einzige zuverlässige Quelle für die Zustände um 1802 in den in Baden aufgegangenen Herrschaften war und ist. Nicht nur die Zentralbehörden haben aus ihr geschöpft, auch die Verfasser der ersten gedruckten Landesbeschreibung<sup>4</sup> fast ganz und teilweise der Staatsarchivar *Johann Baptist Kolb* für sein geschätztes Werk<sup>5</sup>. Bedauerlicherweise wurde sie im Verlauf des letzten Jahrhunderts im badischen Generallandesarchiv über viele Abteilungen zerstreut und müssen einzelne Beantwortungen als verloren angesehen werden.

Auch die Stadtkanzlei von Mannheim hatte ihre Not mit der Wißbegierde Karl Friedrichs. Wenn sich die Fertigstellung des Antwortkatalogs über Gebühr verzögerte, so lag das nicht etwa an Bildungsmängeln der Beamten, sondern an den zeitraubenden Nachforschungen in der größten Stadt des neuen Kurfürsten-

<sup>2</sup> Kurfürstlich Badische Landesorganisation. In 13 Edicten sammt Beylagen und Anhang. Karlsruhe 1803.

<sup>3</sup> Ein Exemplar befindet sich in GLA 48/5492.

<sup>4</sup> *J. W. Schmidt, P. Wund*, Geographisch statistisch, topographische Beschreibung von dem Kurfürstenthum Baden, 2 Bde., Karlsruhe 1804.

<sup>5</sup> S. 141, Anm. 15.



tums, die sich im übrigen ebenso vehement wie vergeblich um die landesherrliche Residenz bemühte. Was schließlich am 15. März 1803 vom katholischen Stadtdirektor Carl Rupprecht und seinen Räten über die vorläufige Regierung der badischen Pfalz, das Generallandkommissariat, nach Karlsruhe „ad statum ecclesiasticum, politicum et oeconomicum“ berichtet wurde<sup>6</sup>, gehört zum genauesten und ausführlichsten, was damals aus den Rathhäusern kam.

Im Rahmen dieser Zeitschrift interessieren in erster Linie die kirchlichen Zustände der rheinpfälzischen Metropole und die der mit den Kirchen verbundenen Einrichtungen. Die detaillierten Mitteilungen auf 19 Fragen und in einem Anhang, der in diesem Umfang gar nicht verlangt war, sind um so wertvoller, als sich Mannheim als gemischtkonfessionelle Stadt darstellte: Die Existenz einer katholischen, deutsch- und wallonisch<sup>7</sup>-reformierten, lutherischen, einer Mennoniten<sup>8</sup>- und Judengemeinde<sup>9</sup> machte die Verhältnisse nicht gerade übersichtlich. Der Inhalt besagter Fragen verdeutlicht das Bestreben Karl Friedrichs, insbesondere genaue Kenntnisse von den Pflichten und Rechten seines Vorgängers in kirchlichen Angelegenheiten zu erhalten, so von den Patronats- und Ernennungsrechten, vom Zehntbezug, von der Organisation und Foundation der einzelnen Gotteshäuser und von den eventuell dem Landesherrn zufallenden Baulasten. Da Baden auf lange Sicht gravierende Änderungen an dem bisher fast völlig von den Konfessionen beherrschten Schulwesen plante, legte man hier auf genaue Angaben Wert. Die Stiftungen interessierten, weil sie, zum Teil schlecht verwaltet und erschöpft, der Aufsicht des Staates unterstellt werden sollten, und die Begräbnisse in den Städten um die Kirchen herum, weil sie in sanitätspolizeilicher Hinsicht überaus bedenklich erschienen.

Der Kirchenstatus des Mannheimer Stadtrats ist nicht nur hinsichtlich des mitgeteilten Zahlen- und Namenmaterials von Bedeutung, sondern er ist auch unverkennbar das Dokument einer Übergangszeit, indem er schwerwiegende Änderungen – insbesondere zuungunsten der römischen Kirche – andeutet, die durch die Kriegsnot seit 1795, durch den Verlust der linksrheinischen Stiftungsmassen und vor allem durch den Übergang der unterpfälzischen Kur an den staatskirchlich und territorialistisch gesinnten Maximilian Joseph von Pfalz-Zweibrücken im Februar 1799 eingetreten waren. Verschiedene Neuerungen auf Grund der Religionsdeklaration vom 9. Mai selben Jahres, die der bevorzugten Stellung der Katholiken, der zahlenmäßig stärksten Gruppe am Ort, ein Ende

<sup>6</sup> GLA 213/2828.

<sup>7</sup> Wallonisch war diese Gemeinde nur noch dem Namen nach. Um 1800 verstanden die meisten ihrer Mitglieder die französische Sprache nicht mehr.

<sup>8</sup> Diese waren gemäßigte Wiedertäufer, die vielfach die Anschauungen der Reformierten teilten. Sie nahmen zwischen den Mannheimer Protestanten insofern eine eigenartige Stellung ein, als sie ihre Kinder in die lutherischen Schulen schickten, ihre Toten aber auf dem Friedhof der Reformierten begruben.

<sup>9</sup> Über die Juden war unter der Rubrik „Status politicus“ zu berichten.

machte, sind ebenso aufgezeigt wie die ersten Ergebnisse der antiklösterlichen Politik Pfalz-Bayerns, andererseits aber auch die nach wie vor beherrschende Rolle der Kapuziner in der örtlichen Seelsorge.

Karl Friedrich von Baden setzte in manchem die Kirchenpolitik seines Vorgängers fort: So bestand er unerbittlich auf dem Ende der Religionshändel wie er auch bei allen drei christlichen Religionsverwandten die Einsparung ärarischer Mittel anstrebte – angesichts der ungeheuren Verschuldung der Pfalz geradezu eine Staatsnotwendigkeit. In anderen Punkten trat eine Wende ein: Er ließ sich weder vom lutherischen Presbyterium in Mannheim an der Zentralisation der Kirchenverwaltung hindern noch sich eines seiner Vorzugsprojekte ausreden: die Vereinigung der Deutsch- und Wallonisch-Reformierten mit den Lutheranern, die allerdings erst seinem zweiten Nachfolger Ludwig im Jahr 1821 gelang.

Schließlich weist der Bericht nicht nur auf Trennendes, sondern auch auf manche konfessionelle Gemeinsamkeit hin. Beispielsweise unterrichteten die Augustinerinnen protestantische Mädchen, nicht zuletzt um des Schulgelds willen. Und ebenfalls aus finanziellen Gründen waren Staat und Stadt zur Unterhaltung überkonfessioneller Wohlfahrtsanstalten gezwungen, mochten die Traditionalisten aller Kirchen auch noch so sehr auf der überkommenen Grenzziehung beharren.

Bleibt noch zu erwähnen, daß sich in den letzten hundert Jahren eigentlich nur drei Geschichtsschreiber eingehend mit den kirchlichen, kulturellen und sozialen Verhältnissen Mannheims am Anfang des 19. Jahrhunderts befaßt haben: der liberale Fortschrittspolitiker *Heinrich von Feder*<sup>10</sup>, *Karl Hauck*<sup>11</sup> und der Mannheimer Stadtarchivar *Friedrich Walter*<sup>12</sup>. Zahlreiche Einzelheiten persönlicher und sachlicher Natur allerdings, die nachfolgender Bericht bietet, sucht man bei ihnen vergebens<sup>13</sup>.

## Fragen an jeden geistlichen und weltlichen Ortsvorstand

### A. ad Statum ecclesiasticum

1. Ist nur eine oder sind mehrere Religionsübungen an dem Ort, und welche?
2. Wie heißt der Geistliche oder wie heißen die Geistliche des Orts mit Vornahmen, Zunahmen und Amtsnahmen?
3. Von wem geschieht deren Ernennung?

<sup>10</sup> Geschichte der Stadt Mannheim, 2 Bde., Mannheim, Straßburg 1875–77.

<sup>11</sup> Geschichte der Stadt Mannheim zur Zeit ihres Überganges an Baden, (Forschungen zur Geschichte Mannheims und der Pfalz, Bd. 2), Leipzig 1899.

<sup>12</sup> Mannheim in Vergangenheit und Gegenwart, 2 Bde., Mannheim 1907.

<sup>13</sup> S. die betreffenden Indices.

4. Gehören mehrere Filialien in das Kirchspiel, und wie heißen sie?
5. Hat eines oder das andere eigene Filialkirchen oder Capellen?
6. Wer baut die Hauptkirche, und wer die Filialkirchen und Capellen?
7. Ist ein eigenes Pfarrhaus vorhanden?
8. Wer baut dasselbe?
9. Ist ein Schulhaus vorhanden?
10. Wer hat es zu bauen?
11. Was für Gattungen und Zeiten der Gottesdienste haben die Filialkirchen und Capellen hergebracht?
12. Wie viel Schulen sind im Kirchspiel, und wo bestehen sie?
13. Wie heißen die Schullehrer mit ihrem Vor- und Zunamen?
14. Wer hat sie zu ernennen und anzustellen?
15. Was für Kirchenfabriken, Heiligen oder Almosen, Bruderschaften oder milde Stiftungen bestehen im Kirchspiel?
16. Wer bezieht den Zehnden, groß und klein, im Kirchspiel?
17. Geschiehet das Begräbniß um die Kirche herum oder sind besondere Kirchhöfe vorhanden?
18. Wie viel war nach den Kirchenbüchern im leztabgewichenen Jahr die Zahl der Gebornen, ehelich Eingesegneten und Gestorbenen?
19. Wie viel ist dermalen die Zahl der Schulkinder?

**Beantwortung jener Fragen, welche die zur provisorischen Besiznahm der Rheinpalz beauftragte Markgräfllich-Badische Commission zur Aufklärung des kirchlichen Zustandes der Stadt dem Stadtrath vorgelegt hat.**

#### A. Status ecclesiasticus

1. Die Einwohner der Stadt, welche sich zu einer oder der andern durch den Westfälischen Frieden im teutschen Reiche gesezmäßig eingeführten Religion bekennen, haben dahier eine vollkommene Gewissensfreiheit und öffentliche Ausübung ihrer Religion.

Neben diesen als den katholischen, teutsch- und wallonisch-reformirten, dann evangelisch-lutherischen Religionsexercitien halten auch die Mennonisten, ohne irgend eine Beschränkung, ihre Religionsübungen dahier, und gleiche Rechte sind auch den Juden bezüglich auf ihren Gottesdienst gestattet.

Die Verschiedenheit der Religionsbekenntnisse, welche öffentliche Übungen dahier machen, erfordert, daß die Beantwortung zur Kenntnüs der Pfarrey- und kirchlichen Verhältnüssen von No. 1 anfangend bis zu No. 16 bey

einer jeden der dahier sich befindlichen Pfarrkirchen besonders dargestellt werde.

Es sind dahier fünf Pfarrkirchen:

1. die katholische Stadtpfarrey
2. die katholische Garnisonspfarrey
3. die hochdeutsch-reformirte Pfarrey
4. die wallonisch-reformirte Pfarrey, und
5. die evangelisch-lutherische Pfarrey.

Da aber außer den Pfarrkirchen und jenen mit denselben verbundenen weitern kristlichen Religionsanstalten auch andere Kirchen, Klöster und wohlthätige Stiftungen zum Theil mit, zum Theil ohne Rücksicht auf Religion bestehen, so wurde zur ordentlichen Beantwortung beregter Fragen für sachdienlich gehalten, eine gedrängte Übersicht derselben zu geben. Erstere liegt bey unter Ziffer I, und die zwote unter Ziffer II.

12. Verstehet man unter dem Ausdruck Schulen nur jene, welche mit Rücksicht auf Pfarrverhältnisse und in dessen Bezug auf Glaubensbekenntnis bestehen, in welchen der Pfarrjugend der erste Unterricht in der Religionslehre und die Anfangsgründe des Lesens und Schreibens, dann des Rechnens erteilet wird, so sind bey den fünf Pfarrkirchen dahier dreyzehn Schulen, als fünf katholische, drey teutsch-reformirte, zwey wallonisch-reformirte und drey evangelisch-lutherische. Da aber noch nebst diesen auch in gewissem Grade Schulanstalten dahier vorhanden, in welchen ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis zum Theil Unterricht in verschiedenen, zum menschlichen Leben und Wissen unentbehrlichen Dingen, zum Theil auch selbst wissenschaftlicher Unterricht gegeben wird, so fand man es für zweckmäßig, noch eine Skizze davon mitzutheilen. Diese ist enthalten unter Ziffer III.
16. In der Mannheimer Gemarkung hatte vormals die kurfürstliche Hofkammer nur von einigen Bezirken den Zehenden hergebracht, die übrigen Zehenden gehörten dem Kollegiatstift zum Heiligen Martin in Worms, mit welchem in dem Jahre 1515 wegen Bezug des Zehenden sich vertragen worden. Zufolge des im Jahre 1545 von Kurfürst Friederich dem 2ten mit besagtem Stift abgeschlossenen Kauf des beregten Zehendens gelangte der ganze Zehende an die kurfürstliche Hofkammer.
17. Es geschiehet dahier kein Begräbnis um die Kirchen, sondern jede der Pfarreyen hat ihren eigenthümlichen Kirchhofe. Sohin ist dahier der katholische Pfarr-, der katholische Garnisons- und der reformirte Kirchhof, auf welchem die Teutsch- und Französisch-Reformirten, dann die Mennonisten begraben werden, und der evangelisch-lutherische Kirchhof vorhanden. Auch die Stadtjudenschaft hat ihre Begräbnisstätte dahier.  
Es waren ehemals Gruften in den Kirchen. Allein seit mehreren Jahren wird

- niemand mehr in solchen begraben, nur daß die Kapuziner ihre in hiesigem Kloster lebenden Ordensgeistlichen neben ihrer Kirche auf einem hiezu gewidmeten Plaz begraben. Und die Klosterfrauen werden in der in ihrer Kirche noch vorhandenen Gruft begraben. Die Zahl der Kirchhöfe mit einem in der Stadt befindlichen Nothkirchhof der Garnison beläuft sich auf sechs.
18. Im verwichenen Jahre war zufoig obrigkeitlicher Bekanntmachung vom 2ten Jänner d. J. die Zahl der Gebohrnen 699, der ehelich Eingesegneten 148 und die der Verstorbenen 679. Unter diesen bey der Judengemeinde gebohren 22, verehelichet 5, gestorben 25.
  19. Unter Rückberufung auf die ad N.um. 12 gestellte Bemerkung ist die Zahl der Schulkinder, und zwar die katholische Schuljugend 545, die reformirte 251 und die evangelisch-lutherische 325, also im ganzen 1121.

## I.

### 1. Katholische Gemeinde

#### A. Stadtpfarrkirche

2. Der Pfarrer dieser Gemeinde führet den Amtsnahmen Pfarrer, ihm wird aber der Ehrentitul Stadtdechant beygelegt, und stehet als solcher nicht unter einem Kapitel und Landdechant, unter welche Eintheilung die katholische Pfarreyen gezählet werden, sondern unmittelbar unter dem Bischöflichen Wormsischen Vicariat, mit Beobachtung der durch den Landesfürsten geszmäßig eingeführten Beschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit, dessen drey Gehülfen in der Seelsorg Kapläne.  
Stadtdechant ist der geistliche Rath Michael Eichhorn. Kapläne sind a) Ludwig Müller, b) Philipp Kirch, c) Franz Pazzi.
3. Anno 1685 wurde durch kurfürstliche Verordnung der katholische Gottesdienst von den hiezu berufenen Kapuzinern versehen, anno 1702 hat der Kurfürst den Weltpriester Hausen als Pfarrer ernannt, und geschiehet dormalen noch die Ernennung des Stadtdechanten unmittelbar von dem Kurfürsten, die Kapläne aber werden von der Specialcommission in geistlichen Angelegenheiten ernannt.
6. Ausweislich der ältern Stadtacten ist die Pfarrkirche 1714\* auf unmittelbare Anweisung des Kurfürsten aus Stadtrentmeisterey-Mittlen und dann auch zum Theil aus andern milden Beyträgen erbauet worden, und sollen noch jährlich aus Stadtgefällen 700 fl. zum Behuf der Stadtpfarrkirche verabrei-

---

\* Den Grundstein für die katholische Pfarrkirche, die ans Rathaus angebaut wurde, legte man 1706. Möglicherweise war der Bau 1714 vollendet.

- chet werden, welche Abgabe aber derzeit in *judicio contentioso* befangen ist. Die Pfarrkirche hat ursprünglich keine feste Foundation, sondern ihre Unterhaltung ist zum Theil aus den erstbemerkten Fonds, zum Theil und nach und nach von ehemalg geistlicher Administration besorget worden. Allein zufolge der Religionsdeclaration vom Jahr 1799, welche als ein pragmatisches Gesez zu betrachten ist, soll § 1, Litt. f<sup>te</sup>, aus gemeinen Mittlen nichts, was zu eines oder des andern Religionstheiles Gottesdienst erforderlich, angeschaffet werden.
7. Die katholische Gemeinde besizet nur ein Pfarrhauß, in welchem der Stadtdechant und die Kapläne wohnen.
  8. Die Dechaney ist in dem Jahre 1773 zu  $\frac{1}{4}$  aus Kameralmittlen und zu  $\frac{2}{4}$  aus Gefällen der ehemalg geistlichen Administration, dann einer unbedeutenden Collecte der Pfarrgenossen erbauet worden; wahrscheinlich ist auch das übrige  $\frac{1}{4}$  aus Kameralmittlen zur Erbauung abgegeben worden. Geringere Reparationen besorget die Kirche, beträchtlichere aber erwärtiget solche von den Erbauern des Pfarrhaußes oder Dechaney.
  9. Es sind fünf Schulhäuser vorhanden. In einem derselben wohnt nebst einem Schulmeister auch der Kirchendiener; von dem einen Schulhauß findet sich keine Spur, wer dasselbe solle erbauet haben. Vier hingegen sind in jüngern Zeiten vom Kirchenvorstand aus Ersparnissen nach und nach angekauft worden.
  10. Diese fünf Schulhäuser werden in ihren Baulichkeiten aus Kirchenmittlen besorget. Conf. acta, betr. den katholischen Pfarrhaußbau, 3 vol., acta, betr. den katholischen Stadtpfarrer von Mannheim, 5 vol., acta, betr. die Anstellung des Dechants, der Kapläne etc., 9 vol., acta, betr. Pfarrkirchenbau vol. unic.
  12. Es sind fünf Schulen bey der katholischen Gemeinde.
  13. Die Nahmen der Schullehrer sind: Johann Adam Dirolph, Franz Procasca, Peter Maier, Andreas Schmitt, Johann Schnaz.
  14. Ehemals wurden solche von der kurfürstlichen Regierung angestellt, nun ernennet solche die Specialcommission in geistlichen Angelegenheiten auf Vorschlag des Kirchenvorstandes.
  15. Die Pfarrkirche hat außer einem halben Morgen Acker, dann einem Garten vor dem Heidelberger Thore und einem vor dem Neckarthor, keine Güther, weder Fabriquegefälle, Zehenden oder Zinsen, soll aber jährlich aus der Stadtrentmeisterey die oben bemeldte 700 fl. und von der ehemalg geistlichen Administration 65 fl. Utensiliengelder ziehen. Dann wurden von eben genannter Administration zum Unterhalt der Schulen an die Kirche 880 fl. und für kristliche Lehrgaben 25 fl. jährlich verabreicht, welche Abgaben

dermalen von der in die Stelle der geistlichen Administration eingetretenen Specialcommission in geistlichen Angelegenheiten katholischer Seits zufolge der von dem katholischen Stadtpfarrkirchenkassier Samweber ertheilten Auskunft nicht mehr geleistet, sondern die Schullehrer von der genannten Commission bezahlet werden. Das gesamte ad 6 besagte Kirchen- und Allmosenvermögen ist, wie schon erwähnt, auf gerichtliche Obligationen in dem Betrag von 24 137 fl. ausgeliehen, welches Kapital aber auf dem linken Rheinufer, dermal in Frankreich, beruhet. Unter diesem Kapital befinden sich ungefähr 1300 fl. für gestiftete Jahrtäge, Messen und Allmosengelder. Dann stehen noch besonders 12 005 fl. auf gerichtliche Obligationen aus an Hubenischen Geldern, wovon den Armen die gesamten Interessen verabreicht werden müssen. Conf. acta, betr. die katholischen Pfarrkirchrevenue, 7 vol.

Bey der Pfarrkirche bestehen zwey Bruderschaften, die eine, die sacramentalische, hat ein Kapital von 4719 fl., wovon aber 4119 fl. auf dem linken Rheinufer haften, nebst ihren zum Gottesdienst gehörigen Paramenten, Geräthschaften etc., die zu 4990 fl. 45 xr. berechnet sind, laut dem erstellten Inventarium. Die andere, die Johannes-Bruderschaft, hat kein Vermögen. Conf. acta, betr. die Nachrichten von den Bruderschaften dahier.

Was den Allmosenfonds betrifft, welchen die Stadtpfarre zur Verwaltung und Vertheilung zu besorgen hat, so bestehet solcher an liegenden Güthern dahier in 4 Viertel, 18 Ruthen Ackerfeld (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 21), dann an ausstehenden, aber auch auf dem linken Rheinufer befindlichen Kapitalien von 10 041 fl. und dem obbemerkten Hubenischen Kapital ad 12 005 fl. Das übrige wird durch milde Gaben, welche durch Einsammeln mit dem Klingelbeutel in der Kirche erhoben werden, beygetragen. Überdies beziehet das Kirchenallmosen, jede der drey Stadtpfarreyen\* ein Drittheil des Allmosengeldes, welches von Protocollirung der angezeigten Überkommungen von liegenden Güthern durch den Stadtrath erhoben wird. Conf. acta supra allegata.

17. Die katholische Stadtpfarrkirche hat ihren eigenthümlichen Kirchhof, welcher in der Stadt an dem Walle sich befindet.
18. In dem Jahr 1802 sind gebohren worden 324 Kinder, ehelich eingeseget 68 Paare und gestorben 317.
19. Die Zahl der Schulkinder ist
  - a) in der Schule des Dirolphs 128 Kinder, b) in der des Procasca 145, c) in der des Maier 142, d) in der des Schmitt 130, e) Schullehrer Schnaz ist pensionirt.

---

\* Gemeint ist die katholische, die deutsch-reformirte und die lutherische Stadtpfarrei, denen zu gleichen Theilen besagte städtische Grundverkehrssteuer zugute kam – S. 197 u. 200.

## B. Garnisonspfarrerey

2. Der Pfarrer dieser Gemeinde führt den Amtsnahmen Praeses und dessen zween Gehülffen Kapläne. Dermalen ist Praeses Pater Celerinus und Kapläne sind Pater Franz Carl und Fidelis.
3. Derselben Auswahl geschiehet von dem Provincial der Kapuziner, welche sodann dem Kurfürsten zur Ernennung und Bestätigung vorgetragen wird.
6. Die Garnison hält ihren Gottesdienst in der Kapuziner-Kirche auf ihre eigenen Kosten.
7. Der Praeses und die Kapläne wohnen im Kapuziner-Kloster.
9. Ist keines mehr vorhanden, so wie auch kein Schullehrer als Pfarrschullehrer mehr existirt.
15. Nebst einem unter Verwaltung der kurfürstlichen Hofkammer stehenden Kapital ad 38 000 fl., welches durch Stiftung zusammengebracht wurde, und dann einem auf dem linken Rheinufer von 4034 fl. beruhenden Kapital hat die Kirche außer milden Beyträgen sonst keine eigenen Mittel. In der Garnisonskirche ist die Schutzengel-Bruderschaft, welche nebst einem eigenen Hauße dahier noch ein Vermögen von 4748 fl. besizet. Dann existirt bey der Kirche ein zum Besten der Armen und Waisen vom General von Jörg gestiftetes Legat ad 4000 fl.
17. Der Kirchhof ist vor dem Thor, gehöret zur Pfarrerey.
18. Es wurden gebohren 84, ehelich eingeseget 8 Paar, und starben 54.
19. Die sehr zahlreiche Schuljugend besucht die andern Schulen.

## 2. Reformirte Pfarrerey

## A. Teutsch-reformirte

2. Die Geistlichen der reformirten Gemeinde führen den Amtsnahmen Pfarrer und sind dermalen drey: a) Johann Georg David Kaibel, kurfürstlich rheinpfälzischer Kirchenrath und erster Pfarrer, b) Karl Ludwig Julius Paniel, c) Johann Ludwig Erb.
3. Es werden von der Gemeinde mehrere auf die Wahl eingeladen und durch den sizenden Kirchenvorstand einer darunter gewählet und dann dem kurfürstlich rheinpfälzischen reformirten Kirchenrathe angezeigt und von diesem dem Kurfürsten zur Confirmation vorgetragen.
6. Die reformirte Kirche dahier ist im Jahr 1699\* zu bauen angefangen und bey

---

\* Die Datierung ist nicht haltbar. Besagte Kirche wäre damit der älteste Sakralbau der seit 1699 wiederaufgebauten Stadt gewesen. Dieser Rang kam jedoch allein dem Gotteshaus der Kapuziner zu. Da die neuere Literatur kaum zuverlässige Nachrichten über den Kirchenneubau der Mannheimer Deutsch-Reformierten in sich birgt, mußte auf das Mannheimer Journal Nr. 268 vom 11. November 1838 zurückgegriffen werden, in



der bekannten Kirchentheilung den Reformirten allein zugefallen, welche sie auch im Jahr 1717 vollends ausgebaut haben. Der Kirchenbau ist lediglich aus Gemeindsmitteln bestritten worden und ebenso ist die Unterhaltung der Kirche der Obsorge der Gemeinde überlassen.

7. Die Gemeinde besizet drey Pfarrhäuser.
8. Die Gemeinde bauet und unterhält solche aus ihren Mitteln.
9. Schulhäuser hat die Gemeinde drey, in einem derselben wohnt nebst einem Schullehrer auch der Rector der lateinischen Schule.
10. So wie die Pfarrhäuser, auf eben diese Arth werden auch die Schulhäuser in den Baulichkeiten aus Gemeindsmitteln erhalten.
12. Es sind drey teutsche Schulen vorhanden.
13. Die Schullehrer bey den Pfarrschulen heißen a) Johann Friedrich Pixis, b) Heinrich Jakob Quilling, c) Julius Christian Böhner.
14. Die Schullehrer werden, nachdem solche von der Gemeinde erwählet sind, dem Kirchenrathe angezeigt und von demselben verpflichtet.
15. Das Vermögen der reformirten Kirche dahier ist durch Verabreichung von milden Beyträgen zusammengebracht worden. Es bestehet dermalen aus einem Kapital von 15 000 fl., dagegen ist die Gemeinde wegen Einäscherung der Kirche durch das Bombardement von 1795 und durch deren Wiederaufbauung in eine Schuldenlast von 16 000 fl. versetzt. Das bestehende Kapital von 15 000 fl. aber ist auf hiesige Häuser ausgeliehen, deren Werth sich täglich vermindert. Die Administration zahlet jährlich den Communionwein und das Brod. Zum Vermögen der Kirche und Bestreitung des von ihr als Pfarrkirche ausgespendet werdenden Allmosens besizet die Kirche in hiesiger Gemarkung 10 Morgen,  $3\frac{3}{4}$  Viertel, 24 Ruthen Ackerfeld unter dem Nahmen „Reformirtes Allmosen“ (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 23 et 24), dann gemeinschaftlich mit dem Hospital unter dem Titul „Gemeinschaftlich reformirtes Allmosen“ 6 Morgen, 9 Ruthen Ackerfeld (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 27).

Das Kirchenallmosen wird durch Umtragung des Klingelbeutels in den Kirchen gesammelt, und beziehet die teutsch-reformirte Pfarrey auch  $\frac{1}{3}$  vom Allmosengeld, das von dem Stadtrath wegen Protocollirung des überkommenden Eigenthums liegender Güther erhoben wird. Weiters befindet sich bey der Pfarrey eine Pfarrwitwenkasse, die ebenfalls durch milde Gaben sich fundiret und in einem Kapital von 3000 fl. bestehet.

---

welchem ein überaus kompetenter Namenloser berichtete, daß 1699 neben der zehn Jahre zuvor von den Franzosen gesprengten reformirten Doppelkirche eine Provisionalkirche aufgeführt wurde für alle drei Konfessionen. Da die Katholiken und Lutheraner alsbald mit eigenen Kirchenbauten begannen, wünschten die Calviner desgleichen zu thun und fingen 1708 an. Geplant war wiederum eine Doppelkirche, der das Provisorium weichen mußte. Die deutsche Hälfte war mit dem Turm 1717 so weit gediehen, daß sie geweiht werden konnte, die französische erst 1739.

17. Die Gemeinde hat ihren eigenen Kirchhof.
18. Geboren wurden in dem Jahre 1802 114 Kinder, ehelich eingesegnet wurden 25 Paare und es verstarben 122.
19. Es befinden sich a) in der Schule des Böhners 85, b) in der des Pixis 50, c) in der des Quillings 110 Kinder.

### B. Wallonisch-reformirte

2. Der Geistliche der Gemeinde führet den Amtsnahmen Pfarrer, und ist dermal Carl Ludwig Joseph Pfarrer dahier.
3. Der Kirchenvorstand erwählet den Pfarrer und zeigt diese Wahl dem kurfürstlich rheinpfälzischen reformirten Kirchenrath an, welcher sodann den Pfarrer dem Kurfürsten zur Confirmation vorträgt.
6. Die reformirt-wallonische Gemeinde, und ist solche im Jahr 1739 aus Collectengeldern ausgebaut worden.
7. Die Gemeinde besizet ein eigenes Pfarrhaus.
8. Die wallonische Gemeinde.
9. Die Gemeinde besizet kein eigenthümliches Schulhaus, die geistliche reformirte Administration zahlet dafür jährlich 40 fl. Hauszins für den einen Schulmeister, den sie auch besoldet.
12. Es sind dahier zwo von der Gemeinde abhängende Schulen.
13. Johann Philipp Müller, Gottfried Fresdorff.
14. Der Kirchenvorstand erwählet sie.
15. Die Kirche hat sich aus milden Beyträgen einen Fonds gebildet, durch milde Beyträge bestehet solcher noch fort und belaufet sich dieses Kapital nach Anzeige des Kirchenvorstehers Dabel Stöß auf 5000 fl. Die übrigen kirchlichen Ausgaben werden durch Abforderung milder Beysteuern und Verpachtung der Kirchenäcker bestritten. Es gehören zum reformirt-wallonischen Pfarrkirchenwesen folgende Güther, als
  - a) das wallonisch-reformirte Allmosen besizet 2 Morgen, 2 Viertel,  $14\frac{1}{4}$  Ruthen Äcker (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 25),
  - b) das wallonische Vorsteheramt  $18\frac{7}{8}$  Ruthen Äcker (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 291),
  - c) das deutsch-reformirte und wallonisch-reformirte Hospital in Gemeinschaft 5 Morgen, 3 Ruthen Äcker (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 493).
17. Die wallonisch-reformirte Gemeinde bedienet sich zum Begraben ihrer Todten des deutsch-reformirten Gottesackers.
18. Geboren wurden fünf Kinder, ehelich eingesegnet niemand und starben zehn.
19. Dermalen befinden sich als zur Pfarrey gehörige Kinder in der Schule 36.

## 3. Evangelisch-lutherische Pfarrey

2. Die Geistlichen dieser Gemeinde sind a) Johann Friedrich Wittich, b) Gottlob Leibniz, beide führen den Amtsnamen Pfarrer, c) Pfarrvicarius Friedrich Wilhelm Schüssler, zugleich Rector der lateinischen Schule.
3. Der Pfarrer wird von dem Vorsteheramte im Nahmen der Gemeinde erwählet, nachdem zuvorderst das rheinpfälzische Consistorium wenigstens zwey zur Wahl mit vorschlägt – wovon jedoch bey der neuerlichen Wahl des Pfarrers Leibniz Umgang genommen worden ist. Die Wahl wird dem kurfürstlich rheinpfälzischen Consistorio angezeigt und von demselben dem Kurfürsten zur Bestättigung vorgeschlagen.
4. Zur Stadtgemeinde gehören folgende Filialorte, sämtlich im Oberamt Heidelberg gelegen, a) Neckarau, b) Feidenheim, c) Käferthal mit Ziegelhütte, d) Sandhofen, e) Sanddorf, f) Schaarhof und g) Kirschgartshausen.
5. Sandhofen allein hat unter den Filialen eine eigene Kirche.
6. Die evangelisch-lutherische Stadtkirche ist vom Jahr 1706 bis 1709 aus Collectengeldern und milden Beyträgen erbauet worden. Die Reparationen werden von Allmosengeldern und milden Beyträgen bestritten. Ebenso verhält es sich mit der Filialkirche zu Sandhofen.
7. Die Gemeinde besizet zwey Pfarrhäuser.
8. Die Gemeinde oder das Allmosen hat die Pfarrhäuser zu erbauen und dieselben zu unterhalten.
9. Schulhäuser hat die Gemeinde in der Stadt drey, in deren einem der Rector der lateinischen Schule so wie der Organist und Kirchendiener wohnen. Im zweyten wohnen zugleich die Prediger und Schullehrer. Nur eines wird von einem Schullehrer allein bewohnt. In dem Dorfe Feidenheim so wie in Sandhofen sind Schulhäuser vorhanden, in den andern Filialorten aber keine.
10. Die Gemeinde bauet und erhaltet die Schulhäuser. Gleiche Bewandtnüs hat es auch mit den Schulhäusern in Feidenheim und Sandhofen.
11. Zu Sandhofen wird von dem Rector zu Mannheim alle 14 Tag Gottesdienst gehalten. Zu Feidenheim wird auf dem dasigen Rathauß von dem dritten Pfarrer zu Mannheim alle Vierteljahre das Heilige Abendmahl gehalten.
12. Das evangelisch-lutherische Kirchspiel hat eine lateinische Schule, welcher der Rector Friedrich Wilhelm Schüssler vorsethet, sodann sechs Schulen: a) drey teutsche in Mannheim, b) eine in Sandhofen, c) eine in Neckarau und d) eine in Feidenheim.
13. Die Nahmen der Schullehrer sind:
  - a) die drey teutschen Schullehrer in Mannheim 1. Carl Friedrich Wilhelm Sartorius, 2. Friedrich Michael Kappler, 3. Carl Keller,
  - b) der Schulmeister in Sandhofen Johann Friedrich Schwager,

- c) der Schulmeister in Neckarau Georg Bartelmé,  
 d) der Schulmeister in Feidenheim Friedrich Wilhelm Mezger.
14. Die drey teutschen Schullehrer in Mannheim werden von dem Vorsteheramte gewählt und von dem kurfürstlich rheinpfälzischen Consistorium und der Landesregierung bestätigt. Die drey Schullehrer auf den drey Filialorten aber werden vom kurfürstlich rheinpfälzischen Consistorio ernannt und bestellt.
  15. Es besizet die evangelische Gemeinde, deren Kirche weder Fabriquegefälle inne noch an dem Kirchenguth den mindesten Antheil hat, an Äckern, zum Allmosen gehörig,  $5\frac{1}{2}$  Morgen,  $1\frac{1}{4}$  Ruthen (Stadtlerbuch, 1. Theil, p. 5), dann das Hospital dahier an Äckern 2 Morgen, 1 Viertel, 30 Ruthen (Stadtlerbuch, 1. Theil. p. 489). Aus den milden Beyträgen hat die Gemeinde einige Gelder als Kapitalien auf Grundstücke ausgeliehen, und bestehet das Kirchen- und Hospitalvermögen in beyläufig 6000 fl. als dermaliger Fonds. Die weitere Beyhülfe wird aufgebracht durch Collecten, Allmosenbüchs und den Klingelbeutel und was ein oder das andere außer diesem schenket und legiret. Ferner beziehet die Pfarrey wie die katholische und teutsch-reformirte Pfarrey den dritten Theil des oben bemerkten Allmosengeldes bei Veränderungen des Eigenthums von liegenden Güthern. Die evangelisch-lutherische Gemeinde hat eine Allmosenkasse, welche aus milden Beyträgen der Gemeinde zusammengebracht wird, allein zur Bestreitung ihres Kirchenwesens nicht hinlänglich ist, indem daraus nicht nur ihre Pfarrer, Rector, Schullehrer, Organist, Kirchendiener salariret werden, sondern auch das Hospital viele Waisen, Arme und Kranke der Stadt unterhalten und alle kirchlichen Gebäude angekauft, gebauet und erhalten werden müssen.
  17. Die lutherische Stadtgemeinde hat einen besondern Friedhof, am Zuchthauß gelegen, wohin jezt alle verstorbenen Gemeindsglieder begraben werden müssen. Vor 20 Jahren wurden auf dem kleinen Kirchhofe neben der Kirche die vornehmeren Gemeindsglieder begraben, welches seitdem aber auf obrigkeitlichen Befehl untersaget worden ist. Auf den Filialorten haben die Lutheraner mit den Reformirten und Katholiken gemeinschaftliche Begräbnisse.
  18. In dem Jahre 1802 sind bey der evangelisch-lutherischen Gemeinde, wobey aber die sämtlichen Filialorte mit eingeschlossen sind, a) gebohren 146 Kinder, b) ehelich eingesegnet 40 Paar, c) gestorben 144 Menschen.
  19. Die Anzahl der Schulkinder war bey dem lezten Herbstexamen 1802
    - a) in Mannheim in der ersten teutschen 132, in der zweyten 99, in der dritten 94,
    - b) in Sandhofen 15,
    - c) in Neckarau 8,
    - d) in Feidenheim 11 = 359.

## 4. Mennonisten-Gemeinde

2. Johann Vorgolder, dessen Amtsnahme ist Prediger.
3. Die Gemeinde ernennet ihn selbst ohne landesherrliche Konkurrenz.
4. Der Neuzenhof und die zu Käferthal Wohnenden.
6. Die Gemeinde hat in des Glaubensgenossen Hackmanns Hauße einen Saal, wo sie ihren Gottesdienst hält, und zahlet die Gemeinde den Zins jährlich dafür.
7. Der Prediger wohnt nicht hier, sondern zu Gerolsheim in Frankreich.
9. Die Gemeinde hat kein Schulhaus und keinen Schullehrer. Die Kinder besuchen die lutherischen Schulen.
15. Das Vermögen, wovon die gottesdienstlichen Verrichtungen und das Armenwesen besorget werden, wird durch freywillige milde Beyträge und durch Ausschlag der Gemeindsglieder unter sich zusammengebracht.
17. Das Begräbnüs geschieht auf dem reformirten Kirchhof.
18. Gebohren wurden vier und sieben starben, ehelich eingeseget aber wurden dahier zween.
19. Zehn Kinder, welche mehrentheils in der Schule des reformirten Schullehrers Böhner sind.

## II.

Litt. A. Status des katholischen Kirchenwesens, inwieferne solches nicht unter die Pfarrey gedachter Religion dahier zu ziehen ist.

## a) Kirchen und Klöster

1. In dem Schlosse dahier befindet sich die Hofkapelle, in welcher aber bereits seit einem Jahre kein Gottesdienst mehr gehalten wird.
2. Die Hofkirche, welche ehemals die Hofpfarre zu versehen hatte, welch letztere nun aber seit einem halben Jahre mit der Stadtpfarrey vereinet wurde. In der Hofkirche wird der Gottesdienste von den Professoren an dem katholischen Gymnasium dahier verrichtet; in der Hofkirche existirt die Todangst-Bruderschaft, die ein Vermögen an Kirchengeräthschaften von 949 fl. 8 xr. besizet.
3. Das Oratorium der Sodalität. In diesem versiehet ein Weltpriester den Gottesdienst, welcher den Amtsnahmen Praeses der Sodalität, einer Bruderschaft, führt und erhält aus dem Fonds der ehemaligen Jesuiten-Güther jährlich 300 fl. Dieses Oratorium und Institut erhaltet sich aus eigenen Mittlen und besizet nach einem im Monath Jänner d. J. erstellten Inventarium ein Kapital von 21 687 fl. 40 xr. Conf. acta, enthaltend die Nachrichten der in Mannheim bestehenden katho-

lischen Geistlichen und Instituten. Derzeit hält die Sodalität ihre Andachtsübungen in der Hofkirche, weil das Oratorium zum Depot für die Theatergeräthschaften, nachdem solches zuvor zu einem Magazin während dem Kriege gebraucht wurde, in Miethe genommen worden ist.

4. Das Kloster der Karmeliter ist aufgehoben und derselben Kirche geschlossen. Die Besorgung diesfalls hat die Specialcommission in geistlichen Angelegenheiten zu verfügen.

5. Die Kirche und das Kloster der Augustiner-Nonnen ist im Jahr 1725 erbauet und in dem 1770ten Jahre letzteres erweiteret worden. Der Gottesdienst wird von einem Kapuziner versehen. Die Nonnen halten Schul und geben diesen Schulunterricht unentgeltlich. Die Stadt Mannheim zahlet daher wegen diesem Schulhalten jährlich ausweislich der Rechnungen als im Stadtstatus vom Jahr 1742 fundiret 52 fl. Der Unterhalt der Nonnen wird von der geistlichen Specialcommission bestritten.

6. Die Kirche und das Kloster der Barmherzigen Brüder, welche in dem Jahr 1752 die Besorgung eines Hospitals dahier übernommen, hat als Fonds ihre Unterhaltung von der geistlichen Commission zu beziehen. Dies Kloster und Kirche ist dermal aufgehoben\*.

7. In dem Zucht- und Waisenhaus wird der Gottesdienst für die Katholiken von einem Kapuziner versehen. Die Kosten bestreitet der Fonds des Hauses. Für die darinn befindlichen Protestanten wird von den Pfarrern der reformirten und evangelisch-lutherischen Kirche der Gottesdienst zu gewissen Zeiten in einem Zimmer des Hauses gehalten.

8. Die Kirche und das Kloster der Kapuziner ist in dem Jahre 1698 aus kurfürstlichen Mittlen erbauet worden. Anfänglich bis 1703 versahen solche den Pfarrgottesdienst. 1703 wurde zum Theil durch eigene Mittel des Kurfürsten und durch milde Beyträge die jezige Kirche erbauet. Ihre und des Klosters dermalige Unterhaltung hat die geistliche Commission zu besorgen; und dann ernähren sich solche noch weiters durch Einsammlung milder Beyträge, welche der Stadtpfarrer der Katholiken zu veranstalten hat.

## b) Hospitäler und milde Stiftungen

1. Das katholische Bürgerhospital erhält sich zum Theil aus eigenen Mittlen, zu welchen die in demselben befindliche Druckerey zu rechnen ist. Dann ist solches fundiret mit einem Guth bei der Stadt Frankenthal und dem Salbisheimer Hof am Donnersberg. Beyde Güther befinden sich jenseits des Rheines. Endlich samlet auch solches milde Beyträge. Aus Hospitalsmittlen ist eine Kirche erbauet worden, der ein Pfarrer namens Alexander Lechner und ein Kaplan namens Carl Meurer vorstehen.

\* Max Joseph hatte zwar die Auflösung dieser Kommunität verfügt. Endgültig geschah das aber erst unter badischer Herrschaft im Juni 1803.

2. Das Hospital ad S. tum Carolum Borromaeum ist aus kurfürstlichen Mittlen fundiret.
3. Die Wincoppische milde Stiftung für krebsartige und unheilbare Kranke besizet ein Vermögen von 2640 fl. und beziehet vom Albisheimer Hof am Donnersberg jenseits des Rheines jährlich 25 Malter Korn. Die Besorgung und Unterbringung versiehet der Stadtrath dahier.
4. Die katholische Krankenguththäter-Gesellschaft rechnet ihre Fonds nur aus milden Beyträgen, welche derselben Mitglieder jährlich darbringen. Conf. Freiheitsbrief und -geseze für die wohlthätige Kranken-Gesellschaft de 1781.
5. Eine katholische Krankenbruderschaft, errichtet im Jahre 1768, rechnet ihren Fonds aus den monathlich unter ihren Mitgliedern gesammelt werdenden milden Beyträgen.
6. Ein zum Besten der katholischen Haußarmen von dem verstorbenen Freiherrn von Busch gestiftetes, beträchtliches Kapital, dessen Verwaltung und Verwendung die Commission in geistlichen Angelegenheiten zu besorgen hat.

Litt. B. Status des protestantischen Kirchenwesens, inwiefern solches nicht unter die Pfarreyen gedachter Religion dahier zu ziehen ist.

#### a) Kirchen

1. In dem hochdeutsch-reformirten Hospital befindet sich eine kleine Kirche, in welcher manches Mal von einem der drey Pfarrer Gottesdienst gehalten wird.

#### b) Hospitäler und milde Stiftungen

1. Das reformirte Hospital, welches im Jahr 1739 auf der Gemeinde Kosten erbauet wurde. Dessen Einkünfte bestehen aus milden Beyträgen und aus Benutzung von Kapitalien, welche Leuthe, die in dasselbe gehen, vorbehaltlich des Eigenthums dem Hospital überlassen, und auf eben dergleichen Arth von Beziehung der Zinsen vom Vermögen der Minderjährigen, deren Erziehung es übernimmt. Außerdem besizet solches eigenthümlich an Feldgüthern 5 $\frac{1}{2}$  Morgen, 23 $\frac{1}{4}$  Ruthen (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 491), dann gemeinschaftlich mit dem Kirchenallmosen 6 Morgen, 9 Ruthen Ackerfeld (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 27). Zu Zeiten erhaltet solches von der geistlichen Administration einigen Betrag an Geld und Naturalien. Dann ferners auch in Gemeinschaft mit dem wallonisch-reformirten Hospital 5 Morgen, 30 Ruthen Ackerfeld (Stadtlagerbuch, 1. Theil, p. 493).

2. Die von den protestantischen Einwohnern im Jahr 1792 angelegte Kranken- und Sterbkasse fundiret sich durch die milden Beyträge ihrer Mitglieder.

3. Die in dem Jahr 1748 errichtete Kranken- und Todten-Bruderschaft erhält sich durch die unter den Mitgliedern gesammelt werdenden Auflagen.
4. Das wallonisch-reformirte und evangelisch-lutherische Hospital ist mit der Pfarreinrichtung verbunden.

Litt. C. Status der Wohlthätigkeitsanstalten für Menschen ohne Unterschied ihrer Religionsbekenntnisse

1. Das kurfürstliche Waisenhaus, welches im Jahr 1748 errichtet wurde, ist fundirt durch die Landesfundigelder und Gefälle des ehemaligen Nothspeichers. In solches kommen zur Verpflegung und Erziehung nicht nur Kinder von hier, sondern auch vom Lande. Und haben also die Protestanten wie die Katholiken das unbezweifelte Recht, verlangen zu können, daß bei Unterbringung solcher Kinder nie auf Religionsbekenntnis gesehen werden solle. Sollte von hier noch keines der protestantischen Religionsverwandten ihrer Kinder untergebracht worden seyn, so wird dies als eine Religionsbeschwerde angesehen.
2. Das mit dem Kloster der Barmherzigen Brüder vereinigte Hospital, welches aus kurfürstlichen Mitteln fundirt ist, höret dermalen wegen Mangel an Fonds die Verpflegung der Kranken auf.
3. Das Nothhäußel der Stadt Mannheim, in welches körperlich Verunglückte und dem äußersten Mangel ausgesetzte Kranke, sowohl einheimische als fremde, augenblicklich provisorisch untergebracht werden. Dieses Institut hat gar keinen Fonds, und wird aus Stadtmitteln die Verpflegung der in solches untergebrachten Personen bestritten.
4. Das Militärelazarett, das von den von dem Kurfürsten angewiesenen Einkünften sich fundirt.
5. Die wohlthätige Kranken-Bruderschaft unter Mitterern\* und Sackträgern des hiesigen Fruchtmarkts, errichtet im Jahr 1793, begründet ihre Ausgaben in dem von den Mitgliedern durch Auflagen zusammengebracht werdenden Geld.
6. Arme und elternlose Kinder werden von den Einkünften der Stadt Mannheim ernähret und erzogen, und wird ihnen zum Erlernen eines Handwerks soviel möglich Vorschub geleistet.
7. Ein zum Besten der Armen von dem verstorbenen General von Jörg mit 4000 fl. gestiftetes Kapital, dessen Verwaltung die Stadt, die Austheilung aber der katholische Stadtdechant zu besorgen hat.

---

\* Bis tief ins letzte Jahrhundert hinein wurde Getreide nicht nach Gewicht, sondern nach Hohlmaß gehandelt. Angesichts des Wirrwarrs bei den Maßen kam den Getreidemessern = Mitterern als Ordnungsorganen der Fruchtmärkte eine Bedeutung zu.



## III.

## Schulanstalten ohne Rücksicht auf Pfarreyverhältnisse

In nachbenannten Schulen wird zum Theil wissenschaftlicher Unterricht, zum Theil auch Anleitung zur Kenntnüs von Dingen ertheilet, welche dem Menschen in jeder Hinsicht zum Wissen und Verstehen nothwendig sind.

a) Das katholische Gymnasium, dessen Unterhaltung aus Mittlen der geistlichen Specialcommission bestritten wird. Es sind angestellt fünf Lehrer und zählet dermal 46 Schüler.

b) Das reformirte Pädagogium, welches theils von den reformirten Gemeindsgliedern, zum Theil von der geistlichen Administration unterstützt wird, zählet einen Lehrer und 42 Schüler.

c) Die evangelisch-lutherische lateinische Schule hat einen Lehrer und dermal drey Schüler. Diese wird von der Kirchenkasse unterhalten.

d) Das Winterwerberische Philanthropin zählet 27 Schüler, welche durch Entrichtung ihres Lehr- und zum Theil Kostgelds dies Institut zum Theil begründen.

e) Die Handlungsschule des Herrn Professors Bürmann bestehet auf solche gleiche Arth und zählet zwölf Schüler.

f) Die Pensionsanstalt für Mädgen bey den Nonnen dahier erhaltet durch Bezahlung des Kostgelds ihre Aufrechterhaltung und hat 39 Pensionnaires.

g) Das Institut für junge Mädgen der Mdle. Grubner wird durch Entrichtung des Kost- und Lehrgelds der solches besuchenden Mädgen erhalten, zählet dermalen zwölf Mädgen.

h) Die Nonnenschule zählet 202 Mädgen ohne Unterschied der Religion.



## Vervollkommnung der Menschheit auf Gott hin durch das Schöne

### Ignaz Heinrich von Wessenberg als Literaturkritiker, Literaturtheoretiker, Dichter, Kunstkritiker, Kunsttheoretiker, Kunstsammler und Kunstförderer\*

Von Ursula Speckamp

#### 1. Zum Thema

Im Zeitalter der Aufklärung bestand in Deutschland noch ein weitgehend ungebrochenes Verhältnis von katholischer Kirche und künstlerischer Kultur. Nach 1800 jedoch isolierten sich die deutschen Katholiken mehr und mehr von dem, was sich das übrige Deutschland kulturell aneignete. Sie traten den „Weg ins Ghetto“ an. Erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert wurde das Ghetto nach und nach wieder aufgebrochen. Wessenberg und die von Wessenberg geprägte Priestergeneration widerstanden dieser Entwicklung und hoben gerade das Gegenprogramm auf ihr Schild: die Vermittlung von Katholizismus und künstlerischer Zeitkultur<sup>1</sup>.

Ignaz Heinrich von Wessenberg, von 1802 bis 1827 letzter Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, ist bekannt als großer streitbarer Vertreter der deutschen katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts und als einer der bedeutenden Gestalten der katholischen Aufklärung. Viele wissen, daß er, vor allem wegen seiner nationalkirchlichen Bemühungen, Auseinandersetzungen mit Rom hatte; daß er liturgische Reformen einführte, um dem Volk eine tiefere Mitfeier des Gottesdienstes zu ermöglichen und daß er der Ausübung der Volksfrömmigkeit enge, mitunter zu enge Grenzen steckte; daß er einen Diözesanklerus heranzubilden wollte und tatsächlich in gewissem Umfang auch heranzubildete, der umfassendes Wissen besaß, kultiviert und sittlich hochstehend war, um so den ständig wachsenden Anforderungen genügen und den Pfarrangehörigen und Mitmen-

---

\* In dem folgenden Aufsatz wird Ignaz Heinrich von Wessenberg als ein „Vorarbeiter“ des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden und gewürdigt.

<sup>1</sup> Vgl. Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus, hrsg. von Anton Rauscher (München 1973). – Ursula Speckamp, Die Rezeption von Literatur durch die deutschen katholischen Zeitschriften im frühen 19. Jahrhundert. Diss. theol. Augsburg 1977.

schen Vorbild sein zu können. Andere Seiten von Wessenbergs Persönlichkeit und Tätigkeit, die eng mit den genannten Bestrebungen verflochten waren und die darüber hinaus sein Leben und seine Arbeit als Privatmann in Konstanz von 1827 bis zu seinem Tod im Jahr 1860 entscheidend bestimmten, sind weniger beachtet worden. Einer dieser Seiten wollen wir uns im vorliegenden Aufsatz zuwenden.

Alle Arbeit, die Wessenberg während seiner Amtszeit und den darauf folgenden Jahrzehnten leistete, war eingebettet in das Streben nach weitreichender Wirksamkeit. Er wollte mithelfen, die menschlichen Verhältnisse seiner Zeit und seines Raumes zu verbessern. Dabei wurde er getragen von der auf breiter Front erstmals von der Aufklärung vertretenen Überzeugung, daß die Menschheit und in ihr der einzelne Mensch sich im Laufe der Geschichte aufwärts entwickeln und vervollkommen. Eine seiner Grundvoraussetzungen, meint Wessenberg, hat der Fortschritt zum Besseren in der großen Bildungsfähigkeit des Menschen. Damit der historische Prozeß der Vervollkommnung vorangetrieben wird, müssen an diese Bildungsfähigkeit hohe Anforderungen gestellt werden: Die Menschen sind dazu aufgerufen, unter Anspannung aller Kräfte an sich selbst, aneinander und füreinander an der harmonischen Entfaltung jeglicher guten Fähigkeiten und Anlagen und an ihrer Hinordnung auf Gott zu arbeiten. Das Ziel des Menschen liegt im Erreichen der Gottähnlichkeit, der „Vereinigung mit Gott in Gesinnung und Leben“<sup>2</sup>. Bedingung und zugleich Frucht der individuellen menschlichen Anstrengung ist die Ausrichtung aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auf dieses hohe Ziel hin.

Die Liebe zu schöner Literatur und Kunst und die Auffassung, daß das Kunstschöne als bedeutsame Lebensäußerung der Menschheit und als Teilbereich des Schönen, das in seiner höchsten Vollendung das Göttliche spiegelt, in besonderem Maße berufen ist, die Menschen sittlicher und religiöser zu machen, führten Wessenberg zur ausgedehnten Beschäftigung und zur Auseinandersetzung mit Literatur und Kunst.

## 2.1 Der Literaturkritiker

Wessenbergs Tätigkeit auf dem Feld der schönen Literatur erstreckte sich auf drei Bereiche: auf die Literaturkritik, auf die Literaturtheorie und auf das eigene dichterische Hervorbringen.

Als Literaturkritiker und -theoretiker hat sich Wessenberg vor allem durch zwei umfangreiche Aufsätze hervorgetan, in denen er die zu seiner Zeit gesellschaftlich wohl am einflußreichsten literarischen Gattungen, Schauspiel und Ro-

<sup>2</sup> Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Gott und die Welt*, Bd. 1. Heidelberg 1857, 358.

man, zum Gegenstand von Überlegungen macht. Die beiden Aufsätze tragen die Titel „Über den sittlichen Einfluß der Schaubühne“ und „Über den sittlichen Einfluß der Romane“ und erschienen 1825 und 1826 – also zur Amtszeit Wessenbergs<sup>3</sup> – im „Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz“ und als gesonderte Drucke<sup>4</sup>. Zu diesen größeren Arbeiten traten eine Reihe von Rezensionen, die Wessenberg ebenfalls im „Archiv“, dann in anderen theologischen Zeitschriften und Literaturzeitschriften veröffentlichte<sup>5</sup>.

Literaturkritik bieten die Aufsätze über Roman und Schauspiel in Form von mehr oder weniger ausführlich begründeten Wertungen von vielen Dutzenden einzelner Literaturwerke aus den verschiedensten Nationalliteraturen und Epochen<sup>6</sup>. Wessenbergs Ausführungen zeigen, daß seinen Wertungen eine fest umrissene Auffassung von Wesen und Aufgabe schöner Literatur zugrunde liegt.

Die älteste Literatur, mit der sich Wessenberg in seinen Arbeiten beschäftigt, gehört zur klassisch griechischen Kultur. Nach den Werken der „Alten“, sagt er, haben sich die „bessern Geister der neuen Nationen gebildet“, und ihr Geist bleibt „das würdigste Vorbild für die Nacheiferung aller Völker und Zeiten“<sup>7</sup>. Das große griechische Drama zog Wessenberg an, weil es nicht nur Volksvergnügen war, sondern zugleich „eine höhere Bestimmung“ besaß, nämlich „eine fromme Gesinnung von den Göttern und göttlichen Dingen und den Sinn für erhabene, große Bürgertugenden, die Liebe der geordneten Freyheit und den Haß der Tiranny zu beleben und zu steigern“<sup>8</sup>. Das Laster, das auf der griechischen Bühne auftritt, untersteht dem allwaltenden Schicksal, der Nemesis, die die Gerechtigkeit der ewigen Weltordnung wiederherstellt und der Tugend ihren Platz wieder einräumt<sup>9</sup>. Die Nemesis vergilt die Überheblichkeit und das Selbstvertrauen der Menschen, die lernen müssen, sich unter der Allmacht der Götter zu beugen<sup>10</sup>. Ein weiterer Vorzug des klassischen griechischen Dramas ist es, daß „Weichlichkeit“ und „falsche Empfindelheit“ fehlen und die Geschlechtsliebe keine Hauptrolle spielt<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> „Über den sittlichen Einfluß der Schaubühne“ war schon 1824 als gesonderter Druck erschienen. Die Ausgabe von 1825 bzw. der Aufsatz im „Archiv“ war jedoch vermehrt und verbessert.

<sup>4</sup> Das von Wessenberg ins Leben gerufene „Archiv“ bestand von 1802 bis 1827. Von 1802 bis 1804 erschien es unter dem Titel „Geistliche Monatschrift mit besonderer Rücksicht auf das Bisthum Konstanz“.

<sup>5</sup> Nach Einstellung des „Archiv“ finden sich Rezensionen Wessenbergs vor allem in den „Freymüthigen Blättern über Theologie und Kirchentum“ (Rotweil 1830 ff.) und den beiden wichtigen Literaturzeitschriften „Heidelberger Jahrbücher der Literatur“ (Heidelberg 1808 ff.) und „Neue Jenaische allgemeine Literaturzeitung“ (Leipzig 1842 ff.). Vgl. die Bibliographie des Wessenbergschen Schrifttums, in: ZGO 105, 1957, 476–511.

<sup>6</sup> Etliche der von Wessenberg besprochenen Werke hatten für den Zeitgenossen Bedeutung, für uns heute sind sie jedoch nur von literarhistorischem Belang. Derartige Werke werden in unserem Zusammenhang kaum behandelt.

<sup>7</sup> Archiv 1807/2, 273 f.

<sup>8</sup> Ebd. 1825/1. 294.

<sup>9</sup> Ignaz Heinrich von Wessenberg, Das Volksleben zu Athen im Zeitalter des Perikles (Zürich 1828), 159 f.

<sup>10</sup> Ebd., 295.

<sup>11</sup> Ebd., 163 f.

Um die den vorstehenden Äußerungen zugrunde liegende Frage, inwiefern dichterische Werke dem Menschen Ideale vorstellen und ihn dem Göttlichen näherbringen, kreisen Wessenbergs Gedanken in all seinen literarkritischen Stellungnahmen.

Einen Tiefstand erreichte die dramatische Kunst im Mittelalter, meint Wessenberg: Die Mysterienspiele vermischen das Gemeine, Triviale und Komische mit dem Heiligen<sup>12</sup>. Der mittelalterliche Roman ist steif und gestelzt, mithin unwahr und ohne Leben<sup>13</sup>. Allein durch die Gestaltung von Wahrheit aber kann Literatur Erkenntnis hervorbringen. Wahrheitserkenntnis wiederum ist eine der Voraussetzungen menschlicher Höherentwicklung. Aus diesem Grund spielt bei Wessenberg der Wahrheitsgehalt für die Bewertung von Literatur eine beachtliche Rolle.

Den bedeutendsten Dichter des ausgehenden Mittelalters, Dante, schätzt Wessenberg hoch ein. Dante übertreibe nicht, er stelle Affekte nicht in „schönen Tiraden“ oder „rollenden Versen“ dar und verschönere die edle Natur nicht, sondern zeige sie so, wie sie ist<sup>14</sup>. Von der neueren italienischen Literatur interessiert Wessenberg vor allem der wichtige romantische Roman von Manzoni, „Die Verlobten“. In diesem Werk ist es dem Dichter gelungen, „das poetische Element dem religiösen unterzuordnen“ und letzteres auf diese Weise in gebührendem Abstand von allem Weltlichen zu halten<sup>15</sup>. Das Göttliche wird nach Wessenberg entweiht, wenn der Dichter es mit Profanem vermengt. Dem idealen Streben, das ein „rein“ bearbeiteter religiöser Stoff wecken kann, wird durch eine solche Vermengung von vornherein der Boden entzogen. – Weitere Vorzüge der „Verlobten“ sind die historisch wahren Darstellungen, die zutreffenden Charakterschilderungen und die Einfachheit des Aufbaus<sup>16</sup>. Kritik übt Wessenberg an der, wie er meint, viel zu umständlichen und ausführlichen Schilderung der Pest in Mailand, die oft ermüdend und sogar ekelregend sei<sup>17</sup>. Noch kritikwürdiger ist ihm das von der Braut abgelegte Gelübde, das eine zu tadelnde Charakterschwäche der Heldin verrate und zudem, theologisch betrachtet, nichtig sei<sup>18</sup>.

Wessenbergs Ausführungen zu Werken spanischer Dichter konzentrieren sich auf die Blütezeit der spanischen Literatur im 16. und 17. Jahrhundert. Stücke von Lope de Vega und Calderon gehören zu jenen, die die Menschen erheben und veredeln<sup>19</sup>. Cervantes' „Don Quichotte“ bleibe in humoristischen Schilderun-

<sup>12</sup> Archiv 1825/1, 338 f.

<sup>13</sup> Ebd., 1826/2, 5.

<sup>14</sup> Ebd., 1825/1, 295.

<sup>15</sup> Freymüthige Blätter über Theologie und Kirchentum, 1831/2, 83.

<sup>16</sup> Ebd., 84.

<sup>17</sup> Ebd., 85.

<sup>18</sup> Ebd., 86.

<sup>19</sup> Archiv 1825/2, 300 ff.

gen einzig<sup>20</sup>. Eingehender setzt sich Wessenberg mit der englischen Literatur auseinander: Shakespeare zeige das Leben „in seiner reichsten Bewegung“, er leuchte in die verborgensten Winkel des menschlichen Herzens<sup>21</sup>. Mit der „Utopia“ des Thomas Morus konnte sich Wessenberg nicht befreunden, denn, sagt er, ein solches Ausmalen von Träumen ohne geschichtlichen Wahrheitsgrund mache keinen Eindruck auf die Leser<sup>22</sup>. Anerkennend äußert sich Wessenberg über den englischen Roman der Aufklärung: Er gestaltet Wirklichkeit, wenn auch, wie Wessenberg meint, mitunter einseitig und verkürzt<sup>23</sup>. So zeigen Fielding, Smollet und Sterne in mehreren ihrer Werke meisterhaft, mit viel Witz und Humor, leider auch öfter mit rohen Ausdrücken, die natürlichen Anlagen im Menschen; edlere Strebungen jedoch besitzt dieser natürliche Mensch nicht<sup>24</sup>. Uneingeschränktes Lob gilt Fieldings „Empfindsamer Reise“. Zart und anschaulich entwickle der Dichter dort „die Metaphysik der Empfindungen und die geheimsten Triebfedern unserer Natur“<sup>25</sup>. Das Sittlich-Schöne, Zartheit, Reinheit und Milde zeichnet nach Wessenberg die Romane Richardsons aus<sup>26</sup>. Allerdings hat auch die Darstellung der sittlichen Schönheit ihre Grenzen – dort, wo Wahrheit und Wahrscheinlichkeit außer acht gelassen werden: „Karl Grandisson (Hauptgestalt des gleichnamigen Romans, U. S.) ist eine Art Ungeheuer von Vollendung, wie man noch nie eines gesehen hat; immer strahlt er auf hohem Wolken thron, oder schreitet mit zierlichen goldenen Pantoffeln im Sonnenglanz einher“<sup>27</sup>.

Unter den zeitgenössischen Werken der englischen Literatur zogen Wessenberg vor allem die des Romantikers Walter Scott an: In seinen historischen Romanen erhält die Vergangenheit Leben, Seele und Gegenwart<sup>28</sup>. Selbst der Geschichtsforscher kann aus seinen Werken noch lernen<sup>29</sup>.

Frankreichs klassische dramatische Schöpfungen anerkennt Wessenberg als die Menschen weiterführende, erhebende Werke. Den „edlern Schwung“ eines Corneille habe mitunter leider der modische „Geist jener Galanterie, die zu seiner Zeit den Hof beherrschte“, behindert<sup>30</sup>. Einige Dramen Racines seien „herrliche, jeden Zweifel widerlegende Proben“ davon, „daß biblische Stoffe ohne einen Schatten von Entweihung für die Schaubühne bearbeitet werden können“<sup>31</sup>. Begeistert war Wessenberg von Fénelons „Telemach“. Der „Telemach“ sei eine

<sup>20</sup> Ebd., 1826/2, 68.

<sup>21</sup> Das Volksleben zu Athen, 346 f.

<sup>22</sup> Archiv 1826/2, 94 f.

<sup>23</sup> Ebd., 71 ff.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 74.

<sup>26</sup> Ebd., 76.

<sup>27</sup> Ebd., 78.

<sup>28</sup> Ebd., 59.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., 1825/1, 316.

<sup>31</sup> Ebd., 338.

von jenen Dichtungen, die in den schönsten himmlischen Gestalten die Wahrheit und Tugend auf die Erde herabbringen<sup>32</sup>. Mit allen Reizen des Stils geschmückt, präge sie den Menschen „die Lehren ein, die am meisten beytragen, das Wohl der Völker zu begründen“<sup>33</sup>. Voltaire, der zwar sonst der Moral so manche Wunde geschlagen habe, zeige in seinen Tragödien eine edlere Tendenz. Er sei dort bestrebt, die Tugend über das Laster zu erheben<sup>34</sup>.

Über den französischen Roman äußert sich Wessenberg mißbilligend: „Mit Romanen, die das Zartgefühl sittlicher Scham verletzen, kann wohl die Literatur keines Landes der französischen die Palme streitig machen.“<sup>35</sup> Entsprechend diesem Urteil gibt es für Wessenberg nur wenige französische Romane, die es, trotz etlicher Vorbehalte auch hier, zu lesen lohne<sup>36</sup>. Madame de Staëls „Corinne“ veranschauliche treffend die unterschiedlichen Nationalcharaktere der Italiener, Franzosen und Engländer. Auch sei ausgezeichnet geschildert, wie die Heldin als Weib und Dichterin ihre Selbstentzweigung fühle. Wessenberg kritisiert jedoch, daß sich die Heldin, statt zu einer Lösung vorzudringen, nach dem Tode sehne<sup>37</sup>. Ein anderes romantisches Werk, Chateaubriands „Genius des Christentums“ besitzt nach Wessenberg zwar Glanz der Darstellung, aber es entbehre aller Gründlichkeit<sup>38</sup>. Zur Erweiterung und Vertiefung von Kenntnissen und Erkenntnissen trägt es nichts bei. Die „Geneviève“ von Lamartine, vom Dichter als Volksbuch bezeichnet, beschreibe Charaktere und Lebensweise „in ihren feinsten Schattirungen“<sup>39</sup>. Für ein Volksbuch sei das Werk hingegen zu sentimental<sup>40</sup>.

Zur deutschen Literatur: Sie interessierte Wessenberg vorwiegend in ihren Schöpfungen seit 1750. Lessing genoß großes Ansehen bei Wessenberg. Allerdings herrsche in Lessings „Nathan“ die kalte Vernunft zu sehr vor. Humanität als eine Frucht auch des Gemüts liege diesem Stück fern<sup>41</sup>. Wielands satirischen Roman „Die Geschichte der Abderiten“ schätzt Wessenberg als „treue ironische Darstellung der Erbärmlichkeit einbilderischer Beschränktheit und Kurzsichtigkeit“<sup>42</sup>. Heinrich Jung-Stillings autobiographische Schriften enthalten feine psychologische Schilderungen, nur bestehe bei manchen Stellen die Gefahr, daß sie „zur falschen Empfindsamkeit oder zur Schwärmerey verleiten“<sup>43</sup>. In Lessings

<sup>32</sup> Ebd., 1826/2, 87.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Das Volksleben zu Athen, 313.

<sup>35</sup> Archiv 1826/2, 66.

<sup>36</sup> Z. B. Rabelais' „Gargantua und Pantagruel“, ebd., 68.

<sup>37</sup> Ebd., 89.

<sup>38</sup> Heidelberger Jahrbücher 1841, 204.

<sup>39</sup> Ebd., 1855, 161.

<sup>40</sup> Ebd., 163.

<sup>41</sup> Das Volksleben zu Athen, 318 f.

<sup>42</sup> Archiv 1826/2, 82.

<sup>43</sup> Ebd., 84.



„Nathan“ scheint Wessenberg das Gemüt zu kurz gekommen, bei Jung-Stilling tritt es ihm eher zu stark in Erscheinung. Was muß der Dichter demgegenüber anstreben? Er muß die menschlichen Verstandes- und Gefühlskräfte in harmonischem Gleichgewicht darstellen. Dann ist Dichtung imstande, auf die ganzheitliche Ausbildung der Persönlichkeit Einfluß zu nehmen.

Mit den flachen Bühnenstücken der Erfolgsautoren Iffland und Kotzebue geht Wessenberg streng ins Gericht. Ifflands Stücke seien zwar meist sehr moralisch, doch haben sie „größtenteils die langweilig-peinliche Wahrheit der Alltagswelt“ zum Thema<sup>44</sup>. Das Große, Bedeutende, eigentlich Ideale, das, was den Menschen über sich selbst erhebt, fehlt Ifflands Stücken. Kotzebue ist regelrecht gefährlich: Mit künstlerischem Geschick beschönigt er Laster und Verbrechen und verdirbt „die edelsten Keime der Sittlichkeit“<sup>45</sup>.

Das an Ifflands Schauspielen kritisierte Alltäglich-Gemeine wirft Wessenberg auch dem „Egmont“ von Goethe vor. Egmont, der Held „für Recht, Wahrheit und Tugend“ nimmt sich „erbärmlich“ aus mit seiner Liebe zu dem Bürgermädchen Klara<sup>46</sup>. Diese Liebe zieht das Interesse des Helden, das ganz auf die Befreiung seines Vaterlandes gerichtet sein sollte, ab und beschäftigt es „unheldenmäßig“<sup>47</sup>. Obendrein macht sie den glücklich verheirateten Familienvater untreu – ein weiterer schwarzer Fleck im Charakter des Helden<sup>48</sup>. Noch schärfer kritisiert Wessenberg den „Faust“: „Alles, was darin vorgeht, entsteigt dem Abgrund der finstern Mächte.“<sup>49</sup> Das böse Prinzip hat die Oberhand; einen Sieg des Guten gibt es nicht; der Mensch ist schwach und ohnmächtig. Eine derartige Auffassung vom Menschen steht in scharfem Widerspruch zum Geschichts- und Menschenbild Wessenbergs. Da der Gang der Weltgeschichte zum Guten empor führt, siegt zuletzt das Gute über das Böse. Als wesentliches, den historischen Prozeß vorantreibendes Element verfügt der Mensch über die Kraft zur Vervollkommnung und ist alles andere als schwach und ohnmächtig. Mit den „Wahlverwandtschaften“ hadert Wessenberg aus ähnlichen Gründen wie mit dem „Faust“. Er sieht hier die „sittliche Freiheit, Kraft und Würde“ durch die naturhaft-gesetzmäßige Gewalt der menschlichen Neigungen geleugnet<sup>50</sup>.

Anders Wessenbergs Urteil über Schiller: „Vorzüglich . . . in den Meisterwerken von Friedrich Schiller“ zeige sich die ideale Tendenz in neueren Stücken deutscher Sprache<sup>51</sup>. Wie liebenswürdig z. B. sei im „Wallenstein“ das Verhält-

<sup>44</sup> Ebd., 1825/1, 306.

<sup>45</sup> Ebd., 306 f.

<sup>46</sup> Ebd., 307 f.

<sup>47</sup> Ebd., 308.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., 354.

<sup>50</sup> Das Volksleben zu Athen, 341.

<sup>51</sup> Archiv 1825/1, 302.

nis zwischen Thekla und Max Piccolomini dargestellt<sup>52</sup>! Wallenstein selbst allerdings biete kein erhebendes Bild. Vielmehr ist diese Gestalt der „Moralität keineswegs zuträglich, weil sie den Glauben an ein blindes Schicksal begünstigt, das Verbrechen als das Resultat der Naturnothwendigkeit entschuldigt, und die Zuversicht des Menschen auf seine innere, von allem Aeußern unabhängige Tugendkraft unterdrückt.“<sup>53</sup>

Die Romane Jean Pauls stehen nach Wessenbergs Urteil in poetischer wie sittlicher Beziehung sehr hoch. Vor allem besitzt Jean Paul das Verdienst, einer verdorbenen „weichlichen Romantik glänzende Muster geistvoller Romane entgegengestellt zu haben“<sup>54</sup>. Zur verdorbenen Romantik gehört der Roman „Vittoria Accorombona“ von Tieck. Die Grausamkeiten und Frevel, die dort dargestellt werden, beleidigen das sittliche Gefühl<sup>55</sup>. Novalis' „Heinrich von Ofterdingen“ hingegen findet Wessenbergs ungeteiltes Lob: Das Werk ist „eine der zartesten, feinsinnigsten, lieblichsten Dichtungen in deutscher Nation“<sup>56</sup>.

Jeremias Gotthelfs „Uli, der Knecht“ sei rühmenswert; es vereinige viele Eigenschaften eines Volksbuches in sich: Es belehre und bessere, wecke den Verstand, zerstreue Wahnbegriffe, rege zum Nachdenken über Geschehnisse des täglichen Lebens an und stelle die Folgen eines rechten christlichen Wandels denen eines verkehrten treffend gegenüber<sup>57</sup>. Das Buch würde noch gewinnen, „wenn das Niedrige, Schlechte und Unerbauliche in den Sitten des bernerischen Landvolks weniger treu ausgemalt und ihm eine etwas edlere Sprache in den Mund gegeben wäre“<sup>58</sup>.

Unser knapper Überblick über Wessenbergs Stellungnahmen zu Werken der Literatur und Dichtung vermittelt einen Eindruck davon, wie weitgespannt sein literarischer Horizont war und welche Seiten eines literarischen Kunstwerks ihm wesentlich erschienen. Er zeigt, daß Wessenberg die wichtigsten Linien der reich entwickelten Literaturen Süd-, West- und Mitteleuropas kannte. Er schätzte dichterische Werke der verschiedensten Epochen und Kulturräume<sup>59</sup>. Ebenso wie Literatur des aufgeklärten 18. Jahrhunderts stimmte er Werken der Klassik und Romantik und Schöpfungen früherer, fast vergessener Dichter bei, die durch bedeutende romantische Kritiker neu bekannt und in ihrem Wert bewußtgemacht worden waren, z. B. Dante oder die großen spanischen Dramatiker. Für das Gebiet der Literaturkritik ist es daher nicht möglich, Wessenberg strikt der

<sup>52</sup> Ebd., 317.

<sup>53</sup> Das Volksleben zu Athen, 283.

<sup>54</sup> Archiv 1826/2, 68.

<sup>55</sup> Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung 1843, 352 ff.

<sup>56</sup> Archiv 1826/2, 85.

<sup>57</sup> Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung 1847, 406.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Wessenberg greift auch über die Literatur Europas, die damals noch weitgehend unbekannt war, hinaus. S. seine Ausführungen zu dem indischen Schauspiel „Sakontala“ in: Das Volksleben zu Athen, 345 f.

Aufklärung zuzurechnen, schon gar nicht einer Aufklärung, die sich auf die „kalte Vernunft“ reduziert.

Aus der Fülle der von Wessenberg vorgestellten Werke spricht sein Bemühen, sich durch Aneignung des Literaturgutes vieler Völker zu bilden, Welt und Menschenkenntnis zu erwerben und sich Ideale zur Nacheiferung vor Augen zu stellen. Diese Bildung, Kenntnisse und Ideale sollen möglichst vielen Menschen zugänglich sein. Alle Völker der Erde, von diesem bedeutsamen Gedanken geht Wessenberg aus, leisten in ihren großen Dichtungen einen Beitrag zum sittlichen Fortschritt der Menschheit. „Alle Menschen“, führt Wessenberg aus, „bilden ein Ganzes, das bei großer Vielgestaltigkeit im Einzelnen dennoch als Einheit sich darstellt. Vermöge der gemeinsamen Menschennatur stehen alle Geschlechter und Zeitalter miteinander in Verbindung durch das lebendige Band von Wechselwirkung und durch ihre Überlieferungen, die einen Schatz von Belehrungen enthalten, welche zur Bewahrung des erprobten Guten und Wahren und zur Verbesserung des Mangel- und Fehlerhaften auffordern, das sich von den Zuständen der Vorzeit auf die der Nachwelt fortgeerbt hat.“<sup>60</sup> Die Aneignung der Literatur der Völker trägt demnach dazu bei, sich der Menschheit als Menschheitsfamilie bewußt zu werden und menschheitlich zu fühlen und zu handeln. Menschheitliches Bewußtsein zu entwickeln ist notwendig, weil der historische Fortschritt sich in der menschlichen Gattung als ganzer vollzieht<sup>61</sup> und aus diesem Grunde die Erkenntnis des Fortschritts mit dem Wissen um die großen, vorwärtsweisenden Leistungen der Völker und der Erkenntnis des Zusammenhangs aller Menschen in Raum und Zeit verbunden ist. Ein weiterer Grund für die Notwendigkeit, sich Weltliteratur anzueignen ist der, daß alles, was in der Weltliteratur vorwärts weist, alles, was den Menschen bessern kann, nicht der Vergessenheit anheimfallen darf, vielmehr überall festgehalten, aufgenommen und für die Zukunft fruchtbar gemacht werden soll, denn nur auf diese Weise ist ein stetiges Fortschreiten zur Vollkommenheit möglich<sup>62</sup>.

Mit der Veröffentlichung zahlreicher Stellungnahmen zu Werken europäischer Nationalliteraturen gerade im „Archiv“ verfolgte Wessenberg das engere Ziel, seinen Klerus zur ausgedehnten, die nationalen Grenzen übersteigenden Lektüre literarischer Werke anzuregen, damit er die Schätze hob, die in der Weltliteratur enthalten waren und lernte, sich als Glied der Menschheit zu fühlen und als solches zu handeln<sup>63</sup>. Zugleich sollte die Geistlichkeit orientiert und in der Wahl ihrer Lektüre gelenkt und selbst befähigt werden, andere zu orientieren und zu lenken.

<sup>60</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 2.

<sup>61</sup> Ebd., Bd. 1, 406.

<sup>62</sup> Ebd., 404 f.

<sup>63</sup> Die Buchausgaben sollten selbstverständlich einen weiteren Leserkreis erreichen.

Seit seinem Amtsantritt war Wessenberg bemüht, dem Bistumsklerus zu einer literarischen Bildung zu verhelfen. Er drang auf die Einrichtung von Kapitelsbibliotheken und Lesegesellschaften, die aus den Geistlichen eines Kapitels gebildet wurden. Zum Bestand der Kapitelsbibliotheken gehörte auch gute schöngeistige Literatur<sup>64</sup>. Ferner regte Wessenberg an, daß auf den dreimal jährlich stattfindenden Kapitelskonferenzen Fragen der literarischen Kultur des Klerus und des Volkes behandelt wurden. Konferenzbeiträge, die Wessenberg besonders gefielen, fanden dann ihren Platz im „Archiv“<sup>65</sup>. Die Publikationen über Schauspiel und Roman bildeten in Wessenbergs Arbeit zur Förderung der literarischen Bildung der Geistlichkeit – indirekt des Volkes – einen Höhepunkt. Die Geistlichen besaßen nun eine Art Leitfaden für die Aneignung einer ganzen Fülle einzelner schöngeistiger Werke. Für sich selbst und zur Weitergabe an andere sollten die Geistlichen z. B. erfahren, daß und warum sich die Beschäftigung mit Ifflands Schauspielen nicht lohne, daß und warum es hingegen sehr fruchtbar sei, sich in Shakespeares Dramen zu vertiefen. Die Gründe, die Wessenberg veranlaßten, bestimmte literarische Werke abzulehnen, andere gutzuheißen, führen uns zu seiner Literaturtheorie, die Wesen und Aufgabe von Literatur klar umreißen will.

## 2.2 Der Literaturtheoretiker

Der Frage, aufgrund welcher Kriterien literarische Werke abzulehnen oder gutzuheißen seien, welche Eigenschaften einem sprachlichen Kunstwerk fern sein, welche anderen es hingegen besitzen soll, geht Wessenberg, wie schon angedeutet, ebenfalls – allerdings wenig systematisch – in seinen Arbeiten „Über den sittlichen Einfluß der Schaubühne“ und „Über den sittlichen Einfluß der Romane“ nach.

Seine Auffassung darüber, was literarisch wertlos und schädlich ist, demonstriert Wessenberg bevorzugt am zeitgenössischen Schauspiel und am zeitgenössischen Roman, denn die Gegenwartsliteratur bewegt sich seiner Meinung nach in weiten Teilen auf Abwegen. Wessenberg erhebt drei Anklagen gegen sie. Die erste Anklage lautet auf Unsittlichkeit, die zweite auf Errichtung einer Welt des Scheins und der Lüge, die dritte auf Wiedergabe von Alltäglichkeit und platter Realität<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Über das Unternehmen der Kapitelsbibliotheken und seine Schwierigkeiten vgl. *Ferdinand Albert Graf*, *Die Praxis der Volksbildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg*, Meisenheim 1968, 66 ff.

<sup>65</sup> Etwa: Archiv 1807/1, 47–64; 1809/2, 286–300; 1811/2, 454–469; 1815/2, 293–320; 1827/2, 338–350.

<sup>66</sup> In dem, was am zeitgenössischen Roman und Schauspiel nichts taugt, gleichen sie einander, lediglich in ihrer Wirkung auf die Menschen unterscheiden sie sich, da die Eindrücke des Dramas stärker sind und nicht nur die Phantasie, sondern auch die Sinne erregen. Archiv 1825/1, 357.

Die *Unsittlichkeit* des zeitgenössischen Schauspiels und Romans zeigt sich in fast allem, was sie darstellen. Kaum ein Thema bleibt von ihr verschont. In vielerlei Abstufungen äußert sie sich. Da wird das Laster entschuldigt, der Gewissenhafte wird als dumm hingestellt, das Verbrechen wird mit Genuß in all seine Verästelungen hinein verfolgt<sup>67</sup>. Die Wirkungen solcher Machwerke sind verheerend. Sie betäuben das Gewissen und weihen in die Verschlingungen des Bösen ein<sup>68</sup>.

Am stärksten entfaltet sich die Unsittlichkeit auf dem Gebiet der Geschlechtsliebe; kein Wunder: In den allermeisten Werken spielt die Liebe die Hauptrolle, kreist das Sinnen und Trachten der Helden einzig um die Liebe<sup>69</sup>. Um dieses Thema zu würzen, geben die Schreiber lebenswahre Schilderungen von Liebesverhältnissen<sup>70</sup>, beschreiben sie verbotene Beziehungen<sup>71</sup>, lassen die Leidenschaften in Raserei ausarten und zeigen in deren Gefolge begangene Verbrechen<sup>72</sup>. Wessenberg ist überzeugt, daß sich die Menschen, die sich an derartigem ergötzen, leicht zu unbeherrschten und verbotenen Liebesverhältnissen hinreißen lassen<sup>73</sup>. Darüber zerbricht häusliches Glück<sup>74</sup>, und „die Herrschaft der Weiber über die Männer“ wird „in einem die Ordnung und das Wohl der Gesellschaft störenden und gefährlichen Grad erweitert“<sup>75</sup>. Besonders verderblich sei die Wirkung der Darstellung von Liebesverhältnissen auf das weibliche Geschlecht, denn es sei von Natur aus empfänglicher für schwärmerische Gefühle und damit dem Einfluß entsprechender Werke viel stärker ausgesetzt<sup>76</sup>. Ähnliches gilt für die noch ungefestigte Jugend<sup>77</sup>.

Zweitens. Die neueren Vielschreiber sind groß darin, in ihren Werken eine *Welt des Scheins und der Lüge* aufzurichten. Ob das, was sie da zu Papier bringen, der Realität entspricht oder ihr zumindest nahekommt, interessiert sie kaum. Entweder sie schildern die Menschen und Umstände zu gut oder sie malen sie zu schlecht oder sie entwerfen sonst eine Welt, die mit der wirklichen Welt gar nichts zu tun hat. „Die guten Menschen stellen sie als Engel dar, die verkehrten als Scheusale; der weite Raum dazwischen wird mit Zerrbildern angefüllt.“<sup>78</sup> Wieder andere Schriftsteller verfälschen historische Tatsachen<sup>79</sup>. So werden Le-

---

<sup>67</sup> Ebd., 371.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd., 357 f.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Ebd., 307 ff.

<sup>72</sup> Ebd., 313.

<sup>73</sup> Ebd., 358; 377.

<sup>74</sup> Ebd., 358.

<sup>75</sup> Ebd., 313.

<sup>76</sup> Ebd., 1826/2, 30.

<sup>77</sup> Ebd., 96 ff.

<sup>78</sup> Ebd., 38.

<sup>79</sup> Ebd., 59.

ser und Zuschauer daran gehindert, Menschen- und Geschichtskennntnis zu erwerben.

Die Schönfärberei erweist sich beim Thema der Liebe als besonders verhängnisvoll. Mit der Liebe, sagt Wessenberg, sind nämlich Dornen verbunden. Liebe und Ehe sind „in vieler Hinsicht eine Kampfschule der Tugend, der Geduld, Genügsamkeit, der Selbstbeherrschung. Die Bürde des einen wird hier unvermeidlich eine Bürde des anderen, und gerade das wechselseitige Tragen und Erleichtern dieser Bürden ist die ächte Grundlage ehelichen Glückes“<sup>80</sup>. Diese „ächte Grundlage“ wird in jenen Schauspielen und Romanen nicht gezeigt. Die größten Gefahren, die von geschönten Liebesverhältnissen ausgehen, sind Überreizung der Phantasie, Empfindelei, Unfähigkeit, sich im wirklichen Leben zurechtzufinden, Unglück, Schläffheit und Faulheit. Denn alle Kräfte des Menschen sind ja durch Illusionen und Phantasiegebilde in Anspruch genommen und lassen keinen Raum mehr für die Anforderungen des Alltags<sup>81</sup>.

Auf wieder andere Weise werden Wahrheit und Wahrscheinlichkeit dort mißachtet, wo massenhaft himmlische und höllische Geister, Zauberer und Gespenster auftreten<sup>82</sup>, oder wo das Paradoxe gehätschelt wird, „die uneheliche Mißgeburt der witzelnden Phantasie und des schielenden Verstandes“<sup>83</sup>. Die Verbreitung von Halbwahrheiten und Narrheiten ist eine der Lieblingsbeschäftigungen der neuen „Romantiker“<sup>84</sup>. Durch all das wird die Vernunft verfinstert<sup>85</sup>, wird die „Ehrfurcht für das Wunderbare der Religion“ geschmälert<sup>86</sup>, wird „Schwärmerey“ und „Glauben an Visionen und alberne Gaukeleyen“ erzeugt<sup>87</sup>.

Diese Gedanken fortführend, hält es Wessenberg für äußerst schädlich, zur Erziehung der Kinder Märchen zu verwenden, denn „was kann ungeschickter und grausamer seyn, als die Phantasie eines Kindes, das mit seinem ungetrübten Sinn den Himmel auf der Erde findet, durch schreckende, schauerliche Truggestalten . . . zu verderben“<sup>88</sup>?

Eine weitere Gruppe von lügenhaften Werken hat einen angeblich auf den Menschen lastenden Fluch zum Thema. Wessenberg führt dazu aus: „Zwischen dem freyen Willen des einzelnen und der unwandelbaren Ordnung des Weltalls findet kein solcher Widerstreit statt, daß ersterer jemals durch diese unterdrückt werde.“<sup>89</sup> Zwar folge die Weltordnung dem Gesetz der Gerechtigkeit, dabei aber

<sup>80</sup> Ebd., 48.

<sup>81</sup> Ebd., 35 f.; 40.

<sup>82</sup> Ebd., 61.

<sup>83</sup> Ebd., 62.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd., 61 f.

<sup>86</sup> Ebd., 61.

<sup>87</sup> Ebd., 51.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd., 1825/1, 344.

hindere sie den einzelnen nicht in seinen freiwilligen Abirrungen<sup>90</sup>. Schließlich lösen sich die Mißlaute des Weltalls in eine höhere Harmonie auf, die die Menschen fühlen, aber nicht begreifen<sup>91</sup>. Literarische Werke, die jene „unwandelbare Ordnung“ mißachten und „die ewige Weltordnung in ein Zerrbild grenzenloser Willkühr“ verkehren, versöhnen die Menschen nicht mit ihrem Schmerz und spenden ihnen keinen Trost<sup>92</sup>.

Wohl die gefährlichsten literarischen Produkte sind nach Wessenberg die, in denen das Böse mit dem Schein des Guten und Schönen umgeben wird. Unsittlichkeit und Lüge treffen in diesen Werken zusammen. „Der heilloseste Mißbrauch der Poesie ist es“, schreibt Wessenberg, „das Laster in eine lebenswürdige Gestalt zu hüllen, und ihm dadurch Reize zu leihen, die ihm die Wirklichkeit versagt hat“<sup>93</sup>. Verblendung, Verwirrung und Nachahmung des geschmückten Lasters sind die Folgen beim Publikum<sup>94</sup>.

Zur literarischen *Wiedergabe von Alltäglichkeit und platter Realität* bemerkt Wessenberg: „Alltägliche Dinge sehen und hören wir beständig; wozu, o Dichter! trägst du den Zauberstab und die Krone, als daß du uns in eine schönere Welt zaubern, uns magisch belehren und erfreuen sollst.“<sup>95</sup> Ein Schriftsteller, der die Alltagswelt mit ihrem Gemengel von gut und böse, schön und häßlich abkonterfeit, läßt seine Leser und Zuschauer dort, wo sie sind. Er setzt nichts bei ihnen in Bewegung. So verändern weder sie sich noch ihre Verhältnisse. Es bleibt alles beim alten.

Damit aber nun nicht alles beim alten bleibe, ist es Pflicht jedes Schriftstellers, über sein Werk auf Besserung und Vervollkommnung der Menschen hinzuwirken, sie abzuholen in eine schönere Welt, sie zu erheben, zu veredeln und weiterzubringen. Werke, die den sittlichen Fortschritt fördern können, müssen nach Wessenberg vier Forderungen erfüllen. Erstens sollen sie das Innere der Menschen und zugleich die äußeren Verhältnisse, die Welt, in der die Menschen leben, darstellen. Zweitens soll das Gestaltete wahr sein. Drittens verlangt Wessenberg die Behandlung idealer Gehalte, und viertens fordert er, daß Literatur jedermann verständlich und zugänglich sei.

Roman und Schauspiel sollen *Mensch und Welt darstellen*. „Der Roman“, schreibt Wessenberg, „hat seine eigentliche Welt im innern Menschen. Sein Gebiet ist daher unermesslich. Kein Abgrund ist ihm unzugänglich; kein Mißklang zu stark, kein Schicksalsknoten zu abentheuerlich, den er nicht zu lösen ver-

<sup>90</sup> Ebd., 344 f.

<sup>91</sup> Ebd., 345.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd., 1826/2, 18.

<sup>94</sup> Ebd., 34.

<sup>95</sup> Ebd., 20 f. Am allerwenigsten ist der flache Alltag in Dichtungen mit religiöser Thematik am Platz. Vgl. die Bemerkungen zu den mittelalterlichen Mysterienspielen.

möchte.<sup>96</sup> Er enthüllt die Geheimnisse der Wechselwirkung zwischen der äußern Natur und dem Innern des Menschen<sup>97</sup>. Das Innere des Menschen, das „menschliche Herz“, ist auch der Kern des Dramas<sup>98</sup>. Nur werden hier Vielfalt und Reichtum von Herz und Charakter „durch die That“ dargestellt<sup>99</sup>.

Neben der Darstellung von Herz und Charakter sollen Roman und Schauspiel die Verhältnisse schildern, in denen sich die Menschen befinden. Sehr gründlich, dabei Ursache und Wirkung bis in ihre feinsten Verknüpfungen hinein verfolgend, tut das der gute Roman<sup>100</sup>. Der gute Roman gibt ein Gemälde der Gegenwart oder Vergangenheit<sup>101</sup>; er bietet Einblick in „die ganze Welt und ihre innere Werkstätte“<sup>102</sup>. Ein gutes Drama leistet dasselbe in lebendigerer, unmittelbareindrücklicher Form: „Ueberhaupt vermag das Drama, wie das Erzeugnis keiner andern Kunst, das Leben<sup>103</sup> darzustellen, nicht nur im Einzelnen, auch im Ganzen, in seinen Tiefen und Höhen, in jeder Lage, in allen Wechsln. Es entfaltet alle seine innern Triebwerke, und enthüllt seinen tieferen Sinn, seine Bedeutung; in der Macht der Schauspielkunst liegt es, was im Volksleben und in der Geschichte für die Menschheit das Wichtigste ist, . . . anschaulich zu machen.“<sup>104</sup> Derartige Werke verlangen vom Dichter, daß er „auf der Höhe des Lebens steht, und seine tiefsten Abgründe erforscht hat“<sup>105</sup>.

Die Bedeutung der Mensch und Welt erschließenden Literatur für Leser und Zuschauer veranschlagt Wessenberg sehr hoch. Indem sie Verstand, Gemüt und Einbildungskraft gleichermaßen anspricht, läßt sie die Menschen sich selbst, ihresgleichen und die gegenwärtige und vergangene Welt verstehen. Sie zeigt ihnen, zu welcher Güte, aber auch zu welcher Bosheit das menschliche Herz fähig ist. Sie enthüllt ihnen Ursachen und Wirkungen in allen Bereichen des Lebens und macht ihnen Zusammenhänge deutlich<sup>106</sup>. Wissen um Zusammenhänge ist gründliches, echtes Wissen, das im Gegensatz zur Vielwisserei steht, die bloß aufbläht und den Geist zersplittert<sup>107</sup>. Darstellung von Mensch und Welt heißt für Wessenberg zugleich Gestaltung von *Wahrheit*. Unter dichterischer Wahrheit versteht Wessenberg dreierlei: 1. Wahrheit ist Widerspiegelung des wirklichen Lebens<sup>108</sup>; der Schriftsteller soll Leben und Welt so darstellen, wie sie in

<sup>96</sup> Ebd., 21; auch 6 und 15 f.

<sup>97</sup> Ebd., 22.

<sup>98</sup> Ebd., 1825/1, 329.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd., 1826/2, 11; 14.

<sup>101</sup> Ebd., 11; 21.

<sup>102</sup> Ebd., 15.

<sup>103</sup> Hervorhebung von Wessenberg.

<sup>104</sup> Archiv 1825/1, 328.

<sup>105</sup> Ebd., 1826/2, 26.

<sup>106</sup> Ebd., 13; 21; 28.

<sup>107</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 181 f.

<sup>108</sup> Archiv 1826/2, 23.



Wirklichkeit sind. 2. Wahrheit bedeutet Entlarvung – Entlarvung des Bösen und jeglichen „Scheinwesens“<sup>109</sup>. Wessenberg hält es für eine der wichtigsten Pflichten des Dichters, „aus den tiefsten Gründen die Heimlichkeiten und Neigungen unseres Herzens hervorzuholen, unsere Versäumnisse und Fehler uns im Mondlichte zu zeigen“<sup>110</sup>. Dieses Aufdeckens und Entschleierns bedarf in besonderem Maße „die höher stehende Classe von Menschen“; auf der Bühne „hören die Großen der Welt, was sie nie oder selten hören – Wahrheit“<sup>111</sup>. 3. Wahrheit ist bessere Möglichkeit. Der Wahrheit ist nicht Genüge getan dadurch, daß der Dichter einen Abklatsch der Realität liefert. Wahrheit ist außerdem das, was sein sollte. An dieser Stelle trifft sich Wessenbergs Forderung nach Wahrheit mit der Forderung nach Gestaltung *idealer Gehalte*.

Der Roman solle, schreibt Wessenberg, in freundlichen Zügen die Umriss der bessern und schönern Möglichkeit entwerfen<sup>112</sup>. Das heißt, daß der Dichter den Menschen Tugend und Sittlichkeit vor Augen führen soll<sup>113</sup>. Diese „höchste göttliche Kraft in menschlich freyen Wesen“ soll der Dichter „im ernstesten, besonnenen Kampfe mit den Leidenschaften, den Irrthümern und dem Mißgeschick“ und der Weltordnung zeigen<sup>114</sup>. Der Ausgang des Kampfes darf nicht beliebig sein, sondern der Dichter muß die Tugend siegen lassen. Dabei braucht er sie nicht im strahlenden Siegesgewand vorzuführen; es reicht aus, wenn er deutlich macht, daß die Tugend den Leidenschaften und dem Schicksal nicht unterlegen ist, sondern ihnen widersteht<sup>115</sup>.

Eine der wichtigsten Aufgaben des Romans ist die Gestaltung der tugendhaften Geschlechtlichkeit. Der Romandichter solle es für sein schönstes Verdienst halten, das süße Glück eines tugendhaften ehelichen und häuslichen Lebens mit wahren Farben zu schildern<sup>116</sup>.

Vorbilder, die „die reine, vollendete Menschheit in ihrer Würde“ zeigen<sup>117</sup>, flößen „Begeisterung für das wahrhaft Edle, Hohe, Göttliche“ ein und wirken zur „sittlichen und bürgerlichen Veredlung“ mit<sup>118</sup>. Religion und Gesetz werden durch sie verstärkt. Die Religion erfährt diese Stärkung nicht nur durch den Einfluß, den die Dichtung auf die Sittlichkeit ausübt, sondern auch dadurch, daß sie „die Sehnsucht guter und schöner Seelen nach dem Unsichtbaren“ nährt<sup>119</sup>.

<sup>109</sup> Ebd., 25.

<sup>110</sup> Ebd., 21.

<sup>111</sup> Ebd., 1825/1, 325. Hervorhebung von Wessenberg.

<sup>112</sup> Ebd., 1826/2, 23.

<sup>113</sup> Ebd., 17.

<sup>114</sup> Ebd., 1825/1, 343.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Ebd., 1826/2, 46.

<sup>117</sup> Ebd., 13.

<sup>118</sup> Ebd., 1825/1, 311.

<sup>119</sup> Ebd. 1826/2, 19.

Die sittlich-religiöse Aufwärtsentwicklung, zu der Literatur beiträgt, ist für Wessenberg nicht Angelegenheit einer Elite, sondern jeder Mensch ist zu ihr aufgerufen. Daher lautet Wessenbergs vierte Forderung, daß ein guter Roman oder ein gutes Schauspiel *jedermann verständlich und zugänglich sein muß*. Verständlichkeit setzt Einfachheit voraus. „Das wahrhaft Einfache“, führt Wessenberg aus, „ist auch das Aechtvolksthümliche“<sup>120</sup>. Es verlangt höchste Kunst<sup>121</sup>. Zur Volksthümlichkeit gehört, daß der Inhalt des Dargestellten von allgemeinem Interesse ist und jeden angeht<sup>122</sup>. Jeder Schauspielbesucher etwa muß durch das gesehene Stück angeregt, gebildet, zum Guten ermuntert und vom Schlechten abgestoßen werden<sup>123</sup>. Ein Dichter, der auf diese Weise jeden erreicht, der die „höchsten Wahrheiten dem einfältigsten Verstand faßlich und genießbar“ macht, ist ein wahrer Volksdichter<sup>124</sup>.

Wessenbergs Gedanken darüber, wie Literatur sein soll und wovor sich Literatur zu hüten habe, zeigen, wie schon seine Kritiken, daß es ihm vorrangig um Inhalte und Wirkungen von Literatur geht und daß demgegenüber Formfragen ganz in den Hintergrund treten. Wessenberg setzt die gelungene Form voraus. Sein Anliegen ist sittlicher Natur; er will deutlich machen, in welcher Weise das literarische Kunstwerk dem Guten dienen kann und dienen soll. Das verlangt in erster Linie die Beantwortung der Fragen, welche Inhalte das Gute heraufführen helfen oder es zunichte machen und welche Wirkungen bestimmte Inhalte auf die Menschen haben.

Der bedeutsamste Inhalt literarischer Kunstwerke ist es, Mensch und Welt umfassend und in ihrer Wahrheit darzustellen. Wahrheit meint nicht vordergründig-positive Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit, die auf bessere Möglichkeit und bessere Zukunft hin angelegt ist, Wirklichkeit, die sich im Ideal vollendet.

Analog der vordringlichen Aufgabe, wahr zu sein, liegt die wichtigste Wirkung guter Dichtung in der Erkenntnis von Wahrheit, die sie über Mensch und Welt vermittelt, in der Erkenntnis des Guten und Bösen, des Hohen und Niedrigen, doch zugleich der Bewegung der menschlichen Geschichte auf das Ideal, auf Gott hin und, damit verknüpft, in der Erkenntnis des Wesens des Menschen, das sein Ziel in der Gottähnlichkeit besitzt. Diese Wahrheiten, glaubt Wessenberg, seien höchst einfach und für jedermann faßlich. Mehr noch: Sie gehören zu denjenigen Wahrheiten, zu deren Einsicht jeder das Bedürfnis habe und die ihm daher zugänglich sein müßten<sup>125</sup>. Scharf wendet sich Wessenberg gegen solche Zeit-

<sup>120</sup> Ebd., 1825/1, 336.

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Ebd., 328.

<sup>123</sup> Ebd., 330.

<sup>124</sup> Ebd., 1826/2, 10.

<sup>125</sup> Gott und die Welt, Bd. 1, 284.

genossen, die diese Wahrheitserkenntnis unmöglich machen: „Wodurch sind diese Wahrheiten verfinstert, wodurch ist der Wahn, als ob ächte Aufklärung des Geistes und Herzens ein tiefes Studium voraussetze, ausgeheckt und geltend gemacht worden, als durch jene Schulgelehrsamkeit, welche die Sonne selbst durch ihre Spitzfindigkeiten verdunkelt, die Analyse bis zum Haarspalten übertreibt, und vor lauter Bäumen den Wald aus dem Auge verliert?“<sup>126</sup>

Die von Wessenberg hier geäußerten Gedanken über eine jedem Menschen zu vermittelnde, Wesentliches beinhaltende Grundbildung gehören zu den wichtigsten pädagogischen Errungenschaften der Neuzeit. Sie wurden von ihm mit dem andern entscheidenden Gedanken verbunden, daß der Dichtung in diesem Vermittlungsgeschehen eine entscheidende Funktion zukommt. Wenn Dichtung eine solche Funktion besitzt, muß sie notwendig allgemein verständlich sein, „ächt volksthümlich“, wie Wessenberg schreibt.

Die genannten Erkenntnisse haben ihrerseits Wirkungen: Sie erregen Abscheu vor dem Bösen und allem, was der Vereinigung mit Gott hinderlich ist. Auf der anderen Seite sind sie dem Menschen Verpflichtung und verleihen ihm Kraft, Mut und Antrieb, an seiner eigenen Vervollkommnung zu arbeiten und die geschichtliche Entwicklung in Richtung auf Gott voranzutreiben. Alle Erkenntnisse münden somit in die Befähigung, die menschlichen Zustände zu verbessern und die Menschen dadurch Gott näher zu bringen<sup>127</sup>.

Diese weitreichenden Wirkungen sind deswegen möglich, weil Literatur den ganzen Menschen anspricht und sich sowohl an seine Verstandes- als auch an seine Gemütskräfte, sein Herz wendet. Bedeutung und gegenseitiges Verhältnis von Verstand und Herz bestimmt Wessenberg folgendermaßen: Der Verstand geht auf Wissen aus; recht geleitet, richtet er sich vorzüglich auf die Erforschung der Wahrheit<sup>128</sup>. Herz, Gemüt, Gefühl hingegen tragen bei richtiger Lenkung die Liebe zur Tugend in sich. Sie geben den grundlegenden Impuls zum Guten und sind das eigentliche Fundament der Sittlichkeit<sup>129</sup>. Das Ideal menschlicher Persönlichkeitsbildung sieht Wessenberg in der völligen Übereinstimmung zwischen Intelligenz und Herz: Des Menschen Geist bestehe wesentlich aus Denk- und Gefühlsvermögen, „welche nur in Verbindung die Erfassung des Wahren und Guten und die Bestimmung des Willens dafür so bewirken können, wie es dem unabweislichen Bedürfnis seiner Doppelnatur entspricht . . . Wo die Liebe, die Willigkeit“, fährt Wessenberg fort, „nur in Übereinstimmung mit Gott, (dem Vollkommenen) zu handeln, die Selbstsucht überwunden hat, da kann auch

<sup>126</sup> Ignaz Heinrich von Wessenberg, Die Elementarbildung des Volks im Achtzehnten Jahrhundert (Zürich 1814), 24.

<sup>127</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 181 f.

<sup>128</sup> Ebd., Bd. 1, 241.

<sup>129</sup> Ebd., 250 f.

die Intelligenz dem Menschen für alle würdigen Lebenszwecke nur förderlich sein“<sup>130</sup>.

Wessenbergs Überlegungen zu Wesen und Aufgabe von Literatur sind nicht Frucht eigenständigen Denkens. In seiner Forderung nach realistischer Literatur, die dem Menschen Erkenntnisse über sich selbst und über die Welt, in der er lebt, verschafft und ihn in seiner Entwicklung voranbringt, greift er vielmehr auf literaturtheoretisches Gedankengut vor allem der Aufklärung zurück. Die wegweisende Zusammenfassung dieses Gedankenguts bot der 1774 erschienene „Versuch über den Roman“ von Friedrich von Blanckenburg, ein Werk, das Wessenberg wiederholt zitiert und das ihm direkt oder auch vermittelt durch andere Autoren, die wichtigsten Ideen zu Inhalt, Aufbau und Wirkung von Roman und Schauspiel lieferte<sup>131</sup>.

Wessenbergs Leistung liegt demnach nicht im schöpferisch-eigenständigen Denken, sondern zunächst in der Annahme der Erkenntnis, daß das Schauspiel und die noch junge Gattung Roman bei entsprechendem Inhalt und gelungener Form von hohem Wert für die Bildung aller Volksklassen sind. Diese Aufgeschlossenheit gerade dem Roman gegenüber ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß etliche Zeitgenossen den Roman und das Romanelesen in Bausch und Bogen verdammt, weil die Mehrzahl der Romane wenig oder nichts taugte<sup>132</sup>. Ferner liegt Wessenbergs Verdienst darin, vor allem dem Klerus seines Bistums den Wert von Roman und Schauspiel nahegebracht und fundamentale Ergebnisse der Literaturtheorie weitervermittelt zu haben. So erhielt der Klerus der Konstanzer Diözese die Möglichkeit, sich literarische Werke auf der Grundlage einer Literaturtheorie anzueignen und damit seine literarische Bildung auf eine feste Basis zu stellen. Der hohe Gewinn an Erkenntnis und Sittlichkeit, den gute Literatur zeitigt – das machen Wessenbergs Ausführungen deutlich –, mußte sie zu einem unverzichtbaren Lebensbestandteil des Geistlichen werden lassen und mußte ihn anspornen, sich für ihre Verbreitung einzusetzen. Auf der anderen Seite stellen die Aufsätze zu Roman und Schauspiel dem Klerus geistige Mittel und Hilfen für die Bekämpfung schlechter Literatur bereit.

Das, was Wessenberg als oberstes Ziel literarischer Werke angibt – auf die Vervollkommnung der Menschen und das Fortschreiten der Geschichte zu Gott hinzuwirken –, war ihm auch in seinen eigenen Dichtungen Richtschnur.

<sup>130</sup> Ebd., 83 f.

<sup>131</sup> Zu Blanckenburg vgl. Kurt Wölfel, Friedrich von Blanckenburgs „Versuch über den Roman“, in: Deutsche Romantheorien, Bd. 1, hrsg. von Reinhold Grimm. Frankfurt 1974, 29–60.

<sup>132</sup> Rudolf Schenda, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910. München 1977, besonders 57 ff.; 142 ff.; 305 ff.; 334 ff.

### 2.3 Der Dichter

1799, drei Jahre vor dem Antritt seines Amtes als Generalvikar, erschien Wessenbergs erstes poetisches Werk – es war zugleich sein erstes schriftstellerisches Werk überhaupt – im Druck: „Über den Verfall der Sitten in Teutschland, und den Einfluß unserer Philosophien auf denselben. Zwey poetische Episteln.“<sup>133</sup> Auf diese Dichtung folgten – fast jährlich – etliche andere poetische Werke, die Wessenberg entweder in gesonderten Bändchen oder in theologischen und literarischen Zeitschriften veröffentlichte<sup>134</sup>. Die poetischen Produkte Wessenbergs umfassen Gedichte, Nachdichtungen, Epen und Dramen.

Unter den *Gedichten* finden sich in der Hauptsache Gedichte auf die Natur, auf Orte, Plätze, Kunstwerke, an die Wessenberg auf Reisen gelangte, die ihm gefielen und ihn inspirierten; Gedichte auf Freundschaft und Liebe, auf Heimat, Vaterland und Freiheit; Gedichte über Themen der Moral und Tugend und, damit verflochten, religiöse Gedichte. Die große Zahl seiner religiösen Gedichte besingt und bedenkt kirchliche Feste, Inhalte des christlichen Glaubens und Gegenstände frommer Verehrung.

Zu den *Nachdichtungen* gehören viele Hymnen, die Wessenberg nach lateinischen Vorlagen schuf<sup>135</sup>. Literaturgeschichtlich von gewisser Bedeutung sind die Nachdichtungen einiger Gedichte von Friedrich Spee, denn sie trugen dazu bei, diesen halbvergessenen Barockdichter aufs neue bekannt zu machen<sup>136</sup>.

Wessenberg hat vier *Epen* verfaßt. „Julius. Pilgerfahrt eines Jünglings“ schildert die Erziehung eines Knaben zum reifen, edlen Charakter<sup>137</sup>. Das Epos beschreibt, wie Julius zur Naturliebe erzogen, wie er in Geschichte und Dichtkunst eingeführt wird und wie er sich schließlich auf Reisen und als Kämpfer fürs Vaterland bewährt. Krönender Abschluß des Werks ist die glückliche Verbindung des Helden mit seiner Jugendliebe Luise. „Franz und Paul oder die Wehen im Thale“ behandelt die Schicksale und Kämpfe eines Freundespaars und seines Kreises während der Wirren der französischen Revolution von 1789. Einleitend faßt Wessenberg den Inhalt des Werks zusammen: „Dem Dunkel von verhängnisvollen Tagen / Läßt mein Gedicht, den Dioskuren gleich, / Zwei Jünglinge in

<sup>133</sup> O. O. (Zürich) 1799.

<sup>134</sup> 1834–1854 erschienen 7 Bändchen mit dem Titel „Sämmtliche Dichtungen“ (Stuttgart und Tübingen). Viele der Gedichte sind im „Archiv“ abgedruckt, andere in dem Taschenbuch „Iris“ und der Zeitschrift „Isis“. Die „Iris“ wurde von dem Freiburger Professor Joh. Georg Jacobi herausgegeben (Zürich 1803–1813). Die „Isis“ nannte sich „Eine Monatsschrift von Deutschen und Schweizerischen Gelehrten“ (Zürich 1805–1807), verlegt von Wessenbergs Freund Joh. Heinr. Füßli. Vgl. *Johann Ulrich Schlegel*, Die Beziehungen zwischen Johann Gaudenz von Salis und Ignaz Heinrich von Wessenberg. Zürich 1976, 160; 168.

<sup>135</sup> *Friedrich Popp*, Die deutsche Vesper im Zeitalter der Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung des Bistums Konstanz, FDA, 86, 1967, 399.

<sup>136</sup> *Paul Lauen*, Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg. Ein Beitrag zum Kulturproblem des Katholizismus in der deutschen Aufklärung und Romantik. Diss. phil. Freiburg i. Br. 1925, 133.

<sup>137</sup> Sämmtliche Dichtungen, Bd. 1 (1834).

mildem Glanz entragen<sup>138</sup>, / Die, das Gesicht nie vor Entsetzen bleich, / Treu für des Herzens Heiligthümer wagen, / Zu kämpfen mit des Wahnes finstern Reich“ – womit die Revolution gemeint ist<sup>139</sup>. Das dritte Epos trägt den Titel „Fenelon“<sup>140</sup>. In ihm stellt Wessenberg dar, wie sich der von ihm hochverehrte französische Bischof in entscheidenden Lebenslagen und angesichts der Aufgaben, die an ihn gestellt werden – vor allem der Erziehung des Dauphin –, bewährt. „Irene, die letzten Kämpfe des siegenden Christenthums“, das vierte Epos, besingt die Schicksale der edlen christlichen Jungfrau Irene, deren Verbindung mit dem Jugendgeliebten Euphranor durch Kaiser Julian Apostata behindert wird. Erst Julians Sturz ermöglicht die Heirat der beiden<sup>141</sup>.

Von den vier *Dramen* Wessenbergs sind drei historischen Themen gewidmet. In „Padilla oder der letzte Freiheitskampf Castiliens“ geht es um den heldenhaften, jedoch vergeblichen Widerstand des kastilischen Grafen Padilla und seiner Frau Maria gegen Kaiser Karl V.<sup>142</sup>. Das Drama „Christoph Columbus“ behandelt die Anschuldigungen der Miteroberer gegen Columbus und Columbus' Rechtfertigung vor der Spanischen Krone<sup>143</sup>. Auf seiten des Columbus stehen Königin Isabella und der berühmte Dominikaner Las Casas; beide sind sie Anwälte der unterdrückten Indianer. Die hochmittelalterliche Auseinandersetzung zwischen dem deutschen Kaiser und Papst Innozenz III. hat das Drama „Kaiser Friedrich der Zweite von Hohenstaufen“ zum Thema. Der gerechte Kampf Friedrichs gegen die dunklen Mächte des Papsttums geht verloren<sup>144</sup>. Das Schauspiel „Die Spielbank“ zeigt, wie sich Menschen durch ihre Spieleidenschaft zugrunde richten<sup>145</sup>.

Die Wessenbergschen Epen und Dramen enthalten eine Fülle von Passagen, die der Natur- und Ortsbeschreibung gewidmet sind, die historische Zusammenhänge darstellen und über Gegenstände der Moral und Religion unterrichten.

Sind alle diese Gedichte, Epen und Dramen Kunstwerke? Nein, bei weitem nicht. Es gibt nur in diesem und jenem Gedicht einige gelungene Verse, etwa in „An meine Geschwister“: „Die Welt war uns ein Garten, / Ein Ocean der Teich, / Palast ein Bau von Karten, / Der Tisch ein Königreich . . . Ihr Schwestern kochtet köstlich / In Töpfchen blank und rein, / Und gabt uns dann so festlich / Zum Schmaus die Leckerei'n. / Da war auf weißem Bleche / Oft herrlicher Genuß; / Auch zahlten wir die Zeche / Mit einem Bruderkuß.“<sup>146</sup>

<sup>138</sup> Zu lesen: ent-ragen.

<sup>139</sup> Sämtliche Dichtungen, Bd. 2 (1834), XI.

<sup>140</sup> Ebd., Bd. 3 (1834).

<sup>141</sup> Ebd., Bd. 5 (1837).

<sup>142</sup> O. O. 1842.

<sup>143</sup> Konstanz 1844.

<sup>144</sup> O. O. 1844.

<sup>145</sup> Konstanz 1845.

<sup>146</sup> Sämtliche Dichtungen, Bd. 4 (1834), 116 u. 118.

Die meisten Gedichte Wessenbergs sind mangelhaft: Die Verse sind holprig, kaum entwirrbar ineinander verschlungen oder schleppen sich dahin, so daß der Leser ermüdet. Es tauchen viele abgenutzte Wendungen auf. Dieses Dichten und Singen ist blaß und allgemein. Es fehlt ihm fast immer die sinnliche Konkretheit. Hinzu kommt, daß Wessenberg es liebte, seinen Gedichten – nicht nur Lehrgedichten und Gedankenlyrik – eine Wendung ins Moralische und Religiöse zu geben. Eine Kostprobe aus diesen Gedichten wollen wir dem Leser ersparen.

Auch Wessenbergs Epen und Dramen sind nicht gelungen. Die Haupthandlung der Stücke ist dürrig, zudem fehlt ihr folgerichtige innere Entwicklung. Um die Dürrigkeit der Haupthandlung zu verdecken, führt Wessenberg eine Menge häufig langatmiger Nebenhandlungen ein und eröffnet Nebenschauplätze, die mit der Haupthandlung nur locker verbunden sind. Seine oft breiten Natur-, Orts- und Geschichtsbeschreibungen und moralisch-religiösen Betrachtungen, die anderswo einen angemessenen Platz hätten, nicht aber in Epen und Dramen gehören, dienen ebenfalls diesem Zweck. Um das Problem der Handlungsentwicklung zu lösen, greift der Autor zu irgendwelchen seltsamen Begebenheiten und Zufällen, die das Geschehen voranbringen sollen. So entstehen Risse und Sprünge im Handlungsablauf. Ebenso schwer tut sich Wessenberg mit der Darstellung von Charakteren. Seine Charaktere sind ohne Tiefe und Entwicklung.

Trotz dieses negativen, vom ästhetischen Standpunkt aus gefällten Urteils über Wessenbergs poetisches Oeuvre ist es aufschlußreich, dieses Werk zu überblicken, denn es zeigt Wessenbergs Streben, durch künstlerischen Ausdruck seine eigene Persönlichkeit zu entfalten, zu gestalten und zu vervollkommen und sie dadurch der Vereinigung mit Gott würdiger zu machen. Die Themen, die er wählte – Natur und Kunst, Freundes-, Geschwister- und Vaterlandsliebe, Tugenden, Religion und Christentum – sind solche, die ihn, indem er sie bearbeitete, veredelten und erhoben<sup>147</sup>.

Durch die Veröffentlichung seiner Dichtungen wollte Wessenberg in diesem erhebenden und veredelnden Sinn auf ein größeres Publikum einwirken. Seine religiösen Gedichte, besonders seine „Lieder“ und „Hymnen“ für den gottesdienstlichen Gebrauch zeugen von der Absicht, den christlichen Glauben auch dem einfachen Menschen faßlich und einprägsam, ohne Beimischung schwärmerischer, bigotter oder gar abergläubischer Elemente darzustellen, bei aller Klarheit aber das Gemüt zu bereichern. Sie sind ein Element in seinem Einsatz für re-

<sup>147</sup> „Bei den vielen Kämpfen und Mühsalen, welche ich in meinem Berufsleben zu bestehen hatte, gewährte mir die Kunst, insbesondere die Dichtkunst, ein Labsal und eine Erholung, wofür ich dem Geber alles Guten nicht genug zu danken vermag. Sie war ein freundlicher Himmelsbote, der mir . . . das Gemüth erheiterte, erhob und stärkte. Mag eine scharfe Kritik an den Eingebungen meiner Muse noch so viel auszustellen wissen – und sie hat ohne Zweifel viel daran auszustellen – sie kann mir doch nicht den Trost und die Freude verkümmern, welche ihre Begeisterung mir einflößte.“ – So urteilte der alte Wessenberg über sein dichterisches Schaffen. – *Joseph Beck*, Freiherr I. v. Wessenberg. Heidelberg 1862, 363.

ligiöse Volksbildung, die wie alle Bildung auf die harmonische Entwicklung von Verstand und Herz zielte. Die moralisierend-belehrende und religiöse Tendenz von Wessenbergs Dichtung läßt sich in sein Streben einordnen, alle seine Tätigkeiten einem einzigen Ziel dienstbar zu machen: daß der Mensch sich dem Göttlichen nähert und nachbildet<sup>148</sup>.

### 3.1 Der Kunstkritiker

Ähnlich umfassend wie seine Arbeit auf dem Gebiet der Literatur war Wessenbergs Umgang und Auseinandersetzung mit Werken der bildenden Kunst. Auch hier betätigte er sich als Kritiker und Theoretiker. Zudem trat er als Kunstsammler und Kunstförderer in Erscheinung.

Kritische Äußerungen über Kunstwerke macht Wessenberg vor allem in seinen – über hundert Jahre nach seinem Tod herausgegebenen – Reisetagebüchern und in dem 1827, dem letzten Jahr seiner Amtszeit erschienenen Werk „Die christlichen Bilder“<sup>149</sup>. In den „Christlichen Bildern“ gibt er, nach Überlegungen zur Kunst im allgemeinen und christlichen Kunst bzw. Malerei im besonderen, eine nach Bildthemen geordnete, meist kurz beschreibende und wertende Zusammenstellung von Hunderten von Gemälden mit christlichen Motiven.

Wessenbergs zahlreichen Urteilen zu einzelnen Kunstwerken verschiedener Zeiten und Völker liegen eine Reihe von inhaltlichen und formalen Kriterien zugrunde, nach denen er die Schönheit oder Häßlichkeit eines Kunstwerks bestimmt und nach denen er entscheidet, ob es zur Vervollkommnung der Menschen beiträgt oder nicht. In der folgenden Zusammenstellung charakteristischer Urteile treten diese Kriterien deutlich in Erscheinung. Systematisch behandeln wir sie daran anschließend.

In der Münchner Glyptothek sah Wessenberg ägyptische Kunstwerke, die ihm zutiefst mißfielen. Sie entbehrten dreier Kriterien, die nach seiner Überzeugung wesentliche Voraussetzungen für Schönheit sind, nämlich Idealität, Wahrheit und Harmonie: „Den ersten, egyptischen Saal gehe ich nur durch. Denn wie könnte man vor diesen rohen, von einer dem Schönen spröde widerstrebenden Mythologie verunstalteten Kunstgebilden mit Wohlgefallen verweilen?“<sup>150</sup> Die Religion der Ägypter, will Wessenberg sagen, besaß keine idealen Gehalte, die es der religiösen künstlerischen Darstellung ermöglicht hätte, Schönheit hervorzu-

<sup>148</sup> Gott und die Welt, Bd. 1, XI.

<sup>149</sup> Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, hrsg. von Kurt Aland und Wolfgang Müller, Bd. 4, Reisetagebücher, hrsg. von Kurt Aland. Freiburg 1970. Ders., Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes (Constanz 1827).

<sup>150</sup> Reisetagebücher, 254.



bringen. Der „grogen“ Mythologie entsprachen grobe, ungestalte und unwahre Kunstwerke.

Voll Bewunderung verweilte Wessenberg vor den Meisterwerken der alten griechischen Kunst. Hier fand er, was er bei den Ägyptern vermisse – lebensvolle Wahrheit, Idealität und „die reine durch nichts gestörte Harmonie aller Theile mit einer Idee“<sup>151</sup>. Die besten religiösen Werke der Griechen hätten die Tendenz, die Menschen zum Göttlichen zu erheben<sup>152</sup>.

Von der römischen Kunst sprach Wessenberg vor allem die Architektur durch Großartigkeit und harmonische Maßverhältnisse an<sup>153</sup>. Großartigkeit und Erhabenheit sind ihm wichtige Kennzeichen ästhetisch gelungener Bauwerke.

Die frühchristliche Kunst hat nach Wessenbergs Urteil manches Schöne, z. B. die Mosaiken in Ravenna, geschaffen<sup>154</sup>. Die byzantinische Kunst aber erscheint Wessenberg leer, weil in ihr das Ideell-Ideale durch äußeren Prunk zurückgedrängt werde. Der byzantinischen Malerei würden durch „Steifheit und Härte in der Zeichnung und den Umrissen . . . Mangel an Haltung, Geist und Ausdruck“ Leben und Anmut und damit Wahrheit und Harmonie fehlen<sup>155</sup>.

Insgesamt, so sieht es Wessenberg, entwickelte sich die bildende Kunst seit dem Niedergang der griechisch-römischen Antike zurück und verfiel bis zum 12. Jahrhundert immer tiefer in Barbarei<sup>156</sup>. Zeugen dieses Verfalls gebe es noch in der romanischen Architektur, wo man hier und da an Kirchen unzüchtige und geschmacklos entweihende Darstellungen antreffe, wie „Satyre, Bocksgestalten, Thiergefechte, Silenen und theils lächerliche, theils unzüchtige Zerrbilder betrunkenen . . . Mönche“<sup>157</sup>. Unsittlichkeit und Geschmacklosigkeit sind Wessenberg zufolge immer und unbedingt, selbst wenn sie in vollendete Form gegossen sind, Kriterien des Häßlichen.

Ungeachtet jener Darstellungen habe die Kunst mit der großen romanischen Architektur einen neuen Aufschwung genommen. Werke wie der Speyerer Dom, das Bonner Münster oder die Kathedrale St. Front in Périgueux fanden aus ähnlichen Gründen Wessenbergs Beifall wie die repräsentativen Bauten der Römer: das Stattliche, Imposante, Erhabene bei gleichzeitiger Ausgewogenheit der Maße gefiel ihm<sup>158</sup>. Kritik ernteten Gebäude, die Harmonie vermissen ließen, z. B. die Kathedrale von Marseille, die „klein und unförmlich“ sei<sup>159</sup> und die Ka-

<sup>151</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 76.

<sup>152</sup> Ebd., 55.

<sup>153</sup> Reisetagebücher, 38.

<sup>154</sup> Ebd., 86.

<sup>155</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 57.

<sup>156</sup> Ebd., 58 f.

<sup>157</sup> Ebd., 122.

<sup>158</sup> Reisetagebücher, 247; 240; 409.

<sup>159</sup> Ebd., 145.

thedrale zu Autun, bei der keine „Übereinstimmung der Theile in ihrem Styl u(nd) ihren Maßverhältnissen“ bestehe<sup>160</sup>.

Wie viele Gebildete begeisterte sich Wessenberg für die Gotik. Er schreibt über St. Denis bei Paris: „Die Benedictinerabtei . . . ist unstreitig eines der herrlichsten Baudenkmale des gothischen Styls . . . Im Innern ist die Breite und Höhe des Gewölbs über dem mittlern Theil des von zwei Reihen von acht hohen schlanken Säulen mit Schwiebogen durchschnittenen Schiffs außerordentlich, der Eindruck beim Eintritt ungemein erhebend. Ueber den Schwiebogen laufen zierliche Galerien. Auch der Chor ist herrlich . . . Die Rosen auf beiden Seiten am Eingang des Chors sind prächtig.“<sup>161</sup> Großartigkeit durch Pracht und außerordentliche Maße, Harmonie des Ganzen und all seiner, auch der kleinste Teile – das sind Architekturelemente, die Wessenberg immer wieder – nicht nur an gotischen Kirchen – beeindruckten und erhoben<sup>162</sup>.

Neben Architektur und Plastik hat die Gotik nach Wessenberg bedeutende Malerei hervorgebracht. Allerdings läßt sie hier und da einiges zu wünschen übrig. So fehle es den Werken des Italieners Cimabue bei herber Großartigkeit an Anmut und edlen Formen, also an Harmonie und Idealität, die man bei Giotto schon mehr antreffe<sup>163</sup>. Giotto gebe seinen Figuren auch mehr Handlung und freiere Bewegung<sup>164</sup>. Er stellt sie mithin natürlicher, lebensechter, wahrer dar; dadurch stehen sie dem Wessenbergschen Schönheitsideal näher.

Die gotischen Maler nördlich der Alpen, allen voran Jan van Eyck, Hans Memling waren von kindlich-frommem Gemüt und huldigten den Idealen christlicher Kunst<sup>165</sup>. Ihre besten Gemälde gehören durch ihre ideale Schönheit zu den großen Leistungen der Malerei<sup>166</sup>. Nichtsdestoweniger finde man in manchen Werken dieser Künstler Fehlerhaftes, nicht dem Leben Entsprechendes, Unwahres, nämlich Verzeichnungen in Händen und Füßen, Härte im vieleckigen Faltenwurf und Fehler in der Harmonie der Farben und der Komposition<sup>167</sup>. Bei anderen zeitgenössischen Malern der genannten Regionen stellt Wessenberg noch weitere Mängel, wichtige Merkmale des Häßlichen, fest: Geschmacklosigkeiten durch „an das Gemeine streifende Natürlichkeit“, Mangel an Harmonie durch „Ueberladung mit Nebendingen“ und „Verzerrung im Ausdruck der Leidenschaft“<sup>168</sup>.

Demgegenüber sind die Kunstwerke der italienischen Renaissance Zeugen ei-

<sup>160</sup> Ebd., 353.

<sup>161</sup> Ebd., 348.

<sup>162</sup> Ebd., 320; 333; 416; 328.

<sup>163</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 59.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd., 64 f.

<sup>166</sup> Ebd., 65.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Ebd., 64.

nes „gebildeten u(nd) reinen Geschmacks“<sup>169</sup>. Das Renaissance-Innere des Doms zu Florenz gefiel Wessenberg außerordentlich. Es sei wahrhaft großartig und entspreche der Idee eines der Anbetung des unendlichen Wesens gewidmeten Gebäudes in hohem Grade: wegen der ausnehmenden Höhe, Breite und Länge, dem schönen Maßverhältnis, den sechs mächtigen Pfeilern, auf denen das Schiff ruht und den gemalten Fenstern<sup>170</sup>. An plastischen Werken bewunderte Wessenberg Michelangelos „David“ „voll Wahrheit u(nd) Kraft“<sup>171</sup>, Benvenuto Cellinis „Perseus“, dessen schöne Gestalt und Haltung an die Antike erinnere<sup>172</sup>.

In den italienischen Renaissancekünstlern Leonardo da Vinci, Domenichino, Correggio, Carracci, Tizian und Raffael erreichte die Malerei eine unübertroffene Höhe<sup>173</sup>. Von allen ist Raffael für Wessenberg der größte Maler, der bisher gelebt hat. Seine Werke verkörpern wie keine anderen die Vollkommenheit in der Kunst<sup>174</sup>. Erhabenheit und Anmut, Ideal und lebendige Wahrheit verschmelzen in ihnen<sup>175</sup>. „Des Raphaels Madonnen“, schreibt Wessenberg begeistert, „entzücken nicht durch die Lineamente der Venus von Medizis oder der Niobe, sondern weil in dieser Miene, diesem Lächeln die holde Demuth, die Liebe zum ewigen Sohn, die Reinheit des Gemüths, kurz eine himmlische Anmuth sichtbar ist, und diese sich nicht nur über das Gesicht, sondern auch über die Stellung, die Gebärden, die Bewegungen, die Falten der Gewänder mit einer Leichtigkeit verbreitet, die bewundert, nicht nachgeahmt werden kann.“<sup>176</sup> Höchste Idealität der Persönlichkeit, die sich in die Gestalt hinein vermittelt, machen demnach Raffaels Madonnenbilder zu solch herrlichen Kunstwerken.

Die deutschen und niederländischen Renaissancemaler, allen voran Hans Holbein, Albrecht Dürer, Marten van Heemskerck und die Breughel haben, so Wessenberg, diese Höhen idealer Kunst nicht erreicht<sup>177</sup>. Zwar lobt Wessenberg an Dürers Werken den sittlichen Anspruch, der sich im Ernst und in der Strenge des Stils bezeuge, das Bemühen um Harmonie in reichen und bedeutungsvollen Kompositionen neben großer Einfachheit und das Streben nach Wahrheit, wie es im unbeschreiblichen Fleiß der Ausführung zutage trete; doch auf der anderen Seite stehe „das Herbe, Düstere, Schrofne, Eckige, Ungelenke, oft Unpassende und Ungraziöse“ seiner Malerei<sup>178</sup>. Diese Mängel, erklärt Wessenberg, rühren aus

<sup>169</sup> Reisetagebücher, 62.

<sup>170</sup> Ebd., 91.

<sup>171</sup> Ebd., 90.

<sup>172</sup> Ebd.

<sup>173</sup> Die christlichen Bilder. Bd. 1, 156; 189.

<sup>174</sup> Ebd., 77.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Ebd., 75.

<sup>177</sup> Ebd., 188 f.

<sup>178</sup> Ebd., 62.

der „deutschen Zeitumgebung und der Unkenntniß der Antike“<sup>179</sup>. Was, mit einem Wort, Wessenberg an Dürer mißfällt, ist sein Realismus. Zwar ist für Wessenberg Wahrheit ein entscheidendes Kriterium des gelungenen Kunstwerks, doch kann die Wahrheit, wie sich zeigt, in Konflikt mit dem Kriterium Idealität geraten.

Der Kunst des Manierismus und bestimmten Ausprägungen des Barock begegnet Wessenberg mit Vorbehalt, denn er fand bei ihnen Überladung, Übermaß und nicht gewährte Proportionen, also Merkmale der Häßlichkeit. S. Ambrogio in Mailand „strotzt von geschmacklosen Verzierungen mit buntem Marmor, Vergoldungen u(nd) Fresken“<sup>180</sup>. An Schloß Chambord störte ihn der Außenbau mit seinem „bizarren“ Stil, namentlich der Fries unter dem Dach, an dem „viel alberner Rococo“ angebracht sei<sup>181</sup>. Vor allem in Deutschland gab es aber barocke Bauwerke, die Wessenberg gefielen, dazu gehörte etwa die Abteikirche Neresheim, eines der „schönsten Baudenkmale von Schwaben“<sup>182</sup>.

Große Künstler hat das Barock auf dem Gebiet der Malerei hervorgebracht. Rubens verfüge über ein bedeutendes Talent, dem im allgemeinen aber das Idealische abgehe. Über ein Bild von Rubens, Christus bei Maria und Martha darstellend, bemerkt Wessenberg: „Der Ausdruck ist wahr, das Kolorit vortrefflich. Den Figuren und ihrem Ausdruck fehlt freilich aller Adel. Die Menge Geflügel und anderer Eßwaaren, womit Martha beschäftigt ist, ließe vermuthen, daß hier eine reichliche Mahlzeit in einem wohlhabigen Hause zubereitet werde. Maria ist eine starke wohlgenährte Niederländerin, die eben nicht viel Sehnsucht nach himmlischen Dingen verräth.“<sup>183</sup> Der Vorzug der niederländischen Malerei liegt nach Wessenberg in der getreuen, dabei aber poetisch-behaglichen und nicht trivialen und geschmacklosen Darstellung alltäglichen Lebens, in der Porträtkunst und der Landschaftsdarstellung<sup>184</sup>. Ihre Landschaftsdarstellung verschönere die gemeinste Natur und wisse ihr einen ganz eigenen Zauber des Kolorits zu verleihen<sup>185</sup>. Sittlichen Verfall sieht Wessenberg in Werken wie denen von Boucher und anderen Künstlern des 18. Jahrhunderts. Ihre grelle schimmernde Farbmischung, die geleckte, glatte, überzarte Behandlung, gesuchte Zierlichkeit, charakterlose Weichheit und präziöse Nachlässigkeit seien getreuer „Abdruck des herrschenden eitlen und frivolen Sinnes“<sup>186</sup>.

Von dem oft überladenen Barock hebt sich die einfache und edle Kunst des Klassizismus wohltuend ab. So wie für Wessenberg Überladung Kriterium des

---

<sup>179</sup> Ebd.

<sup>180</sup> Reisetagebücher, 123.

<sup>181</sup> Ebd., 356.

<sup>182</sup> Ebd., 575.

<sup>183</sup> Ebd., 404.

<sup>184</sup> Ebd., 210.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 82 f.

Häßlichen ist, so ist, umgekehrt, Einfachheit Kriterium für Schönheit. Die Glyptothek in München stehe in ihrer „edeln Einfalt“ über den vergleichbaren Museen in Rom, Florenz und Paris<sup>187</sup>. An den zeitgenössischen Schöpfungen klassizistischer Bildhauer nahm Wessenberg regen Anteil. 1817 besuchte er die beiden berühmten Bildhauer Canova und Thorwaldsen in ihren römischen Ateliers. Wie Phydias und Praxiteles hätten sie nebeneinander gestanden, meint Wessenberg, beider Werke sehr verschieden, doch gleich vortrefflich, was Reinheit, Adel und Vollendung anbelange<sup>188</sup>. Canovas Schöpfungen seien glänzend und graziös, die von Thorwaldsen tief und sinnig<sup>189</sup>. Auch die Arbeiten seines Freundes Dannecker bewertet Wessenberg hoch. Danneckers Christusfigur sei wohl der herrlichste Versuch, die Aufgabe des höchsten Ideals der christlichen Kunst zu lösen<sup>190</sup>.

Auch die zeitgenössische Malerei sprach Wessenberg in vielen ihrer Werke an. Das Gemälde des Nazareners Overbeck „Der Einzug Jesu in Jerusalem“ rechnet er zu den großartigsten der neueren Kunst. Komposition und Farbgebung seien harmonisch, die Bewegungen und Stellungen der Figuren natürlich, lebenswahr, der Ausdruck des Volkes voll Ehrerbietung und Freude<sup>191</sup>. Daß Wessenberg die zeitgenössische Landschaftsmalerei eines Josef Moosbrugger und Johann Jakob Biedermann und anderer schätzte, beweist seine eigene Sammlung derartiger Gemälde.

Nicht weniger als seine Urteile über literarische Werke zeugen Wessenbergs Urteile über Kunstwerke davon, wie umfassend gebildet er war. Gleich der Literatur kannte er die Kunst, die große Teile Europas und des Mittelmeerraumes im Laufe einer über 2000jährigen Geschichte hervorgebracht hatten. Mittels eigener Anschauung, die ihm durch ausgedehnte Reisen ermöglicht wurde, mit Hilfe von Reproduktionen und kunsthistorischer Literatur, die er kaufte, verschaffte er sich den Überblick und die Kenntnis, die in den Reisetagebüchern und den „Christlichen Bildern“ zutage treten<sup>192</sup>. Seine besondere Vorliebe galt den Künstlern und Kunstepochen, deren Werke dem klassizistischen Kunstideal entsprachen: dem klassischen Griechenland, der Malerei der italienischen Renaissance mit Raffael an der Spitze und, selbstverständlich, der zeitgenössischen klassizistischen Kunst<sup>193</sup>. Nichtsdestoweniger gefielen Wessenberg auch Schöpfungen, die die klassizistischen Forderungen nicht erfüllten, so die Baukunst der

<sup>187</sup> Reisetagebücher, 253 f.

<sup>188</sup> Ebd., 169.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 138.

<sup>191</sup> Reisetagebücher, 589.

<sup>192</sup> Über die kunsthistorische Literatur im Besitze Wessenbergs gibt Aufschluß: F. A. Kreuz, Katalog der v. Wessenbergischen Bibliothek (Constanz 1863).

<sup>193</sup> Lionello Venturi, Geschichte der Kunstkritik, München 1972, 141 ff.

Gotik, die er nicht genug loben konnte, die gotische Malerei und die Malerei der sich an sie anschließenden romantischen Malerschule der Nazarener<sup>194</sup>.

Dem Umgang mit Kunstwerken liegt die gleiche Überzeugung zugrunde wie der Aneignung der literarischen Schätze der Völker. Die Schönheit, die in der großen Kunst der Völker gefaßt ist, ist Gut der Menschheit, das von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden und durch Einwirkung auf die Menschen sittliche und religiöse Früchte zeitigen soll. Von der Natur des Menschen her betrachtet, sind diese Früchte nicht schwierig zu erringen, denn, behauptet Wessenberg, der Sinn für das Schöne ist dem Menschen angeboren und ist nicht erst das Erzeugnis künstlicher Bildung<sup>195</sup>. Falsche Bildung jedoch, Irreleitung des Menschen kann diesen Schönheitssinn umbiegen oder zunichte machen<sup>196</sup>. Baukunst, Malerei und Plastik sollen jeweils auf ihrem Sektor zur Entwicklung des Schönheits- und Tugendsinnes beitragen. Je größer ihre gemeinsame fruchtbare Wirksamkeit, desto höher der Glanz, der auf dem einzelnen Kunstwerk ruht und desto größer wiederum seine veredelnde Wirkung<sup>197</sup>.

Eine besondere Rolle bei der Veredlung der Menschen schreibt Wessenberg der künstlerisch wertvollen religiösen, zumal der christlichen Kunst zu. „Die christlichen Bilder“ verfaßte Wessenberg, um der christlichen Kunst im Leben der Gläubigen zu größerer Bedeutung zu verhelfen. Dieses Werk hatte, wie die Aufsätze über Roman und Schaubühne, einen direkt auf die Praxis zielenden Zweck: Es sollte durch seine Fülle von thematisch geordneten Kunstwerken vor allem dem Klerus ein Handbuch für die eigene Information und Bildung sein und ihm die ästhetischen Voraussetzungen geben, seine Kirche angemessen und geschmackvoll auszuschmücken und damit zur ästhetischen und religiösen Erziehung der Gläubigen beitragen<sup>198</sup>.

So wie die Arbeiten zu Roman und Schaubühne den Höhepunkt in Wessenbergs Einsatz für die literarische Bildung des Klerus der Konstanzer Diözese darstellten, waren die „Christlichen Bilder“ Höhepunkt seines Bemühens um dessen künstlerische Bildung. Vorausgegangen war die Behandlung entsprechender Themen auf Kapitelskonferenzen, die Veröffentlichung von Beiträgen im „Archiv“ und Erlasse, die die Verwendung religiöser Kunst regeln sollten.

Ein weiteres verbindet die „Christlichen Bilder“ mit „Über den sittlichen Ein-

<sup>194</sup> Ebd., 165 ff. *Paul Kluckhohn*, *Das Ideengut der deutschen Romantik*. Tübingen 1966, 157 ff.

<sup>195</sup> *Gott und die Welt*, Bd. 2, 227.

<sup>196</sup> Ebd., 227 f.

<sup>197</sup> Ebd., 240.

<sup>198</sup> Ähnlich sieht es der Rezensent in der „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freyburg“: „Mit Recht betrachtet sie (geschmacklose Bilder und Plastiken, U. S.) der hochwürdigste Bisthumsverweser als ein Hinderniß echtreligiöser Bildung, und erließ deswegen Diöcesanverordnungen, deren Absicht nicht verkannt wurde. Wir glauben darin die nächste Veranlassung zu diesem Werke zu finden, welches in den größten Kreisen der unterrichteten Welt achtungsvolle Aufnahme zu gewärtigen; aber doch für die Geistlichkeit des Bisthums sicherlich eine besondere Bestimmung hat, die den öffentlichen Dank verdient.“ (1828/1, 43 f.).

fluß der Schaubühne“ und „Über den sittlichen Einfluß der Romane“. Neben der Menge vorgestellter und beurteilter Kunstwerke enthalten die beiden Bände der „Christlichen Bilder“ die Kriterien für die Beurteilung, so daß die Priester sich mit dieser Hilfe zugleich eine zusammenhängende Kunstauffassung erarbeiten konnten.

### 3.2 Der Kunsttheoretiker

Stellen wir die Kriterien, die Wessenberg in seinen Kunsturteilen leiteten, nun einigermaßen systematisch zusammen.

Ein kritikwürdiges, nicht gelungenes oder sogar häßliches Kunstwerk unterscheidet sich nach Wessenbergs Überzeugung von einem gelungenen, schönen Werk durch folgende Hauptkriterien: 1. durch Unsittlichkeit, 2. durch Geschmacklosigkeit, 3. durch Unwahrheit, 4. durch Leere und 5. durch Mangel an Harmonie<sup>199</sup>.

Die vier ersten Kriterien gehören stärker der Inhaltsseite des Kunstwerks an; der Seite der Form trägt Wessenberg vor allem im 5. Kriterium Rechnung. Keines der Kriterien steht isoliert, alle Kriterien sind auf mancherlei Weise miteinander verknüpft.

Mit Nachdruck lehnt Wessenberg *Unsittlichkeit* in der Kunst ab. „Das Unsittliche ist niemals schön“, sagt er<sup>200</sup>. Dabei hat er in erster Linie die frivole Gestaltung des menschlichen Körpers und der menschlichen Geschlechtlichkeit im Auge. Ein noch so großes künstlerisches Können macht derartige, auf die Erregung der Sinnlichkeit zielenden Produkte nicht schön.

*Geschmacklos* ist für Wessenberg die Darstellung alles Schmutzigen, Heruntergekommenen, Kranken und Ekelhaften, aber auch alles dessen, was namenlosen Schmerz oder ungezügelter Leidenschaft ausdrückt<sup>201</sup>. Ebenso gilt ihm jede Überentwicklung, jede Wucherung der Form als Geschmacksverirrung. Besonders unerträglich sind Wessenbergs Geschmacksverirrungen in der religiösen Kunst. Im Bereich der religiösen, für die Kirche bestimmten Kunst erscheint ihm auch das Nur-Alltägliche geschmacklos: „Die Darstellung der heiligen Familie liefert die erhabensten Vorbilder der Unschuld, der Frömmigkeit, der Liebe, welche die Seele jeder christlichen Haushaltung seyn sollen; aber wie das Kind Jesu gewaschen, oder gebadet, oder in Windeln gelegt wird, oder wie ihm die Mutter ein Gewand anzieht, oder wie dasselbe ihr bei der Wäsche behülflich ist . . .

<sup>199</sup> Für die Baukunst treffen die genannten Kriterien nur eingeschränkt zu.

<sup>200</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 229.

<sup>201</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 47.

sind keine Szenen, die der Aufstellung in Tempeln würdig sind.“<sup>202</sup> Wenn das Geschmacklose nicht Widerwillen erregt, dann beleidigt es zumindest das Schönheitsgefühl der Menschen und bewirkt, daß dem Betrachter das „Ueberrinnliche vom Sinnlichen verdunkelt“ wird<sup>203</sup>. Die Geschmacklosigkeit ist oft mit der Unsittlichkeit verbunden, und zwar dadurch, daß sie beim unverdorbenen Betrachter Abscheu erweckt<sup>204</sup>.

*Unwahrheit* ist dort zu finden, wo der Künstler historische Stoffe auf eine Weise gestaltet, die nicht dem tatsächlichen Geschehen entspricht. Da das Christentum sich aus Ereignissen der menschlichen Geschichte herleitet und mit dem Gang der Geschichte verflochten ist, darf auch der Maler christlicher Stoffe keine reinen Phantasieprodukte liefern: „Wie kommt Johann der Evangelist oder der Apostel Paulus unter die Anbeter des göttlichen Kindes in der Wiege?“ fragt Wessenberg<sup>205</sup>. Die Treue zur geschichtlichen Wahrheit verlange, daß nur Personen und Begebenheiten zusammengebracht werden, die wirklich miteinander zu tun hatten<sup>206</sup>. Desgleichen darf der Künstler die jeweiligen Lebensverhältnisse, Sitten und Moden nicht vernachlässigen<sup>207</sup>.

Unwahrheit findet Wessenberg weiterhin in allen Darstellungen, die nicht den tatsächlichen Lebensäußerungen entsprechen. Unnatürlichkeit, Steifheit, Übertreibung oder Verzerrung dürfen in der Kunst keinen Platz haben<sup>208</sup>. Aus diesen Überlegungen heraus wendet sich Wessenberg auch dagegen, daß ein Künstler gestaltet, „was nach Ammenmärchen und Fabeln riecht“<sup>209</sup>.

Unwahrheitswidriges Kunstwerke führen nach Wessenberg bei denen, die sie sich aneignen, zu falschen Vorstellungen, zu Verwirrung und Aberglaube<sup>210</sup>. Zerrbildern hält Wessenberg zwar zugute, daß sie imstande seien, Furcht einzuflößen, doch gelinge es ihnen nicht, würdige Liebe zum Guten ins Herz zu pflanzen<sup>211</sup>.

Wenn ein Künstler sich in seinem Werk innerhalb der Grenzen des Geschmackvollen und Wahren bewegt, muß seine Schöpfung aber deswegen noch nicht gelungen sein. Es ist möglich, daß sie leer ist, daß ihr die *Idee fehlt*. Erst die Idee macht das Werk zu einem einheitlichen, etwas ausdrückenden und vermittelnden Gebilde. Es hilft nichts, wenn der Künstler seinem Werk gewissermaßen im nachhinein eine Idee unterschiebt. Eine solche untergeschobene Idee bleibt äußerlich. „Wenn“, sagt Wessenberg, „die Idee nicht aus des Künstlers Innerm

<sup>202</sup> Ebd., 167 f.

<sup>203</sup> Ebd., 168.

<sup>204</sup> Ebd., 47.

<sup>205</sup> Ebd., 208.

<sup>206</sup> Ebd., 207.

<sup>207</sup> Ebd., 193 ff.; 208.

<sup>208</sup> Ebd., 201.

<sup>209</sup> Ebd., 47.

<sup>210</sup> Ebd., 46 f.

<sup>211</sup> Ebd., 42.



quoll; so wird sein, auch sonst schönes Bild, kalt und seelenlos seyn.“<sup>212</sup> Ebenso wird die bloße Nachahmung künstlerischer Vorbilder niemals große Schöpfungen hervorbringen<sup>213</sup>.

Ein Kunstwerk kann auch dadurch an Inhalt und Bedeutung verlieren, daß es mit Nebensächlichkeiten überfrachtet oder von der Form überwuchert ist. In diesem Fall treffen Leere und Geschmacklosigkeit zusammen. „Aller Luxus, alle Üppigkeit, aller Prunk . . . thut dem Schönen Eintrag“, urteilt Wessenberg<sup>214</sup>. Es gibt Künstler, meint Wessenberg weiter, die es darauf angelegt haben, in ihren Werken die Fülle ihrer Gelehrsamkeit auszubreiten<sup>215</sup> oder ihr handwerkliches Können in „manierter Zierlichkeit oder Großartigkeit“ zu demonstrieren<sup>216</sup>. Die Produkte derartigen Schaffens lassen – wie alles Inhaltslose – den Beschauer kalt oder kitzeln nur seine Sinne<sup>217</sup>. Außerdem zerstreut Überladung jeglicher Art die Aufmerksamkeit des Betrachters und zieht sie vom Wesentlichen ab<sup>218</sup>.

Geschmacklosen, leeren und unwahren Darstellungen *mangelt es oft an Harmonie*. Der Ausdruck hochgesteigerter Empfindung, Prunk und Überladung ersticken das harmonische Maß. Genauso Unwahrheit, wo sie sich in Unnatürlichkeit und Steifheit, in Übertreibung und Verzerrung äußert. Schließlich sind Werke unharmonisch, in denen die Proportionen nicht ausgewogen sind und die Kompositionskunst in Formen und Farben vermissen lassen.

Den fünf Kriterien, mit deren Hilfe Wessenberg ein Kunstwerk als nicht gelungen oder häßlich beurteilt, stehen, wie sich gezeigt hat, auf der anderen Seite drei, gleichfalls miteinander verknüpfte Kriterien gegenüber, die es ihm ermöglichen, ein Kunstwerk als gelungen, schön oder gar als vollkommen einzustufen, nämlich: 1. Harmonie, 2. Wahrheit, 3. Idealität.

*Harmonie* heißt für Wessenberg, wie sich aus den Erläuterungen zu dem korrespondierenden Negativmerkmal ergibt, Wahrung des Maßes. Der Künstler soll in seinem Werk bei Inhalt und Form das Maß wahren. Maß und Harmonie erreicht der Künstler u. a. dadurch, „daß Alles von Einem Punkt, einer Absicht auszugehen und dahin zu zielen scheine“<sup>219</sup>. Die Ausrichtung aller Teile auf eine Mitte hin schafft Ordnung, Übersicht, Zusammenklang und trägt in hohem Maße dazu bei, dem Betrachter ein Werk überschaubar, einleuchtend und verständlich zu machen<sup>220</sup>.

Woher bestimmen sich letztlich Harmonie und Maß eines Kunstwerks? Sie be-

<sup>212</sup> Ebd., 62 f.

<sup>213</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 234.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 219.

<sup>216</sup> Ebd., 189.

<sup>217</sup> Ebd., 44.

<sup>218</sup> Ebd., 198.

<sup>219</sup> Ebd., 197.

<sup>220</sup> Ebd., 198.

stimmen sich zum einen aus der Nähe der Widerspiegelung zum Widergespiegelten, des Abbildes zur realen Vorgabe; sie bestimmen sich zum andern aus der Nähe des Dargestellten zum Ideal. Harmonie besitzen und Maß haben bedeutet demnach, der Realität entsprechen und ideal sein.

*Wahrheit.* Der Künstler, verlangt Wessenberg, soll sich an die geschichtlichen Tatsachen halten, und zwar sowohl im Hinblick auf die Begebenheiten als auch in der Darstellung des äußeren Lebensrahmens, der Gebräuche, Trachten usw.<sup>221</sup>.

In einem tieferen und umfassenderen Sinn aber bedeutet Wahrheit Lebensechtheit, Übereinstimmung des künstlerischen Abbildes mit der Realität in ihrer ganzen Fülle. Die Lebensechtheit, meint Wessenberg, beziehe sich vorzüglich auf die Personen, die Handlungen, die Charaktere und den richtigen und lebendigen Ausdruck<sup>222</sup>. Sie verlange vom Künstler gründliches Eindringen in die Zusammenhänge von Natur und menschlichem Leben: Der Künstler „muß allen Dingen Leben und Beredtsamkeit einzuflößen wissen. Alle Räthsel der Natur und des Gemüths muß er anschaulich zu lösen verstehen. Uns (Menschen) soll er vorzüglich den Menschen nach dem Leben schildern“<sup>223</sup>. Dabei soll „er des Menschen Würde in vollem Glanze, seine Verirrungen aber, im Gegensatz mit ihr, mit Wahrheit, doch ohne Hohn und ohne Uebertreibung“ zeigen<sup>224</sup>.

Der Wahrheit ist Wessenberg zufolge also nicht damit gedient, daß der Künstler ein möglichst getreues Abbild der bloßen Erscheinung liefert. Vielmehr muß er die Schale der Erscheinung durchstoßen und zum Kern, zum Wesentlichen vordringen. In der Erhebung der wesentlichen Seiten der Realität liegt die Wahrheit.

Bezogen auf die Darstellung der Natur sieht für Wessenberg das Problem der Wahrheit etwas anders aus. Überzeugt davon, daß künstlerische Nachbildung der Natur immer hinter der Schönheit des Vorbildes zurückbleibt, gesteht er dem Genie jedoch zu, daß es ihm bisweilen gelänge, „das dem Einzelnen in dem Gebilde der Natur Abgehende, sogar mit Vortheil zu ersetzen durch gute Auswahl und Zusammenstellung, durch den Zauber der Dichtung und Täuschung und mehr noch durch den sittlichen Reiz, den es seinen Gebilden einhaucht“<sup>225</sup>.

Die Wirkungen wahrer Kunstwerke sind vielfältig und weitreichend. Dadurch, daß wahre Kunstwerke die Fülle des Lebens widerspiegeln und das Wesen der Wirklichkeit aufdecken, erlangen die Betrachter ästhetische Bildung, bereichern sie ihre Gefühle und gewinnen Erkenntnisse über das was ist und das was war. Daß Wessenberg immer wieder auf die Darstellung des historisch Tatsächli-

<sup>221</sup> Ebd., 193 ff.

<sup>222</sup> Ebd., 197.

<sup>223</sup> Ebd., 201; Klammer von Wessenberg.

<sup>224</sup> Ebd., 202.

<sup>225</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 230.

chen pocht, liegt in seiner hohen Auffassung vom Lernen durch Geschichte begründet. Wahre Darstellung des Vergangenen zeigt das Gute in vollem Glanz, das Böse in all seiner Verwerflichkeit und belehrt über den Ursprung guter und schlechter Zustände. „Nichts kann den Menschen“, fährt Wessenberg fort, „über seine Natur, über ihre gute und schwache Seite, über die Triebwerke des gesellschaftlichen Lebens besser belehren, als wahre Geschichte.“<sup>226</sup> Neben der bereichernden und belehrenden Funktion hat die Wahrheit, die die Kunst zutage fördert, die Aufgabe, die Menschen moralisch zu ermuntern und vor Erniedrigung zu warnen<sup>227</sup>.

Die künstlerische Gestaltung der Wahrheit erfüllt sich in der Gestaltung der *Idealität*: „Die schöne Kunst verbindet mit dem Wirklichen das Ideale so, daß letzteres uns aus dem erstern, gleichsam als dessen Blüthe hervorgewachsen zu sein scheint.“<sup>228</sup> Das Ideal, das, was sein soll und was hinter der Ermunterung und Warnung leuchtet, hat zwei Seiten. Es vereinigt in sich das sittlich Gute und das Formvollendete. Auf die höchste Stufe der Idealität erhebt sich ein Kunstwerk nach Wessenberg erst dort, wo etwas Drittes hinzutritt – das Religiöse. Die Kunst habe den Gipfel der Vollendung immer nur dann erreicht, wenn sie mit frommem Sinn als begeisterte Freundin der Religion zur Förderung der öffentlichen Gottesverehrung aufgetreten sei<sup>229</sup>. Die vollkommensten Kunstwerke sind demzufolge in höchstem Grade wahr, sittlich, religiös und formvollendet. Das Formvollendete oder Sinnlich-Schöne bekommt seinen Wert nur im Verein mit dem Wahren, Sittlichen und Religiösen und wird durch sie zur wahren Schönheit<sup>230</sup>.

Auf den Beitrag, den vollendete Kunstwerke zur Bildung, Entfaltung und Vervollkommnung des Menschen leisten können, weist Wessenberg immer wieder hin. Er stellt fest, daß der Geschmack an schönen Kunstwerken den Sinn für das Sittliche und Göttliche beleben, Mäßigung und Milde in die Bewegungen des Gemüts bringen, ihm gegen das Rohsinnliche Abneigung einflößen und es von dem Hang zu bloß eigennützigem, gewinnsüchtigen Bestrebungen zurückhalten könne. „Nur gemeine, ausgetrocknete, stumpfe Seelen“, heißt es weiter, „können fragen: wozu schöne Künste? Verherrlichen sie doch wie das gelehrte und wissenschaftliche Wort es wohl nicht vermag, die Ideen von Gott und Tugend, und erheben den Geist über alles Niedrige.“<sup>231</sup> Bezogen auf ein ganzes Volk heißt dies, daß nur ein Volk mit entwickeltem Kunstsinn eine Stufe geistiger und sittl-

<sup>226</sup> Ebd., 192.

<sup>227</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 203.

<sup>228</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 229; Hervorhebung von Wessenberg.

<sup>229</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 175.

<sup>230</sup> Ebd., V.

<sup>231</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 228.

cher Bildung zu ersteigen vermag, die allen Forderungen der Menschenwürde wahrhaft entspricht<sup>232</sup>.

Beim Vergleich der Forderungen, die Wessenberg gegenüber der Literatur erhebt, mit denjenigen, die er an bildende Kunst stellt, sieht man weitgehende Übereinstimmungen: Hier wie dort verlangt Wessenberg Wahrheit, hier wie dort verlangt er Idealität. Literatur und bildende Kunst sollen das Leben zeigen, wie es ist, sie sollen belehren und Erkenntnisse vermitteln. Zugleich sollen sie die höchsten Güter begreifbar machen und die Menschen bessern und veredeln. Daher muß die realistische Darstellung erhoben werden durch das Ideal. Ferner: Sowohl für die Literatur als auch für die Kunst soll gelten, daß sie sich, indem sie an Erkenntniskraft und Sittlichkeitsvermögen appellieren, an den ganzen Menschen wenden, an Verstand und Gemüt, deren gleichmäßige Ausbildung nach Wessenberg Grundlage menschlicher Vervollkommnung ist. Indem das künstlerisch Schöne gleichermaßen befruchtend auf Verstand und Herz einwirkt, leistet es einen erstrangigen Beitrag zur Humanisierung des Menschengeschlechts. Dieser Beitrag ist um so höher einzuschätzen, als jeder unverdorbene Mensch vom Kunstschönen erreicht werden kann. Besonderer Vorbildung oder irgendwelcher Spezialkenntnisse bedarf es nicht.

Die Bedeutung hingegen, die Wessenberg der Wahrheit und Idealität zum einen in der Literatur und zum andern in der Kunst beimißt, ist von jeweils unterschiedlichem Gewicht. In der Literatur spielt die Darstellung der Wahrheit eine größere Rolle als in der Kunst. Demgegenüber erhält in der Kunst die Darstellung von Idealen, die den Menschen erheben und in eine schönere Welt versetzen, den Vorrang. Diese Unterschiede lassen sich darauf zurückführen, daß weite Bereiche der bildenden Kunst – viel stärker als bei der Literatur der Fall – im Dienst der Religion standen. Darüber hinaus beruhen sie auf der Eigenart der Wirkungsweisen beider ästhetischer Bereiche. Die Literatur nämlich, meint Wessenberg, spricht über das Wort in höherem Maße die Verstandeskkräfte des Menschen an als die bildende Kunst, die aufgrund ihrer Formen, Farben und Gestalten die Sinne unmittelbarer berührt und die Gefühlskräfte tiefer beeindruckt<sup>233</sup>. Damit hängt zusammen, daß Wessenberg Formfragen bei der Kunst weitaus mehr beschäftigt als bei der Literatur.

Die einzelnen Literatur- und Kunstgattungen ihrerseits berühren die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten in jeweils mehr oder minder ausgeprägter Weise<sup>234</sup>. Alle Literatur- und Kunstgattungen vereinigen sich jedoch darin, daß sie zum moralisch-geistigen Fortschritt der Menschheit beitragen und in dieser Aufgabe sich wechselseitig unterstützen und erhöhen<sup>235</sup>. „Der mit ächtem Schön-

<sup>232</sup> Ebd., Bd. 1, 393.

<sup>233</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 1, 9 ff.; Gott und die Welt, Bd. 2, 240 ff.

<sup>234</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 240 ff.

<sup>235</sup> Ebd., 240.

heitssinn Begabte sucht überall das Schöne, und erst der Genuß des Schönen aller einzelnen Künste gewährt ihm vollständige Befriedigung, obgleich auch diese ihm eine wehmüthige Sehnsucht nach dem ewig Schönen, wovon das auf Erden nur ein Widerschein ist, noch zurück läßt.“<sup>236</sup>

Dieser Überzeugung gemäß versuchte Wessenberg den Genuß bildender Kunstwerke dadurch zu vertiefen, daß er sich und anderen die Möglichkeit ständigen Umgangs mit ihnen verschaffte und eine eigene Sammlung von Gemälden und Stichen anlegte.

### 3.3 Der Kunstsammler und Kunstförderer

Bei seinem Tod besaß Wessenbergs Sammlung von Gemälden und Stichen einen ansehnlichen Umfang. Viele dieser Gemälde und Stiche hatte er auf seinen zahlreichen Reisen erworben. Was er kaufte, entsprach seinem künstlerischen Geschmack. Er „kümmerte sich beim Kauf eines Gemäldes nicht darum, welche Wertschätzung es im allgemeinen Kunstverständnis seiner Zeit hatte“<sup>237</sup>.

Die Gemäldesammlung besteht aus drei Hauptabteilungen. Die erste Abteilung enthält rund 20 Bilder italienischer Maler. Es sind meist Kopien von Werken großer Meister aus der Zeit der Renaissance und des Barock. Die Mehrzahl der Bilder sind religiösen Themen gewidmet. Etwas umfangreicher ist die Abteilung mit niederländischer Malerei. Die Werke stammen vorwiegend aus dem 17. und 18. Jahrhundert und stellen Genreszenen und Begebenheiten und Personen aus der Bibel und der Geschichte des Christentums dar. Unter ihnen befinden sich einige Originale bedeutenderer Künstler. In der dritten und größten Abteilung sind über 40 Gemälde deutscher Maler, in erster Linie des 19. Jahrhunderts, zusammengetragen. Hier überwiegt die Landschaftsmalerei. Von den ihm persönlich näher bekannten Künstlern Johann Jakob Biedermann, Josef Moosbrugger und Marie Ellenrieder erwarb Wessenberg mehrere Bilder, vor allem von Landschaften des Bodensees und der Schweiz.

Zur Wessenbergschen Kunstsammlung gehören außerdem einige hundert Kupferstiche, Lithographien, Heliogravüren und Zeichnungen.

Die Beschäftigung mit den Kunstwerken seiner Sammlung war für Wessenberg Entspannung. Nach anstrengender beruflicher, später vor allem schriftstellerischer Arbeit holte er sich dort sein „Prämium“, seine Belohnung, wie er bemerkt<sup>238</sup>. Die Beschäftigung mit seinen Kunstwerken trug dazu bei, sein ästhetisches Empfinden und seine ästhetische Urteilskraft zu entwickeln und ihn durch ihre Schönheit zu erheben.

<sup>236</sup> Die christlichen Bilder, Bd. 2, 596 f.

<sup>237</sup> Werner Mangold, Kunst als Ausdruck erlebter Bildung, in: Oberländer Chronik Nr. 232, 1960.

<sup>238</sup> Beck, Wessenberg, 481.

Zugleich leistete Wessenberg mit seiner privaten Kunstgalerie einen Beitrag zur allgemeinen Kunstbildung, denn die Galerie war jedem, der sie sehen und sich an ihr erfreuen und bilden wollte, auch im Falle seiner Abwesenheit, zugänglich<sup>239</sup>. Dem entsprach seine Auffassung von öffentlichen Kunstsammlungen: „Die in neuerer Zeit veranstalteten öffentlichen Sammlungen von Meisterwerken der bildenden Künste aus alter und neuer Zeit haben für Geist und Gemüth etwas Erhebendes; sie setzen eine Menge empfänglicher Seelen wo nicht in den Mitbesitz, doch in den Mitgenuß des Schönen in der Kunst; sie bezeugen die Macht, die Bestrebungen, die Fortschritte des Kunstgenie's und beleben und läutern den Sinn für das Schöne und Erhabene.“<sup>240</sup>

Die genannten Maler Biedermann, Moosbrugger und Ellenrieder waren Wessenberg nicht nur persönlich bekannt, sondern sie und noch andere Künstler genossen auch seine – sei es ideelle, sei es materielle – Unterstützung<sup>241</sup>. Über die Wichtigkeit der Förderung von Künstlern handelt Wessenberg in einem 1831 im „Badischen Merkur“ veröffentlichten Artikel<sup>242</sup>. In ihm stellt Wessenberg fest, daß die Grundlage der Kunstförderung des Staates darin bestehe, die angehenden Künstler gut auszubilden und in ihrem weiteren Wirken zu unterstützen. Diese Auffassung entspringt Wessenbergs Überzeugung von der Bedeutung der Kunst für den gesellschaftlichen Fortschritt. Die dem Staat zugewiesene Aufgabe hat Wessenberg auch zu seiner eigenen gemacht. Am intensivsten hat er sich der Konstanzerin Marie Ellenrieder angenommen, die ihre Laufbahn als Malerin zu einem beträchtlichen Teil Wessenberg zu verdanken hat. Wessenberg hatte ihr künstlerisches Talent erkannt und drängte auf dessen Ausbildung, seiner pädagogischen Maxime getreu, daß durch die zweckmäßige Ausbildung der Anlagen des Menschen die seiner Bestimmung zusagende Wirksamkeit bedingt sei<sup>243</sup>. Auf sein dringendes Anraten erlaubten die Eltern Ellenrieder ihrer Tochter, sich ganz der Kunst zu widmen. Seiner Vermittlung ist es zuzuschreiben, daß Marie Ellenrieder einige Jahre an der Münchner Kunstakademie studieren konnte und später einen längeren Aufenthalt in Rom nahm<sup>244</sup>. Im Dezember 1822, etwa einen Monat nach ihrer Ankunft in Rom, schreibt Marie Ellenrieder an Wessenberg: „Doch es gibt gar kein Wörtchen, den Gruß zu benennen, den man aus der Hauptstadt der Welt an einen Freund versendet, an einen Freund, den man so sehr in Gedanken verehrt und der, gleich einem Schutzgeist, vor vielen Jahren schon mich auf diese Bahn hindeutete.“<sup>245</sup>

<sup>239</sup> Ebd., 482.

<sup>240</sup> Gott und die Welt, Bd. 2, 233.

<sup>241</sup> Beck, 482 f. Vgl. auch Ewald Reinhard, I. H. von Wessenberg als Freund der schönen Künste, in: Das Bodenseebuch 1929, 30–32.

<sup>242</sup> Badischer Merkur vom 22. 9. 1831.

<sup>243</sup> Gott und die Welt, Bd. 1, 369.

<sup>244</sup> Margarete Zündorff, Marie Ellenrieder. Konstanz 1940, 20 ff.; 38 ff. Vgl. auch Beck, 482 f.

<sup>245</sup> Zündorff, 39.

#### 4. Abschließende Feststellungen

Blickt man zurück auf Wessenbergs vielfältige Betätigungen im Feld der Literatur und Kunst, dann wird deutlich, daß sie alle sich auf zwei Grundbestrebungen zurückführen lassen: Zunächst sollten Umgang und Auseinandersetzung mit Literatur und Kunst und die dichterische Produktion dazu dienen, die eigene Persönlichkeit zu entwickeln, zu formen und zu vervollkommen. Diese Aneignungsarbeit bildete die Voraussetzung für Wessenbergs weiteres Anliegen. Er wollte mithelfen, das künstlerisch Schöne zu verbreiten. In dem Lebensabschnitt, der seine Amtszeit umfaßte, sollte das vorab durch die ästhetische Bildung der Geistlichkeit der Diözese Konstanz und – über sie – des Kirchenvolks geschehen. Die Krönung dieses Bildungsbemühens waren drei „Leitfaden“, die dem Klerus zur gründlichen Orientierung im Bereich der Literatur und im Bereich der christlichen Kunst hilfreich sein konnten.

Nach dem Verlust seines Amtes veröffentlichte Wessenberg keine größeren Werke mehr, die sich ausschließlich mit Literatur- und Kunstkritik und literatur- und kunsttheoretischen Fragen beschäftigten. Das hat seinen Grund wohl darin, daß ihm nach 1827 die Möglichkeit zu weitreichender und gründlicher, weil im institutionellen Rahmen sich vollziehender Lenkung des Klerus fehlte. Nur kleine einschlägige Arbeiten und vor allem Dichtungen erblickten noch das Tageslicht, um auf die Zeitgenossen versittlichend und veredelnd zu wirken.

Der Umgang mit Literatur und Kunst zur eigenen Erheiterung und Bildung wurde nach 1827 eher noch intensiver. Er trug Früchte in der Förderung von Künstlern und im Aufbau einer Kunstsammlung. Dadurch, daß die Kunstsammlung – wie auch seine für damalige Verhältnisse riesige Bibliothek – jedem Interessierten zugänglich war, erfuhr Konstanz eine beachtliche kulturelle Bereicherung.

Die aufgeführten, auf das gesellschaftliche Leben einwirkenden Leistungen Wessenbergs besaßen eine feste theoretische Basis. Fundamentaler Impuls für die gesamte Wirksamkeit Wessenbergs war die Überzeugung von der Höherentwicklung der Menschheit in der Geschichte, die zwar von Gott getragen und in ihm ihren Anfang und ihr Ziel besitzt, die aber, um voranzukommen, den harten menschlichen Einsatz auf allen Lebensgebieten verlangt. Folglich bedürfen auch Literatur und Kunst dieses menschlichen Einsatzes, müssen auch sie auf Gott hin ausgerichtet werden. Ein solches auf Gott hingeeordnetes Kunstschöne hat entscheidende veredelnde Wirkungen auf die Menschen und leistet damit einen Beitrag zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts.

Das Bemühen um die Vermittlung von menschheitlicher künstlerischer Kultur machten Wessenberg und den von ihm geprägten Bistumsklerus zu herausragenden Erscheinungen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Es machte sie zu „Vorarbeitern“ eines Kunstverständnisses, wie es vom Zweiten Vatikanischen

Konzil geäußert wird: „Wenn . . . der Mensch sich . . . künstlerisch betätigt, dann kann er im höchsten Grad dazu beitragen, daß die menschliche Familie zu den höheren Prinzipien des Wahren, Guten und Schönen und zu einer umfassenden Weltanschauung kommt und so heller von jener wunderbaren Weisheit erleuchtet wird, die von Ewigkeit her bei Gott war.“<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 57, in: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands. Kevelaer 1975, 377.



## Geist und Wirkung des Cäcilianismus in der Erzdiözese Freiburg im 19. Jahrhundert

Von Wolfgang Hug

Auf dem Bamberger Katholikentag des Jahres 1868 gründete Franz Xaver Witt den „Allgemeinen Cäcilienverein für die Länder der deutschen Zunge“ (ACV) und schuf damit eine Organisation, die mit energischen Impulsen für die „Erneuerung der Kirchenmusik“, wie Witt und seine Anhänger sie verstanden, in die ganze katholische Weltkirche wirkte<sup>1</sup>. Ein Jahrzehnt nach der Gründung des ACV konstituierte sich am 7. Oktober 1878 in Freiburg aus bereits bestehenden Pfarrvereinen ein Cäcilienverein auf Diözesanebene. Ihm schlossen sich in den folgenden Jahren zahlreiche Kirchenchöre im ganzen Großherzogtum Baden und in Hohenzollern an, so daß im Jahr 1892 der Diözesan-Cäcilienverein 239 Mitgliedsvereine besaß, die sich auf die ganze Erzdiözese, wenn auch in ungleichmäßiger Dichte, verteilten<sup>2</sup>. Seit 1888 veröffentlichte der Diözesan-Cäcilienverband eine eigene Zeitschrift mit dem Titel „Der katholische Kirchensänger“. Sie erschien monatlich bis 1911, wurde 1925 wieder begründet und bestand bis zu ihrem Verbot durch die NS-Behörden im Jahr 1939. Im Januar 1935 hat Erzbischof Gröber sämtliche in den Pfarr- und Filialorten der Erzdiözese bestehenden Kirchenchöre durch Erlaß zu Mitgliedern des Diözesan-Cäcilienverbandes gemacht<sup>3</sup>. Viele der cäcilianischen Reformideen waren inzwischen zum Allgemeingut kirchenmusikalischer Praxis geworden. Dennoch stellt sich aus heutiger Sicht die Frage, ob die Cäcilienvereine mit ihrem Programm und mit ihrer praktischen Arbeit die Entwicklung der Kirchenmusik im späten 19. Jahrhundert erneuert oder gehemmt haben, und inwieweit der Cäcilianismus in unserer Erzdiözese zur Reform oder zur Restauration der Kirchenmusik beitrug.

<sup>1</sup> Johannes Schwermer, Der Cäcilianismus, in: Karl Gustav Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Bd. II. Kassel u. a. 1976, 226 ff. Oskar Köhler, Der Streit um die Kirchenmusik, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin. Bd. VI. 2. Freiburg 1973, 292 ff.; in besonders scharfer Kritik setzte sich Helmut Hucke in seinem Aufsatz: Die Anfänge des Cäcilienvereins, in: Musik und Altar 22, 1970, 159 ff. mit dem Cäcilianismus auseinander.

<sup>2</sup> Über die allgemeine Entwicklung der Cäcilienvereinsarbeit in der Erzdiözese Freiburg vgl. man: Wolfgang Hug, Der Diözesan-Cäcilien-Verband. Grundzüge seiner Geschichte. Freiburg 1982, hierzu bes. 17 ff.

<sup>3</sup> Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg, Erlaß vom 24. Januar 1935.

Programmatische Äußerungen über Ziele und Aufgaben der Cäcilienvereine finden sich in den Satzungen des Vereins, den Reden der Diözesanpräsidens und in Leitartikeln der Vereinszeitschrift „Der Kirchensänger“. So heißt es in einer der ersten Nummern des Kirchensängers vom Jahre 1888: „Das oberste Prinzip der Cäcilienvereine lautet: Wir singen so und nicht anders, als wie es die liturgischen Gesetze der katholischen Kirche vorschreiben. Mit diesem Prinzip steht und fällt ein Cäcilienverein. Wird nicht mit eiserner Konsequenz an diesem Prinzip festgehalten, so wird der Kirchengesang ganz naturgemäß zur Sache der subjektiven Willkür und des persönlichen Geschmacks, und dann zieht nach und nach das ganze kirchenmusikalische Elend, das wir eben erst durch die Gründung von Cäcilienvereinen aus unseren Tempeln herausgetrieben haben, wieder in dieselben ein.“<sup>4</sup>

Den Zustand der Kirchenmusik empfanden offenbar auch in der Erzdiözese Freiburg viele Zeitgenossen als unbefriedigend und in hohem Maße erneuerungsbedürftig. Im Gründungsaufruf zur Bildung von Cäcilienvereinen auf Pfarrebene schrieb der damalige Domkapellmeister Johannes Schweitzer, der auch im Kapitelsvikariat die Fragen der Kirchenmusik vertrat, durchaus selbstkritisch: „Daß der Kirchengesang in unserer Diözese der Besserung und Hebung bedarf, brauchen wir wohl nicht zu beweisen; bildet ja doch dieses Gebiet, mit wenigen Ausnahmen, den Gegenstand allgemeiner Klage. Wer hieran die Schuld trägt, wollen wir nicht näher untersuchen. Das steht fest, daß wir, ja unsere Vorfahren schon, nach und nach von den Normen, die unsere katholische Kirche für den heiligen Gesang aufgestellt hat, in vielen Stücken abgekommen sind.“<sup>5</sup> Um die Ursachen und Gründe für die so offenbar gewordene Reformbedürftigkeit der Kirchenmusik jener Zeit zu erkennen, muß man auf eine weit zurückreichende und komplexe Entwicklung zurückblicken. Ohne Zweifel hatten die Jahrhunderte nach dem Konzil von Trient die offizielle kirchliche Liturgie wenig gefördert. Klauser spricht von einer Epoche des „liturgischen Stillstands“<sup>6</sup>. Dieses Urteil gilt allerdings nicht in gleichem Maße für die Kirchenmusik. Das deutsche Kirchenlied verdankt der Zeit der Reformation und Gegenreformation einen Großteil seiner Schöpfungen. In der Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts schufen die Wiener Klassiker, insbesondere Haydn und Mozart, eine große Zahl von Meßkompositionen von höchstem Rang. Sie dienten aber weniger einem gläubigen Nachvollzug der Liturgie als der festlichen Ausgestaltung einer fürstlich-höfischen Feier im Gotteshaus. Fanatische Cäcilianer sahen daher in diesen

<sup>4</sup> Der katholische Kirchensänger. Monatschrift des Cäcilien-Vereins der Erzdiözese Freiburg, 1888, 63.

<sup>5</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt vom 19. Dezember 1877.

<sup>6</sup> Theodor Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bonn 1965, zitiert in: Wolfgang Müller, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Neue Orden, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, Bd. V. Freiburg 1970, 599.

Werken nur Pomp und Theater, sozusagen eine geistliche Version der Oper<sup>7</sup>. Für eine angemessene Aufführung der Messen von Mozart, Haydn, Beethoven oder Schubert fehlten im übrigen auf dem flachen Land einfach die Kräfte. So war die Kirchenmusik seit Anfang des 19. Jahrhunderts offenbar verarmt und verflacht. Das hing auch damit zusammen, daß mit dem Ende vieler weltlicher und geistlicher Fürstenhöfe (und Klöster) durch die Mediatisierung und Säkularisation in der napoleonischen Zeit eine Reihe von Chor- und Instrumentalkapellen aufgelöst wurden.

Die kirchenmusikalischen Verhältnisse waren in den ersten Jahrzehnten der Freiburger Erzdiözese ganz entscheidend von den Reformimpulsen geprägt, die Wessenberg ihnen gegeben hatte. Er hatte Klerus und Volk durch sein Diözesangesangbuch, die Einbeziehung der Kirchenmusik in die Priesterausbildung und noch durch sein Rituale von 1831 angeleitet, in deutscher Sprache zu beten und zu singen. Seitdem hatten sich in weiten Teilen der Erzdiözese die „deutschen Ämter“ sowie die „deutschen Vespern“ durchgesetzt. In diesen „Nachwirkungen Wessenbergs“, die Erwin Keller so anschaulich dargestellt und gewürdigt hat<sup>8</sup>, sahen die liturgischen Puristen unter den Cäcilianern einen Skandal, den es systematisch zu tilgen galt. In der (Fehl-)Einschätzung Wessenbergs wußten sich die Vertreter des Cäcilianismus zu ihrer Zeit mit Kirchenführung und Kirchenvolk offenbar einig. Man glaubte, gerade im badischen Kirchenstreit und Kulturkampf die Folgen jenes Staatskirchentums zu spüren, dem Wessenbergs Kirchenpolitik zugearbeitet hatte. Gegen die Verwendung der deutschen Sprache und des Volksgesangs in der Liturgie setzte man die strenge Rückbindung an die römische, lateinische Form des Gottesdienstes mit der bewußten Absicht, damit auch einen Wall gegen nationalkirchliche Tendenzen und Bestrebungen aufzubauen. Die tieferen und durchaus ernstzunehmenden Argumente gegen die Reformen Wessenbergs waren freilich theologischer Natur und wandten sich gegen die Gefahr des Subjektivismus und der Anthropozentrik in Frömmigkeit und Glaubenshaltung der Aufklärung<sup>9</sup>. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß in den Verlautbarungen der Cäcilienvereine immer wieder die Einhaltung der Gesetze und Regeln der heiligen römischen Kirche gefordert wird.

<sup>7</sup> Aus Anlaß des 250. Geburtstages von Joseph Haydn wurde Haydn in Eisenstadt in einer umfassenden Ausstellung gewürdigt. Als provozierendes Zeugnis der Verketzerung Haydns war neben dem Eingang zur Ausstellung eine Schrifttafel mit einem Zitat von Franz Xaver Witt angebracht, in dem er seine Verachtung Haydns ausgedrückt hatte. Der Präfekt der römischen Ritenkongregation Bartolini schrieb 1880 „Gut und ernst ist die Musik von Mozart, die Messen von Haydn und Cherubini, welche der Heiligkeit des Gotteshauses nicht zuwider sind“, worauf Witt eine Protestkampagne inszenierte, aufgrund derer Bartolini sich von der eigenen Formulierung wieder distanzierte.

<sup>8</sup> Erwin Keller, *Nachwirkungen Wessenbergs*, in: *Joseph Sauer* (Hg.), *Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827–1977*. Karlsruhe 1977, 61 ff.

<sup>9</sup> Ein besonderes Verdienst für eine angemessenere Beurteilung Wessenbergs hat sich Wolfgang Müller durch mehrere Arbeiten zu dieser Problematik erworben. Zusammenfassend sein Beitrag über Wessenberg in: *H. Fries u. G. Schwaiger* (Hg.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München 1975. Bd. I, 189 ff.

Johannes Schweitzer, der mit kirchenamtlichem Auftrag die Initiativen zur Bildung von Cäcilien-Vereinen in der Erzdiözese Freiburg zusammenfaßte und die Konstitution des Diözesanvereines herbeiführte, argumentierte allerdings weniger theologisch und schon gar nicht kirchenpolitisch: Ihm ging es schlicht um die Verbesserung der musikalischen Qualität des Kirchengesangs. Er wußte um die geringen musikalischen Kenntnisse der Priester und Lehrer, um die Mängel der Ausbildung, um das extreme Qualitätsgefälle zwischen dem, was etwa in der Kathedalkirche, im Freiburger Münster, und was in den vielen kleinen Pfarrkirchen des Landes gesungen wurde. Ihm ging es zunächst darum, den allgemeinen Standard anzuheben. Er sah die besonderen Schwierigkeiten in einer so langgestreckten Diözese, die aus Teilen von sechs ehemaligen Bistümern zusammengesetzt war und in der sich ganz unterschiedliche Traditionen erhalten oder fortgeschleppt hatten. Er wußte, daß die Unterländer und Pfälzer sangesfreudiger waren als die Leute im Schwarzwald, von wo ein Pfarrer schon aus Anlaß der Reformen Wessenbergs geschrieben hatte: „Selten gibt es bei uns Knaben, die nicht beim Viehhüten und Fuhrwerken schon vor der Mutation ihre Stimme heiser geschrien und völlig verunstaltet haben.“<sup>10</sup>

Johannes Schweitzer vertrat als erster Diözesanpräses eine durchaus pragmatische Position in bezug auf die Entwicklung der Kirchenmusik. Ihm ging es darum, die Qualität des Kirchengesangs und Orgelspiels zu heben. Den Prinzipien des Cäcilianismus stand er nicht so nahe. Witt hatte die Kompositionen Schweitzers in den 60er Jahren heftig angegriffen, obwohl – oder vielleicht gerade deshalb, weil sie sich als überaus populär verbreitet hatten, unter ihnen z. B. das Lied „Es blüht der Blumen eine“ (das er als Gymnasiast oder Student verfaßt hatte) wie auch zahlreiche Messen (meist für Chor, Orgel und Instrumente), Lieder und Festgesänge<sup>11</sup>. Für Schweitzer hatte die musikalische Qualität dessen, was in der Kirche gesungen und gespielt wurde, mindestens die gleiche Bedeutung wie die Übereinstimmung der Kirchenmusik mit den kirchlichen Gesetzen. Darum hatte er im gleichen Jahr, in dem Witt den ACV gründete, eine Kirchenmusikschule ins Leben gerufen. In ihr hat er selbst, sein jüngerer Bruder Gustav und Domorganist Hofner zusammen mit drei weiteren Lehrern bis zu 65 Schüler unterrichtet<sup>12</sup>. Die Schule bestand bis 1891 und brachte eine Reihe erfolgreicher Kirchenmusiker hervor. Wenn sich Schweitzer trotzdem für die Ideen des Cäcilienvereins einsetzte, fügte er sich dem Drängen anderer angesehenen Chorregenten in der Diözese wie dem Chorleiter Johannes Diebold von St. Martin in Frei-

<sup>10</sup> Zitiert bei Erwin Keller, *Nachwirkungen Wessenbergs* (wie Anm. 8), 71.

<sup>11</sup> Eine Würdigung Johannes Schweitzers, der von 1869 (als Nachfolger Lumppps, des ersten Domkapellmeisters) bis 1882 als Domkapellmeister und Dompraebendar in Freiburg wirkte, im Freiburger Katholischen Kirchenblatt vom 8. Februar 1882. Ferner in einem umfangreichen, ungedruckten Manuskript seines Neffen Carl Schweitzer: *Geschichte der Kirchenmusik in der Erzdiözese Freiburg*, besonders des Diözesan-Cäcilienvereins, aus dem Jahre 1936 (Bibliothek des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg).

<sup>12</sup> Wolfgang Hug (wie Anm. 2) 11.

burg oder Johann Baptist Molitor am Konstanzer Münster. Möglicherweise mußte Schweitzer befürchten, daß diese den Anspruch auf die Führung in der kirchenmusikalischen Reformbewegung übernehmen wollten. Er selbst wie auch seine Nachfolger im Amt des Domkapellmeisters – zunächst sein jüngerer Bruder Gustav und dann ihr Neffe Carl Schweitzer, die in ununterbrochener Folge von 1869 bis 1934 den Domchor in den Händen der „Dynastie Schweitzer“ hielten –, sie alle förderten die Cäcilienvereinsbewegung nachhaltig und stellten sich in mannigfacher Weise in ihren Dienst, unterwarfen sich jedoch nicht den strengen Prinzipien des Cäcilianismus, sondern pflegten gerade am Freiburger Münster stets auch die Musik der Wiener Klassiker, führten regelmäßig Orgel- und Instrumentalmessen auf, darunter z. B. die von den Cäcilianern so verpönte Weihnachtsmesse von Vogler. Im Unterschied zu den Forderungen der ACV-Führung setzte Schweitzer nicht seine ganze Kraft auf die Durchsetzung der vom Cäcilienverein anerkannten Kompositionen. Er vertrat in bezug auf die Reform der Kirchenmusik vielmehr die Auffassung: „Das Hauptmittel wird vorderhand eine gründliche Durchbildung einzelner Chöre im Gesange sein. Denn damit ist doch nichts gethan, wenn man schlechte Gesänge weg- und dafür gute auflegt. Letztere müssen auch gut gesungen sein; kommt es doch auf das ‚wie man singt‘ mindestens eben soviel an, als auf das ‚Was‘ . . . Man lege also einstweilen nach und nach alle unwürdigen Meß- und andere Gesänge beiseite, studiere mit dem Chore fleißig die Übungen, bis neue Gesänge an die Stelle der unkirchlichen gesetzt werden können. Wird in dieser Weise genau und mit Eifer verfahren, so glaube ich nach meinen Erfahrungen versprechen zu können, daß die Sache einen befriedigenden Erfolg haben wird.“<sup>13</sup>

Man würde die Bedeutung der Cäcilienvereinsbewegung freilich nicht richtig einschätzen, wenn man nur ihre praktische, ja pragmatische Arbeit der Ausbildung und Schulung von Chorleitern, Organisten und Kirchenchören ernst nehmen wollte. Ihr Einsatz für eine Reform der Kirchenmusik stand in engem Zusammenhang mit einer Neubestimmung der kirchlichen Liturgie im späten 19. Jahrhundert und hat zur Selbstbestimmung der katholischen Kirche im Prozeß der Ausbildung der modernen Industriegesellschaft wesentlich beigetragen.

Durch Jahrhunderte hindurch war die höchste Form der Liturgie, die Feier des Altarsakramentes im wesentlichen Sache der Kleriker gewesen, an der das Volk – oft durch einen Lettner vom Chor- und Altarraum getrennt – nur indirekt beteiligt war. Mit der Auflösung der geistlichen Herrschaft und dem Abbau der Ständegesellschaft seit dem 18. Jahrhundert vollzog sich langsam ein entsprechender Wandel der Liturgie. Das Altargeschehen sollte zu einem von Priester und Gemeinde gemeinsam vollzogenen Opfer werden. Wessenberg hatte mit seinen Reformen versucht, die Mitfeier der Gläubigen am Meßopfer zu ermöglichen und

<sup>13</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt 1977 Nr. 51 vom 19. Dezember 1877, 1.

dabei Ideen entwickelt, die erst durch die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils zur Wirklichkeit in der gesamten Kirche werden konnten. Es ist keine Frage, daß die Liturgiereform des II. Vaticanum viele Kirchenmusiker und Kirchenchöre, die im Geist des Cäcilianismus gelebt und gewirkt hatten, schockiert und äußerst verunsichert hat<sup>14</sup>. War ihr Verständnis der Kirchenmusik falsch und irreführend? Hat die Arbeit der Cäcilienvereine die Ausbildung moderner gemeindegkirchlicher Formen der Meßliturgie verhindert oder zumindest aufgehalten?

Die kirchlichen Verhältnisse in den Jahrzehnten, in denen die Cäcilienvereine in der Erzdiözese Freiburg ihren Höhepunkt erlebten, unterscheiden sich ganz erheblich von denen, die in den Jahren des II. Vatikanischen Konzils bestanden oder heute bestehen. Damals befand sich die katholische Kirche in Deutschland in einem Prozeß der Selbstbehauptung gegen den liberalen Staat und eine säkularisierte Gesellschaft, der im Kulturkampf der 70er Jahre gipfelte<sup>15</sup>. In diesem Zusammenhang haben die Cäcilienvereine einen entscheidenden Beitrag zur Stabilisierung der Kirche geleistet, indem sie dafür Sorge trugen, den Kernbestand religiöser Praxis der Katholiken – die Meßliturgie – nach einheitlichen Grundsätzen zu gestalten, statt ihn der Beliebigkeit preiszugeben. Die Mittel, die von den Cäcilianern dazu eingesetzt wurden, beruhten allerdings nicht auf einer neuen Konzeption, wie Priester und Gemeinde gemeinsam die Liturgie in würdiger Form gestalten und wie sich das Volk aktiv an der Meßfeier beteiligen sollte. Man glaubte vielmehr, auf geschichtliche Vorbilder zurückgreifen und formale Regeln durchsetzen zu müssen.

Gegeben den Gebrauch der deutschen Sprache beim Beten und Singen forderten die Cäcilianer die konsequente Verwendung des Lateinischen, jedenfalls im sonn- und feiertäglichen Hochamt. „Darf vom Chor oder Volk deutsch gesungen werden in einer missa cantata, d. h. im Hochamt, wenn der Priester singt? Antwort: Nein, das ist unkirchlich, unliturgisch und gegen die ausdrücklichen Kirchengebote. Deutsch darf nur gesungen werden, wenn der Priester nicht singt, also eine sogenannte stille Messe liest, bei Vesperandachten, Processionen etc.“, so argumentierte Pfarrer Schulz auf der ersten Generalversammlung der Cäcilienvereine der Erzdiözese Freiburg 1878<sup>16</sup>. Dieses leidenschaftliche Fest-

<sup>14</sup> Die Dokumente aus dem II. Vaticanum leicht zugänglich in: *H. B. Meyer*, Dokumente zur Kirchenmusik. Regensburg 1981. Zur Wirkung: *Wolfgang Hug* (wie Anm. 2), 56 ff.

<sup>15</sup> Vgl. etwa: *Hugo Ott*, in: Das Erzbistum Freiburg 1827–1977, hg. vom Erzbischöflichen Ordinariat. Freiburg 1977, 75 ff.; *Josef Becker*, Der badische Kulturkampf und die Problematik des Liberalismus, in: *Badische Geschichte*, hg. von der Landeszentrale für politische Bildung. Stuttgart 1979, 86 ff.; *Roger Aubert und Rudolf Lill*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von *Hubert Jedin*. Bd. VI. 1, Freiburg 1971, 672 ff., bes. 738 ff.; *Remigius Bäumer*, Der Kulturkampf in Baden – Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung, in: *Joseph Sauer* (Hg.), *Gestalten und Ereignisse. 150 Jahre Erzbistum Freiburg 1827–1977*. Karlsruhe 1977, 101 ff.

<sup>16</sup> *Freiburger Katholisches Kirchenblatt* 1878 Nr. 42 vom 16. Oktober 1878.

halten am Latein zielte gegen die „Nachwirkungen Wessenbergs“ ebenso wie gegen nationalkirchliche Bestrebungen, wie sie von den Altkatholiken in jener Zeit vertreten wurden. Mit dem Latein glaubte man einen wirksamen Damm gegen den „Zeitgeist“ errichten zu können. Die lateinische Sprache sollte gewährleisten, daß die Liturgie in der streng überlieferten Form gefeiert und in der ganzen Weltkirche einheitlich gestaltet werde. Dem Papst bzw. der römischen Kurie sollte die absolute Autorität in allen Fragen der Liturgie und der Kirchenmusik zustehen. Insofern verhielten sich die Cäcilianer durchaus ultramontan.

Mit Berufung auf die „kirchlichen Gesetze“ oder „Prinzipien“ wollte die cäcilianische Reformbewegung der Verweltlichung und Verflachung kirchenmusikalischer Praxis Einhalt gebieten und die Würde des Gottesdienstes vor allem in der Feier des „Hochamtes“ wiederherstellen. Die Form des Hochamts galt als Maßstab für die richtige und echte Gestaltung des Meßopfers. „Zum Schaden der Religion (ist) weltliche Gesinnung durch weltliche Gesänge ins Gotteshaus gebracht worden; die Welt singt vielfach in der Kirche. Nach den kirchlichen Vorschriften müßte Vieles, was sich in den Repertorien der Kirchen befindet, gesichtet und entfernt werden . . .“ hieß es auf der ersten Generalversammlung des Freiburger Diözesanverbandes<sup>17</sup>. Als weltlich wurden besonders Rhythmen, Melodien und Instrumente in der Musik empfunden, die an Tanzmusik erinnerten oder mit ihr verwandt waren. In einem Beitrag des Freiburger Katholischen Kirchenblattes wird 1879 „aus dem Elztal“ berichtet ein Kaplan, er habe bei der Aufführung einer modernen Instrumentalmesse beobachtet, „wie ein ziemlich erwachsenes Mädchen nach dem Rhythmus des Orchesters tanzende Bewegungen machte. Nachdem er eine Weile zugeschaut, wandte er sich an dasselbe mit der Frage, ob es nicht mehr wisse, daß es in der Kirche sei, und drohte mit dem Hinausjagen . . .“ Und der Verfasser zieht folgenden Schluß: „Aus diesem bezeichnenden Vorfalle ersehen wir wieder, daß die Reform der Kirchenmusik durchaus keine gleichgiltige Sache ist, für die höchstens einige ideale Schwärmer sich ereifern mögen; sie ist auch kein Modeartikel, für den man sich einmal jetzt begeistert, um bald wieder zur Tagesordnung überzugehen. Aus dem lebendigen Glauben an die tiefsten Geheimnisse unserer Religion hervorgewachsen, hängt sie auf's Innigste mit dem Wiedererwachen des kirchlichen Geistes auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst zusammen. Wenn die Verweltlichung des Kirchengesangs als Mitursache an der Verflüchtigung des inneren religiösen Lebens im letzten Jahrhundert bezeichnet werden darf, so ist die cäcilianische Reformbewegung in der Hand der göttlichen Vorsehung ein Mittel, um die Gemüther wieder mit heiliger Erfurcht vor dem Opfer unserer Altäre zu erfüllen, durch innigen Anschluß an die Liturgie sie in den Geist der Kirche einzuführen und dadurch der

---

<sup>17</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt 1878 Nr. 43 vom 23. Oktober 1878.

zerstörenden Thätigkeit des Zeitgeistes einen undurchdringlichen Damm entgegenzusetzen.“<sup>18</sup>

Ein weiteres Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele sahen die Cäcilienvereine darin, die Instrumentalmusik zugunsten des Kirchengesangs zurückzudrängen. Während in der reinen Instrumentalmusik gleichsam Kunst als solche zum Ausdruck kommt, sollte sie in der Kirche nur in dienender Funktion den Sängerkhor unterstützen. Der Chorgesang selbst sollte nichts anderes sein als eine musikalische Umschreibung der liturgischen Texte. Die Abneigung gegen die Instrumentalmusik hatte bei den Cäcilianern noch einen weiteren Grund: In den Meßkompositionen der Wiener Klassiker hatte sie gleichen Rang wie die entsprechenden Chorsätze. Mit der Ablehnung von Haydn, Mozart und anderen sollte zugleich eine ganze Musikgattung aus der Kirche vertrieben werden: die konzertante Orchestermesse. Die ideale Form des Kirchengesangs sahen die strengen Vertreter des Cäcilianismus erfüllt, wenn der Chor a capella sang. Auch der Orgel wurde nur eine dienende Rolle zugebilligt. Grundsätzlich wurde die Kirchenmusik der italienischen „Klassik“, d. h. der Zeit der Gegenreformation mit den Komponisten Palestrina, Orlando di Lasso, Allegri u. a. zur Norm erhoben, an der sich die „echte“ Kirchenmusik zu messen hatte. In diesem Rückgriff auf die Zeit der katholischen Erneuerung hoffte man, die Forderungen der Kirche zu erfüllen, nach denen sich die Musik dem Geist der Liturgie einzufügen habe. In den Messen von Palestrina glaubte man dieses Prinzip am reinsten verwirklicht: die enge Bindung an die liturgischen Texte, den Vorrang des Gesangs vor den Instrumenten, eine ernste Grundstimmung unter Verzicht auf Prunk und gefühlsbetonte Klanglichkeit. Diesem Vorbild sollten auch die neueren Komponisten nach dem Willen der Cäcilianer nacheifern.

Als reinste Form der liturgischen Ausgestaltung des feierlichen Gottesdienstes galt in Übereinstimmung mit den kirchlichen Grundsätzen der Choral. Schon in den Statuten des ACV hieß es „Der Gregorianische Gesang oder cantus planus soll überall intensive Pflege erfahren“<sup>19</sup>. Die Choralkenntnisse der Geistlichen und der Organisten waren freilich minimal. Daher konzentrierte sich die Fortbildungspraxis des Cäcilienvereins besonders auf die Schulung des Choralgesangs. Der Verein wurde dabei ganz maßgebend von der Benediktinerabtei Beuron unterstützt, die 1863 im ehemaligen Augustinerkloster gegründet worden war und in der man sich von Anfang an nach dem Vorbild des französischen Choralzentrums im Kloster Solesmes um die Pflege einer stilistisch reinen Gregorianik bemühte. In Beuron wurde 1884 der „Schott“ als Volksmeßbuch entwickelt, mit dem das Verständnis für die lateinische Messe entscheidend gefördert wurde.

<sup>18</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt 1879 vom 11. Juni 1879.

<sup>19</sup> So wurde in den Statuten die erste Aufgabe des Cäcilienvereins formuliert. Vgl. Oskar Köhler, in: Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VI. 2, 294.



Beuroner Choralmagister und Kirchenmusiker wie die Patres Ambrosius Kienle, Gregor Molitor, später Fidelis Böser und Dominikus Johner haben sich unermüdlich bemüht, in den Veranstaltungen des Cäcilienvereins den Choralgesang durch Vorträge, Kurse und Musteraufführungen zu verbreiten. Die Frage der richtigen Betonung und Rhythmisierung führte zu vielerlei Auseinandersetzungen wie auch der Streit darum, ob die Medicäer oder die Römische Ausgabe des Graduale die richtige Überlieferung enthalte. Nach der Jahrhundertwende setzte sich (unterstützt von Gregor Molitor in Beuron) die römische Version durch<sup>20</sup>. Der Cäcilienverein erwarb sich zweifellos durch seine Arbeit große Verdienste für die Erhaltung des Choralgesangs in einer Zeit, in der es in der Erzdiözese Freiburg (außer wenigen Ausnahmen auf hohenzollerischem Gebiet) keine Männerklöster gab, in denen sich eine Schola des Chorals hätte annehmen können. Es gelang auch, dem Gregorianischen Choral im Bewußtsein des Pfarrklerus und mancher Chorleiter oder Chöre eine gewisse Wertschätzung zu sichern. Man erreichte jedoch nicht, daß sich der Choralgesang als Volksgesang durchsetzte. Auch die Kirchenchöre sangen die Chormelodien mehr schlecht als recht. Der Choral galt zwar als „Schoßkind der Kirche“ blieb aber das „Stiefkind des Volkes“.

Sieht man die Kernpunkte der cäcilianischen Reformbewegung im Zusammenhang, dann zeigen sie sich als Versuch, die Kirchenmusik ebenso wie die Liturgie als überzeitliche Fundamente der religiösen Praxis so zu gestalten, daß sie den objektiven Charakter des Meßopfers und seine einheitlich-verbindliche Ordnung überall gewährleisten helfen. So erklärt sich das Festhalten am Latein, die Abwehr weltlicher Einflüsse des „Zeitgeistes“, die Nachahmung des Palestrinastils und die Hervorhebung des Gregorianischen Chorals. Durch all diese Bemühungen hoffte man, der Kirchenmusik einen absoluten Rang zu verschaffen, der sie als „*musica sacra*“ von der Profanmusik abgrenzte. Der Gegensatz zwischen „heiliger“ und „weltlicher“ Musik wurde dabei künstlich verschärft und zugespitzt. Die Komponisten von geistlicher Musik wurden angehalten, sich an „Vorschriften der Kirche“ zu halten. Der Allgemeine Cäcilienverband ACV schuf ein eigenes Gremium zur Prüfung der Produktionen, das sogenannte Referenten-Kollegium, das sich aus anerkannten katholischen Kirchenmusikern zusammensetzte und das alle kirchenmusikalischen Werke, die ihm vorgelegt wurden, auf ihre Kirchlichkeit hin überprüfte. Diejenigen Werke, die akzeptiert wurden, nahm man in ein regelmäßig in der Vereinszeitschrift veröffentlichtes Verzeichnis, den Cäcilienvereins-Katalog, auf und empfahl sie so den Kirchenchören. Über die Auswahlkriterien und den Geschmack des Referenten-Kollegiums ist zunehmend kritisch geurteilt worden<sup>21</sup>. Tatsächlich gewann der Cäci-

<sup>20</sup> G. Molitor, Die nachtridentinische Choral-Reform in Rom. Beuron 1902.

<sup>21</sup> Der Vereinskatalog war auch unter den Vorstandsmitgliedern des Diözesan-Cäcilienverbandes nicht unumstritten.

lienvereins-Katalog eine normative Bedeutung. Komponisten waren gezwungen, sich nach den Maßstäben zu richten, die eine Aufnahme in den Katalog sicherstellten, d. h. sie mußten versuchen, „kirchlich würdig und liturgisch korrekt zu komponieren“<sup>22</sup>. Auf diese Weise entstand eine Masse von Schablonenmusik, die von den Cäcilienvereinen aufgenommen und aufgeführt wurde, während ihnen Werke von musikalischer Originalität und hohem künstlerischem Niveau eher verwehrt blieben.

In offiziellen Verlautbarungen stellte der Cäcilienverein strenge Anforderungen an die Einhaltung kirchlicher Vorschriften, die Verwendung der lateinischen Sprache, die Einschränkung der Instrumentalmusik, die Pflege des Choralgesangs und die Beschränkung auf Kompositionen aus dem Vereinskatalog. Demgegenüber war die Praxis in den Kirchenhören längst nicht so engherzig und „linien-treu“. Auch die Diözesanpräses des Freiburger Cäcilienvereins zeigten durchweg Verständnis für die Bedingungen in der Praxis, wo es an geschulten Kräften wie an Mitteln zur Beschaffung von geeignetem Notenmaterial oder gar zum Bau einer neuen Orgel fehlte. Schon in den Statuten des Freiburger Cäcilienvereins wurde neben dem Gregorianischen Choral und dem mehrstimmigen Gesang älterer und neuerer Zeit auch „das Kirchenlied in der Volkssprache, das kirchliche Orgelspiel und die Instrumentalmusik, wo sie besteht, so weit sie nicht gegen den Geist der Kirche verstößt“ als „Kirchenmusik im kirchlichen Sinne“ anerkannt<sup>23</sup>. Man war bei aller Entschlossenheit zur Reform der Überzeugung: „Freilich wird es gut sein, langsam voranzugehen.“<sup>24</sup> In einem Leitartikel der Zeitschrift „Der katholische Kirchensänger“ vom 5. Januar des Jahres 1901 kommt die Spannung zwischen Prinzipientreue auf der einen und praktischer Toleranz auf der anderen Seite recht deutlich zum Ausdruck, wenn es darin heißt:

„Niemand, der auf unserem Gebiete nicht bloß mitreden will, sondern auch mitgearbeitet hat und darum berechtigt und befähigt ist, mitzureden, wird leugnen können, daß über Kirchenmusik im Volke, ja auch bei den Chorbediensteten und selbst bei der Geistlichkeit Irrtümer herrschen, schwer ausrottbar wie der Aberglaube. Es wird noch manches Jahrzehnt vergehen, bis diese Irrtümer ausgestorben sind, und ebensolange hat der Cäcilienverein die Aufgabe, durch Wort und Schrift, Rat und That, Mahnung und Warnung, Bitte und Belehrung den Irrtümern entgegen zu arbeiten. Man denke nur daran, mit welcher Fähigkeit, trotz entgegenstehender höchstkirchlicher Entscheidungen selbst in neuester Zeit, immer wieder behauptet wird, man dürfe im einfachen Amte, ohne daß Diakonen dabei mitwirken, singen wie und was man wolle. Sowie die Kirche nicht bloß gegen den Irrtum und die Unwissenheit derer, die draußen stehen, sondern auch gegen die Verblendung und Böswilligkeit ihrer eigenen Kinder einen ständigen Verteidigungskampf zu führen hat, so auch gegen die widerspänstigen Liturgiker und Musiker. Dabei ist wohl zu bemerken, daß der Cäcilienverein keine „Rubrikenreiterei“ treibt, daß es ihm nicht um Kleinigkeiten zu thun ist, sondern um drei sehr wichtige Dinge: kunstgerechte Kir-

<sup>22</sup> Der katholische Kirchensänger 14/1901 vom 5. Januar 1901, 3.

<sup>23</sup> Der katholische Kirchensänger 7/1894 vom März 1894.

<sup>24</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt 1878 Nr. 43 vom 23. Oktober 1878, 1.

chenmusik, anständiger Ritus und Einheit im Gottesdienst. Umstände, welche die Erfüllung einzelner Vorschriften gerade unmöglich machen, werden vom Cäcilienverein gebührend gewürdigt und berücksichtigt. Wahrlich, hätte man sich überall, wo Reform anzubahnen war, den Rat erfahrener Vereinsleiter erbeten und befolgt, statt zu überstürzen, dann stände unsere Sache viel günstiger. Kirche und Cäcilienverein huldigen dem Grundsatz: „sensim sine sensu“, d. h. allmählig, ohne daß es unnötig weh thut, muß reformiert werden.“<sup>25</sup>

Man fragt sich natürlich, wie die Reformbemühungen des Cäcilienvereins in der Praxis verwirklicht wurden. Ein sprechendes Zeugnis für die Arbeit in einzelnen Landpfarreien bietet der folgende Bericht aus dem Freiburger Katholischen Kirchenblatt vom 11. Juni 1879. Der Verfasser erörtert die Bedeutung der „reformatorischen Bewegung auf dem Gebiet der Kirchenmusik, die ganz Europa mächtig ergriffen hat“ und fährt fort:

„Wenn sie in unserem Lande so langsam voranschreitet, so dürfte ein Haupthinderniß in dem weit verbreiteten Vorurtheile zu suchen sein, als reichten die Kräfte der Landchöre nicht aus, um den strengen Forderungen der Kirche zu entsprechen. Wie unbegründet dieses Vorurtheil ist, zeigt das Beispiel mancher Landgemeinden, in welchen es innerhalb eines Jahres gelungen ist, einen Chor zu bilden, der zwar nicht den Forderungen der Kunst, aber doch denen der Liturgie durch Vortrag des lateinischen Textes in jeder missa cantata genügt. Es kommt Alles darauf an, daß man im Anfange den Sängern keine zu schweren und unserem verwöhnten Geschmacke zu fremdartigen Compositionen vorlegt. Selbst die Niederwindener Bauern, die manchmal dem Gottesdienste anwohnen, gestehen, das solcher Gesang majestätisch und erhaben sei. Ein Hauptlehrer der Nachbarschaft, Componist einer bekannten deutschen vierstimmigen Messe à la Otto Schmitt, war begrifflicherweise den cäcilianischen Bestrebungen zum Voraus abhold; als er aber einige Male die neueingeübten cäcil. Messen hörte, ward er derart von der Kraft und Würde dieses ächt kirchlichen Gesanges eingenommen, daß er sich den vollständigen lateinischen Text der Messe ausbat, um auch in diesem Stile sich zu versuchen. Glück auf! Die Vorurtheile des Volkes wurden durch's lebendige Wort sowie durch Verbreitung cäcilian. Broschüren (Stehle, Chorphotographien, Schenk, 2 wichtige Fragen, Auflegen der Flieg. Bl. und Musica sacra in öffentlichen Localen) zerstreut. So gründlich hat sich der Geschmack geändert, daß die Leute, die auswärts noch die alten deutschen Singmessen hören, sagen, es sei ihnen vorgekommen, als wohnten sie gar nicht der hl. Messe, sondern einer Privatandacht bei. In gewisser Hinsicht mußte freilich auch dem Geschmacke des Volkes Rechnung getragen und von gregor. Chorale abgesehen werden. Deshalb griff der Organist im Advent und in der Fasten zur einstimmigen missa s. Benedicti von Ferd. Schaller und zur Choralmesse von Schweitzer (4stimmig). Nur Asperges, Vidi aquam, Tantum ergo, Veni creator wurden in gregor. Chorale eingeübt; ebenso die Responsorien nach der Tafel v. Thinnes und St. Wendel und zwar ohne Orgelbegleitung; überhaupt wird der Gesang stets ohne dieselbe vorgetragen, wodurch er ungemein an Ausdruck gewinnt“<sup>26</sup>.

Erfolg und Auswirkungen der kirchenmusikalischen Reformarbeit des Cäcilienvereins lassen sich zum Teil an der Zahl der Mitgliedsvereine ablesen, die bis zum Jahre 1892 ziemlich kontinuierlich anstieg. Man darf allerdings nicht darüber hinwegsehen, daß die Zahlen allein über die Qualität der kirchenmusikalischen Praxis wenig aussagen. In ihren Jahresberichten an den Erzbischof zeichnen denn auch die Diözesanpräsidés jeweils ein Bild mit Licht- und Schattensei-

<sup>25</sup> Der katholische Kirchensänger 14/1901 vom 5. Januar 1901, 1 f.

<sup>26</sup> Freiburger Katholisches Kirchenblatt vom 11. Juni 1879, gekürzt.

ten. So schreibt z. B. Präses Schulz im Jahresbericht für 1888: „Der Erfolg des ‚Kirchensängers‘, soweit man ihn bis jetzt überschauen kann, ist ein erfreulicher. Allenthalben schwinden die Vorurteile gegen den liturgischen Gesang, und in immer weitere Kreise dringt die Reform der katholischen Kirchenmusik.“<sup>27</sup> Präses Bürgenmaier berichtet zum Jahr 1894 u. a.: „Der Diözesan-Cäcilienverein war auch im vergangenen Jahr redlich bemüht, den kirchlichen Gesang überall vorschriftsmäßig zu pflegen, ihn auf die Höhe der liturgischen und musikalischen Anforderungen zu bringen und überhaupt die cäcilianische Reform in immer weitere Kreise zu tragen. Es mag in den rund 850 Pfarreien der Erzdiözese wohl kaum eine geben, in der die Reform des Kirchengesangs zur Zeit nicht wenigstens begonnen worden ist.“<sup>28</sup> Andererseits enthalten die Berichte auch Beispiele von Chorleitern oder Geistlichen, die der Kirchenmusik mehr als gleichgültig gegenüberstehen, von Organisten, die ihren Dienst nicht aus Freude an der Kirchenmusik ausüben, sondern des lieben Geldes wegen, und die nicht wissen, „daß die Musik zur Feier des Gottesdienstes eine ganz andere Aufgabe hat als zu unterhalten“. Der Präses Bürgenmaier zieht in seinem Bericht zum Jahre 1897 den Schluß, „daß die cäcilianische Sache, d. h. die Reform und Hebung der Kirchenmusik wenigstens nicht im Rückgang begriffen ist. Von der cäcilianischen Vereinsthätigkeit dagegen kann ich (da ich ein Feind aller Schönfärberei bin) eben nicht das gleiche sagen . . . Die Sache ruht eben meistens auf zwei Augen: Was der Eine mühsam geschaffen, läßt ein anderer wieder zugrunde gehen, und es bedarf der ganzen Ausdauer eifriger Bezirkspräses, um die bestehenden Vereine zusammenzuhalten und das Vereinsleben vor Versumpfung zu bewahren“<sup>29</sup>.

Die Kirchenbehörde der Erzdiözese zollte der Arbeit des Cäcilienvereins durchweg große Anerkennung und unterstützte sie vereinzelt auch durch Empfehlungen im kirchlichen Amtsblatt. Die stärkste Wirkung auf die Kirchenmusik in der Erzdiözese Freiburg erlangte der Cäcilienverein mit dem „Magnificat“. Die Konzeption des neuen Diözesan-Gesangbuches Magnificat von 1892 entsprach in weiten Teilen den Vorstellungen des Cäcilienvereins. Der Hirtenbrief vom 16. März 1892, in dem Erzbischof Johann Christian Roos das Magnificat vorstellte, liest sich in großen Teilen, als stammten sie aus einer Programmschrift des Cäcilienvereins.

Der Erzbischof zitiert eine Stelle aus dem Epheser- bzw. Kolosserbrief des Apostels Paulus „Seid voll des Heiligen Geistes, redet miteinander in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und psalliret dem Herrn in euren Herzen“ und fährt dann fort:

„Daraus ergibt sich die klare Folgerung, daß die Musik in der Kirche nicht Selbstzweck ist, daß sie vielmehr Dienerin der heiligen Handlung und zwar innerhalb bestimmter Grenzen sein

<sup>27</sup> Jahresbericht über das Jahr 1888, EAF 55/44.

<sup>28</sup> Jahresbericht über das Jahr 1894, ebda.

<sup>29</sup> Jahresbericht über das Jahr 1897, ebda.

muß. Diese letzteren zu bestimmen, kann aber nur Sache der vom Hl. Geiste geleiteten Kirche sein, der es von Rechts wegen zukommt, für die Ordnung des Gottesdienstes Sorge zu tragen. Sie allein bietet die Gewähr, daß sie auch in diesen Fragen nur von übernatürlichen Erwägungen sich werde leiten lassen, weil sie in Allem, was sie anordnet, die Ehre Gottes, das Heil der Seelen und die Förderung wahrer Frömmigkeit im Auge hat. Beschränkten Einzelinteressen unzugänglich sind ihre Grundsätze unveränderlich, ihre Vorschriften allgemein nach Zeit und Ort. Und, wie die Kirche darauf dringt, daß auch in minder wichtigen Dingen die größte Übereinstimmung im liturgischen Gottesdienste herrsche, so erscheint es nicht nur als wünschenswerth und rathsam, sondern geradezu als geboten, daß auch der religiöse Gesang von ihr beaufsichtigt und in die Bahnen geleitet werde, welche der Erhabenheit des heiligen Dienstes entsprechen. Es darf sich daher die hl. Musik im Gotteshause nicht nach eigenen Gesetzen oder gar nach Willkür Einzelner bethätigen, sie muß vielmehr ihre Weihe und Gedanken aus den Händen der Kirche empfangen, damit sie in Text und Melodie von ihrem Geiste durchdrungen und von ihrer Hand geleitet, in möglichst vollkommener Weise den erhabenen Zweck erreiche, wozu sie bestimmt ist, nämlich Gottes Lob zu verkünden, und Herzen und Gemüth der Menschen zum Göttlichen zu erheben.

Ausgeschlossen ist daher nach kirchlicher Vorschrift vom Gottesdienste alle jene Musik, welche dem erhabenen Geiste, dem Ernste und der Weihe der hl. Liturgie widerstreitet; mag dies nun eine Folge sein ihrer inneren Werthlosigkeit und des Mangels wahrer künstlerischer Eigenschaften, oder einer gewissen weichlichen Sinnlichkeit, welche durch Anklänge an rein weltliche Melodien und durch zu großen musikalischen Aufwand die Andacht der Gläubigen eher zu stören, als zu fördern geeignet ist. Das Gleiche gilt von den eingefügten Solo-Stücken und den allzu auffallenden Klangwirkungen, welche die Aufmerksamkeit der Hörer von der hl. Handlung abzieht. Es sollten daher auch alle Texte und Melodien vom Gotteshause fern gehalten werden, welche eher eine gewisse Gefühlsschwärmerei, als Gottesfurcht, Andacht und Reue zu erzeugen geeignet sind.

Von ganz besonderer Bedeutung ist ferner die Sprache, in welcher die Kirche ihren Gottesdienst feiert. Denn es ist leicht ersichtlich, daß bei dem innigen Zusammenhang zwischen Liturgie und begleitender Kirchenmusik die Sprache des Gottesdienstes auch die Sprache des hl. Gesanges sein muß. Haben doch Chor und Altar gemeinschaftlich die heiligste aller Handlungen zur Darstellung zu bringen, woraus schon von selbst die Nothwendigkeit einer vollkommenen Einheit des Geistes und der Sprache hervorgeht. (. . .)

Es ist wahr, um die Sprache der Kirche beim Gottesdienste recht zu handhaben, und um eine heilige Begeisterung für dieselbe sich anzueignen, muß sowohl den eben entwickelten Grundsätzen ein tieferes Verständniß, als auch der Erlernung und Einübung des Kirchengesanges opferfreudiger, guter Wille und heiliger Eifer entgegengebracht werden. Doch wo die Liebe zur Kirche lebendig, der Gehorsam gegen ihre Anordnungen bereitwillig ist, wird es an diesen nicht fehlen. Mit Freuden begrüße ich es darum, daß durch das eifrige Wirken der Cäcilienvereine diese kirchlichen Vorschriften bereits vielerorts durchgeführt sind, und spreche ich die zuversichtliche Erwartung aus, daß dort, wo es bisher nicht geschehen konnte, die Durchführung derselben mit Besonnenheit und Ernst in Angriff genommen werde. Zum leichteren Verständniß des lateinischen Textes ist im Gesangbuche jedesmal die deutsche Uebersetzung beigedruckt worden, und habe ich das Vertrauen zu unserem katholischen Volke, daß es sich der Mühe der allmählichen Aneignung seines Inhaltes gern unterziehen werde.“

In einem weiteren Abschnitt behandelt der Hirtenbrief die Bedeutung des Chorals und seiner Herkunft und führt dann aus:

(. . .)

„Überaus ehrwürdig durch diesen seinen Ursprung und seine lange Übung in der christlichen Kirche besitzt der Gregorianische Choral auch alle musikalischen Vorzüge, die ihn besonders

geeignet für den liturgischen Gottesdienst erscheinen lassen. Dem Geist und Herzen heiliger Männer entlossen, umgibt ihn eine Weihe und Würde, die spätere Compositionen nicht zu erreichen vermochten. Er ist einfach, klar und verständlich in seiner Anlage, dabei, wenn verständnisvoll gesungen, majestätisch und großartig in seiner Wirkung. So ist er am besten geeignet, den heiligen Text nach seiner tiefen Bedeutung dem Verständnisse der Gläubigen näher zu bringen. Er fügt sich am besten dem Gange der gottesdienstlichen Feier an, hält diese nicht auf, stört nicht durch zu große Selbständigkeit und mischt vor Allem dem Gottesdienste keine weltlichen oder persönlichen willkürlichen Ideen bei. Der Choralgesang ist somit der beste und treueste Ausdruck des Textes, dessen größte Wirkung eben darin besteht, daß er die Einfachheit, Würde, Majestät und Wahrheit des göttlich inspirirten Wortes wiederspiegelt. (. . .)

Neben dem Choral hat aber auch der mehrstimmige lateinische Gesang, soweit er sich an bewährte ältere Meister anschließt, oder dem Geiste des kirchlichen Gesanges und Lebens nicht zuwider ist, seine Berechtigung beim liturgischen Gottesdienst, und es soll ihm dieser Ehrenplatz nicht geraubt oder geschmälert werden. Stets aber soll er der dienenden Stellung eingedenk bleiben, die er, wie jeder Kirchengesang, beim Gottesdienste einzunehmen hat. –

Soll nun aber, so möchte Jemand fragen, der deutsche Volksgesang in unseren Kirchen ganz verstummen, jener Volksgesang, der, von Eltern und Vorfahren ererbt, in der Kindheit schon mit Liebe und Eifer erlernt, zum Gemeingut Aller geworden, der die Herzen der Gläubigen so freudig zu Gott erhebt, sie im Schmerze tröstet und in der Liebe zu Gott brüderlich vereint? Mit Nichten, geliebte Diöcesanen! Es soll auch fernerhin dem deutschen Kirchenliede sein wohlberechtigter Platz im Gotteshause gewahrt bleiben, es soll dem christlichen Volke reichliche Gelegenheit geboten werden, in der Muttersprache Gott dem Herrn Loblieder zu singen. Es wird dies vor Allem bei den stillen hl. Messen, sowohl am Sonntag als während der Woche, geschehen können; auch die Andachten im Advent, in der heiligen Weihnachts- und Fastenzeit, die Prozessionen und Bittgänge, die Marienandachten im Mai, die Versammlungen der Bruderschaften, sowie Andachten, die an den Nachmittagen der Sonn- und Festtage abwechselnd mit der Vesper gehalten werden, sollen, wie bisher, mit deutschem Kirchengesange verbunden bleiben. Wie ferner das Predigtlied deutsch gesungen werden kann, so wird auch nach Beendigung des Hochamtes ein für die Kirchenzeit passendes Lied von der Gemeinde angestimmt werden können. Es soll mithin den Gläubigen die Freude, in der Muttersprache zu singen, nicht verkümmert werden, vielmehr ist es mein oberhirtlicher Wunsch, daß überall da, wo die Kirchengesetze es erlauben, die Gelegenheit zum deutschen Volksgesange treu und andächtig benutzt werde.

Das Kirchenlied hat seine eigene Aufgabe, besondere Schönheit und tiefgehende Wirkung auf die Gemüther der Menschen. Die dem Volke so natürliche Freude am Gesange wird durch daselbe in den Dienst Gottes gezogen und geheiligt, die Theilnahme der Gläubigen am Gottesdienste gefördert. Das heilige Wort regt zur Andacht an, die Melodie beflügelt sie, die Vereinigung unserer Stimme mit der ganzen lobsingenden Gemeinde steigert die Inbrunst, und läßt das Lob Gottes wie eine Weihrauchwolke zum Himmel steigen. (. . .)

Den neueren Kirchenliedern, die zum großen Theil aus dem früheren Konstanzer Gesangbuch in unser Freiburger übergegangen sind, gehen gerade diese Eigenschaften nur allzusehr ab. Dieselben bewegen sich mehr auf dem Gebiete der Erzählung und Belehrung Wohl aber kommen jene Vorzüge dem alten deutschen Kirchenliede zu, das leider seit Ausgang des vorigen Jahrhunderts aus unseren Kirchen immer mehr verschwunden ist. Es gab eine Zeit, in der das Volk in das lateinische Kyrie und Sanctus einstimmte, und mit gleicher Freude seine deutschen Lieder sang . . .<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Anzeigenblatt 5/1892, Hirtenbrief vom 16. März 1892. Schon viele Jahre früher hatte der Gründer des Freiburger Diözesanacäcilienvereins, Johannes Schweitzer, dem Ordinariat Anregungen zur Neubearbeitung des Diözesangesangbuches gegeben. Zur Geschichte des Diözesangesangbuches vgl. man *Berthold Amann*,

Der Hirtenbrief zum Magnificat ist ein überaus beredtes Dokument zur Bedeutung und Struktur der Kirchenmusik aus der Sicht der Kirchenleitung. Es enthält praktisch eine Zusammenfassung aller Prinzipien, für die der Cäcilienverein 15 Jahre lang in der Erzdiözese eingetreten war und gearbeitet hatte, und wirkt wie eine Vorwegnahme dessen, was Papst Pius X. in seinem Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik ein Jahrzehnt darauf 1903 als „kirchenmusikalisches Grundgesetz der Gesamtkirche“ darlegte. Dieser Freiburger Hirtenbrief von 1892 sah die Kirchenmusik unmißverständlich als Dienerin der Liturgie („Musik in der Kirche (ist) nicht Selbstzweck“); sie soll „allgemein nach Zeit und Ort“ sein, der „Erhabenheit des heiligen Dienstes entsprechen“, darf sich „nicht nach der Willkür bethätigen“ und dient dazu „Gottes Lob zu verkünden“. Ausdrücklich wandte sich der Bischof gegen „Werthlosigkeit und weichliche Sinnlichkeit“, gegen „Solo-Stücke“ und „allzu auffallende Klangwirkungen“. Vor allem setzte er sich mit größtem Nachdruck für die lateinische Sprache ein und hob den Choral als reinste Quelle des kirchlichen Gesangs, als besten und treuesten Ausdruck des Textes hervor. Daneben empfahl er den mehrstimmigen lateinischen Gesang, der an bewährte ältere Meister anschließt, sofern er in dienender Funktion bleibt. Dem deutschen Kirchenlied wurde als Volksgesang außerhalb des Hochamtes sein Platz zugewiesen, freilich wurde noch einmal eigens darauf abgehoben, daß die Kirchenlieder aus dem alten Konstanzer (d. h. Wessenbergianischen) Gesangbuch den Ansprüchen nicht genügen und man sich an das alte deutsche Kirchenlied halten möge.

Der Hirtenbrief zum Magnificat läßt deutlich erkennen, daß sich die Kirchenleitung in der Erzdiözese die Positionen des Cäcilienvereins selbst zu eigen gemacht hat, wie dies der Vorstand des Diözesanvereins immer wieder gefordert hatte. Im Jahresbericht für das Jahr 1888 hatte der Präses dem Bischof geschrieben:

„In allen diesen Gemeinden bestand vor kaum einem Jahrzehnt noch allgemeiner deutscher Volksgesang beim liturgischen Gottesdienst. Jetzt wird abwechselnd lateinisch und deutsch gesungen. Der lateinische Gesang bricht sich immer mehr Bahn, so daß in absehbarer Zeit der liturgische Gesang wieder vollständig zu seinem Recht kommen wird. Es ist dies ein sprechender Beweis, wie bei gutem Willen und klugem Vorgehen die liturgischen Gesetze sich allmählich durchführen lassen, ohne beim singenden Volk Unzufriedenheit hervorzurufen. Noch glänzender werden die Resultate sein, sobald die hohe Kirchenbehörde den Zeitpunkt für gekommen erachtet, in betreff des liturgischen Gesangs Weisungen zu erteilen . . . Die Hauptgegner des lateinischen Gesanges waren bisher die Geistlichen und Lehrer. Diese Gegnerschaft hat nun so ziemlich überall aufgehört, seit

---

Geschichte des Freiburger Diözesangesangbuches. Freiburg 1956, hier bes. S. 39 ff. Knapp auch: *Karl Becker*, Vom Beten und Singen in der Erzdiözese Freiburg, in: *Das Erzbistum Freiburg 1827–1977*. 1977, 190 ff.

es bekannt ist, daß die hohe Kirchenbehörde die Reform der Kirchenmusik durchgeführt wissen will.<sup>31</sup> Schon in seinem Antwortschreiben vom 5. Dezember 1889 hatte das Erzbischöfliche Ordinariat an den Diözesanpräses des Cäcilienvereins die Hoffnung ausgesprochen „daß im Laufe der Jahre in allen katholischen Gotteshäusern in Gehorsam gegen die Kirche und im Geist und nach den Gesetzen der Kirche gesungen und musiziert wird“<sup>32</sup>. Im darauffolgenden Jahr ordnete die Kirchenbehörde für alle Kirchenchöre in der Erzdiözese – gleichgültig ob sie Mitglieder des Cäcilienvereins waren oder nicht – folgendes an: „Damit nun bei Neuanschaffungen von kirchlichen Musikalien für die Sängerschöre der Kirchen unserer Erzdiözese keine Mißgriffe gemacht werden, so ordnen wir an, daß nur solche Kirchenmusikalien ausgewählt und angeschafft werden, welche in den Katalog des Cäcilienvereins aufgenommen sind.“<sup>33</sup> Mit der Einführung des Magnificat und den im Hirtenbrief dazu erteilten Weisungen wurden die Grundsätze des Cäcilienvereins auf die Kirchenmusik im ganzen ausgedehnt, mit theologischer und historischer Begründung versehen und durch die Gestaltung des neuen Diözesan-Gesangbuches die Voraussetzung für ihre Verwirklichung in der ganzen Erzdiözese geschaffen. Der Diözesan-Cäcilienverein setzte sich seinerseits mit allen Mitteln für die Durchsetzung des Magnificat ein, dessen Konzeption so unmittelbar seiner Zielsetzung entsprach. Man intensivierte vor allem die Ausbildungsarbeit für Organisten und Dirigenten und schuf ein systematisches Kursangebot in Zusammenarbeit mit dem Erzbischöflichen Ordinariat. Mit einem nahezu flächendeckenden Programm wurden im Jahr 1892 insgesamt 10 Kurse von jeweils sechstägiger Dauer vorbereitet und durchgeführt, und zwar in Beuron, Bühl, Bruchsal, Heidelberg, Offenburg, Beiertheim, Waldshut und Freiburg (wo zwei Parallelkurse stattfanden). An diesen Kursen nahmen insgesamt 182 Geistliche und 669 Chorregenten und Organisten teil<sup>34</sup>. In Berichten an das Ordinariat betonte die Diözesanleitung des Cäcilienvereins, daß man mit dem Magnificat allenthalben erfolgreich arbeite und große Zustimmung dazu gefunden habe bzw. daß die Einführung des neuen Diözesangesangbuches bei den Gläubigen weniger Widerstand hervorrufe, als dies seinerzeit die Einführung des Konstanzer Gesangbuches getan habe.

Man ist geneigt, angesichts der so weitgehenden Übereinstimmung zwischen

<sup>31</sup> EAF 55/44. Im katholischen Kirchsänger erschien in 58 Fortsetzungen eine Fülle von Anregungen zum Gebrauch des neuen Magnificat. *Ambrosius Kienles* Schrift „Anleitung zur Einübung der Gesänge des Magnificat“ wurde an 1200 katholische Lehrerorganisten kostenlos verteilt. Im Juli 1895 mußte Erzbischof Roos erneut in einem Hirtenbrief zum neuen Magnificat Stellung nehmen und Beschwerden zurückweisen, die bei der Bevölkerung gegen die lateinischen Gesänge im Diözesan-Gesangbuch laut geworden waren. Der Hirtenbrief im Anzeigenblatt 10/1895. Zur weiteren Entwicklung vgl. man auch: *Konrad Gröber*, Die Pflege der Kirchenmusik in der Erzdiözese, in: *Wilhelm Burger* (Hg.), Das Erzbistum Freiburg. Ein kirchliches Heimatbuch. Freiburg 1927; 240 ff., bes. S. 245.

<sup>32</sup> EAF 55/44 Schreiben vom 5. 12. 1889.

<sup>33</sup> Anzeigenblatt der Erzdiözese Freiburg 2/1890, Ordinariatserslaß 252.

<sup>34</sup> Ausführliche Berichte im Manuskript von *Carl Schweitzer* (wie Anm. 11.), 181 ff.



den Intentionen des Cäcilienvereins und der Kirchenleitung von einem vollständigen Sieg des Cäcilianismus in der Erzdiözese Freiburg zu sprechen. Doch diese Schlußfolgerung ist erheblich zu differenzieren. Erzbischof Johann Christian Roos konnte auf dem Weg über Anordnungen und Weisungen keineswegs erzwingen, daß die Kirchenmusik in der Praxis dem folgte, was „von oben“ verlangt wurde. Das Magnificat mit seinen relativ vielen lateinischen Teilen (Choral-messen, marianische Antiphonen, Litaneien, Exequien, Wettersegen, Aussetzungslieder wie das *Tantum ergo*) wurde keineswegs so rasch populär, wie der Erzbischof erhofft hatte. Die Cäcilienvereinsbewegung hatte 1893 ihren Höhepunkt überschritten, stagnierte und entwickelte sich sogar rückläufig. Der neue Diözesanpräses Augustin Brettle schrieb 1897 an den Bischof: „Würde es uns mit Hilfe der Kirchenbehörde gelingen, die Reformbestrebungen auf breiterem Boden noch auszubauen, indem wir schon jeden Kirchenchor als Vereinsmitglied anerkennen würden, der uns nachweist, daß er überhaupt würdigen, edlen Gesang und Orgelspiel anstrebt, wenn er auch ganz wenig nur mit den liturgischen Forderungen vorankommen kann, so glauben wir doch, daß dann, wenn wir unsere Bestrebungen an die Dekanate anknüpfen könnten, wir Großes zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen und allmählich größere Einheit erzielen würden.“<sup>35</sup>

Zwang und formale Strenge, so zeigte sich, waren nicht die richtigen Mittel zur Durchsetzung von Reformbestrebungen. Ambrosius Kienle aus Beuron, der der cäcilianischen Bewegung im Innersten verbunden war, veröffentlichte im Jahr 1901 eine kritische Bilanz dessen, was die Cäcilienvereine erstrebt und erreicht hatten. Sein Buch mit dem Titel „Maß und Milde“ schlug offenbar „wie eine Bombe ein“<sup>36</sup>. Kienle rief dazu auf, mehr Verständnis für die konkreten Verhältnisse besonders auf dem flachen Land zu zeigen, die Chöre und vor allem die Chorleiter nicht zu überfordern, sie nicht mit liturgischen Aufgaben zu überfrachten und vor allem die unsinnige Drohung aufzugeben, Verstöße gegen kirchliche Vorschriften auf dem Gebiet der Kirchenmusik als Sünde anzuprangern. Der seit 1898 amtierende neue Erzbischof Thomas Nörber, der sich im Unterschied zu seinem Vorgänger Roos weniger von zentralrömischen Ordnungsinteressen und stärker von seelsorgerlich pastoralen Erfahrungen leiten ließ, stimmte Kienles Grundsätzen sogleich zu und empfahl dem Pfarrklerus, sich künftig danach zu richten. In einem oberhirtlichen Erlaß vom 18. April des Jahres 1901 wies er ausdrücklich darauf hin, „daß die Aufgabe der Cäcilienvereine auf die Veredelung des kirchlichen Gesanges, auf Verdrängung weltlicher Musik aus der Kirche und Ersetzung derselben durch Gesänge in ernstem kirchlichem

<sup>35</sup> Jahresbericht zum Jahr 1897, EAF 55/44.

<sup>36</sup> *Ambrosius Kienle*, Maß und Milde. Freiburg 1901. – Die Mitteilung über die Wirkung des Buches im Manuskript *Schweitzer* (wie Anm. 11), 207.

Style beschränkt bleibe“, daß „alle Fragen der Liturgie dagegen, insbesondere die Behandlung herkömmlicher gottesdienstlicher Gebräuche und Gewohnheiten . . . selbstverständlich dem Ordinarius der Diözese vorbehalten“ bleibe. Der Bischof ordnete an, folgende Grundsätze einzuhalten:

„1. Die lateinische Sprache soll beschränkt bleiben auf den Gesang während des Amtes, sowie zum sakramentalen Segen und zur Austheilung des Weihwassers.

Dagegen sollen in den Stillmessen, bei allen Nachmittagsandachten (auch coram expositi, Sanctissimo) das deutsche Kirchenlied in deutscher Sprache möglichst regelmäßig in Übung bleiben. Zur Schonung der Gefühle des katholischen Volkes empfehlen wir auch, daß beim liturgischen Amte vor dem Kyrie und nach dem *Ite missa est* ein der kirchlichen Zeit entsprechendes Lied aus dem Magnificat (einschließlich Anhang) gesungen werde.

2. In jenem Theile der Erzdiözese, in welchem kein Volksgesang besteht, sondern die Leistung des kirchlichen Gesanges ausschließlich durch einen eigenen Sängerchor geschieht, soll dieser während des Hochamtes das ganze Ordinarium Missae singen und zwar entweder nach der Choralmelodie oder nach Kompositionen aus dem Cäcilienvereinskatalog. In letzterem Falle empfehlen wir schwächeren Chören 1- oder 2-stimmige Kompositionen, 3- und mehrstimmige nur unter der Voraussetzung genügender Besetzung und Leistungsfähigkeit.

Wo die sogenannten Wechselgesänge in wirklich würdiger Weise zum Vortrag kommen können, steht der Einlage derselben selbstverständlich nichts im Wege.

3. Für jenen Theil der Erzdiözese dagegen, in welchem seither ausschließlich Volksgesang herrschend war, ordnen wir hiermit an, daß nunmehr bei allen Aemtern bis auf Weiteres wenigstens die vom Priester intonierten Theile, nämlich Gloria, Kredo und Sanktus in der Kirchensprache, also lateinisch gesungen werden. Für die übrigen Theile mögen die seither üblichen deutschen Gesänge beibehalten werden, bis wir im Stande sind, auch für diese Gegenden das ganze Ordinarium Missae vorzuschreiben.

4. Der Vortrag genannter drei Sätze kann auch unter den ungünstigsten Verhältnissen nach den im Magnificat enthaltenen Choralmelodien durch einen Kinderchor geschehen. Wir empfehlen indessen dringend, daß überall ein eigentlicher Kirchenchor gebildet werde, welcher die Kinder unterstützen und wenigstens an Festtagen das ganze Ordinarium Missae singen könnte.

5. Die bei dem katholischen Volke sehr beliebten sogenannten deutschen Vespern, welche als Volksandachten keiner liturgischen Vorschrift widersprechen, sollen als auf berechtigter Gewohnheit beruhend neben den anderen Andachten pietätvoll weiter gepflegt werden.“<sup>37</sup>

Erzbischof Nörber veranlaßte eine Änderung des Magnificat, nahm einen Teil der Lieder aus dem älteren Diözesangesangbuch wieder in den Anhang auf und ließ die lateinischen Vespere durch deutsche ersetzen. Seine liturgischen Anordnungen machen sehr deutlich, daß auch er am Ziel festhalten wollte, das der Cäcilianismus verfolgte, daß er aber zugleich den Volksgesang erhalten, die Traditionen bewahren und auf die örtlichen Bedingungen in jedem Falle Rücksicht nehmen wollte. Ohne Zweifel konnte auf dieser Grundlage der „Streit um die Kirchenmusik“ entschärft werden. Der Cäcilienverein konzentrierte sich in seiner Arbeit darauf, die Qualität des Chorgesangs zu verbessern, die Chorleiter und Organisten zu schulen und einen gewissen Standard kirchenmusikalischer Qualität zu gewährleisten. Mit der Aufführung mehrstimmiger lateinischer Messen zur Feier des Hochamtes hoben die Kirchenchöre diese sonn- und feiertägliche

<sup>37</sup> Anzeigenblatt der Erzdiözese Freiburg vom 18. 4. 1901.

Hochform des liturgischen Gottesdienstes über die sonstigen religiösen Ausdrucksformen hinaus, grenzten sie ab und hielten den „Zeitgeist“ bzw. das Experimentieren mit jeweiliger Modernität von ihr fern. Sicherlich zogen damit die Kirchenchöre im cäcilianischen Geist die Gestaltung des Hochamtes nahezu professionell an sich und nahmen sie für sich in Anspruch, wodurch die Gemeinde von der aktiven Mitgestaltung des Hochamtes praktisch ausgeschlossen wurde. Inwieweit andere liturgische Formen wie die Betsingmesse, Andacht usw. als Gottesdienste zweiten Grades empfunden wurden, sei dahingestellt. Immerhin gelang es dem Cäcilianismus durch seine Arbeit, die Feier der Liturgie beim Übergang von der klerikalen zur volkskirchlichen Form vor dem Verfall ins Banale und Triviale zu bewahren. Man kann dem Urteil durchaus zustimmen, das Ambrosius Kienle 1901 über die Wirkungen des Cäcilianismus formulierte:

„Die alte Polyphonie ist wieder eingebürgert, der Choral hat seine Auferstehung gefeiert; er, der so Vielverkannte, wird geschätzt. Auch die neuen Kompositionen halten sich auf der kirchlichen Bahn, was Text, Melodie und Harmonie betrifft; es hat sich nach dieser Seite hin ein Maß, ein fester Kanon gebildet, der zwar nicht den Kunstwert, aber doch eine würdige äußere Form sichert. Auch das liebe alte Kirchenlied ist wieder zu seinem Rechte gekommen. Die Begeisterung ist weithin geweckt und schlägt von Deutschland aus ihre Wellen nach anderen Ländern, bis über den Ozean. Diese Begeisterung ist nicht eine leere oder gewöhnliche, sondern eine von hohen, heiligen Anschauungen getragene. Die Liturgie ist wieder gekannt, geliebt, geübt; ihre Normen werden befolgt. Das liturgische Jahr hat Einkehr gehalten auf dem Kirchenchor . . .“<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> *Ambrosius Kienle, Maß und Milde, 5 f.*



## Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich

Von Remigius Bäumer

Walter Bussmann hat in seinem Beitrag „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“<sup>1</sup> festgestellt, daß die Stellung des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 zu den erregenden Themen der Zeitgeschichte gehöre. Dieses Urteil trifft auch für die Haltung der Theologischen Fakultäten zum Nationalsozialismus zu. Während für die Position des deutschen Katholizismus zum Dritten Reich der Forschungsstand überaus günstig ist, gilt eine solche Feststellung für die Frage nach der Stellung der Katholischen Fakultäten zum Dritten Reich nur teilweise. Mir ist z. B. keine Monographie bekannt, die sich mit der Haltung der Theologischen Fakultät Freiburg zum Nationalsozialismus beschäftigte. Diese vielleicht überraschende Bemerkung ist nicht in der Quellenlage begründet. Das Material, das das Freiburger Universitätsarchiv, das Freiburger Diözesanarchiv, das Archiv des Deutschen Caritasverbandes Freiburg und das Bundesarchiv in Koblenz zu unserem Thema bieten, ist beachtlich, obschon die Professoren der Freiburger Theologischen Fakultät keine extremen Äußerungen zum Thema Nationalsozialismus gemacht haben, und sie in ihrer großen Mehrheit dem Nationalsozialismus entschieden ablehnend gegenüberstanden. Befürworter der nationalsozialistischen Bewegung, wie sie uns in anderen Theologischen Fakultäten, u. a. in Braunsberg<sup>2</sup>, Breslau<sup>3</sup>, Münster<sup>4</sup> oder Tübingen<sup>5</sup> begegnen, hatte die Theologische Fakultät Freiburg nicht aufzuweisen. Hier wirkten aber auch keine Professoren, die sich in der Weimarer Zeit politisch führend, etwa im Sinne der Zentrumspartei, profiliert hatten, wie der bekannte Zentrumspolitiker und Professor für Kirchengeschichte in Münster, Georg Schreiber<sup>6</sup>. Von den Mitgliedern

<sup>1</sup> Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933: Festschrift für H. Heimpel zum 70. Geburtstag I. Göttingen 1971, 180–204, die Stelle ebd. 180.

<sup>2</sup> Vgl. G. Reifferscheid, Das Bistum Ermland und das Dritte Reich. Köln 1975, 34–78.

<sup>3</sup> E. Kleineidam, Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau. Köln 1961.

<sup>4</sup> E. Hegel, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster. 2 Bde., Münster 1966–1971.

<sup>5</sup> H. Kreidler, Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2, 1983.

<sup>6</sup> Vgl. über ihn R. Morsey: Westfälische Zeitschrift 131/132, 1981/82, 121–160. Am 15. 4. 1933 versprach Erzbischof Gröber in einem Brief an Pacelli sich für G. Schreiber einzusetzen; vgl. L. Volk, Kirchliche Akten über das Reichskonkordat 1933. Mainz 1969, 17; R. Morsey, Westfälische Zeitschrift 131/132, 1981/82, 142.

der Freiburger Fakultät war zwar Engelbert Krebs<sup>7</sup> 1918 politisch hervorgetreten, hatte aber später keine parteipolitischen Aufgaben übernommen.

Zu der Haltung der Theologischen Fakultäten zum Dritten Reich hat sich zusammenfassend Klaus Scholder in seinem Buch „Die Kirchen und das Dritte Reich“<sup>8</sup> geäußert. Nach ihm kam es im Sommer 1933 auch zwischen der katholischen Universitätstheologie und der nationalsozialistischen Revolution zu einer Begegnung, die, wie er übertreibend sagt, kaum weniger stürmisch verlief als auf evangelischer Seite. Er bezeichnet diese Begegnung als in mancher Hinsicht überraschend. Denn die völkische Ideologie des Nationalsozialismus habe bis zum März 1933 unter dem ausdrücklichen Verbot der Kirche gestanden, an das sich auch die Universitätstheologie hielt<sup>9</sup>. Die Theologische Fakultät Freiburg war in den Jahren vor 1933 eindeutig auf der Linie, die damals die deutschen Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus eingenommen haben. Ihre Haltung lautete: Die antikirchlichen und antichristlichen Grundsätze der Partei und mancher ihrer Führer sind abzulehnen. Katholiken ist es nicht erlaubt, solche Auffassungen durch Wort und Tat zu bekennen. Ein langsamer Wandel in der Haltung zum Nationalsozialismus erfolgte innerhalb der Theologischen Fakultät nach der Regierungserklärung Hitlers, in der er die christlichen Konfessionen als die Grundlage für den Wiederaufbau unseres Staates bezeichnet hatte.

So trat 1933 an der Staatlichen Akademie in Braunsberg die Mehrzahl der Theologieprofessoren der NSDAP bei<sup>10</sup>. Es waren die Professoren Eschweiler, Barion und Lortz. Karl Eschweiler<sup>11</sup> gehörte zu den ersten katholischen Theologieprofessoren, die positiv zum Nationalsozialismus Stellung bezogen. In seinem Aufsatz „Die Kirche im Neuen Reich“ finden sich zustimmende Äußerungen zum Nationalsozialismus, wenn er auch gleichzeitig darauf hinwies: „Niemand wird den Nationalsozialismus vor der Gefahr bewahren, dem heroischen Unglauben eines Friedrich Nietzsche zu verfallen, wenn er nicht in der Kirche Christi seine Zucht und Ordnung findet“<sup>12</sup>. Übrigens wurde Eschweiler am 20. August 1934 auf Anordnung von Papst Pius XI. suspendiert,<sup>13</sup> da er sich

<sup>7</sup> A. Junghanns, Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950). Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Diss. theol. Freiburg 1979), 82 ff.

<sup>8</sup> K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich I. Frankfurt 1977, 525 ff. Hingewiesen sei auch auf die Untersuchungen von B. Stasiewski, Die geistesgeschichtliche Stellung der katholischen Akademie Braunsberg 1586–1945: Deutsche Universitäten und Hochschulen im Osten. Köln-Opladen 1964, 41–58; ders., Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultäten und der Philosophisch-Theologischen Hochschulen in Deutschland 1933–1945: Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift für Joseph Kardinal Höffner. Köln 1971, 169–185; E. Reiter, Die Eichstätter Hochschule in Kulturkampf und Drittem Reich (o. O. u. o. J., Eichstätt 1980); ders., Die Eichstätter Bischöfe und ihre Hochschule im Dritten Reich (Regensburg 1982). Vgl. ferner die bereits angeführten Arbeiten von *Kleineidam*, *Hegel*, *Reifferscheid*.

<sup>9</sup> K. Scholder, wie Anm. 8, 539 f.

<sup>10</sup> G. Reifferscheid, wie Anm. 2, 36 f.

<sup>11</sup> Ebd. 37 f.

<sup>12</sup> Scholder, 541.

<sup>13</sup> Die Suspendierung von Eschweiler wird bei Scholder nicht erwähnt. Vgl. dazu G. Fittkau, Bischof Kaller (unveröffentlichtes Manuskript), 31 ff.; *Reifferscheid*, 52 ff.

schwer gegen die kirchliche Disziplin verfehlt habe. Es ist bezeichnend, daß sich Eschweiler äußerlich der schweren Strafe unterwarf und zugleich um die Bedingungen für eine Rekonziliation bat. Er sprach von der Treue und dem Gehorsam gegenüber dem Stellvertreter Christi auf Erden, die ihm Gewissenspflicht seien. Aber innerlich änderte sich bei ihm nichts. Am 13. Juni 1934 verpflichtete der Ermländische Bischof Kaller Professor Eschweiler, jede schriftliche und mündliche Erörterung weltanschaulicher und kirchenpolitischer Fragen zu unterlassen. Einige Monate später, am 29. September 1934, berichtete Eschweiler in einem Brief nach Berlin: „Die Kurie halte die Zeit für die Durchführung ihres seit langem vorbereiteten Generalangriffs gegen das Neue Deutschland für gekommen“<sup>14</sup>. Ein Motiv für seine anbiedernde Haltung kommt in seinem Brief vom 1. 3. 1935 zum Ausdruck, der die ergebenste Bitte enthält, bald an einer Universität vor eine ordentliche Lehraufgabe gestellt zu werden<sup>15</sup>.

Starken Einfluß übte auch der Braunsberger Kirchenhistoriker Joseph Lortz<sup>16</sup> durch seine Schrift „Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus“<sup>17</sup> aus. Im Frühjahr 1933 hielt Lortz vor Königsberger Studenten einen Vortrag über dieses Thema, der später in der Schriftenreihe „Reich und Kirche“ veröffentlicht wurde. Seine Thesen hatten das Ziel, den deutschen Katholiken den Weg aus dem Lager des Zentrums in die Gefolgschaft Hitlers zu ebnen<sup>18</sup>. Im Sinne der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“<sup>19</sup>, die im Oktober 1933 durch Vizekanzler Franz von Papen gegründet wurde, betonte Lortz, der Nationalsozialismus erwarte als Retter Deutschlands vor dem Bolschewismus die Zustimmung der deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus. Die Unkenntnis der Katholiken von den gewaltigen positiven Kräften, Ideen und Plänen des Nationalsozialismus, wie sie authentisch bereits seit 1925 allgemein zugänglich niedergelegt gewesen seien, wäre schuld daran, daß Hitler aus dem grundsätzlich beweglicheren evangelischen Volksteil weit mehr Zustimmung bekäme als aus dem katholischen<sup>20</sup>. Der Kirche eröffne sich die Möglichkeit, auf ihr ureigenstes Wesen zurückzugehen und durch die nationale Einheit, die seit 1517 zum ersten Male dem deutschen Volk geschenkt worden wäre, die Spaltung der Konfessionen zu überwinden<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. *Fittkau*, 33.

<sup>15</sup> Ebd. 37.

<sup>16</sup> *Reifferscheid*, 38 ff.; *E. Hegel*, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster I. 1966, 502 f., II, 1971, 563; *G. Lewy*, Die katholische Kirche und das Dritte Reich. München 1965, 126 f.; *E. Iserloh*, Historisches Jahrbuch 94, 1974, 505 ff. (Nachruf); *R. Morsey*, Westfälische Zeitschrift 131/132, 1981/82, 145 f., 152 f.

<sup>17</sup> Die erste Auflage erschien 1933, die dritte mit einem im Jahre 1934 verfaßten Nachtrag im Juni 1934.

<sup>18</sup> *J. Lortz*, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus. Münster 1933, 11.

<sup>19</sup> Vgl. demnächst meinen Beitrag über die Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher im Erzbistum Freiburg: Freiburger Diözesanarchiv 1984.

<sup>20</sup> *Lortz*, wie Anm. 18, 9 f.

<sup>21</sup> Ebd., 20 f.

Joseph Lortz wurde zwar nicht suspendiert, aber Bischof Kaller verpflichtete auch ihn 1934, jede schriftliche und mündliche Erörterung weltanschaulicher und kirchenpolitischer Fragen zu unterlassen<sup>22</sup>.

Der dritte einflußreiche „Brückenbauer“ zum Nationalsozialismus in Braunschweig war der Kirchenrechtler Hans Barion<sup>23</sup>. Er veröffentlichte 1933 einen Beitrag „Kirche oder Partei? Der Katholizismus im Neuen Reich“<sup>24</sup>. Wie Eschweiler wurde er am 20. August 1934 suspendiert. Seine Berufung an die Theologische Fakultät München, zu der der Münchener Erzbischof nicht seine Zustimmung gab, war später Anlaß für die Auflösung der Münchener Fakultät<sup>25</sup>.

In der Theologischen Fakultät von Tübingen gehörte der Dogmatiker Karl Adam<sup>26</sup> zu den sogenannten „Märzgefallenen“ des Jahres 1933. Im Februar 1932 hatte er im Senat warnend darauf hingewiesen, daß es ein Skandal sei, wie die Studenten von den Nationalsozialisten niedergeknüpelt würden<sup>27</sup>. Aber im Frühjahr 1933 ließ auch er sich von dem neuen Geist an der Tübinger Universität beeinflussen, wo besonders die Theologen der Evangelischen Fakultät, wie der Neutestamentler Gerhard Kittel, der praktische Theologe Karl Fezer, der Alttestamentler Arthur Weiser und der Kirchenhistoriker Ernst Stracke, in die Partei drängten. Bereits am 1. Mai 1933 wurden sie in die NSDAP aufgenommen<sup>28</sup>. Von dieser Stimmung mitgetragen, veröffentlichte Karl Adam in der „Tübinger Quartalschrift“ einen Aufsatz „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“<sup>29</sup>. Er ließ sich zu der Aussage verleiten, daß Hitler durch alle politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, konfessionellen Hüllen hindurch uns wieder das Eine wesenhaft sehen und lieben lasse: Unsere bluthafte Einheit, unser deutsches Selbst, den homo Germanus. Aber er fügte einschränkend hinzu: Das Christliche werde bei der Durchführung der staatlichen Verordnungen auf Gerechtigkeit und Liebe drängen und es ablehnen, mit der nationalpolitischen Abwehr des Judentums eine moralische Verfemung der jüdischen Geistesart zu ver-

<sup>22</sup> Vgl. K. Fittkau, wie Anm. 13, 31. Vgl. dazu das Urteil von K. Eschweiler vom 15. Januar 1935 über Lortz an den Minister: Lortz ist nun sechs Jahre hier im Osten tätig, hat sich seit der Umwälzung offen und unter manchen Opfern zum Nationalsozialismus in Wort, Schrift und Tat bekannt. Wenn sein Nationalsozialismus bei dem Thema „Mythos des 20. Jahrhunderts“ ein wenig ins Schwanken geriet, so hat er dies doch ehrlich offen bekannt. Am 16. Januar 1935 setzte sich auch der Rektor der Universität Münster, Hügelmann, beim Ministerium zugunsten des Parteigenossen Lortz ein. Vgl. Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Geheimes Staatsarchiv Berlin, Rep. 76, Nr. 291. Vgl. R. Morsey, Westfälische Zeitschrift 1981/82, 146.

<sup>23</sup> Vgl. über ihn H. Flatten: Archiv für katholisches Kirchenrecht 142 (1973) 71–79; Reifferscheid 45 f.

<sup>24</sup> Europäische Revue 9 (1933), 401–409.

<sup>25</sup> Vgl. dazu H. Flatten, Archiv für katholisches Kirchenrecht 142, 1973, 73 ff. Zur Berufung von Barion nach München vgl. die Note Pacellis an Menshausen vom 15. 9. 1938: Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung II. Mainz 1970, 26, 82 ff.

<sup>26</sup> Vgl. über ihn U. D. Adam, Hochschule und Nationalsozialismus, Tübingen 1977; H. Kreidler, Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2, 1983.

<sup>27</sup> U. D. Adam, wie Anm. 26, 24.

<sup>28</sup> Ebd., 38.

<sup>29</sup> Tübinger Theologische Quartalschrift 114, 1933, 40–63; Vgl. die Zitate bei G. Lewy, wie Anm. 16, 128.



binden. Übrigens kam Adam bald zu einer kritischen Haltung. Die am Schluß seines Beitrages angekündigte Fortsetzung erschien nicht mehr.

Im Januar 1934 kam es sogar zu einem Zusammenstoß mit der Partei. Adam hatte zum Abschluß des Hl. Jahres einen Vortrag über die Erlösungstat Christi gehalten. An der Feier nahm auch Bischof Sproll teil. Adam erklärte, daß es für die Katholiken keine Ethik, auch keine heldisch nationale gebe, die nicht im Übernatürlichen, im Religiösen, begründet sei. Der Tübinger Professor zeigte zugleich die Bedeutung des jüdischen Volkes für das Christentum auf. Daraufhin nannte der „Völkische Beobachter“ Professor Adam einen Provokateur und sprach von der ungeheuren Erregung, die die württembergische Bevölkerung ergriffen hätte, zumal Bischof Sproll dem Redner nicht widersprochen habe. Die Worte seien eine unerhörte Herausforderung des Nationalsozialismus<sup>30</sup>. Karl Adam erhielt Lehrverbot. Nur durch das persönliche Eingreifen von Vizekanzler Papen konnte Schlimmeres abgewendet werden<sup>31</sup>.

An der Theologischen Fakultät in Münster setzte sich der Dogmatiker Michael Schmaus<sup>32</sup>, der im Frühjahr 1933 in Münster ordentlicher Professor für systematische Theologie geworden war, für eine Begegnung von Katholizismus und Nationalsozialismus ein. Er hielt am 11. Juli 1933 in der Universität Münster einen Vortrag „Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung“<sup>33</sup>. Sein Ziel war, dem Aufbau des Dritten Reiches aus den geeinten Kräften des nationalsozialistischen Staates und des katholischen Christentums zu dienen, wie es in der Verlagswerbung auf der Rückseite hieß. Auch der Vortrag von Schmaus wurde in der Schriftenreihe „Reich und Kirche“ veröffentlicht.

Damit ist die Zahl der katholischen Theologen in Deutschland, die sich 1933 für einen katholischen Zugang zum Nationalsozialismus literarisch eingesetzt haben, fast erschöpft. Wenn man ihre Aussagen mit denen ihrer zahlreichen evangelischen Kollegen vergleicht, wird die Korrekturbedürftigkeit der Aussage von Scholder deutlich, daß die Begegnung zwischen der katholischen Universitätstheologie und der nationalsozialistischen Revolution kaum weniger stürmisch verlief als auf evangelischer Seite<sup>34</sup>. Denn während in den katholisch-theologischen Fakultäten – mit Ausnahme von Braunsberg – die Befürworter des Na-

<sup>30</sup> Völkischer Beobachter vom 23. 1. 1934; Vgl. dazu *U. D. Adam*, wie Anm. 26, 71 (Studentendemonstration gegen Karl Adam). Lewy berichtet über die Stuttgarter Ereignisse nichts.

<sup>31</sup> Bundesarchiv Koblenz R 53/198; Vgl. *Scholder*, wie Anm. 8, 832; W. J. Dötsch, *Württembergs Katholiken unter dem Hakenkreuz* (Stuttgart 1969) 169 f.

<sup>32</sup> *K. Breuning*, *Die Vision des Reiches*. München 1969, 193; *Reifferscheid*, wie Anm. 2, 36; *E. Hegel*, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster I*. Münster 1966, 502. Vgl. auch den Situationsbericht von Pater E. Leiber vom 17. August 1933, in dem Schmaus erwähnt wird: *L. Volk*, *Das Reichskonkordat*. 1972, 245 ff.

<sup>33</sup> Vgl. *Reifferscheid*, 36.

<sup>34</sup> *Scholder*, 539.

tionalsozialismus Außenseiter waren, bejahten im protestantischen Raum ganze Fakultäten die nationalsozialistische Weltanschauung. Von den Professoren auf protestantischer Seite seien nur so bekannte Theologen wie H. Bornkamm, P. Althaus, E. Hirsch, K. Fezer, F. Gogarten, W. Stapel, H. Rückert, E. Vogel-sang, E. Stracke, G. Kittel, A. Weiser, A. Jirku, H. W. Beyer, W. Göters, H. Preuß genannt.

Ein Blick in ihre Veröffentlichungen macht deutlich, mit welchem Überschwang von ihnen das Dritte Reich begrüßt wurde. So schrieb Paul Althaus in seiner Schrift „Die deutsche Stunde der Kirche“<sup>35</sup>: „Unsere evangelischen Kirchen haben die deutsche Wende von 1933 als ein Geschenk und Wunder begrüßt.“ Er sprach vom Dritten Reich und Reich Gottes, zitierte den Ruf der Nationalsozialisten „Deutschland erwache“. Die Tübinger Fakultät war durchweg deutsch-christlich. Hingewiesen sei auch auf das Gutachten der Erlanger Fakultät,<sup>36</sup> die zu den „braunsten“ in Deutschland gehörte. Es fällt auf, daß Scholder die begeisterten Huldigungen des Nationalsozialismus durch evangelische Theologen verschiedentlich übergeht und z. B. von der Schrift von Althaus nur den Titel „Die Stunde der deutschen Kirche“ anführt, während er bei katholischen Theologen wie Eschweiler oder Adam ausführlich Zitate bringt<sup>37</sup>.

An der Freiburger Universität vollzog sich der Umschwung nach der sogenannten nationalen Revolution langsamer. Die distanzierte Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus, die noch im April 1933 herrschte, wird sichtbar in dem einstimmigen Beschluß des Senats der Universität, eine Eingabe an die Regierung für den von den Nationalsozialisten bekämpften Oberbürgermeister Dr. Bender zu machen. In einer Eingabe an die Regierung vom 6. April 1933 wies der Senat auf das tatkräftige Eintreten des Oberbürgermeisters für die Interessen der Universität hin, lobte seine zielsichere, kluge Zusammenarbeit, seine erfolgreichst bewährte Finanz- und Kulturpolitik. Wörtlich heißt es darin: Die Universität glaube in diesen Tagen der Unruhe, dem Oberbürgermeister ihr volles und einmütiges Vertrauen und ihre Dankbarkeit aussprechen zu müssen. Die Eingabe war unterzeichnet von dem damaligen Rektor und Professor für Christliche Archäologie Dr. Joseph Sauer<sup>38</sup>. Wenn auch diese Stellungnahme für den verfeimten Oberbürgermeister seine Absetzung durch die Nationalsozialisten nicht verhindern konnte, so ist sie doch ein eindrucksvolles Zeugnis für die Haltung des Freiburger Senats gegenüber der Partei.

Kurze Zeit später begann auch in Freiburg der Abbau der Rechte und Freihei-

<sup>35</sup> P. Althaus, Die deutsche Stunde der Kirche. 1933, 5, 24, 28 f.

<sup>36</sup> Über Erlangen vgl. Scholder, 615. Zum Erlanger Gutachten über die Judenfrage vgl.: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 66, 1933, 1191 ff. Vgl. D. van Norden, Der deutsche Protestantismus im Jahr der Nationalsozialistischen Machtergreifung. Gütersloh 1979, 371 ff.

<sup>37</sup> Vgl. Scholder, 540.

<sup>38</sup> Das Dokument befindet sich im Freiburger Stadtarchiv. Vgl. dazu den Ausstellungskatalog 1983.

ten der Universität. Die universitäre Selbstverwaltung wurde, wie auch an den übrigen Universitäten, durch das Führerprinzip abgeschafft<sup>39</sup>. Der Rektor wurde vom Minister ernannt, der Rektor ernannte die Dekane. In Freiburg mußte der gewählte Rektor, der Direktor des Anatomischen Instituts, Wilhelm von Möllendorff, auf Druck der neuen nationalsozialistischen Regierung seinen Rücktritt erklären. Als Nachfolger wurde am 21. April Martin Heidegger<sup>40</sup> gewählt. Wie die Parteizeitung der NSDAP von Baden „Der Alemanne“ berichtete, erfolgte die Wahl im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung<sup>41</sup>. Heidegger war, wie sein Sohn Hermann urteilt, zunächst von der damaligen nationalen Aufbruchstimmung erfaßt worden. Das Amt des Rektors hat Heidegger nach seinen eigenen Aussagen auf Wunsch des zurückgetretenen Rektors von Möllendorff übernommen<sup>42</sup>. Auch der damalige Prorektor Sauer habe ihn zu überzeugen versucht, daß er im Interesse der Universität das Amt des Rektors übernehmen müsse. Vor allem im Hinblick auf die von Sauer geltend gemachte Möglichkeit, daß im Falle seiner Ablehnung der Universität von außenher jemand als Rektor vorgeschlagen werde, habe er das Rektorat übernommen<sup>43</sup>.

Am 27. Mai 1933 hielt Heidegger seine bekannte Rektoratsrede, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“<sup>44</sup>. Bei der Rektoratsübergabe erklärte, wie die Parteizeitung „Der Alemanne“ berichtete, Prof. Sauer als Prorektor – er hatte sich einige Wochen vorher mutig für den von den Nationalsozialisten angegriffenen Oberbürgermeister Dr. Bender eingesetzt – in seinem Rückblick auf das abgelaufene Semester, es bilde zugleich den Abschluß der Verflachung und Verelendung und kündige den Beginn einer neuen Zeitwende an, aus der es kein Zurück und kein Ausweichen mehr geben kann. In schwerer Zeit habe er das Steuer der Universität übernommen mit dem Bestreben, ihr festes Gefüge zu erhalten und ihr hohes Ansehen weiterbestehen zu lassen. Sauer wünschte Heidegger Glück und Segen für die schweren und dornenvollen Aufgaben, die seiner harrten und gab der Hoffnung Ausdruck, daß seine Amtszeit sich zum Wohl des deutschen Volkes und der Alma Mater und zum Heil der Studentenschaft auswirken möge. Die Beurteilung Sauer durch die Partei wird sichtbar in dem Bericht von Martin Heidegger. Im Ministerium sei ihm bedeutet worden, seine

<sup>39</sup> E. Hegel, wie Anm. 4, I, 478 f.; H. Mussinghoff, Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Mainz 1979, 367 ff.

<sup>40</sup> Vgl. über ihn G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962. A. Schwan, Die Verführbarkeit des deutschen Geistes: Rheinischer Merkur Nr. 21 vom 27. 5. 1983.

<sup>41</sup> In der Ausgabe vom 24. April 1933.

<sup>42</sup> M. Heidegger, Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken. Frankfurt/Main 1983, 21. – Vgl. zum Gesamtzusammenhang demnächst Hugo Ott, Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg durch Martin Heidegger im April 1933, in: Schau-ins-Land 102, 1983.

<sup>43</sup> Ebd., 23. Vgl. über die Rektoratsübernahme die Zeitungsberichte aus „Der Alemanne“, der „Freiburger Zeitung“ und der „Freiburger Studentenzeitung“ bei G. Schneeberger, wie Anm. 40, 50–56.

<sup>44</sup> Durchgesehene Neuauflage des Druckes von 1933 (Frankfurt 1983).

Tischrede nach der Rektoratsfeier stelle insofern eine Entgleisung dar, als er überflüssigerweise Prof. Sauer aus der Theologischen Fakultät eigens hervorgehoben und betont habe, was er ihm für seine wissenschaftliche akademische Ausbildung verdanke.

Am 30. 6. 1933 hielt Heidegger in der Aula der Universität Heidelberg einen Vortrag über „Die Universität im Neuen Reich“<sup>45</sup>. Er engagierte sich in den folgenden Monaten stark für das Dritte Reich, wie u. a. sein Brief vom 6. Februar 1934 an den Reichsführer der Nationalsozialistischen Studentenschaft zeigt. Darin heißt es, daß die Partei den Katholizismus als Gegner viel ernster zu nehmen habe. „Man kennt katholische Taktik immer noch nicht. Und eines Tages wird sich das schwer rächen“<sup>46</sup>.

Wie weit wurde die katholisch-theologische Fakultät Freiburg von diesem neuen Geist erfaßt? Im Vergleich zum Freiburger Rektor Heidegger, aber auch im Vergleich zum Freiburger Erzbischof und Domkapitel, haben die Professoren der Theologischen Fakultät gegenüber dem Dritten Reich weit zurückhaltender reagiert, wenn auch einzelne von ihnen Zugeständnisse an den Zeitgeist machten. Die Fakultät bestand damals aus zehn ordentlichen Professuren. Das Alte Testament vertrat Arthur Allgeier<sup>47</sup>, das Neue Testament Alfred Wikenhauser<sup>48</sup>, die Kirchengeschichte Emil Göller<sup>49</sup>, dem noch 1933 Ludwig Veit<sup>50</sup> folgte, die Christliche Archäologie Joseph Sauer<sup>51</sup>, die Dogmatik Engelbert Krebs<sup>52</sup> und Jakob Bilz<sup>53</sup>, die Fundamentaltheologie Heinrich Straubinger<sup>54</sup>, die Moral Franz Keller<sup>55</sup>, die Pastoral Linus Bopp<sup>56</sup> und das Kirchenrecht Nikolaus Hilling<sup>57</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. dazu G. Tellenbach, Aus erinnerter Zeitgeschichte. Freiburg 1981, 40 ff.

<sup>46</sup> G. Schneeberger, wie Anm. 40, 205 f. Vgl. auch M. Heidegger, wie Anm. 42, 31, wo Heidegger berichtet, daß ihm kurze Zeit nach der Rektoratsfeier im Ministerium folgendes bedeutet wurde: 1. daß künftighin die Anwesenheit des Erzbischofs bei solchen Feiern nicht erwünscht sei, 2. daß seine nach der Rektoratsfeier gehaltene Tischrede insofern eine Entgleisung darstelle, als er überflüssigerweise den Kollegen Sauer aus der Theologischen Fakultät eigens hervorgehoben und betont habe, was er ihm für seine wissenschaftliche akademische Ausbildung verdanke. Ebd., 31. Tatsächlich hatte Heidegger bei Sauer Vorlesungen belegt. Vgl. B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, FDA 100, 1980, 534–541, bes. 536 f.

<sup>47</sup> Vgl. über ihn A. Deißler, Oberrheinisches Pastoralblatt 53, 1952, 281 ff. *ders.*, LThK<sup>2</sup> I 352.

<sup>48</sup> J. Schmid, Biblische Zeitschrift NF 5, 1961, 92 f.; A. Vögtle, LThK<sup>2</sup> X, 1121.

<sup>49</sup> J. Sauer, FDA 34, 1933; H. Finke, Historisches Jahrbuch 53, 1953, 277; R. Bäumer, LThK<sup>2</sup> IV, 1048.

<sup>50</sup> L. Lenhart, Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 2, 1950, 329–366; *ders.*, LThK<sup>2</sup> X, 653.

<sup>51</sup> A. Allgeier, FDA 69, 1949, 7–14; A. M. Schneider, Historisches Jahrbuch 62–69, 1949, 970–983; J. Kollwitz, LThK<sup>2</sup> IX, 347.

<sup>52</sup> Vgl. oben Anm. 7.

<sup>53</sup> F. Stegmüller, FDA 77, 1957, 177 ff.; *ders.*, LThK<sup>2</sup> II, 478 f.

<sup>54</sup> In memoriam Heinrich Straubinger 1878–1955 (o. J. u. o. O.).

<sup>55</sup> R. Völkl, Badische Biographien NF I. Stuttgart 1982, 191 f.; K. Borgmann, Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit. Freiburg 1957, 12 f.; R. Völkl, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes 75/76. Freiburg 1975, 199–109; *ders.*, NDB XI. 1977, 435 f.

<sup>56</sup> Th. Kurrus, FDA 97, 1977, 406–412.

<sup>57</sup> K. Mörsdorf, Archiv für katholisches Kirchenrecht 129, 1960, I–XI.

Die Freiburger Professoren waren fast alle angesehene Fachleute in ihren Disziplinen, die sich parteipolitisch nicht hervorgetan hatten. Keiner von ihnen hatte vor 1933 in irgendeiner Form mit dem Nationalsozialismus sympathisiert, eine Feststellung, die übrigens auch von den Professoren der anderen deutschen Theologischen Fakultäten galt. Der Versuch von Georg Lossau, mit seiner Gründung „Kreuz und Adler“ einen Brückenschlag zum Nationalsozialismus zu erreichen, hatte bei den deutschen Theologischen Fakultäten wie auch im übrigen deutschen Katholizismus keinen Widerhall gefunden<sup>58</sup>. Mit Recht hat Scholder darauf hingewiesen, daß katholische Geistliche, die offen für den Nationalsozialismus eintraten, wie Abt Alban Schachleiter und der Freiburger Pfarrer Wilhelm Senn, Ausnahmen ohne Bedeutung blieben<sup>59</sup>. Senn wurde übrigens 1932, Schachleiter 1933 suspendiert. Aufschlußreich ist die Begründung, die Schachleiter für seine nationalsozialistischen Aktivitäten gab: Er wolle den Katholiken den Zugang zum Nationalsozialismus offenhalten, damit die deutsche Freiheitsbewegung nicht ausschließlich protestantisch werde<sup>60</sup>.

In der Theologischen Fakultät Freiburg vollzog sich seit April 1933 unter den Professoren eine vorsichtige Wende. Sie wird deutlich bei dem Freiburger Moraltheologen Franz Keller<sup>61</sup>. Dieser gehörte, ähnlich wie sein Paderborner Kollege Josef Mayer, zu den entschiedenen Pazifisten. Noch im Jahre 1932 hatte er im „Jahrbuch für Caritaswissenschaft“ Beiträge über „Abrüstungspropaganda – eine Caritaspflicht“ und „Bergpredigt und Abrüstung“<sup>62</sup> publiziert. Deshalb galt Keller den Nationalsozialisten als gefährlicher Gegner. Vermutlich wurde er – ähnlich wie Mayer – 1933 von den Nationalsozialisten erpreßt. Dieser Prüfung war er, wie sein früherer Schüler Karl Borgmann schreibt, nicht gewachsen<sup>63</sup>. Im Mai 1933 vollzog er einen politischen Kurswechsel, der in seinem Beitrag deutlich wird, den er für das „Werkblatt der Mitglieder des Instituts für Caritaswissenschaft“ schrieb: „Hinter uns liegt der 1. Mai. Was bisher noch keinem deutschen Staatsmann gelungen ist, der Volkskanzler hat es erreicht. Ihm, dem Kanzler, verdanken wir es, daß die beiden größten Feinde jeder Caritas, der Spaltpilz eines ichsüchtigen Liberalismus, ebenso wie die Mechanik eines seelenlosen Marxismus am Boden liegen und sich nicht mehr zu regen wagen“<sup>64</sup>. Diese Zeilen machen deutlich, daß Keller sich den neuen Machthabern anzupassen suchte. Seinen Lehrstuhl an der Freiburger Universität konnte Keller jedoch nicht retten.

<sup>58</sup> K. Breuning, Die Vision des Reiches. 1969, 235.

<sup>59</sup> Scholer, wie Anm. 8, 170.

<sup>60</sup> L. Volk, Das Bayerische Episkopat. 1965, 53 f.

<sup>61</sup> Vgl. über ihn R. Völkl, NDB IX. 1977, 435 f.; ders., Badische Biographien I. 1982, 190. – Personalakte Keller: Erzbischöfl. Archiv Freiburg (EAF).

<sup>62</sup> Jahrbuch für Caritaswissenschaft 1932, 86 ff., 91 ff.

<sup>63</sup> K. Borgmann, Jahrbuch für Caritaswissenschaft 1957, 12 f. Vgl. R. Völkl, 50 Jahre Institut für Caritaswissenschaft. Caritas 75/76, 1975, 199 ff. bes. 203 ff.

<sup>64</sup> Zitiert bei K. Borgmann, Jahrbuch für Caritaswissenschaft 1957, 12.

Mit dem 1. Juli 1934 wurde er nach dem sogenannten Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums in den Ruhestand versetzt.

Sein Nachfolger wurde Professor Dr. Josef Beeking<sup>65</sup>. Auch er zog sich den Unwillen der Partei zu. Beeking war 1926 in Freiburg Privatdozent und 1931 auch Professor für Caritaswissenschaft geworden. In den Jahren 1932/33 hielt er Vorlesungen über Ethik, Naturrecht und Moraltheologie. Beeking war zugleich stellvertretender Leiter des Instituts für Caritaswissenschaft. Am 10. 7. 1935 wurde ihm aus politischen Gründen die Lehrbefugnis entzogen. Beeking wurde selbst zur Emigration nach Salzburg gezwungen. Darüber berichtete am 1. Mai 1936 W. Gurian in seinen „Deutschen Briefen“<sup>66</sup>. Bei dem Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich war Beeking zufällig in der Schweiz. Da die Gestapo sogleich in seiner Wohnung in Salzburg erschien, kehrte er nicht zurück, sondern blieb in Freiburg in der Schweiz. Erst 1946 konnte er nach Deutschland zurückkehren. Am 16. Mai 1946 bestätigte der Entnazifizierungsausschuß, daß gegen ihn keinerlei politische Bedenken bestünden. Beeking sei nicht nur niemals Nationalsozialist gewesen, sondern habe als Gegner des Nationalsozialismus Amt und Stellung an der Universität verloren. Am 10. 5. 1947 wurde er zum Professor für Caritaswissenschaft in Freiburg ernannt, starb aber bereits am 18. November 1947.

Der dritte Professor in Freiburg, der unter den Nationalsozialisten seine Professur verlor, war Engelbert Krebs<sup>67</sup>. Er zählte zu den führenden deutschen Dogmatikern und einflußreichen Professoren in der Freiburger Fakultät. Sein Name war im deutschen Katholizismus weithin bekannt. Von den neuen Machthabern wurde er kritisch beurteilt, weil er 1918 an den Verhandlungen bei der Revolution in Baden beteiligt war und sich in den Jahren vor 1933 entschieden gegen antisemitische Tendenzen gewandt hatte<sup>68</sup>. Bereits im Jahre 1922 hatte er in einem Artikel „Katholische Studenten und Judentum“<sup>69</sup> daran erinnert, daß der hohe Anteil jüdischer Studenten die nicht jüdischen Akademiker nicht selten zu einem vulgären Antisemitismus verführe. Er bestehe in Haß und Verachtung gegenüber den angeblich minderwertigen Juden. Krebs forderte, daß der katholische Student hier nicht mitmachen dürfe, weil sich die Liebe als Kennzeichen der Jünger Christi nicht mit dem Entwerten und Verachten der Mitmenschen vertrage. Der Katholik solle sich um die Juden mit fürbittender Liebe und geistiger Hilfe kümmern, um sie dem Reichtum zugänglich zu machen, den wir in der Kirche besit-

<sup>65</sup> Vgl. über ihn W. Haacke, NDB I 731 f.; R. Völkl, Badische Biographien I, 1982, 35. – EAF B7/54.

<sup>66</sup> Deutsche Briefe, hrsg. von H. Hürten II, 1969, 170.

<sup>67</sup> Vgl. über ihn F. Stegmüller, Ober rheinisches Pastoralblatt 52, 1951, 10–19; L. Bopp, FDA 71, 1951, 260–265; A. Junghanns, wie Anm. 7.

<sup>68</sup> Vgl. dazu Junghanns, 83. Vgl. auch den Bericht von Engelbert Krebs an Oberstaatsanwalt Weiß vom 31. 6. 1938: Personalakte Krebs: EAF.

<sup>69</sup> Badischer Beobachter vom 26. 5. 1922.

zen. Der katholische Akademiker solle sich sagen: „Wenn der Prozentsatz der Juden im akademischen Bürgertum so viel größer ist als im Gesamtvolk, so ist das eine ernste Mahnung an uns Katholiken, es ihnen hierin einigermaßen gleichzutun. Wenn in unseren Studentenkreisen sich da und dort Ansätze zu plumpem, deutschvölkischen Antisemitismus zeigen, so mögen sich unsere Akademiker bewußt sein, daß dies wenig echten Katholizismus und wenig vernünftiges deutsches Denken offenbart. Geistiger Wettbewerb und Gewinnung der wertvollen jüdischen Kräfte für Christentum und Vaterland, das ist unsere Pflicht, nicht aber der Antisemitismus“<sup>70</sup>.

Das Judentum war für Engelbert Krebs die Heimat der Kirche. So betonte er in seiner Schrift „Urkirche und Judentum“<sup>71</sup>, daß sich die Kirche immer als Erfüllung der messianischen Hoffnungen des jüdischen Volkes gefühlt habe und deshalb, trotz der Trennung vom Judentum, z. B. das Alte Testament viele Gebete heilig halte. Die Kirche kenne dem Judentum gegenüber Dankbarkeit für das ihm überkommene Erbgut und das Fürbittgebet für das Volk des Messias<sup>72</sup>.

Noch 1933 sprach Engelbert Krebs in dem Artikel „Judentum und Christentum“<sup>73</sup> ähnliche Gedanken aus: Das Judentum bilde Vorbereitung, Mutterschoß und dauerndes Zeugnis für das Christentum. Krebs wandte sich besonders gegen den rassistischen Antisemitismus und erklärte: Abneigung gegen ihre Rasse hege die Kirche schon deshalb nicht, weil der Erlöser und seine heiligste Mutter ihr angehörten<sup>74</sup>. Krebs wandte sich jedoch gegen den modernen jüdischen Liberalismus und seine zersetzenden Wirkungen. Der Gegensatz zwischen dem Christentum als Erfüllung und dem Judentum sei unüberbrückbar als Gegensatz der Überzeugung, er dürfe aber niemals ein Gegensatz der Liebe werden<sup>75</sup>.

In seiner Ablehnung eines rassistischen Antisemitismus war sich Krebs mit Karl Adam<sup>76</sup> und seinen Kollegen an den deutschen Theologischen Fakultäten einig. Antisemitische Äußerungen, wie sie etwa in dem Gutachten der Erlanger evangelisch-theologischen Fakultät<sup>77</sup> deutlich wurden, lassen sich bei Professoren katholisch-theologischer Fakultäten nicht nachweisen. Es gab z. B. keinen Kollegen, der sich von dem Breslauer Privatdozenten Hubert Jedin<sup>78</sup> distanzierte, als

<sup>70</sup> Vgl. *Junghanns*, 147.

<sup>71</sup> Berlin 1926, <sup>2</sup>1929.

<sup>72</sup> Ebd. 25 ff. Vgl. auch *W. Kreuzberger*, Studenten und Politik. Göttingen 1972, 97; „Freiburger Tagespost“ vom 25. 6. 1932.

<sup>73</sup> Lexikon für Theologie und Kirche <sup>1</sup>V, 1933, 678 ff.

<sup>74</sup> Ebd. 678 f.

<sup>75</sup> Ebd. 679. Vgl. auch das Urteil von *R. Lill*, Kirche und Synagoge II, 1970, 407 f.

<sup>76</sup> Vgl. oben vor Anm. 30.

<sup>77</sup> Vgl. dazu *K. Scholder*, 616 (Lit.); *G. van Norden*, Der deutsche Protestantismus. Gütersloh 1979, 371 ff.; Evangelische Lutherische Kirchenzeitung 66, 1933, 1191 ff.

<sup>78</sup> Vgl. *R. Bäumler*, Die Erforschung des Konzils von Trient und der Campo Santo: Hundert Jahre Deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo. Freiburg 1977, 139–159, bes. 153 ff.; *ders.*, H. Jedin, Der Geschichtsschreiber des Konzils von Trient, *Annuario Historiae Conciliorum* 7, 1975, 1–16.

ihm die *venia legendi* entzogen wurde, weil seine Mutter Jüdin war. Sein Bischof, Kardinal Bertram, setzte sich damals sogar persönlich beim Kultusministerium für Jedin ein, um die Maßnahmen gegen ihn rückgängig zu machen. Mit seinen Bemühungen hatte er keinen Erfolg, Jedin erhielt jedoch ein Stipendium am deutschen Priesterkolleg beim Campo Santo in Rom, wo er sich der Edition der Konzilsakten von Trient widmete, und später seine Geschichte des Trienter Konzils schreiben konnte<sup>79</sup>.

Die Aussagen von Krebs über das Judentum zeigen bereits, daß er der nationalsozialistischen Weltanschauung kritisch gegenüberstand. Seine ablehnende Haltung zum Nationalsozialismus kommt in seiner „Klausen-Chronik“ zum Ausdruck, in der Krebs am 22. März 1933 notierte: „Berliner Witze. Warum wird es in diesem Jahr so spät Frühling? Weil beim kalendermäßigen Frühling so viele ‚Blätter‘ unterdrückt wurden. Warum kommt der Herbst so schnell? Weil schon so viele Blätter braun geworden sind“<sup>80</sup>.

Nach Abschluß des Reichskonkordates paßte sich auch Engelbert Krebs etwas dem neuen Geist an und veröffentlichte in der „Freiburger Tagespost“ einen Beitrag über „Die Aufgabe der Universität im neuen Reich“<sup>81</sup>. Daß Krebs damals das Reichskonkordat mit lobenden Worten würdigte<sup>82</sup>, war verständlich, denn auch in den Kreisen, die dem Nationalsozialismus entschieden feindlich gegenüberstanden, setzte man damals auf das Konkordat starke Hoffnungen<sup>83</sup>.

Nicht unbeeinflusst vom Zeitgeist ist ein Vortrag von Krebs „Vom Wesen der Autorität im Lichte des christlichen Glaubens“<sup>84</sup>, den er am 1. Juni 1933 vor der „Theologischen Fachschaft“ hielt. Darin heißt es u. a.: „Die heutige akademische und nichtakademische Jugend hat mit der Zustimmung zum neuen Staat ein neues Bekenntnis zur Autorität abgelegt. Denn eine der Hauptaufgaben hat sich die neue Reichs- und Länderregierung in der Erneuerung der Staats- und Regierungsautorität gesetzt. Heute wird das Wesen der echten Autorität durch die Verlautbarungen der obersten Reichsregierung wieder zum Grundsatz alles staatlichen und gesellschaftlichen Lebens propagiert. Denn die Reichsregierung will ausdrücklich in Unterordnung unter Gott und darum im Zusammenwirken mit der Kirche Gottes ihre Autorität aufrichten“<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. *K. Reppen*, Hubert Jedin, HJ 101, 1981, 325 ff., bes. 329 ff. Vgl. auch die Gedenkschrift für Hubert Jedin: Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient 6, 1980.

<sup>80</sup> Klausen-Chronik III 200 ff.; dazu *Junghanns*, 129.

<sup>81</sup> „Freiburger Tagespost“ Nr. 172, 1933.

<sup>82</sup> Ebd. Nr. 173, 1933. Vgl. auch das Urteil von *L. Volk*, Das Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus. 1965, 121 ff.; *Scholder*, 506 ff.; 513. Zur Beurteilung des Reichskonkordates vgl. neuestens *Konrad Reppen*, Zur Vatikanischen Strategie beim Reichskonkordat. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 31, 1983, 506–535.

<sup>83</sup> Vgl. die Urteile von C. Gröber bei *Scholder* 506, 511 ff.

<sup>84</sup> Freiburg 1933.

<sup>85</sup> Ebd. 24.



Auch in seinem Vortrag „Jesuitischer und deutscher Geist“<sup>86</sup>, den Krebs am 15. Februar 1934 vor der Theologischen Fachschaft hielt, finden sich Anpassungen an den Zeitgeist. Krebs erwähnte, daß das neue Reich nicht umsonst mit Entschlossenheit von Anfang an den Kampf gegen die Gottlosenpropaganda aufgenommen habe. Nicht umsonst habe die Regierung mit bewußter Zielsetzung die Kirchen zur Mitarbeit aufgerufen. Ein Kündiger des neuen „richtigen Rechtes“, Professor Erik Wolf<sup>87</sup>, habe vor kurzem erst in einem öffentlichen Vortrag an der Freiburger Universität die Gründe dafür angegeben, wenn er sage: „Die Totalität des Staates bedarf der Rechtfertigung durch die höchste Autorität Gottes. Der Staat Hitlers mit seiner gesunden Forderung, die natürlichen und geschichtlichen Gesetze der Rasse und des Volkstums anzuerkennen, bedarf der Kirche Christi, der Verkünderin des Schöpfers und Erhaltung dieser Ordnungen“<sup>88</sup>.

Wenn dieser protestantische Jurist allen religiösen Individualismus und Agnostizismus, jede Allerweltsgläubigkeit an ein höchstes Wesen und alle von der Französischen Revolution erfundenen Surrogate Gottes als unvereinbar mit nationalsozialistischem Rechtsdenken erklärt und ausdrücklich Bindung an Dogma und Kirche fordert, so begegnet er sich grundsätzlich als Protestant mit den eifrigsten Verteidigern der Bindung an Dogma und Kirche auf katholischer Seite<sup>89</sup>. Krebs zitiert in diesem Zusammenhang Hitlers „Mein Kampf“, wo es heißt: „Bemerkenswert ist auch der immer heftiger einsetzende Kampf gegen die dogmatischen Grundlagen der einzelnen Kirchen, ohne die aber auf dieser Welt von Menschen der praktische Bestand eines religiösen Glaubens nicht denkbar ist“<sup>90</sup>.

Es ist aufschlußreich, daß dieser Vortrag von der Hitler-Jugend und von dem Nationalsozialistischen Studentenbund gestört wurde, die bereits damals die Entfernung von Krebs von seinem Lehrstuhl anstrebten. Aber die Theologische Fachschaft trat entschieden für ihren Lehrer ein. In einer Eingabe schrieb der Leiter der Fachschaft, der spätere Dekan von Breisach, August Müller: Krebs sei stets bemüht, nicht zu trennen, sondern zu einen, nicht Gegensätze zu schaffen, sondern zu versöhnen, allerdings unter entschiedener Wahrung katholischer Grundsätze<sup>91</sup>.

Wie ernst Krebs damals seine berufliche Situation gefährdet sah, geht aus der Tatsache hervor, daß er bereits Vorbereitungen traf, sich einen neuen Wirkungs-

<sup>86</sup> Freiburg 1934. Vgl. dazu den Bericht des Leiters der Theologischen Fachschaft A. Müller vom 8. 3. 1934: EAF, Personalakte Krebs.

<sup>87</sup> Vgl. über ihn A. Hollerbach, *Zu Leben und Werk Erik Wolfs*: E. Wolf, *Zur Geschichte des Rechtsdenkens* (Frankfurt 1982) 235–271. Die Schrift von E. Wolf trug den Titel: *Richtiges Recht und nationalsozialistischer Staat*. Freiburg 1934. Seine übrigen einschlägigen Schriften sind zitiert bei A. Hollerbach. Vgl. auch das Schriftenverzeichnis von E. Wolf: *In Existenz und Ordnung*. Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag. Frankfurt 1962, 491–504.

<sup>88</sup> *Jesuitischer und deutscher Geist* (Freiburg 1934).

<sup>89</sup> Ebd. 33.

<sup>90</sup> A. Hitler, *Mein Kampf* I. München 1933, 293.

<sup>91</sup> Vgl. dazu die Personalakte Krebs EAF.; vgl. *Junghanns*, 171.

kreis zu suchen. Als er im Oktober 1934 in der Abtei St. Ottilien weilte, besprach er mit Bischof Sauer seine Situation. Dieser bot ihm Arbeit und Quartier in seinem Bistum Wonsan an, wenn er in Deutschland nichts mehr zu tun hätte. Der Bischof sprach aber die Hoffnung aus, daß im Interesse Europas die Verhältnisse nicht so schlimm werden möchten<sup>92</sup>.

Der Kampf der Nationalsozialisten gegen Krebs verschärfte sich, als der Freiburger Dogmatiker in seinem Beitrag „Arteigenes Christentum“<sup>93</sup> in eine Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg eintrat. Krebs hatte den Mut zu erklären: „Nie reichen wir die Hände zur Selbstzerstörung durch Umbiegung des übernatürlichen Christentums in ein arteigenes Menschenwerk! Vor solchem Ebionitismus bewahre die Vorsehung Gottes die Kirche in unserem Vaterland“<sup>94</sup>.

Im gleichen Jahr veröffentlichte Engelbert Krebs im „Hochland“ einen Artikel über „Möhlens Athanasius“<sup>95</sup>. In der Einleitung heißt es: „Wenn in unseren Tagen Christus von kirchenfeindlicher Seite wieder vermenschlicht werden soll, wenn gleichzeitig die Träger dieser Irrlehre gegen die wahre, von Gott gestiftete Kirche . . . zum Sturm blasen, wenn sie dann ihrerseits ihrem vermenschlichten Kirchengebilde einen menschlichstarken Rückhalt am Staat zu geben suchen, so hat das alles seine Vorläufer im Arianismus.“ Daher gewinne Möhlens Darstellung der Haltung des Athanasius zu seiner Zeit und zu jener bedenklichen Häresie auch für die Gegenwart „neue aktuellste Bedeutung“<sup>96</sup>. Möhlens Buch könne den deutschen Katholiken das Verständnis schärfen für die inneren Zusammenhänge in den kirchenfeindlichen Bewegungen der Gegenwart<sup>97</sup>. Krebs erinnert besonders an die Unterdrückung der katholischen Kirche durch Kaiser Constantius und den Versuch des Kaisers, die arianische Irrlehre mit Gewalt einzuführen. Krebs spricht von der Anmaßung des Constantius, der ohne alle Rücksicht die Gewissen verletzte, spricht von den antichristlichen Bewegungen seiner Politik: „Nun ist die Zeit zu sprechen, denn die Zeit zu schweigen ist vorbei. Erwarten wir Christum; denn der Antichrist herrscht. Die Hirten müssen rufen . . . denn die Räuber sind eingedrungen und der wütende Löwe geht umher“<sup>98</sup>.

1935 wurde die Bewegungsfreiheit von Krebs eingeschränkt. Genehmigungen zu Vorträgen im Ausland wurden ihm nicht mehr erteilt. Am 8. November 1935 stellt er den Antrag, in Wien Vorträge halten zu dürfen. Die Themen waren völlig unpolitisch. Sie lauteten: „Heinrich Seuse und die Fernwirkungen der deutschen Mystik“ und „Das Aufblühen der deutschen Frauenherzen unter dem Einfluß

<sup>92</sup> Klausen-Chronik IV 137; vgl. *Junghanns*, 171.

<sup>93</sup> *Stimmen der Zeit* 129, 1935, 81–93.

<sup>94</sup> Ebd. 93.

<sup>95</sup> *Hochland* 32, 1935, II, 385–398.

<sup>96</sup> Ebd. 387.

<sup>97</sup> Ebd. 387.

<sup>98</sup> Ebd. 396 f. Vgl. dazu *Karl Ackermann*, *Der Widerstand der Zeitschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus*. München 1965, 64 ff., 71 ff.

der deutschen Mystik“. Nachdem Krebs fünf Wochen auf seinen Antrag keine Antwort bekommen hatte, wiederholte er ihn am 15. Dezember. Zwei Tage später erhielt er vom Rektorat die Nachricht, daß die Unterrichtsverwaltung die Genehmigung zu den Vorträgen noch nicht erteilt habe. „Ich bitte daher, von einer Zusage abzusehen“. Am 1. April 1936 kam die Anfrage von Krebs unbeantwortet zu den Akten<sup>99</sup>.

Ernster wurde die Lage für Krebs in den folgenden Tagen. Am 2. April 1936 wandte sich der Reichsminister der Justiz an den Minister für Kultus und Unterricht, da Krebs dringend verdächtig sei, in besonders auffallender Weise beleidigende Äußerungen über die Reichsregierung getan zu haben. Der Rektor der Universität Freiburg wurde daraufhin am 18. April ersucht, Professor Krebs sofort aufzufordern, sich jeglicher Dienststätigkeit bis zur Entscheidung über die Eröffnung eines Disziplinarverfahrens zu enthalten. Der Generalstaatsanwalt sehe aufgrund der Beweislage Professor Krebs für überführt an. Noch am gleichen Tag entsprach der Rektor der Freiburger Universität dieser Aufforderung<sup>100</sup>. Am 21. April 1936 setzte sich das Erzbischöfliche Ordinariat für Krebs ein. In einem Schreiben an den Minister bedauerte Erzbischof Gröber, daß er von der Einleitung eines Disziplinarverfahrens gegen Krebs über diese für die Ausbildung der Theologiestudenten des Landes so bedeutsamen Maßnahme nicht verständigt worden sei<sup>101</sup>.

Am 23. Mai 1936 erhob der Oberstaatsanwalt Anklage gegen Krebs. Das Kultusministerium sprach gleichzeitig seine vorläufige Amtsenthebung aus. Als Begründung wurde angegeben, daß Engelbert Krebs in der Zeit vom 15. bis 20. August 1934 in seinem Landhaus in St. Märgen bei Freiburg den Ausspruch getan habe: „Wir werden von Räubern, Mördern und Verbrechern regiert.“ Diese Äußerung stelle ein böses Werturteil über führende Persönlichkeiten des Staates und der Partei und gleichzeitig eine schwere Beleidigung dieser Persönlichkeiten und der Reichsregierung dar. Professor Krebs habe dadurch die ihm als Hochschullehrer gegenüber dem nationalsozialistischen Staat obliegende Treuepflicht aufs schwerste verletzt<sup>102</sup>. Man beschuldigte Krebs ferner der Zusammenarbeit mit Kommunisten. Das habe sich schon beim Umsturz von 1918 gezeigt. Damals sei Krebs, der dem linken Flügel des Zentrums angehört habe, mit dem roten Soldatenrat nach Karlsruhe gefahren, um den Großherzog zur Abdankung zu veranlassen. Das Schreiben schloß mit der Feststellung, daß Krebs sich durch sein Verhalten der Achtung und des Vertrauens, die sein Beruf erfordere, unwürdig erwiesen habe<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Vgl. Rektoratsakten im Universitätsarchiv.

<sup>100</sup> Vgl. die Personalakte Krebs: EAF.

<sup>101</sup> Ebd. vgl. dazu *Junghanns*, 172.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd. vgl. auch *Junghanns*, 173.

Am 22. Februar 1937 wurde dem Rektor von Karlsruhe aus mitgeteilt, daß Krebs gemäß § 6 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums im Interesse des Dienstes in den Ruhestand zu versetzen sei. Es wurde ihm Gelegenheit gegeben, sich binnen drei Tagen schriftlich dazu zu äußern. Krebs erklärte am 25. Februar 1937, daß er eine zur Zuruhesetzung im Hinblick auf das angebliche Vorkommnis für ungerechtfertigt halte und verwies zur Begründung auf seine an das Landgericht gerichteten Ausführungen. Krebs wies darauf hin, daß eine Zuruhesetzung gemäß Artikel 6 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums einen Bruch des Badischen Konkordates in sich schließe und zwangsläufig zu einem Einspruch der päpstlichen Kurie führen würde. Krebs sprach von einer schweren Schädigung der im Konkordat gewährleisteten Rechte der Fakultät und schloß: „Ich kann mich daher nach Pflicht und Gewissen nicht mit dieser Maßnahme einverstanden erklären.“ Er forderte die öffentliche Wiederherstellung seiner Ehre als Staatsbürger durch Beendigung des gegen ihn anhängigen Verfahrens und durch Rückgabe seines Passes, der ihm im Juli 1936 ohne Angabe des Grundes abgenommen worden sei. Außerdem müßte seine Ehre als Universitätsprofessor gewahrt werden durch den Weg der Emeritierung<sup>104</sup>.

Am 26. Februar schaltete sich der Dekan der Theologischen Fakultät, A. Allgeier, ein und bemerkte, die Angelegenheit Krebs sei zu schwierig, um schriftlich genügend dargelegt werden zu können. Der Dekan möge Gelegenheit zu mündlicher Besprechung in Karlsruhe oder Berlin erhalten. „Ich würde Anfang nächster Woche nach Berlin reisen“, schrieb er. Am 2. März wiederholte er sein Anliegen: „Für eine Benachrichtigung darüber, wann der Dekan im Ministerium vorsprechen kann, wäre ich dankbar“<sup>105</sup>. Die Reaktion des damaligen Dekans Allgeier ist eindrucksvoll. Welcher Mut damals dazu gehörte, als Dekan in dieser Form für einen politisch Verfemten einzutreten, ist heute nur schwer zu ermes-  
sen.

Trotz des Einspruches von Krebs verfügte der Reichsstatthalter von Baden seine Versetzung in den Ruhestand zum 31. August 1937. Auf diese Maßnahme reagierte Krebs am 20. Mai 1937 mit der Feststellung, daß die Anwendung des § 6 zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums auf seinen Lehrstuhl gegen das geltende Recht verstoße. Dem Recht entsprechend könne er nur vor der Zeit entpflichtet, emeritiert werden<sup>106</sup>. Obschon das Verfahren gegen Krebs am 19. Juli 1937 mangels hinreichenden Nachweises einer strafbaren Handlung eingestellt wurde, und die erhobene öffentliche Klage zurückgenommen wurde, erhielt Krebs seinen Lehrstuhl nicht wieder.

Der Freiburger Erzbischof Gröber ließ jedoch Krebs nicht fallen, sondern be-

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Vgl. Rektoratsakten im Universitätsarchiv. Vgl. dazu *Junghanns*, 174 f.

<sup>106</sup> Vgl. *Junghanns*, 176.

auftragte ihn mit Vorlesungen im Priesterseminar in St. Peter über religiöse Gegenwartsfragen. Als seine Aufgabe sah Krebs, der im Deutschland des Dritten Reiches propagierten materialistischen, völkischen, rassentheoretischen Geschichtsauffassung die Beleuchtung der Geschichte durch die Offenbarung entgegenzustellen. Bezeichnend für die Haltung des Ordinariats ist auch die Tatsache, daß Krebs im November 1937 zum Geistlichen Rat ernannt wurde<sup>107</sup>. Auch in den folgenden Jahren kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Krebs und der Partei. So wurde Engelbert Krebs am 20. Oktober 1943 wegen einer Predigt, die er am Feste des hl. Jakobus d. Ä. in Oedsbach gehalten hatte, von der Geheimen Staatspolizei verhört. Ein Fliegerleutnant, Sohn des dortigen Schulleiters, verließ am Ende der Predigt die Kirche und zeigte Krebs an. Einige Wochen später, am 27. November, läutete die Gestapozweigstelle Freiburg bei Krebs an und eröffnete ihm, daß ein Beamter ihn am 29. 11. in seiner Wohnung aufsuchen werde. Kriminalratssekretär Schäfer kam um 9.00 Uhr und erklärte, er habe den Auftrag, Krebs auf das Staatliche Gesundheitsamt zu bringen, damit er dort auf Haftfähigkeit untersucht werde. Im bejahenden Falle müsse er ihn ins Gefängnis nach Karlsruhe bringen. Der Arzt des Freiburger Gesundheitsamtes verneinte die Haftfähigkeit und noch mehr die Lagerfähigkeit von Krebs. Der Gesundheitszustand von Krebs sei ernst, da er an Anämie leide und nur durch Spritzen am Leben erhalten werden könnte<sup>108</sup>. Das ärztliche Attest bedeutete für Krebs die Rettung vor dem KZ. Er erhielt zwar am 28. 12. 1943 Redeverbot für das ganze Deutsche Reich und auch das Verbot, die hl. Messe zu feiern. Auf eine Intervention des Kommissariats der deutschen Bischöfe wurde diese Verfügung dahingehend abgemildert, daß Krebs keine Pfarrgottesdienste zelebrieren dürfe. Sinn des Verbotes war es: Das Reichssicherungshauptamt wollte jegliche Beeinflussung der Gläubigen durch Krebs verhindern<sup>109</sup>.

Wie allergisch die Partei gegenüber Krebs reagierte, zeigte sich auch im Jahre 1944. Krebs hatte für die „Theologische Revue“ in Münster eine Besprechung des Buches von H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik* (Stuttgart 1941), geliefert und war im Mitarbeiterverzeichnis als ordentlicher Professor bezeichnet worden<sup>110</sup>. Das Freiburger Rektorat meldete diese Tatsache dem Ministerium und forderte, daß man gegen den Schriftleiter der „Theologischen Revue“, Professor Dr. A. Strucker, in Münster deswegen entsprechend vorgehen solle<sup>111</sup>. Nach dem 2. Weltkrieg wurde Engelbert Krebs in seiner früheren Stellung als Professor bestätigt. Am 4. Dezember 1946 erklärte das Badische Ministerium für Kultus und

---

<sup>107</sup> Vgl. die Personalakte Krebs: EAF.

<sup>108</sup> Ebd. – Vgl. dazu *Junghanns*, 211. Wertvolle briefliche Mitteilungen machte Pfarrer W. Ansel, Achkarren.

<sup>109</sup> Ebd. – Vgl. *Junghanns*, 212.

<sup>110</sup> *Theologische Revue* 42, 1943, VI.

<sup>111</sup> Rektoratsakten, Universitätsarchiv.

Erziehung, daß die Versetzung von Krebs in den Ruhestand durch einen Rechtsbruch erfolgte und daher rechtsungültig sei<sup>112</sup>.

Beim Tode von Engelbert Krebs (29. 11. 1950) schrieb der Rektor der Freiburger Universität Dr. Oehlkers am 2. Dezember 1950: „Besonders dankbar gedenken wir seiner aufrechten Haltung in der Nazizeit, während der ihm viel Bitteres widerfahren ist. Im Dritten Reich in gehässiger Weise als Staatsfeind denunziert, ging man zwar einem ordentlichen Gerichtsverfahren schließlich doch aus dem Wege, entledigte sich dann aber seiner unbequemen Person dadurch, daß man ihn kurzerhand gegen seinen Protest zur Ruhe setzte. Und es gehört zu den tröstlichen Schriften, die uns aus dem Dritten Reich überkommen sind, wenn man die tapferen Worte liest, mit denen Engelbert Krebs damals im Sinn seiner Fakultät für seinen Lehrstuhl kämpfte, als auch auf die Wiederherstellung seiner persönlichen Ehre bedacht war“<sup>113</sup>.

Von den übrigen Professoren sind keine Aussagen bekannt, die eine Zustimmung zur nationalsozialistischen Weltanschauung verraten. Auch Professor Nikolaus Hilling<sup>114</sup>, der Freiburger Kirchenrechtler, der am 1. Oktober 1933 von Martin Heidegger zum Dekan der Theologischen Fakultät ernannt wurde, stand dem System innerlich ablehnend gegenüber. Aus seiner Ernennung zum Dekan kann man auf keinerlei parteifreundliche Haltung schließen. Übrigens ernannte Heidegger damals auch den abgesetzten Rektor Professor von Möllendorf zum Dekan<sup>115</sup>. Nikolaus Hilling hat verständlicherweise das Reichskonkordat<sup>116</sup> positiv begrüßt, aber er hatte auch den Mut, den vollen Wortlaut des Hirtenbriefes der österreichischen Bischöfe vom 21. Dezember 1933 gegen den Nationalsozialismus in seinem „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ abzdrukken, wenn er auch einleitend eine distanzierte Erklärung zu dem Hirtenbrief abgab. Sonstige literarische Aussagen zugunsten der Partei sind von ihm nicht bekannt geworden. 1937 wurde er emeritiert<sup>117</sup>.

Bezeichnend für das Vorgehen der Nationalsozialisten gegen akademische Lehrer ist folgende Begebenheit. Am 30. April 1936 wurde der dem Herrn Rupert Angermair<sup>118</sup> erteilte Lehrauftrag für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Freiburg mit sofortiger Wirkung zurückgezogen. Gleichzeitig wurde er aus seiner Stellung als Assistent fristlos entlassen und ihm sämtliche dienstliche

<sup>112</sup> Personalakte Krebs, Universitätsarchiv.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Vgl. über ihn K. Mörsdorf, *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 129, 1960, I–XI. B. Panzram, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 47, 1961, 434 ff.

<sup>115</sup> Vgl. G. Schneeberger, wie Anm. 40, 129; M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 35.

<sup>116</sup> Vgl. u. a. seine Beiträge im „Archiv für katholisches Kirchenrecht“.

<sup>117</sup> *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 113, 1933, 582 ff.; 648 ff.; 114, 1934, 246 ff. Vgl. auch den Protest von Hilling unten vor Anm. 132.

<sup>118</sup> Angermair war später Professor in Freising.

Befugnisse in der Theologischen Fakultät entzogen. Anlaß für diese Maßnahme war eine Anzeige bei der Geheimen Staatspolizei. In dem Verhör der Gestapo, die am 3. Mai 1936 mit zwei Mann sein Zimmer durchsuchten, wurde er nach einem Artikel befragt, den Angermair angeblich 1932 über die Moral der SA (Sturm-Abteilung) geschrieben habe. Angermair hatte einen solchen Artikel nie verfaßt, sondern 1934 ein Buch über die „Schutzaufsicht als Pflicht der christlichen Gemeinschaft“<sup>119</sup> geschrieben und hatte dabei das Wort Schutzaufsicht mit SA abgekürzt. Ausdrücklich hat er im Vorwort betont: „Leider ist die früher gebräuchliche Abkürzung SA als Schutzaufsicht mehrdeutig geworden. Eine durchgehende Änderung der Siglen war nicht mehr möglich“<sup>120</sup>. Auch als sich das Mißverständnis aufklärte, konnte er seinen Lehrauftrag nicht weiterführen.

Unter den damaligen Dozenten der Theologischen Fakultät ist noch Johannes Vincke<sup>121</sup> zu erwähnen. Er wurde 1935 von Freiburg an die Staatliche Theologische Fakultät Braunsberg berufen. Aber aus dieser Tatsache kann man keine Schlußfolgerung auf eine nationalsozialistische Gesinnung ziehen. Denn ausdrücklich wurde bei seiner Berufung auf die in den Personalakten enthaltenen politischen Bedenken gegen Vincke hingewiesen<sup>122</sup>.

Aufschlußreich für die reservierte Haltung der Freiburger Fakultät gegenüber dem Dritten Reich ist die Tatsache, daß sich kein Professor aktiv für die „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“<sup>123</sup> einsetzte, die das Ziel hatte, einen katholischen Brückenschlag zum Nationalsozialismus zu versuchen. Die Worte, die der Gaubeauftragte der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher Dr. Maichle an Erzbischof Gröber richtete, treffen im verstärkten Maße für die Freiburger Fakultät zu: Es ist merkwürdig, daß der Klerus in Sachen der AKD vielfach eine abwartende, teilweise sogar ablehnende Haltung einnimmt. Tatsächlich machte sich keiner der Freiburger Theologieprofessoren für den Papenschen Brückenbau zum Nationalsozialismus stark<sup>124</sup>.

Allgemein kann man sagen, daß die Freiburger Fakultät – wie auch die übrigen Fakultäten Deutschlands – gegenüber dem Nationalsozialismus in ihrer großen Mehrheit eine ablehnende Haltung eingenommen hat. Die kritische Einstellung der katholisch-theologischen Fakultäten war auch den nationalsozialistischen Machthabern bekannt. So war es verständlich, daß seit 1935 Bestrebungen deutlich wurden, die Theologischen Fakultäten aufzuheben, bzw. auf die sogenannten klassischen Professuren zu beschränken. Kardinal Bertram sprach bereits im

<sup>119</sup> R. Angermair, Die Schutzaufsicht. Die Pflicht der christlichen Gemeinschaft, 2 Bde. Freiburg 1934.

<sup>120</sup> Ebd. I, VIII; ebd. II, VIII.

<sup>121</sup> Vgl. über ihn R. Bäumer, Historisches Jahrbuch 94, 1974, 510–516.

<sup>122</sup> Geheimes Staatsarchiv Berlin-Dahlem, Stiftung Preussischer Kulturbesitz Rep. 76/518; G. Reifferscheid, 66; H. Boberach, Berichte des SD und Gestapo. 1971, XXXV (über den Referenten A. Hartl).

<sup>123</sup> Vgl. dazu demnächst meinen Beitrag im FDA 104, 1984.

<sup>124</sup> Vgl. EAF.

Januar 1935 in einem Brief an Pacelli davon, daß die Aufhebung der katholisch-theologischen Fakultäten in der Ministerialinstanz bereits erwogen werde<sup>125</sup>.

Wie die Geheime Staatspolizei die Theologischen Fakultäten einschätzte, geht u. a. aus den Arbeitsanweisungen des Sicherheitshauptamtes vom 18. Juli 1937 hervor, in denen es wörtlich heißt: „Die für die Ausbildung der katholischen Geistlichen bestimmten Studienanstalten sind die Schulungsstätten des weltanschaulichen Gegners, die an den katholisch-evangelischen Fakultäten der Universitäten wirkenden Lehrer und Dozenten sind die geistigen Führer, Träger und eigentlichen Aktivisten der kulturpolitischen Opposition<sup>126</sup>. Diese Worte lassen keinen Zweifel daran, wie der Sicherheitsdienst die katholisch-theologischen Fakultäten beurteilte.

So überrascht es nicht, daß man im November 1938 im Reichserziehungsministerium einen Gesamtplan für die Aufhebung bzw. Zusammenlegung der Theologischen Fakultäten entwarf. Im Wintersemester 1938/39 erfolgte die Schließung der Theologischen Fakultät München. 1939 plante man, daß im Altreich nur noch die Fakultäten in Bonn, Breslau, Freiburg und Würzburg bestehen bleiben sollten<sup>127</sup>. Es verwundert, daß die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich überhaupt erhalten blieben. Ihr Weiterbestehen verdankten die Fakultäten wesentlich dem Reichskonkordat, das in Artikel 19 bestimmte: „Die katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen bleiben erhalten“<sup>128</sup>. Obwohl die Nationalsozialisten das Konkordat in vielen Punkten als überholt betrachteten, wagte man nicht, den Vertrag offiziell zu kündigen, wie aus dem Führerbefehl vom 22. Juni 1942 hervorgeht, in dem es heißt: Der Führer betrachte das Konkordat als offiziell bestehend<sup>129</sup>.

Trotzdem zielte man von seiten einflußreicher Parteikreise nicht nur auf die Beseitigung der Theologischen Fakultäten, sondern wollte, wie Alfred Rosenberg am 28. Oktober 1942 an den Erziehungsminister Rust schrieb, die Ausschaltung des weltanschaulichen Einflusses, den bisher die theologischen Fakultäten ausübten. „Es kann unserer Weltanschauung wenig gedient sein, wenn die Theologischen Fakultäten lediglich beseitigt werden. Es geht vielmehr darum, dem weltanschaulichen Einfluß, den bislang die Theologischen Fakultäten ausübten, nun mit anderen Mitteln und positiv etwas entgegenzustellen“<sup>130</sup>.

Wie reagierten die Freiburger Theologiestudenten im Dritten Reich? Ihre Haltung sei an einigen Einzelbeispielen erläutert. So protestierte am 19. April 1935

<sup>125</sup> B. Stasiewski, Geschichte der Fakultäten, 181; G. Reifferscheid, 56.

<sup>126</sup> Stasiewski, Geschichte der Fakultäten, 182 f.; J. Neubäusler, Kreuz und Hakenkreuz I. 1946, 370 f.

<sup>127</sup> Reifferscheid, 57, Mussinghoff, 371.

<sup>128</sup> Archiv für katholisches Kirchenrecht 113, 1933, 593.

<sup>129</sup> D. Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und der deutschen Reichsregierung II. 1970, Anhang 13, 230.

<sup>130</sup> Mussinghoff, 372.



die Freiburger Theologische Fachschaft bei der Schriftleitung der „Freiburger Studentenzeitung“ gegen einen Artikel „Deutsche Kultur und politischer Katholizismus“. In dem Protest heißt es: „Nicht nur wir Theologen, sondern viele unserer katholischen Kameraden anderer Fakultäten sind über diese Verleumdung unserer Kirche empört.“ Unterschrieben war der Protest von dem Fachschaftsleiter Hermann Meier<sup>131</sup>. Auch die Theologische Fakultät protestierte durch ihren Dekan Hilling gegen den Beitrag. Der Dekan berief eigens eine Fakultätssitzung, um über weitere Schritte in dieser Frage zu beraten. Man beschloß offiziell, gegen den Artikel einen Einspruch über den Rektor bei dem Reichsminister einzulegen. Verständlicherweise wies der Minister den Protest zurück und erklärte, daß er die von seiten der katholischen Kirche und den Professoren der Theologischen Fakultät vorgebrachten Einsprüche nicht zu teilen vermöge<sup>132</sup>.

Die Monate des Sommersemesters 1935 waren spannungsgeladen. Am 13. Mai hielt der bekannte Kulturkritiker Theodor Haecker<sup>133</sup> im Hörsaal I der Universität einen Vortrag über das Thema: „Der Christ und die Geschichte“. Der Vortrag wurde u. a. von dem nationalsozialistischen Studentenbund und Mitgliedern anderer Parteigliederungen gestört. Haecker erhielt übrigens 1935 Redeverbot. Im Anschluß an den Vortrag kam es zu einer Demonstration der Nationalsozialisten. Nationalsozialistische Studenten zogen zum Collegium Borromaeum, dabei ertönten Rufe wie „Nieder mit Rom“, „Stellt die Schwarzen an die Wand“, „Schlagt den Schwarzen die Knochen entzwei“, „Nieder mit den schwarzen Hunden“, „Hängt die Juden“! Die „Freiburger Studentenzeitung“ berichtete am 15. Mai über den Vortrag und urteilte, daß Haecker nicht direkt negativ gegen die Ideen des Nationalsozialismus gesprochen habe. „Nein, das tut man nicht, dazu ist man viel zu klug. Man ignoriert sie vollständig. Daß die nationalsozialistischen Studenten gegen diese Methoden des politischen Katholizismus Stellung nehmen, ist durchaus verständlich. Sie mußten es aus ihrem Nationalsozialismus heraus.“ An anderer Stelle der „Freiburger Studentenzeitung“ vom 15. Mai 1935 hieß es: „Wir kämpfen im geschlossenen Einsatz gegen den politischen Katholizismus, gegen Jesuitismus, gegen Judentum und gegen Freimaurerei“<sup>134</sup>. Aufschlußreich ist die Reaktion des Rektorates auf die Vorfälle. Es teilte am 4. 6. 1935 mit: „Mit Rücksicht darauf, daß öffentliche religiöse oder religionspolitische Vorträge in der Universität bei den derzeit herrschenden Spannungen zu Gegendruckungen und Unruhen führen können, werde ich bis auf weiteres

<sup>131</sup> Vgl. die Akten des EAF. B 7/54. Vgl. auch *H. Fringsheim*, Die Haltung der Freiburger Studenten in den Jahren 1933–1935: Sammlung 15, 1960, 522–538; *W. Kreuzberger*, Studenten und Politik 1918–1933. Der Fall Freiburg i. Br. Göttingen 1972; für Erlangen vgl. *M. Franze*, Die Erlanger Studentenschaft 1918–1945. Würzburg 1972.

<sup>132</sup> Vgl. EAF.

<sup>133</sup> Vgl. über ihn: *W. Hug*, LThK<sup>2</sup> IV, 1303 (Lit.), *K. Breuning*, wie Anm. 32, 167 ff. (Verhaftung).

<sup>134</sup> Vgl. die zeitgenössischen Berichte im EAF. B. 7/54.

Räume der Universität zu solchen Veranstaltungen nicht zur Verfügung stellen“<sup>135</sup>.

Am 5. Mai 1939 forderte das Amt „Presse und Propaganda“ der Freiburger Studentenführung die Entfernung der Theologen von der Universität. Dieses Söldnerheer des Ultramontanismus dürfe keinen Tag länger auf der deutschen Hochschule geduldet werden. Am 8. Mai 1939 erhob der Leiter der Fachgruppe Theologie J. Fritz energischen Protest gegen diesen Angriff. Der Anschlag hetze zur Entfernung der Theologen von der Universität mit Gründen, die in ihrer Dürftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit die Schlußfolgerung niemals rechtfertigen. „Ich lege darum bezüglich der Gründe, auf die sich das Vorgehen der Studentenführung stützt, einen Fragebogen bei und fordere dessen schriftliche Beantwortung durch den Studentenführer.“ Der Protest wurde gleichzeitig beim Rektor Professor Dr. Mangold und bei dem Studentenführer H. J. Pagels eingereicht. In dem Fragebogen schrieb Fritz: „Wissen Sie als Jurist nicht, daß Vorkommnisse von 1933 für eine Hetze zur Entfernung der Theologen von der Universität gänzlich unbrauchbar sind, weil die Reichsregierung, gewillt, das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Staat für den Gesamtbereich des deutschen Reiches in einer beide Teile befriedigenden Weise dauerhaft zu regeln, nach all diesen Vorkommnissen im Reichskonkordat erklärt hat: ‚Die katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen bleiben erhalten‘ (Art. 19)?“ Weiter stellte Fritz fest: „Wenn Theologen, nur weil sie Theologen sind, sich ‚Volksverräter‘ nennen lassen müssen, wenn die katholischen Studenten der hiesigen Universität während der Fronleichnamsprozession 1938 durch wenigstens fünfmaliges, ganz offensichtlich provozierendes Auftreten des damaligen Studentenführers Rost und seiner Mitarbeiter beim Gottesdienst belästigt wurden, haben diese dann nicht wegen ihres Bekenntnisses zu ihrem Glauben Schimpf und Schande in ungerechter Weise ertragen müssen? . . . Haben Sie die Absicht, zu einem Kampf gegen die Theologen zu hetzen, nicht schon ganz unabhängig von ihren angeführten Gründen gehabt und haben Sie ihre Gründe nicht in das Prokrustesbett ihrer vorgefaßten Meinung gespannt?“ Dieser Protest dokumentiert die mutige Haltung der damaligen Theologen und ihres Fachgruppenleiters Fritz<sup>136</sup>.

Der Ausbruch des 2. Weltkrieges 1939 brachte dann die Schließung der noch bestehenden sechs katholisch-theologischen Fakultäten: Breslau, Freiburg, Wien, Prag, Würzburg und Bonn. Bereits vorher hatte man im Reichswissenschaftsministerium u. a. die Zusammenlegung der Freiburger und Tübinger Fa-

<sup>135</sup> Vgl. ebd.

<sup>136</sup> Herrn Ordinariatsrat Dr. H. Gabel danke ich für die Übersendung dieses Protestes vom 8. Mai, dem eine Teilabschrift des Anschlages der Studentenführung und der Fragebogen beigelegt ist.

kultät vorgesehen<sup>137</sup>. Eingehend hat man im September 1939 darüber beraten, wo eine Weiterführung des Theologiestudiums möglich sein würde. Da die Theologische Akademie Paderborn bereits durch die Studierenden der Diözesen Köln, Aachen, Osnabrück, Berlin, Meißen und Paderborn überbelegt war, dachte man in Freiburg an ein Ausweichen nach Beuron bzw. nach Eichstätt oder Dillingen. In einem Schreiben an Erzbischof Gröber vom 20. Oktober 1939 stellte der Dekan Allgeier fest: „Der Einzelne von uns kann mundtot gemacht werden, ja es ist ihm überhaupt nicht möglich, seine Ansicht geltend zu machen. Die Stimme des deutschen Episkopates in seiner Gesamtheit kann nicht unberücksichtigt bleiben. Ich habe den Eindruck, daß bisher weder die einzelnen Ordinariate noch der Episkopat in seiner Gesamtheit den Ernst der Stunde voll erkennen und ihm gebührend Rechnung tragen.“ Aber er sei der festen Überzeugung, daß die Entschlossenheit und die Tatkraft, mit der Erzbischof Gröber zu handeln gewohnt sei, auch hier vor keinem Hindernis zurückscheuen werde<sup>138</sup>. Die Situation entspannte sich, als im Januar 1940 die Freiburger Theologische Fakultät den Vorlesungsbetrieb wieder aufnehmen konnte<sup>139</sup>.

Der Kampf der nationalsozialistischen Machthaber gegen die Theologische Fakultät zeigte sich u. a. am 15. Oktober 1938 in der Aufhebung des Instituts für Caritaswissenschaft, in der Wegnahme des Lehrstuhls für Dogmatik, der am 22. März 1939 in die Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät überführt wurde, am 9. Juli 1942 haben die damaligen Machthaber auch den Konkordatslehrstuhl für Philosophie aufgehoben. Am 20. Juli 1943 wurde auch der Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Patrologie der Theologischen Fakultät genommen und das Ordinariat für Kirchenrecht in ein Extraordinariat verwandelt. Proteste des Erzbischof gegen diese Maßnahmen blieben ergebnislos<sup>140</sup>.

Ende 1944 hatte die Theologische Fakultät nur noch 15 Hörer, zumeist Kriegsversehrte. Nach der Zerstörung der Gebäude der Theologischen Fakultät durch Fliegerangriffe wurde die Fakultät heimatlos. Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches konnten die Professoren der Theologischen Fakultät Allgeier, Bopp, Gottlob, Jüssen, Krebs, Müncker, Sauer, Straubinger, Vincke und Wikenhauser ihre Lehrtätigkeit wieder aufnehmen, nachdem sie von der französischen Militärregierung als nicht belastet eingestuft worden waren<sup>141</sup>.

Man darf es als ein Verdienst der Freiburger Theologischen Fakultät bezeichnen, daß der Klerus des Erzbistums intakt blieb und sich in seiner großen Mehr-

<sup>137</sup> Akten deutscher Bischöfe, bearb. von L. Volk IV. 1981, 729, Anm. 2; E. Reiter, Die Eichstätter Bischöfe und ihre Hochschule im Dritten Reich. Regensburg 1982; ders., Die Eichstätter Hochschule im Kulturkampf und im Dritten Reich. 1980; *Mussinghoff*, 371.

<sup>138</sup> Der Brief befindet sich im EAF. B 7/54.

<sup>139</sup> *Mussinghoff*, 371.

<sup>140</sup> EAF. B 7/54.

<sup>141</sup> Vgl. Rektoratsakten im Universitätsarchiv.

heit ablehnend gegenüber dem Nationalsozialismus verhielt. Die große Zahl der Freiburger Priester, die unter dem Nationalsozialismus zu leiden hatten, ist dafür eine Bestätigung<sup>142</sup>. Es ist bezeichnend, daß der katholische Klerus in Baden nach 1945 kaum entnazifiziert zu werden brauchte, weil er sich gegenüber den Forderungen der Partei ablehnend verhalten hatte.

Daß der Freiburger Klerus das Dritte Reich auch ideologisch so gut verkraftet hat, verdankt er nicht zuletzt der Haltung der Professoren der Theologischen Fakultät. Ein Beweis für die Tatsache, daß der Freiburger Klerus gegenüber dem Nationalsozialismus weitgehendst immun blieb, ist z. B. die Feststellung, daß sich kaum ein Geistlicher der Freiburger Erzdiözese 1937 geweigert hat, die Enzyklika gegen den Nationalsozialismus „Mit brennender Sorge“<sup>143</sup> vom 14. März 1937 zu verlesen. Sie taten es, obschon darin Papst Pius XI. von der Unvereinbarkeit katholischer Glaubenslehre mit der nationalsozialistischen Lehre sprach. „Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat zur höchsten Norm aller Werte mache, auch der religiösen, der verkehrt die Ordnung der Dinge“<sup>144</sup>. Der Papst sprach von Vertragsumdeutung, Vertragsaushöhlung und der mehr oder minder öffentlichen Vertragsverletzung durch den Nationalsozialismus<sup>145</sup>. Nachdrücklich wies damals der Papst darauf hin, daß die Kirche in Deutschland um Leben oder Tod kämpfe und sagte wörtlich: „Ihr deutschen Katholiken, die ihr verfolgt werdet, seid im Recht. Laßt euch nicht irre machen, ich stehe hinter euch“<sup>146</sup>.

Wenn auch manche Fragen in unserem Referat nur angedeutet werden konnten, lassen die Ausführungen vielleicht doch erkennen, daß die Theologische Fakultät Freiburg während des Dritten Reiches – von einzelnen opportunistischen Aussagen abgesehen – eine reservierte, ja ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus gezeigt hat. Bis zum Zusammenbruch 1945 konnten die Nationalsozialisten „die schwarzen Zentren“ in Freiburg innerhalb der Universität nicht auflösen. Sie waren und blieben Zentren der weltanschaulichen Gegnerschaft. Auch die Haltung der katholischen Theologiestudenten in Freiburg gegenüber dem Nationalsozialismus war distanziert und oppositionell. Wenn 1933 die große Mehrheit der deutschen Studentenschaft den Nationalsozialismus begeistert begrüßt hat, gilt diese Feststellung für die Freiburger Theologiestudenten nicht<sup>147</sup>. Daß ihre spätere ablehnende Haltung zum Nationalsozialismus

<sup>142</sup> Vgl. dazu Berichte der KZ-Priester: FDA 90, 1970, 5–315.

<sup>143</sup> Vgl. dazu den Text: *D. Albrecht*, Notenwechsel I. 1965, 404 ff.

<sup>144</sup> Ebd., 410.

<sup>145</sup> Ebd., 406 ff., 407.

<sup>146</sup> *H.-A. Raem*. Pius XI. und der Nationalsozialismus. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937. Paderborn 1977.

<sup>147</sup> Vgl. den Brief des jetzigen Pfarrers von Achkarren, Wilhelm Ansel, vom 2. 2. 1983, der 1933 sein Theologiestudium in Freiburg begonnen hat. Er schreibt: „Soweit ich als Student die Theologische Fakultät kennenlernte, galt keiner der Professoren als Nazischwärmer. Sie waren Professoren, d. h. Bekenner, wie jeder in

auch durch den Freiburger Klerus und die Freiburger theologischen Lehrer mitbestimmt war, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

---

seinem Fach uns die Grundlagen des Glaubens erläuterte, um uns junge Menschen innerlich stark zu machen in einer feindlichen Umwelt.“

Zu danken habe ich ferner für wertvolle briefliche Informationen Herrn Pfarrer Franz Joseph Rieder, Frankfurt und Pfarrer i. R. Joseph Hog, St. Märgen.



## Zur publizistischen Auseinandersetzung mit dem Thema „Katholische Kirche und Drittes Reich“. Eine Feldstudie anhand zweier südbadischer Tageszeitungen\*

Von Hugo Ott

Das Gedenkjahr 1983, in dessen Verlauf mit gewaltigem Aufwand und ungeheuer detailliert – bis hinunter in die lokale Ebene – des Prozesses der nationalsozialistischen Machtergreifung gedacht werden sollte, warf naturgemäß lange Schatten voraus. Um im Bild zu bleiben: Schatten können, müssen freilich nicht, verdunkeln, durch Schatten kann auch das Objekt der Betrachtung schärfer konturiert werden.

Für den Kundigen war zu erwarten, daß die immer wieder ventilierte Frage nach dem Verhältnis von „Katholischer Kirche in Deutschland (resp. Deutsche Katholiken, resp. Deutscher Episkopat) und Nationalsozialismus resp. Drittes Reich“ erneut und mit aller Schärfe aufbrechen würde. Der Kundige mußte auch befürchten, daß bei solchen zu erwartenden Diskussionen in der Regel nicht oder nicht hinreichend die Ergebnisse der einschlägigen Forschung berücksichtigt werden würden, etwa die außerordentlich umfangreiche Publikationstätigkeit der „Kommission für Zeitgeschichte“<sup>1</sup>. Solche Befürchtung mußte vor allem dann gehegt werden, wenn die Erörterungen in den Medien, den gedruckten und den elektronischen, vonstatten gehen sollte. Daß auch gewisse Strategien zur Pflege eines bestimmten bequemen Image, genauer gesagt: zur Konservierung von Klischees, angewandt würden, war bei solcher Erwartungshaltung mehr als bloße Vermutung. Den Kundigen überraschte in diesem Zusammenhang nicht, daß die sich als liberal begreifende Wochenzeitung „DIE ZEIT“ eine Strategie der Diffamierung der katholischen Kirche in bezug auf die kirchenpolitischen Vorgänge seit 1933 entwickelte, gehört doch dieses Organ zu einer Spezies von Meinungsmachern mit einem sehr eingeschränkten Begriff von Liberalität, was

---

\* Im folgenden sind einige Tatbestände vorzustellen, bei denen es nicht leicht fällt, die wissenschaftlich gebotene Distanz zu wahren. Ich bitte den Leser um Nachsicht, wenn ich mich der Grenze zum Polemischen mitunter nähere.

<sup>1</sup> Auf diese von der Deutschen Bischofskonferenz initiierte wissenschaftliche Kommission und ihre umfangreiche Publikationstätigkeit seit über 20 Jahren ist mit Nachdruck zu verweisen. Die Fülle des veröffentlichten Materials macht es mitunter schwierig, den Überblick zu behalten.

noch zu beweisen sein wird. Überraschend war lediglich der frühe Zeitpunkt des Startschusses. Es galt wohl, das auflagenträchtige Material zu vermarkten, ehe der Markt gesättigt war und der Überdruß wieder auflagenmindernd um sich greifen werde. So ging diese Wochenzeitschrift am 3. September 1982 ins Rennen mit einem groß und reißerisch aufgemachten und reich bebilderten Beitrag von Georg Denzler „SS-Spitzel mit Soutane. Wie die katholischen Bischöfe im Dritten Reich mitschuldig wurden“<sup>2</sup>. Für den Insider war zunächst nicht so sehr der Inhalt überraschend als vielmehr die Autoren: denn der Verfasser, der sich am Schluß des Artikels wie folgt umschreiben ließ: „Professor Dr. Georg Denzler ist seit 1971 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg“, stützte sich auf einen Informanten, gewissermaßen den indirekten Autor, auf Albert Hartl, der als „ehemaliger Priester und SS-Standartenführer im Reichssicherheitshauptamt“ eingeführt wurde. DIE ZEIT strich das Gewicht dieses Informanten gebührend heraus: „Die Kirche war mit dem NS-Regime enger liiert, als ihrem Ansehen frommte: Himmlers Kirchenreferent Albert Hartl hat zum erstenmal sein Wissen preisgegeben.“ Da in der folgenden Dokumentation sowohl zu Georg Denzler als auch zu Albert Hartl Stellung bezogen wird, mögen beide Namen vorerst auf sich beruhen. Es sei nur noch vermerkt, daß Georg Denzler bereits im „Publik-Forum“ vom Juli 1982 sich seinem Thema genähert hatte.

Als ein Eckstein, auf dem Georg Denzler sein Anklagegebäude errichtete, diente der Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber, dem die Ehre der Eingangspassage zufiel: „„Den Klerus bitte und warne ich immer und immer wieder, er möge sich doch umstellen und nicht durch persönliche Unklugheiten der kirchlichen Sache schaden“. Diese Mahnung des Freiburger Erzbischofs Dr. Conrad Gröber vom 1. Februar 1934 ist typisch für das Verhalten der katholischen Bischöfe im Dritten Reich: kluge Anpassung, nicht gefährlicher Widerstand! hieß die Devise“, verlautet da, und Erzbischof Gröber soll dann nach dem Informanten Hart entscheidenden Anteil daran gehabt haben, „daß sich Hitler seit 1925 von der völkisch-religiösen Idee langsam lossagte und dafür das Konzept eines ‚positiven Christentums‘ auf seine Fahne schrieb. Gröber, schon als Pfarrer des Konstanzer Münsters ein vertrauter Gesprächspartner des Berliner Nuntius Eugenio Pacelli (des späteren Pius XII.), sympathisierte frühzeitig mit dem Programm der NSDAP.“ Die den Erzbischof besonders belastenden Aussagen kreisen um die Zugehörigkeit als förderndes Mitglied der SS, die bereits von Gauleiter Julius Streicher 1935/36 hochgespielten angeblichen Liebesaffären und um das Verhalten Gröbers im Fall des Freiburger Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger.

---

<sup>2</sup> Nr. 36 – unter „Dossier“ eingeordnet.



Ich fühlte mich veranlaßt, an DIE ZEIT (zuständiger Redakteur Rainer Frenkel) unter dem 8. September den folgenden Leserbrief (Dokument 1) zu richten, der dann freilich nicht veröffentlicht worden ist. Rainer Frenkel ließ mich wissen, daß aus Platzgründen meine Zuschrift nicht publiziert werden könne, sie aber dem Autor des Beitrags weitergeleitet worden sei. Dabei befand ich mich in bester Gesellschaft, da es einigen Kollegen, die wie ich Mitglieder der „Kommission für Zeitgeschichte“ sind, genauso erging: die liberale DIE ZEIT, so muß unterstellt werden, besaß ein Verzeichnis, quasi eine Strichliste, nach der mißliebige Historiker a limine unter den Tisch fielen. Das Leserbrief-Forum in der Ausgabe vom 8. Oktober 1982<sup>3</sup> stand übrigens unter der hintergründigen Überschrift: „Ich stand auf und verließ die Kirche.“

#### Dokument 1

Leserbrief auf den Artikel Georg Denzler, SS-Spitzel mit Soutane . . . (ZEIT-Dossier), „Zeit“ Nr. 36 v. 3. 9. 1982.

Herr Professor Denzler, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg, begibt sich mit seinem Artikel auf das Niveau von Julius Streicher, jenem berüchtigten Gauleiter von Franken – und sein Informant steht für solche Qualität. Da ich selbst mich etwas wissenschaftlich mit Erzbischof Gröber von Freiburg beschäftigt habe, will ich nur zu diesem Teil des Elaborates etwas bemerken:

Der Autor hätte, falls er wissenschaftlich zu arbeiten beabsichtigte, für den Komplex „amouöse Abenteuer“ des Erzbischofs benutzen sollen 1) Heinz Hürten, *Deutsche Briefe II* (1969), S. 515 ff., Ludwig Volk, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945 IV* (1981), S. 165 ff. – oder falls ihm solche Kost zu schwer ist, Erwin Keller, Conrad Gröber (1981), S. 130

<sup>3</sup> Nr. 41 – Immerhin erhellt aus einem Leserbrief die genaue Karriere des Informanten Hartl im Reichssicherheitshauptamt (Zuschrift von Dr. *Heinz Boberach* / Bundesarchiv Koblenz), wonach Hartl, der spätere katholische Expriester, der in einem ‚politischen Prozeß‘ 1934 gegen seinen Seminardirektor ausgesagt hatte, zunächst im SD-Hauptamt tätig war, „bis er im Amt IV (Gegnerbekämpfung, bis 1939 Geheimes Staatspolizeiamt) des Reichssicherheitshauptamtes nicht, wie er angibt, Referatsleiter, sondern Leiter der aus vier Referaten bestehenden Gruppe IV B (Politische Kirchen, Sekten, Juden) und damit Vorgesetzter Eichmanns (Referatsleiter IV B 4) wurde (Geschäftsverteilungsplan vom 1. 3. 1941, abgedruckt in: Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärtribunal, Bd. 38, S. 1 ff.); . . . Nach einem Disziplinarverfahren wurde Hartl Ende 1941 unter Beförderungssperre gestellt und strafversetzt, seit 1943 war er in untergeordneter Stellung im Amt VII (Weltanschauliche Forschung) tätig (so *Friedrich Zipsel*, dem vermutlich die Personalakten im Berliner Document Center vorgelegen haben, in: *Kirchenkampf in Deutschland 1933–1945*, Berlin 1965, S. 296 f.). Daß Hartl noch Standartenführer geworden ist, wie es im Dossier heißt, trifft nicht zu; nach der veröffentlichten Dienstaltersliste der SS, Stand vom 1. 10. 1943, war er seit dem 30. 1. 1939 Sturmabführer (= Major bzw. Regierungsrat), und auch die Dienstaltersliste der Standartenführer vom 9. 11. 1944 weist ihn nicht als solchen aus“, soweit Heinz Boberach. – Besonders zu begrüßen ist, daß im Leser-Forum *Klaus Scholder*, Inhaber des Lehrstuhls für kirchliche Zeitgeschichte an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, Berücksichtigung fand. Er nannte das Elabarat Denzlers/Hartls ein Pamphlet, da es nicht nur teils offenkundig Falsches, teils mindestens Unbeweisbares enthalte, sondern, was schlimmer sei, ein bewußt verzerrtes Bild vom Verhalten der katholischen Kirche im Dritten Reich vermittele. „Mit dieser Art von Enthüllungsjournalismus ist der ernsten und bedrückenden Wahrheit nicht beizukommen.“

ff., wo diese Frage quellenmäßig geklärt ist: Gröber war den Verleumdungen, die Julius Streicher 1936 auf seinem „Feldzug“ durch den Gau Baden und andernorts erhob, ausgeliefert, setzte sich entschieden zur Wehr, indem er seinen Beschwerdebrief an den Reichstatthalter und Gauleiter Wagner dem Diözesanklerus bekannt machte. Was Herr Denzler jetzt aufwärmt und wie er dies tut, ist schlichte Infamie und kann wissenschaftlich nicht mehr qualifiziert werden.

Hinsichtlich der Eigenschaft Gröbers als förderndes Mitglied der SS (längst bekannt und nie bestritten) benutzt Herr Denzler die Arbeit von Martin Höllen, Caritasbischof Wienken (1981), S. 80 f. (ohne dies freilich zu erwähnen) und garniert das Ganze mit den besagten Informationen. Auch diese Machart spricht für sich. Schließlich greift Herr Denzler das Problem Gröber – Dr. Max Metzger auf, ohne den Gesamtzusammenhang zu würdigen, wie ich dies bereits 1970 in einer Studie unternommen habe. Da wurde freilich deutlich, daß Gröber die Briefe an Freisler und andere schrieb, um die Vollstreckung des Todesurteils zu verhindern.

Doch für Herrn Denzler spielen fundierte Quelleneditionen und Studien, wie sie in der Reihe der Kommission für Zeitgeschichte erschienen sind, keine Rolle. Wie denn auch, da er dort ein anderes und differenziertes Bild der katholischen Kirchenpolitik im 3. Reich zur Kenntnis nehmen mußte.

Professor Dr. Hugo Ott, Universität Freiburg

Die unterbliebene Veröffentlichung meiner Leserzuschrift ist, für sich genommen, unerheblich, stellt lediglich im Zusammenhang mit der Nichtberücksichtigung der übrigen Leserbriefe meiner Kollegen, die der Kommission für Zeitgeschichte angehören, die Methode des Siebens ins rechte Licht. Und diese Studie brauchte nicht geschrieben und dokumentiert zu werden, hätte nicht das Dossier von Denzler/Hartl nach Schopfheim, Landkreis Lörrach, dem Geburtsort von Dr. Max Metzger, ausgestrahlt. In der in Schopfheim herausgegebenen Tageszeitung „Markgräfler Tagblatt“ erschien am 24. September 1982 gewissermaßen ein Resümee des ZEIT-Dossiers (Dokument 2), abgestimmt auf den Märtyrerpriester Dr. Max Metzger, und erregte auf der lokalen Ebene des unteren Wiesetals offenkundig nicht geringes Aufsehen. Ich wurde aus Kreisen der katholischen Bevölkerung Schopfheims gebeten, mich der Sache anzunehmen, da diese aus dem schlimmen Dossier gefilterte und dementsprechend noch stärker zugespitzte Verunglimpfung von Erzbischof Gröber so nicht auf sich beruhen bleiben dürfe. Aus meiner Intervention in Gestalt eines umfangreichen Leserbriefes (Dokument 3) sollte sich dann eine Kontroverse zwischen Georg Denzler und mir entwickeln.

## Dokument 2

„Markgräfler Tagblatt“ Nr. 220 v. 24. September 1982

Freitag, 24. September 1982

Markgräfler Kulturumschau

**„Zeit“-Dossier: Ein unrühmliches Stück katholischer badischer Kirchengeschichte  
Tiefe Verneigung vor Dr. Max Metzger  
Erzbischof Gröber bezichtigte den Märtyrer-Priester des Verbrechens**

Ein unrühmliches Stück katholischer badischer Kirchengeschichte im Dritten Reich kam wieder ans Tageslicht. Albert Hartl, ehemaliger Priester und SS-Standartenführer im Reichssicherheitshauptamt hat nämlich gegenüber der angesehenen Wochenzeitung „Die Zeit“ und der Zeitschrift „Publik-Forum“ sein Wissen preisgegeben. Auf zwei Seiten eines „Zeit-Dossiers“ belegt der Bamberger Kirchengeschichtler Prof. Georg Denzler, „wie die katholischen Bischöfe im Dritten Reich mitschuldig wurden“.

Über weite Strecken ist Denzlers Bericht eine Verneigung vor dem Schopfheimer Märtyrer-Priester Dr. Hans (sic!) Metzger, der von seinem Bischof damals gegenüber dem Volksgerichtshof eines „Verbrechens“ bezichtigt wurde. Just dieser Bischof aber, der den Pazifisten Dr. Metzger dazu fähig hielt, sein Verbrechen „durch den heldenhaftesten Tod an der Front zu sühnen“, geriet schnell zum Beispielfall für deutsche Bischöfe. Dr. Denzler zitiert den Freiburger Erzbischof Conrad Gröber als typisch dafür, daß sich die deutschen katholischen Bischöfe in jener Zeit in erster Linie um die Wahrung kirchlicher Interessen, aber weniger um die Judenverfolgung gekümmert hätten. Gröbers Satz („Den Klerus bitte und warne ich immer und immer wieder, er möge sich doch umstellen und nicht durch persönliche Unklugheiten der kirchlichen Sache schaden“) ist für Professor Denzler „typisch für das Verhalten der katholischen Bischöfe im Dritten Reich: kluge Anpassung, nicht gefährlicher Widerstand!“ Das sei, so Prof. Dr. Denzler, in der „Zeit“ Nr. 36, damals die Devise gewesen.

Gerade aber Conrad Gröber habe entscheidenden Anteil daran gehabt, „daß sich Hitler seit 1925 von der völkisch-religiösen Idee lossagte und dafür das Konzept eines ‚positiven Christentums‘ auf seine Fahne schrieb. Gröber, schon als Pfarrer des Konstanzer Münsters ein trauer Gesprächspartner des späteren Papstes, sympathisierte frühzeitig mit dem Programm der NSDAP.“ Und weiter: „Der auch als ‚brauner Conrad‘ bekannte Freiburger Oberhirte Gröber rühmte noch 1937 in seinem ‚Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen‘ die, bereits Geschichte gewordene Tat, mit der der Führer des Dritten Reiches den deutschen Menschen aus seiner äußersten Erniedrigung und seiner durch den Marxismus verschuldeten inneren Ohnmacht erweckt und zu den angestammten germanischen Werten der Ehre, Treue und Tapferkeit zurückgeführt hat.“

Der Kirchenhistoriker weiter: „Bis 1938 zahlt der Erzbischof Gröber (ebenso wie sein Weihbischof und die Mitglieder seines Domkapitels bis auf eine Ausnahme) als förderndes Mitglied der SS regelmäßig Beitrag. Dann wurde ihm eine persönliche Schwäche, wie Hartl zu erzählen weiß, zum Verhängnis: Schon als Münsterpfarrer in Konstanz hatte Gröber die Verehrung von Damen der besseren Gesellschaft genossen, was ihn seinerseits zu teilweise recht innigen ‚Liebesbriefen‘ veranlaßte. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß sich einige dieser Damen als die von Gröber allein Auserwählte betrachteten. Dieser Flirt hörte auch nicht auf, als Gröber zum Erzbischof ernannt worden war. Der badische Gauleiter Wagner kam eines Tages in den Besitz eines Bündels von Liebesbriefen an den Erzbischof, das er sogleich an die zuständige Stelle im Reichssicherheitshauptamt weitergab. Da es sich bei der verehrten Dame aber um eine Jüdin handelte, riet Himmler dem Oberhirten zum freiwilligen Austritt. Als Gröber darauf nicht einging, verfügte Himmler am 29. Januar 1938, ‚Gröber stillschweigend als förderndes Mitglied zu streichen‘.“

bfp/ko

Markgräfler Tagblatt Nr. 231 vom 7. Oktober 1982

Jetzt streiten die Wissenschaftler um Dr. Max Metzger und den Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber

### Prof. Denzler ist nicht auf dem Stand der Forschung

Betr.: „Tiefe Verneigung vor Dr. Max Metzger“ (MT vom 24. 9. 1982)

Herr Dr. Georg Denzler, Professor für Geistes- und Kirchengeschichte an der Gesamthochschule in Bamberg, hat jüngst in der Wochenzeitung „Die Zeit“ unter dem Titel „SS-Spitzel mit Soutane. Wie die katholischen Bischöfe im Dritten Reich mitschuldig wurden“ (Zeit-Dossier) aufgrund von Informationen eines Herrn Albert Hartl, ehemaligen Priesters der Erzdiözese München-Freising und SS-Standartenführers im Reichssicherheitshauptamt, sich bemüht, eine neue Sicht der kirchenpolitischen Problematik in jenen Jahren zu geben – eine sehr negative. Er setzt damit das fort, was er kürzlich in der Ausgabe „Publik-Forum“ bereits begonnen hat. Der Autor erweckt den Anschein, brandneue Informationen zu bieten. Er geht mit keinem Wort darauf ein, daß die ganze Fülle einschlägigen Materials in einer großen Publikationsreihe der Kommission für Zeitgeschichte seit Mitte der 60er Jahre ausgebreitet ist und daß auf der Grundlage dieser Aktenpublikationen eine große Anzahl von Darstellungen im Rahmen der erwähnten Kommission erschienen ist.

Es findet sich kein Hinweis des Autors auf diese Veröffentlichungen, obwohl er daraus fleißig zitiert, wie er sich auch auf einen der wichtigsten Mitarbeiter der Kommission, P. Ludwig Volk SJ, beruft, ohne zu erwähnen, welche wissenschaftliche Leistung P. Volk erbracht hat und wie differenziert dieser Kenner das Verhältnis von katholischer Kirche und Drittem Reich beurteilt. Es ist freilich leichter, punktuelle und aus dem geschichtlichen Kontext entnommene Fakten reißerisch aufzumachen, als ein abgewogenes Urteil zu erarbeiten. Herr Professor Denzler ist bei weitem nicht auf dem neuesten Stand der Forschung. Er muß dies freilich selbst mit seinem Wissenschaftsverständnis ausmachen.

Das gilt auch für die Teile seiner beiden Artikel (in „Publik-Forum“ und der „Zeit“), die sich mit Erzbischof Dr. Conrad Gröber beschäftigen – sowohl was die allgemeine kirchenpolitische Rolle dieses Freiburger Oberhirten betrifft, als auch was die einzelnen spezifischen Vorwürfe anbelangt. Es ist längst mit genügender Deutlichkeit und Gründlichkeit herausgearbeitet, daß Erzbischof Gröber aus einer nationalen Haltung heraus in den ersten Jahren des Dritten Reiches eine optimistisch offene Einstellung zum Hitlerreich bezogen hat. Herr Denzler kombiniert hier mit Berufung auf Hartl freie Vermutungen über einen Einfluß Gröbers auf Hitler seit 1925, wofür es keinerlei Belege oder auch nur Hinweise gibt. Diesen Fragenkomplex habe ich bereits in einem Aufsatz, der 1972 im Historischen Jahrbuch unter dem Titel „Möglichkeiten und Formen kirchlichen Widerstands gegen das Dritte Reich von Seiten der Kirchenbehörde und des Pfarrklerus. Dargestellt am Beispiel der Erzdiözese Freiburg im Breisgau“ erschienen ist, untersucht und publiziert. Dabei standen die Akten aus dem Nachlaß Gröbers zur Verfügung. Auch in der jüngst erschienenen populär gehaltenen Biographie Gröbers von Dr. theol. Erwin Keller (Wyhlen, Himmelspforte) sind alle diese Zusammenhänge aufgewiesen (Verlag Herder Freiburg 1981, 2. Auflage 1982). Freilich ist auch mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet worden, daß Gröber dann ab 1936 immer entschiedener und unerschrockener seine Stimme gegen den Unrechtsstaat erhoben hat. Man vergleiche die von mir edierte Quellenpublikation zu den Silvesterpredigten Gröbers 1939 und 1941 und den Reaktionen Himmels und Heydrichs (Freiburger Diözesanarchiv 94, 1974). Das kirchenpolitische Bild Gröbers ist aufgrund aller bisherigen Pu-

blikationen wesentlich differenzierter, als dies Herr Denzler sieht. Auch hier liegt er hinter dem Stand der Forschung zurück.

Blieben die spektakulären Vorwürfe gegen Gröber:

1. Mitgliedschaft als förderndes Mitglied der SS und konstruierter Zusammenhang mit dem angeblichen Verhältnis Gröbers zu einer jüdischen Studentin aus Konstanz. Man könnte an dieser Stelle im einzelnen nachweisen, wie „wissenschaftlich“ der Autor vorgeht. In der Monographie von Martin Höllen: Heinrich Wienken, der „unpolitische“ Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus – erschienen als Band 33 der oben vorgestellten Kommission für Zeitgeschichte (Mainz 1981) wird auf S. 80 die Frage der SS-Mitgliedschaft (förderndes Mitglied) Gröbers genau diskutiert, und zwar auf dem Hintergrund des Materials, das im Berlin Document Center (Parteiarchiv der NSDAP und ihrer Gliederungen) aufbewahrt ist. Herr Denzler entnimmt daraus die Daten (ohne die Arbeit zu zitieren) und vermischt die Aussagen seines Informanten Hartl zu einem völlig unhaltbaren Bild, vergißt dabei zu erwähnen, daß die besagte Streichung Gröbers aus der Liste überhaupt nichts zu tun hatte mit dem Vorwurf eines Verhältnisses zu der jüdischen Studentin aus Konstanz. Freilich – dieser Vorwurf spielte eine Rolle, wie in der Biographie von Erwin Keller (S. 130 ff.) nachzulesen ist – und zwar bereits in einem intriganten Treiben bestimmter Geistlicher der Erzdiözese Freiburg 1932 gegen die Ernennung Gröbers zum Erzbischof von Freiburg und dann vor allem 1933 und nochmals 1936, als der Gauleiter von Franken, Julius Streicher, seinen „Feldzug“ durch den Gau Baden unternahm und den Erzbischof in übelster Weise angriff. Der Erzbischof konnte sich 1936 nur dadurch zur Wehr setzen, daß er den Protestbrief an Gauleiter Wagner allen Pfarrern der Erzdiözese bekannt gemacht hat. Auch da ist Herr Denzler nicht auf der Höhe des Wissensstandes. Er sollte die Quellen befragen und nicht zu sehr seinem Informanten, der sich wohl deutlich kompromittiert haben dürfte, vertrauen. Zu verbergen ist hier nichts.

2. Was die Verurteilung des Freiburger Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger betrifft, so kann ich nur verweisen auf meine Studie, die ich bereits 1970 im 90. Band der Zeitschrift „Freiburger Diözesanarchiv“ vorgelegt habe – unter dem Titel „Dokumentation zur Verurteilung des Freiburger Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger und zur Stellungnahme des Freiburger Erzbischofs Dr. Conrad Gröber“. In dieser Studie sind alle einschlägigen Dokumente veröffentlicht und ist zugleich eine Interpretation erfolgt, die zeigt, daß Gröber die fraglichen Briefe an Freisler und andere so geschrieben hat, um das Leben Metzgers zu retten. Auch hier war und ist nichts zu verbergen; hier gibt es nichts zu „enthüllen“. Freilich kennt Herr Denzler die wissenschaftlichen Ergebnisse nicht, oder will er sie nicht kennen.

Es ist zu bedauern, daß unter dem Anspruch von Wissenschaftlichkeit bei Nichtberücksichtigung des eigentlichen Forschungsstandes ein völlig unzutreffendes Bild von dem Verhältnis „Kirche und Drittes Reich“ gezeichnet wird. Bleibt zu hoffen, daß eine breitere Öffentlichkeit die einschlägige Forschung zur Kenntnis nimmt.

Professor Dr. Hugo Ott, Professor der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Universität Freiburg.

In diesem Zusammenhang sei dankbar anerkannt, daß der zuständige Redakteur des „Markgräfler Tagblatt“, Klaus Kochendörfer, in sehr kooperativer Weise die Diskussion in voller Breite ermöglicht hat, wie aus den folgenden Dokumenten hervorgeht.

„Markgräfler Tagblatt“ Nr. 262 vom 13./14. November 1982

### Wer ist hier eigentlich nicht auf dem Stand der Forschung?

Betr.: „Prof. Denzler ist nicht auf dem Stand der Forschung“  
(MT vom 7. 10. 1982)

1. Kollege Ott macht mir den Vorwurf, daß ich hinter dem Stand der Forschung zurückbleibe. Deshalb wohl verweist er auf seine mir allerdings schon lange vorher bekannten Aufsätze über Erzbischof Conrad Gröber und Dr. Max Josef Metzger. Doch leider verschweigt er das sehr wichtige Buch „Wider den Krieg. Dokumentarbericht über Leben und Sterben des katholischen Geistlichen Dr. Max Josef Metzger“, von Klaus Drobisch (Union Verlag Berlin 1970), der als Historiker in der DDR tätig ist und Zugang zum Zentralen Parteiarhiv im Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED hat. Statt dessen erweckt Ott beim unkundigen Leser den Eindruck, als habe er als erster die Dokumente zum Fall Metzger vorgelegt. Sein Ziel, besser gesagt: seine Tendenz besteht vielmehr darin, das in den von Drobisch edierten Briefen offenkundig gewordene Versagen Gröbers als geschickte Taktik zu interpretieren, um so den Freiburger Erzbischof von jeder Schuld reinzuwaschen.

Gröber hat Metzger schon in jungen Jahren „einen überschwenglichen Wolkensegler“ geheißen. Und noch 1940 äußerte er in einem Brief an Nuntius Orsenigo die Meinung, Metzger sei „außerordentlich eifrig und unternehmend, aber zu Extremen und Absonderlichkeiten geneigt“. Metzgers Pläne und Aktionen für eine Beendigung des Hitler-Krieges und einen Neuaufbau Deutschlands wertete Gröber, wie seine Briefe an den Vorsitzenden des Volksgerichtshofes in Berlin und an den Reichsjustizminister sowie an Nuntius Orsenigo eindeutig beweisen, als ein politisches Verbrechen. Mit einem solchen Eingeständnis konnte der Erzbischof seinen Diözesanpriester gewiß nicht retten, im Gegenteil, er belastete ihn nur noch vor dem obersten Nazi-Gericht. Es ist mir unbegreiflich, wie man einer solchen Reaktion auf ein bereits gesprochenes Todesurteil die Note gut zuerkennen will. Hätte Gröber das mutige Eintreten Metzgers für ein neues Deutschland nach dem Naziregime als einen wohlgemeinten Dienst am deutschen Volk hingestellt, dann hätte er sich damit schützend hinter Metzger gestellt und gleichzeitig bekundet, wie sehr er Metzgers Denken und Tun verstand und schätzte. Jedenfalls wäre in diesem Bekenntnis zu Metzger eine größere Chance zur Rettung des zum Tode Verurteilten geboten gewesen.

Es ist heute unbestritten, daß Metzger, ähnlich wie die Männer des 20. Juli 1944, aus letzter Treue zu seinem Gewissen gehandelt hat. So schrieb er am 6. Februar 1944 in seiner Todeszelle: „Ich muß gestehn, ich hab' sie nie gelernt, die Kunst, das Krumme – krumm zu lassen! Ich konnt' im ganzen Leben nicht erfassen, daß man bei Notstand höflich sich entfernt . . . Ich fürchte fast, es scheitert am Gewissen – Ihm hab' ich allzeit Treue halten müssen: wer sich dafür nicht wagt, der ist kein Mann! Geht euren Weg – ich seh' euch ohne Neid – ihr klugen Selbstversorger all, ihr Weisen! Ich geh' den meinen – mögt ihr Narr mich heißen: Mich tröstet meiner Seele Seligkeit.“ Ob Metzger auch seinen Heimatbischof Gröber zu diesen klugen Selbstversorgern rechnete?

2. Weitaus mehr scheint Prof. Ott an der Ehrenrettung des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber zu liegen, indem er dessen Lebenswandel und Einstellung zum Nationalsozialismus verteidigt. Doch auch hier rührten ihm blinde Rechtfertigung seiner Überzeugung und zum Teil unverschuldete Unkenntnis die Feder.

Ott vermißt bei meinen Zitaten die Quellen- und Literaturhinweise. Diese hätte ich gewiß nicht versäumt, wenn es sich nicht um einen zweiseitigen Artikel in einer Zeitung, sondern um

eine 20seitige Abhandlung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift gehandelt hätte. Daß mir die Publikationen der Kommission für Zeitgeschichte bekannt sind, gibt Ott indirekt zu. Ich kannte auch Otts eigene Aufsätze zum Fall Gröber, vermag allerdings oft nicht seinen Deutungen und überhaupt nicht seiner offensichtlichen Absicht zu folgen.

Einig sind wir uns darin, wenn Ott konstatiert, daß Gröber „aus einer nationalen Haltung heraus in den ersten Jahren des Dritten Reiches eine optimistisch offene Einstellung zum Hitlerreich bezogen hat“. Andere reden hier vom „braunen Conrad“. Da also Gröbers Sympathie für den Nationalsozialismus lange vor 1933 erwiesen ist, verwundert es nicht, daß er 1934 Förderndes Mitglied der SS geworden ist. Und er ist es vier Jahre lang, bis zu seinem Ausschluß (nicht Austritt) im Jahre 1938, geblieben. Ott bestreitet nun, daß dieser vom SS-Reichsführer Heinrich Himmler selbst verfügte Ausschluß in irgendeinem Zusammenhang mit Gröbers Briefen an eine Konstanzner Studentin stehe. Und er hat Recht! Die in den Jahren 1931/32 geschriebenen „drei kleinen Briefe“ wurden, wie auch bei Erwin Kellers Biographie, „Conrad Gröber 1872 bis 1948. Erzbischof in schwerer Zeit“ (Verlag Herder Freiburg 1981) nachzulesen ist, von der Empfängerin dem Freiburger Domkapitular Sester, einem erbitterten Rivalen Gröbers, zugeleitet, der sie an NS-Gauleiter Wagner weiterreichte, um auf diese Weise zu verhindern, daß Gröber, seit 1931 Bischof von Meißen, ein Jahr später zum Erzbischof von Freiburg ernannt werde. Sester selbst machte sich nämlich Hoffnungen auf diesen Posten. Diese Briefe hatten in der Tat keine Einwirkung auf Gröbers Ausschluß aus der SS. Damit ist die Sache aber nicht erledigt, denn es gab noch andere „Liebesbriefe“, von denen anscheinend weder Ott noch Keller eine Ahnung haben.

Gröber erhielt nämlich als Erzbischof von Freiburg (seit 1932) von einer Freiburger Dame Karten und Briefe, die wiederum Domkapitular Sester in die Hände fielen und von diesem jetzt nicht an den Gauleiter, sondern an Himmler in Berlin geschickt wurden, wobei der denunzierende Domkapitular zum Ausdruck brachte, es sei wohl kaum zu vereinbaren, daß Erzbischof Gröber gleichzeitig Förderndes Mitglied der SS und Verehrer einer jüdischen Dame sei. Sester verfolgte kein geringeres Ziel als die Absetzung des Freiburger Oberhirten. Jetzt erfuhr auch Albert Hartl, ehemals Priester der Erzdiözese München-Freising und seit 1934 Mitarbeiter des Sicherheitsdienstes (SD) in Berlin, von der Sache. Himmler schrieb Gröber einen Brief, den Hartl erst nach Absendung zur Kenntnisnahme und zu den Akten erhielt. Der Inhalt dieses Briefes aber war so naiv und primitiv, daß Hartl den ungefähren Wortlaut heute noch in Erinnerung hat: „Lieber Herr Erzbischof Dr. Gröber! Mit großer Freude nahm ich immer wieder zur Kenntnis, daß Sie Förderndes Mitglied meiner SS sind. Ich habe auch mit viel Verständnis vernommen, daß Sie trotz Ihrer Eigenschaft als Erzbischof ein Mann mit männlichen Gefühlen geblieben sind. Da Sie sich aber meiner SS als Förderndes Mitglied eng verbunden fühlen, möchte ich Sie bitten bzw. Ihnen empfehlen, statt einer jüdischen Geliebten sich eine arische Freundin zu besorgen.“ Nuntius Orsenigo wurde von dem Münchner Geistlichen Joseph Roth, der als Ministerialrat im Berliner Reichskirchenministerium eine einflußreiche Stelle innehatte, über die peinliche Angelegenheit informiert. Allerdings wertete man die „ausgelieferten“ Briefe nicht als Beweis für sittliche Verfehlungen des Erzbischofs, sondern nur als Zeichen allzu großer Unvorsichtigkeit und Vertrauensseligkeit. Die Affäre endete, wie in Martin Höllens vorzüglicher Biographie „Heinrich Wienken, der ‚unpolitische‘ Kirchenpolitiker (Verlag Matthias Grünewald Mainz 1981) Seite 81 steht, mit dem Bescheid des Persönlichen Stabs des Reichsführers SS vom 29. Januar 1938: „Der Reichsführer SS hat angeordnet, keinen weiteren Briefwechsel zu führen, sondern Gröber stillschweigend als Förderndes Mitglied zu streichen.“ Höllen, nicht wissend um die Rolle der Briefe einer Dame an Gröber, kommentierte diesen Schritt so: „1938 schloß die SS ihn (d. i. Gröber) aus, nachdem er sich einer Aufforderung Himmlers, freiwillig auszuscheiden, widersetzt hatte.“

Die fraglichen Briefe sind vermutlich zusammen mit dem übrigen Aktenmaterial des Berliner Reichssicherheitshauptamtes kurz vor Kriegsende vernichtet worden. Auch der Brief Himmlers

an Gröber dürfte nicht erhalten sein, denn sonst hätten Ott und Keller ihn schon entdeckt. Daß der Erzbischof diesen Brief der Nachwelt nicht überliefern wollte, ist leicht zu verstehen.

Es gibt viele Dinge in der Welt, die man vergeblich in den Akten sucht. Deshalb gehören zu den Quellen eines Historikers auch authentische Aussagen von Augen- und Ohrenzeugen, deren Glaubwürdigkeit freilich gründlich überprüft werden muß, Hartl hat mir in anderen Fragen bewiesen, daß er Glauben verdient.

Es bleibt mir zum Schluß nur noch zu sagen, daß Otts gegen mich erhobener Vorwurf, ich sei nicht auf dem Stand der Forschung, auf ihn selbst zurückfällt.

Professor Dr. Georg Denzler,  
Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg.

In dieser Zuschrift von Georg Denzler sind, über das ZEIT-Dossier hinaus, weitere Vorwürfe gegen Erzbischof Gröber erhoben, die auf dem Niveau des Informanten Hartl aus dem Reichssicherheitshauptamt angesiedelt sind. Es kann auch in diesem Zusammenhang nicht näher darauf eingegangen werden und soll bei der im folgenden Dokument gemachten Feststellung sein Bewenden haben, da das im Generallandesarchiv Karlsruhe liegende Material, speziell die Gestapo-Akte Gröbers, z. Zt. noch ausgewertet wird. Bruno Schwalbach sitzt an dieser Arbeit und wird sie zu gegebener Zeit publizieren.

#### Dokument 5

„Markgräfler Tagblatt“ vom 25. November 1982

Zur Leserschrift von Prof. Denzler im MT vom 13./14. November 1982

„Professoren-Gezänk“ – so werden manche Leser denken, die die Auseinandersetzung zwischen mir und Herrn Denzler, der sich als Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg bezeichnet, freilich nicht vermerkt, daß er als gewesener katholischer Priester nicht mehr der dortigen Theologischen Fakultät angehört. Und solche Leser haben zum Teil vollkommen recht.

Wenn ich dennoch eine Antwort formuliere, dann möchte ich die Leser des MT um Nachsicht bitten, die Anstoß daran nehmen, daß solche Fragen auf dem offenen Markt ausgetragen werden. Ich will dabei gar nicht viel ausführen zu dem, was Herr Denzler zum Defizit meiner Quellenkenntnis zu Erzbischof Gröber geschrieben hat: jedenfalls brauche ich nicht einen Brief Himmlers durch einen führenden SS-Offizier, den Ex-Priester Albert Hartl, der 1934 seinen Vorgesetzten über die Klinge springen ließ, aus dem (wohl fabelhaften) Gedächtnis reproduzieren zu lassen. Die in Karlsruhe aufbewahrte Gestapo-Akte Gröber ist voll des Unrats, den der Sicherheitsdienst gegen Gröber angesammelt hat mit dem Ziel, diesen unbequemen Erzbischof in die Knie zu zwingen. Gröber war nie erpreßbar – und er hat 1936 nach dem Redefeldzug des berühmten Franken-Gauleiters Julius Streicher, Herausgeber des Hetzblattes „Der Stürmer“, die ihm damals mögliche Antwort gegeben. Ich habe darauf im letzten Leserbrief verwiesen.

Da Herr Denzler seit Jahren mit seinen ehemaligen kirchlichen Oberen im Clinch liegt, hat er wohl größtes Verständnis für die Lage des ehemaligen SS-Obersturmführers Hartl, der 1936 in seinem Lebenslauf u. a. ausführte: „Den mit meinem Konflikt verbundenen Bedrohungen durch klerikale Kreise wurde ich durch persönliches Eingreifen des Reichsführers Himmler und



des Gruppenführers Heydrich entzogen, denen ich auch meinen Eintritt in die SS verdanke. Der Kampf gegen die Welt, die ich selbst so gründlich kennenlernen mußte, ist jetzt meine Lebensarbeit.“ Und in einer „Arbeitsstagung der Kirchensachbearbeiter beim Reichssicherheitshauptamt“, die er 1941 leitete, hat er ausgeführt: „Unser Endziel ist die restlose Zerschlagung des gesamten Christentums.“ Das hat mein Kollege Klaus Scholder von der Ev. Theologischen Fakultät der Universität Tübingen in einer Leserzuschrift an „Die Zeit“ vom 8. 10. 1982 mitgeteilt. Und Klaus Scholder ist ein anerkannter Fachmann. Er wertet das Dossier von Denzler in „Der Zeit“ vom 3. September 1982 – davon hat ja unsere Auseinandersetzung ihren Ausgang genommen – als „Pamphlet“. Ich stehe nicht an zu sagen: Herr Denzler hat durch seinen Leserbrief an das MT weiter dazu beigetragen, sich auf das Niveau von Julius Streicher und des Reichssicherheitshauptamtes herabzulassen. Doch wird es ihm nicht gelingen, Erzbischof Gröber posthum zu verunglimpfen – wenigstens nicht mit dem Anspruch des Wissenschaftlers. Als Himmler und Heydrich mit den diversen „Liebesgeschichten“ gegen Gröber nicht ins Ziel gelangten, ließen sie die großen Predigten Gröbers, z. B. die Silvesterpredigten im Freiburger Münster vom SD mitstenographieren. 1940 und 1941 versuchten sie mit aller Energie, Gröbers Absetzung bzw. den Landesverweis bei Hitler zu erreichen – dieses Mal wegen nationaler Unzuverlässigkeit und Zersetzung. Nicht zuletzt angesichts des Aufsehens, den ein solcher Schritt gegen den populären Erzbischof in der Kriegszeit hervorgerufen hätte, unterblieben die von Himmler/Heydrich auf höchster Ebene betriebenen Maßnahmen. Da Herr Denzler meine Arbeiten kennt, dürfte ihm dieser Tatbestand nicht entgangen sein.

Und zum Schluß ein Wort zu Dr. Metzger, den die Schopfleimer mit vollem Recht als ihren Märtyrer-Landsmann verehren. Ich habe im letzten Leserbrief auf meine diesbezügliche Studie zu dem Komplex Gröber/Metzger hingewiesen, damit der interessierte Leser dort nähere Informationen beziehen könne. In diesem Aufsatz habe ich selbstverständlich die Ostberliner Dissertation von Klaus Drobisch behandelt, von der ja die katholische Öffentlichkeit 1970 erfahren hatte. Ich habe zur Vorbereitung meines Aufsatzes die umfangreiche Personalakte von Dr. Metzger im Freiburger erzbischöflichen Archiv durchgearbeitet und sonstiges Material geprüft, um zu klären, warum Gröber diese Briefe an Freisler und den Oberreichsanwalt geschrieben hat. Mich leitete dabei kein blindes Verteidigungsinteresse zugunsten von Gröber, vielmehr die Pflicht des Historikers, Entscheidungen aus dem Zusammenhang zu verstehen. Der Kerngedanke war – und bleibt –, daß Gröber aufgrund der Beobachtung des Prozeßverlaufs – er hatte den Ordinariatsrat Dr. Hirt nach Berlin geschickt – nur eine minimale Begnadigungschance für Dr. Metzger sah, nämlich dann, wenn er mit den Wölfen heulte, d. h. konkret, wenn er das nach dem damals geltenden Strafrecht Dr. Metzger vorgeworfene „Verbrechen“ akzeptierte und dennoch um Gnade bat. Jedermann hat die Möglichkeit, meine Studie und damit meine Argumentationskette nachzulesen. Auch die übrigen Aufsätze von mir – und man wird leicht erkennen, daß ich differenziert arbeite und mir Beurteilungen nicht leicht mache.

Professor Dr. Hugo Ott, Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Universität Freiburg.

Anzumerken ist, daß meine im ersten Absatz gemachte Aussage über den Standort von Georg Denzler sowohl hinsichtlich der Art der Zugehörigkeit zum Lehrkörper der Universität Bamberg als auch hinsichtlich seiner kirchenrechtlichen Position der Aufklärung der Leserschaft des „Markgräfler Tagblatt“ diente. Dies gab Georg Denzler Veranlassung, mich brieflich aufzufordern, die in meinem Leserbrief „enthaltenen Diffamierungen und Falschaussagen an der selben Stelle (sc. „Markgräfler Tagblatt“) zurückzunehmen und zwar mit dem

Ausdruck des Bedauerns“; andernfalls müßte er mich gerichtlich belangen<sup>4</sup>, eine Aufforderung, der ich nicht nachkam; in meinem Antwortbrief machte ich Georg Denzler klar, daß er nach seiner vor vielen Jahren ausgesprochenen Suspendierung vom geistlichen Amt auch nicht mehr als Inhaber *des* Lehrstuhls für Kirchengeschichte in der Theologischen Fakultät der Universität Bamberg gelten konnte, sondern lediglich als Inhaber *eines* Lehrstuhls für Kirchengeschichte, eingebettet in der Fakultät Geschichte und Geowissenschaften<sup>5</sup>. Im übrigen sei es ihm unbenommen, wie ich später brieflich hinzufügte, in einem aufklärenden Leserbrief im „Markgräfler Tagblatt“ die Dinge aus seiner Sicht richtigzustellen.

Damit ist – fürs erste wenigstens – die Akte „Markgräfler Tagblatt“ geschlossen. Es könnte jetzt des längeren und breiteren diskutiert werden, wie sinnvoll und – besonders – wie effizient Auseinandersetzungen im Medium einer Tageszeitung sind, vor allem über das Mittel von Leserbrief-Serien. Es dürften die Grenzen derartiger Unternehmungen bald sichtbar werden, und das Gefühl der Unzulänglichkeit beschleicht rasch jeden, der sich in die Zeitungsspalten begibt. Andererseits wird, was wohl außer Zweifel steht, die öffentliche Meinung wesentlich bestimmt von der veröffentlichten Meinung<sup>6</sup>, die selbst wiederum manipulierbar ist – und dies nicht nur in Gesellschaften mit eingeschränkter Pressefreiheit oder gar totaler Zensur. Auch in Gesellschaften mit grundrechtlich garantierter Freiheit der Meinungsäußerung sind die Instrumentarien der Meinungslenkung in hohem Maß differenziert entwickelt. So mag unter diesem Aspekt nochmals darauf verwiesen werden, wie sich eine weit verbreitete Wochenzeitung in der Handhabung der Meinungsvielfalt selbst begreift – gerade auch unter Berücksichtigung der Tatsache, daß dem Vorsitzenden der eingangs erwähnten Kommission für Zeitgeschichte, Konrad Repgen, keine Möglichkeit einer umfassenden Gegendarstellung eingeräumt worden ist.

Die Grenzen der Darstellbarkeit wissenschaftlicher Kontroversen in Leserbriefen werden noch deutlicher an dem zweiten Fallbeispiel, das in der „Badischen Zeitung“ (Freiburg) sich abspielte und das wiederum um den Freiburger Erzbischof Dr. Conrad Gröber kreiste. Dabei handelt es sich gewissermaßen um einen Quereinstieg aus einer Szene, die im Umfeld der 525-Jahr-Feier der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Oktober 1982 zustande kam. Der sogenannte

<sup>4</sup> Schreiben vom 2. Dezember 1982.

<sup>5</sup> Wie sich Georg Denzler als suspendierter Priester selbst begreift, hat er anlässlich der Feier seines 50. Geburtstags in einem wohl von ihm autorisierten Bericht von *Gert Sarring* in der SÜDDEUTSCHEN ZEITUNG (Starnberger Neueste Nachrichten) vom 19./20. April 1980 zum Ausdruck bringen lassen. Die Überschrift lautet: „Professor Georg Denzler wird heute 50. Der Laienstand kommt nicht in Frage. 1973 wurde der Theologe wegen seiner Heirat von den Funktionen des Priesteramts suspendiert.“

<sup>6</sup> Für das schier unübersehbare Schrifttum aus dem Bereich der Medienwissenschaft vgl. *Elisabeth Noelle-Neumann*, Wahlentscheidung in der Fernsehdemokratie (= Ploetz-Paperback). Freiburg–Würzburg 1980, dort vor allem die Studie „Kampf um die öffentliche Meinung. Eine vergleichende sozialpsychologische Analyse der Bundestagswahlen 1972 und 1976, S. 144 ff.

U-ASTA (Unabhängiger Allgemeiner Studentenausschuß) an der Universität Freiburg, eine Organisation linksgerichteter Studenten, unzufrieden mit dem offiziellen Programm der Feierlichkeiten, steuerte einen eigenen Beitrag – außerhalb des Programms – in Form eines Vortrags von Carl Pietzcker, Professor für neuere deutsche Literaturgeschichte, bei: „Der Weg der Universität Freiburg ins Dritte Reich. Ein Beitrag zur 525-Jahr-Feier der Alberto Ludoviciana.“<sup>7</sup>

In diesem Vortrag, der eine überdurchschnittliche Resonanz in der Berichterstattung sowohl der „Badischen Zeitung“, als auch des Südwestfunks (Landesstudio Freiburg) fand, kam der Philosoph Martin Heidegger, der im Sommersemester 1933 zum Rektor bestellt worden ist, entsprechend zur Geltung. Das Presseecho veranlaßte den Sohn des Philosophen, Hermann Heidegger, zu einem Leserbrief, der in der „Badischen Zeitung“ vom 30./31. Oktober 1982 unter der Überschrift „Martin Heidegger. Undifferenziertes Urteil“ erschien.

Hermann Heidegger bemühte sich, seinen Vater zu verteidigen und schloß seine Darlegungen ab: „Martin Heidegger hat 1933 einige Reden und Ansprachen gehalten, die uns heute, wenn wir sie lesen, seltsam vorkommen. Wer sich aber die Mühe macht, die Handlungsweise der Damaligen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, wird zu einem differenzierteren Urteil kommen. Theodor Heuss hat dem Ermächtigungsgesetz zugestimmt, Martin Niemöller hat die nationalsozialistische Revolution begrüßt, Erzbischof Gröber, der väterliche Freund Martin Heideggers, hat noch länger als Martin Heidegger dem ‚Führer‘ seine Hochachtung gezollt. Auch Martin Heidegger hat sich geirrt, was er öffentlich zugegeben hat.“<sup>8</sup> Damit war Erzbischof Gröber, als väterlicher Freund Heideggers apostrophiert<sup>9</sup>, als ein Kronzeuge eingeführt, und die Kulissen konnten geschoben werden.

<sup>7</sup> Inzwischen als Broschüre des U-Asta Freiburg veröffentlicht.

<sup>8</sup> *Hermann Heidegger* spielt damit auf den Bericht seines Vaters an: „Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken“ (1945 nach dem Zusammenbruch geschrieben), von Hermann Heidegger zusammen mit der Rektorsrede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg am 27. 5. 1933“ herausgegeben. Frankfurt/Main 1983. – Diese Veröffentlichung hat ein außerordentliches Echo gefunden.

<sup>9</sup> Martin Heidegger schrieb anlässlich der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften: „Im Jahre 1907 gab mir ein väterlicher Freund aus meiner Heimat, der spätere Erzbischof von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, Franz Brentanos Dissertation in die Hand: ‚Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles‘ (1862). Die zahlreichen meist längeren griechischen Zitate ersetzten mir die noch fehlende Aristotelesausgabe, die jedoch schon ein Jahr später aus der Bibliothek des Internats in meinem Studierpult stand. Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein *blieb* durch viele Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeiten hindurch *der* unablässige Anlaß für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung ‚Sein und Zeit‘“ – erstmals veröffentlicht in Jahreshefte 1957/58 der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; erneut veröffentlicht in *Martin Heidegger, Frühe Schriften*. Frankfurt/Main 1972, X. und jetzt in *Martin Heidegger, Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 1. Frankfurt/Main 1978, 56. – Martin Heidegger erinnert an Conrad Gröber, der von 1901–1905 Rektor des erzbischöflichen Konvikts „Konradihaus“ in Konstanz war und somit Vorsteher des Alumnus Martin Heidegger und der als Pfarrer von Dreifaltigkeit in Konstanz (seit 1905) mit dem begabten Landsmann verbunden blieb. Martin Heidegger sieht also einen ursächlichen Zusammenhang

In seiner umfangreichen Erwiderung („Badische Zeitung“ vom 6./7. November 1982) führte Carl Pietzcker u. a. aus: „Für unangemessen halte ich es auch, entschuldigend auf andere zu verweisen, die sich ähnlich verhielten. Wenn der von Hermann Heidegger erwähnte Erzbischof Gröber förderndes Mitglied der SS war und noch 1941 schlimmen Antisemitismus predigte, so sollte das den Blick nicht von der Verantwortung der Universität ablenken. Nein, so wie sich Freiburgs Katholiken zu fragen haben, wie es kam, daß sich ihr Erzbischof derart mit dem Nationalsozialismus verbrüdete, so haben wir als Angehörige der Universität zu fragen, warum und in welcher Weise sich unsere Vorgänger zum Verrat an wissenschaftlicher Analyse und Reflexion bereitfinden konnten.“

Diese Passage gab mir Veranlassung, der „Badischen Zeitung“ einen Leserbrief zuzuschicken, der am 13./14. November 1982 in folgender Fassung gedruckt wurde<sup>10</sup>:

#### Dokument 6

##### Ungeheuerliche Behauptung

Herr Professor Pietzcker hat in einem Leserbrief „Martin Heidegger. Heruntergespielt“ auch Bezug auf den Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber, genommen und in diesem Zusammenhang angeführt, Gröber habe „noch 1941 schlimmen Antisemitismus“ gepredigt. Die Katholiken Freiburgs müßten sich mit dem Verhalten Gröbers im Dritten Reich auseinandersetzen. Ich gehe davon aus, daß Herr Pietzcker diese Behauptung beweisen kann, zumal er im Leserbrief zu wissenschaftlicher Analyse und Reflexion auffordert. Denn – in der Tat – es wäre ungeheuerlich, träfe diese Behauptung zu.

Ich muß nun Herrn Pietzcker meinerseits mit aller Dringlichkeit bitten, den Beweis anzutreten. Kann er dies nicht, dann fordere ich ihn auf, sich in aller Form von der Behauptung zu distanzieren.

---

zwischen seinem späteren Philosophieren und der geistigen Beratung durch Gröber. Es ist hier nicht der Ort, den Gang der Beziehungen zwischen Gröber und Heidegger zu verfolgen. Hinzuweisen ist allerdings auf eine Schilderung bei *Robert Minder*, Hölderlin unter den Deutschen und andere Aufsätze zur deutschen Literatur. edition suhrkamp 275. Frankfurt/Main 1968, dort: Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch, S. 140: „Kurz vor der Besetzung Freiburgs durch die Franzosen soll der zuletzt suspendierte Philosoph voll Besorgnis über die kommenden Tage den Weg zum Meßkircher Landsmann, einstigen Freund und späteren Gegner Conrad Gröber angetreten haben. Ein Augenzeuge versichert die Echtheit der Szene, der – falls sie authentisch sein sollte – eine gewisse Größe nicht abzusprechen ist. Der jüngere Meßkircher, durch die aufgerissenen Straßen der zerbombten Stadt am Winterabend in ein dunkles, kaltes Zimmer geführt, wo im Kerzenlicht die rote Soutane des schreibenden Erzbischofs aufleuchtet, wendet sich, als der Priester, die Arme ausgebreitet, ihn mit den Worten empfängt: ‚Martin, du kommst?‘, wieder zur Tür mit den Worten: ‚So nit.‘ Verbürgt ist jedenfalls, daß der Kirchenfürst nach der Besetzung mit allen Mitteln versuchte, den Häretiker von der Universität fernzuhalten. . . .“ In weiten Kreisen, vor allem germanistischer Provenienz, ist diese Beschreibung quasi klassisch geworden. – Zur Frage des ‚häretischen‘ Heidegger vgl. *Bernhard Casper*, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, FDA 100, 1983 (= Festschrift für Wolfgang Müller: Kirche am Oberrhein) 534 ff.

<sup>10</sup> Ich möchte betonen, daß ich das Leserbrief-Manuskript gleichzeitig Herrn Pietzcker zur Kenntnis brachte, um nach Möglichkeit die Auseinandersetzung transparent zu machen.

Den Schlußsatz meines Manuskripts brachte die Zeitung nicht. Er lautet: Hilfreich für die Beweisführung wäre vielleicht meine Studie „Sylvesterpredigt (31. 12. 1939) und Fastenhirtenbrief (12. 2. 1941) von Erzbischof Dr. Conrad Gröber und die Reaktion nationalsozialistischer Partei- und Regierungsstellen“ (erschieden FDA 94, 1974, 601 ff.).

Daß Erzbischof Gröber noch 1941 „schlimmen Antisemitismus predigte“, konnte sich nur auf den Karfreitags-Hirtenbrief Gröbers 1941 beziehen, den Günter Lewy in seiner Arbeit: Die Katholische Kirche und das Dritte Reich (München 1965, S. 322) ausgewertet hatte: „Noch im März 1941 hatte Erzbischof Gröber in einem Hirtenbrief, der zahlreiche antijüdische Äußerungen enthielt, die Juden für den Tod Christi verantwortlich gemacht und hinzugefügt: ‚Über Jerusalem gellt indessen der wahnsinnige, aber wahre Selbstfluch der Juden ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‘ Der Fluch hat sich furchtbar erfüllt. Bis auf den heute laufenden Tag.“<sup>11</sup> Günter Lewy würdigt auf der gleichen Seite seines Buches die Aktivitäten von Gertrud Luckner, die deshalb in das Konzentrationslager kam, ohne zu erwähnen, daß ebenderselbe Gröber die Hilfsaktionen von Frau Luckner für jüdische Mitbürger abgeschirmt hatte.<sup>12</sup> Vor diesem Hintergrund sollte die im folgenden dokumentierte Auseinandersetzung auf der Leserbriefebene gewürdigt werden. Ich habe Grund, der „Badischen Zeitung“ zu danken, daß sie, meiner Anregung folgend, die Leserbriefe en bloc veröffentlicht hat.

<sup>11</sup> Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg Nr. 9 vom 27. 3. 1941, S. 381–392. Dieses Hirtenschreiben mit der Überschrift „Der Mann der Schmerzen“ war in Einleitung und in den Teilen I und IV zu verlesen. Die von Lewy und – in der folgenden Dokumentation – von Pietzcker angezogenen Stellen finden sich in den Teilen II und III, deren Verlesung der Entscheidung der Geistlichen vorbehalten blieb.

Wer dieses Hirtenwort, das die Passionsgeschichte in einer pathetischen Diktion verarbeitete, heute liest, ist sicher betroffen – nicht nur von der stilistischen Aufmachung her –, da die antijudaistische Tendenz, die die christlichen Kirchen über Jahrhunderte bestimmt hatte, überdeutlich zum Ausdruck gelangt. Es gibt in dieser Hinsicht nichts zu beschönigen. Freilich: Gröber stand mit dieser antijüdischen Haltung in einer Tradition, die sich besonders in der Karfreitagsliturgie manifestierte. Das interpretatorische Problem ist mit der Wertung „Antisemitismus“ gestellt, da dieser Terminus befrachtet ist mit dem Genozid aus nationalsozialistischer Verneinungsideologie.

<sup>12</sup> Vgl. auch die kenntnisreiche Besprechung des Buches von Günter Lewy durch *Willebad Eckert* im „Freiburger Rundbrief“ XVI/XVII, 1964/65, S. 149 f., wo zu Lewy, S. 322, vermerkt ist: „... es führt hier zu weit, um auf den diesbezüglichen Zusammenhang einzugehen, den Lewy nicht richtig wiedergibt. Es handelt sich auch nicht um eine Hilfe in Freiburg, sondern von Freiburg aus und um eine weit ausgedehnte Hilfstätigkeit, durch eine ununterbrochene Wandertätigkeit über das damalige Deutschland (bis nach Wien, Kattowitz usw.) im Auftrag des Freiburger Erzbischofs, als Caritasreferent der deutschen Bischofskonferenz“ (von Frau Dr. Luckner formuliert).

Badische Zeitung Freiburg, 27./28. November 1982

Journalistischer Vorspann in der Badischen Zeitung 27./28. 11. 1982:

Begonnen hatte die Debatte mit einem Leserbrief des Freiburger Germanistikprofessors Pietzcker, der in einem Leserbrief dem ehemaligen Erzbischof von Freiburg, Gröber, „schlimmen Antisemitismus“ vorgeworfen hatte. Dies hielt sein Professorenkollege, der Historiker Ott, für eine „ungeheuerliche Behauptung“, und er forderte Pietzcker auf, dafür den Beweis anzutreten. Der tat dies in einem Brief an die BZ, den er allerdings auch Professor Ott zustellte. Dieser sah sich zu einer erneuten Stellungnahme veranlaßt, die wiederum eine Reaktion hervorrief. Kurzum: Es entstand ein Briefwechsel, ein Professorenstreit über die Frage „War Bischof Gröber ein Antisemit?“ Diese Debatte mit Erklärung und Gegenerklärung dokumentieren wir an dieser Stelle.

### **Das ist schlimmster Antisemitismus**

Herr Professor Ott fordert mich auf, den Beweis für meine Behauptung zu erbringen, der ehemalige Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber, habe „noch 1941 schlimmen Antisemitismus“ gepredigt. Ich bitte Professor Ott, im „Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg“ von 1941 die Seiten 381 bis 392 aufzuschlagen. Dort wird er einen Hirtenbrief Gröbers zum Karfreitag 1941 finden.

Hier vergegenwärtigt der Erzbischof Christi Leiden: „Als treibende Kraft stand hinter der jüdischen gesetzlichen Macht die abstoßende Heuchelei und böswillige Heimtücke der Pharisäer. Sie entpuppten sich immer mehr als Christi Erz- und Todfeinde . . . ihre Augen waren durch ihre Voreingenommenheit verbunden und verblendet von ihrer jüdischen Weltherrschaftsbegier.“

Zum „Volk“, das heißt der „wankelmütigen Judenmenge“, schreibt der Erzbischof: „Der pharisäische Geheimdienst hatte durch Lüge und Verleumdung das Tier in ihm geweckt, und sie lechzten nach schauerlichem Nervenkitzel und Blut.“ – „Judas aber, dieser unsägliche Wicht . . . sitzt heuchlerisch beim Abendmahl . . . , worauf der Satan in ihn fuhr . . . und ihn an die Spitze der bereitstehenden Judenknechte stellte . . . Echt jüdisch feilschte Judas mit den Hohepriestern . . . Er (Christus) wird verraten mit dem Zeichen der übersäumenden Liebe, mit einem schmatzenden Kuß der schmutzigen Judaslippen.“ „Die ‚Ecce homo‘-Szene folgt . . . alles Mitgefühl der Juden ist in barbarischer Rohheit erstickt. Die Bestie hat Menschenblut gerochen und will ihren wildbrennenden Durst daran löschen . . . Über Jerusalem gellt indessen der wahnsinnige, aber wahrsagende Selbstfluch der Juden: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‘ Der Fluch hat sich furchtbar erfüllt. Bis auf den heute laufenden Tag . . . Er (Christus) soll verächzen, verbluten, verröcheln, umringt von seinen Todfeinden, den Schriftgelehrten und Pharisäern und dem von ihnen aufgepeitschten jüdischen Mob.“ Er muß schmerzlicher leiden als andere. „Denn es ist doch allgemein bekannt, daß nicht jeder Mensch den Schmerz in gleicher Weise fühlt. Schon die Zugehörigkeit zu einer höheren oder niederen Rasse spricht erfahrungsgemäß hier mit . . . wir grüßen dich, wir Christen einer neuen, deutschen Zeit, du leidender Heiland . . .“

Mag das dem Gröber-Forscher, Professor Ott, auch „ungeheuerlich“ scheinen, für mich ist dies „schlimmer Antisemitismus“. Es ist jener christliche Antisemitismus, der den Juden jahrtausendlang Leiden brachte. Er ist eine der Wurzeln des nationalsozialistischen Antisemitismus. Bei Erzbischof Gröber, der förderndes Mitglied der SS gewesen war, ging dieser christliche Haß auf die Juden mit nationalsozialistischen Vorstellungen einher (jüdische Weltherrschaftsbegier, höhere – niedere Rasse). 1941 bedeutete solch ein Hirtenbrief eine zumindest mittelbare Unterstützung nationalsozialistischer Verbrechen. „Ungeheuerlich“?

Wer den Freiburger Erzbischof Gröber liest, wird noch manch Erschreckendes finden. Er wird aber auch finden, daß Gröber den Konflikt dort wagte, wo das faschistische Regime die Macht der katholischen Kirche beschränkte. Hier nahm er mutig den Kampf auf, setzte seine Sicherheit aufs Spiel und war seiner bedrängten Gemeinde ein Trost. Einen Faschismus jedoch, der der katholischen Kirche ihren Einfluß beläßt, den hat er im ersten Kriegsjahr noch immer begrüßt: „Spanien hat gesiegt, das christliche Spanien lebt, Franco, dessen Name gleich frei bedeutet, hat Spanien und seiner Bevölkerung die Freiheit gegeben.“

Prof. Dr. Carl Pietzcker, Freiburg

### Kämpfer gegen die Rassenlehre

Der als Beleg für „schlimmen Antisemitismus“ angeführte Hirtenbrief Gröbers zum Karfreitag 1941 ist bekannt, da in dem 1965 erschienenen Buch von Günter Lewy „Die Katholische Kirche und das Dritte Reich“ die Kernstelle (Selbstverfluchung) als antisemitisch gewertet wurde. Herr Pietzcker zieht aus den Zitaten den Schluß einer zumindest mittelbaren Unterstützung nationalsozialistischer Verbrechen und geht damit noch deutlich über seinen ersten Vorwurf hinaus.

Ein solcher Hirtenbrief, der gerade die anti-judaistischen Elemente im Zeichen der Gottesmord-Lehre herausstellte, mag uns heute außerordentlich befremden, lag jedoch im Rahmen der noch bis in die Nachkriegszeit herrschenden Anschauung, daß die „perfidii Judaei“ den Gottessohn getötet und dadurch sich von der Erlösung ausgeschlossen hätten.

Daß bei Gröber Anti-Judaismus vorliegt, sei unbestritten – aber nationalsozialistischer, rassebiologischer Antisemitismus? Die Stellen, die auf Rasse („höhere oder niedere Rasse“) und auf „Christen einer neuen, deutschen Zeit“ abheben, müssen im Zusammenhang mit den damals massiven Angriffen der nationalsozialistisch geführten Deutschen Christen auf das „artfremde“ Christentum der Katholiken gesehen werden: die katholischen Christen würden immer noch einen jüdischen Jesus, von der Jüdin Maria geboren, verehren. Gröber hat immer wieder zu diesen Angriffen Stellung bezogen und den Widersinn aus der Geschichte aufgezeigt, dabei nie die Zugehörigkeit des Menschensohnes zur jüdischen Rasse heruntergespielt, im Gegenteil versucht, die nationalsozialistische Rassenlehre zu widerlegen.

Daß Gröbers Einstellung zur Judenheit viel differenzierter gewertet werden muß, geht aus folgenden Tatsachen hervor: im Frühjahr 1941 (also zur Zeit dieses Hirtenbriefes) beauftragte er Frau Dr. Gertrud Luckner, vom Deutschen Caritasverband aus jede nur mögliche Hilfe für die verfolgten deutschen Juden zu organisieren. Frau Dr. Luckner wurde wegen dieser Tätigkeit 1943 von der Gestapo verhaftet und in das KZ Ravensbrück verbracht. Sie steht auch als Zeugin dafür, daß Erzbischof Gröber in der Silvesterpredigt 1940 die Deportation der badischen Juden nach Gurs (Frankreich) angeprangert hat. Man lese nur den „Freiburger Rundbrief“ 1964/65, S. 147 ff. nach.

Prof. Dr. Hugo Ott, Freiburg

### Um so schlimmer

Hat Freiburgs Erzbischof nun „schlimmen Antisemitismus“ gepredigt oder nicht? Herr Professor Ott sagt, „schlimmer Antisemitismus“ sei das keineswegs, sondern „Anti-Judaismus“, und der sei damals allgemein-christlich gewesen. Um so schlimmer: Herr Ott zeigt uns die christliche Tradition, aus der die Nationalsozialisten schöpften und auf die sie sich stützen konnten. In diese Tradition sind bei Gröber nationalsozialistische Vorstellungen eingegangen.

Oder ist die Rede von der „jüdischen Weltherrschaftsbegier“ etwa auch christlich? Ist das

kein Antisemitismus? Der „schmatzende Kuß der schmutzigen Judaslippen“ jedenfalls ist bestes Antisemitendeutsch – in christlichem Zusammenhang freilich, das sei Herrn Ott gern zugestanden. Wenn der Erzbischof wirklich für die Juden eintreten wollte, warum sprach er dann so? Wer zwang ihn hierzu, wenn nicht Haß gegen die Juden und Lust am Ausmalen von Feindbildern? Auch ein mit weniger Inbrunst vorgetragener „Anti-Judaismus“ hätte 1941 die antisemitische Gewalt unterstützt. Das mußte wissen, wer gegen die Deportation der Juden ernsthaft vorgehen wollte.

Und angenommen, Gröber hat sich für die Juden eingesetzt, widerlegt das meine „ungeheuerliche“ Behauptung, er predige hier „schlimmen Antisemitismus“? Dem katholischen Einsatz für die Juden meine ungeteilte Hochachtung. Aber ein Argument gegen meine Behauptung ist er auch nicht.

Prof. Dr. Carl Pietzcker, Freiburg

### Es bleibt kontrovers

Es geht wohl auch um den unterschiedlichen Interpretationsansatz, der von Herrn Pietzcker und mir unternommen wird: Herr Pietzcker als Literaturhistoriker gewichtet diese eine Quelle (die Zitate sind einem größeren Textzusammenhang entnommen) sehr stark, bezieht sie freilich nicht in einen weiteren Kontext ein. Gerade dies muß ich als Historiker tun.

Der indirekte Einsatz Gröbers für deutsche Juden ist unbestritten – das war in der Zeit totalitärer Diktatur nicht einfach. Gröber – auch nur mittelbar – in die Nähe der NS-Ideologie (besonders dieser Art von Antisemitismus) zu rücken, bedürfte anderer Argumente. Vielleicht dient zur Erhellung über die Einstufung Gröbers durch oberste Regierungsstellen ein Auszug aus einem Schreiben des Reichskirchenministers an die Reichskanzlei vom 11. 3. 1941: „Als ein verbissener Gegner von Staat und Partei hat sich in den letzten Jahren der katholische Erzbischof von Freiburg, Gröber, erwiesen. In Predigten und Hirtenbriefen hat er immer wieder den kath. Volksteil in Baden in demagogischer Weise gegen Staat und Partei aufgehetzt und in der benachbarten Schweiz lebhaften Beifall gefunden . . . Diesem Treiben kann der deutsche Staat m. E. nicht mehr länger zusehen.“

Die Silvesterpredigten von 1939 und 1940 sowie der Fastenhirtenbrief von 1941 werden als Musterbeispiele „gefährlicher Demagogie“ bezeichnet. Da diese Fragen auf dieser Ebene nicht zu Ende diskutiert werden können, müssen die Standpunkte kontrovers bleiben.

Prof. Dr. Hugo Ott, Freiburg

Diese Zusammenstellung fand – abgesehen von Briefen, die mich privat erreichten – ein gewisses Echo; zumindest veröffentlichte die „Badische Zeitung“ die beiden folgenden Leserbriefe, mit denen die Studie abgeschlossen wird – wobei mir nicht bekannt ist, ob auch Briefe, die mir zustimmten, bei der Zeitung eingegangen sind. Eher nicht, da die vielen Stimmen, die mir gegenüber bei kritischen Vorträgen über Gröber laut zu werden pflegen, nicht den Weg in die Öffentlichkeit zu finden scheinen – auch eine Erfahrung, die ich mit Interesse gemacht habe. Die Grenzen einer in Leserbriefspalten zu führenden wissenschaftlichen Kontroverse jedenfalls dürften mehr als sichtbar geworden sein.



## Dokument 8

Badische Zeitung Freiburg, 11./12. Dezember 1982

### Professorenstreit über Bischof Gröber:

#### Zu wenig radikal

Die Debatte der Herren Professoren Pietzcker und Ott in der Badischen Zeitung über den Antisemitismus des früheren Erzbischofs von Freiburg finde ich peinlich und unbefriedigend. Herr Pietzcker greift nach meiner Einschätzung bei seiner kritischen Erinnerung der Opfer des Antisemitismus in seiner Konzentration auf die Person des Erzbischofs zu kurz. Allenfalls als Teil eines größeren Zusammenhangs (Rede: Der Weg der Universität Freiburg ins III. Reich) könnte sie gelten. Seine Ausführungen hier stellen die Frage nicht. Herr Ott stellt nicht nur nicht die Frage, die die Opfer endgültig Vergessen entreißen könnte. In skandalöser, scheinbar differenzierender „Wissenschaftlichkeit“ entlastet er Gröber vom Antisemitismus. Mit seinen traurigen Repliken disqualifiziert er sich selbst.

Wie ist eine solche Debatte möglich? Bischof Gröbers Antisemitismus steht doch außer Frage. Einzelne Hilfsaktionen ändern daran nichts. Doch schon Zeitgenossen Gröbers wie etwa Dietrich Bonhoeffer forderten, daß „dem Amokfahrer, der den Kurfürstendamm herunterrase, ins Steuerrad gegriffen werden müsse. Es genügt nicht, hinterher die Verletzten zu verbinden!“

In ihrer Debatte leisten Sie den Opfern des Antisemitismus einen schlechten Dienst. Ihre Fragestellung ist zu wenig radikal. So entlasten Sie – hier die Kirche – von historischer Verantwortung, Herr Pietzcker und Herr Ott!

Johann B. Metz, der Münsteraner Theologe, hat bei seiner Ansprache anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an den nicaraguanischen Kulturminister Ernesto Cardenal die Frage gestellt, ob das deutsche Volk, das dem Faschismus so wenig Widerstand geleistet hat, daß Auschwitz möglich war, nicht zu lernen hätte vom Mut von Völkern wie Nicaragua und El Salvador. Steht hierauf – angesichts der drohenden Gefahr eines neuen Krieges – die Antwort nicht noch aus?

Burkhard Schäfer, Freiburg

#### Die Toten sind nicht tot

„Die Toten sind nicht tot“ (Alexander Kluge), dies zeigt sich beim Professorenstreit um den ehemaligen Erzbischof Conrad Gröber deutlich. Leider war Conrad Gröber ganz und gar kein „Gegner von Staat und Partei“, wie Prof. Dr. Ott meint. Der ganze Tenor der öffentlichen Äußerungen Gröbers, in Hirtenbriefen und Handbuchartikeln, kommt im folgenden Zitat deutlich zum Ausdruck: „In der gegenwärtigen Schicksalsstunde unserer Nation stellen sich die Leiter der Kirche in besonderer Treue an die Seite der Männer des Staates, entschlossen zur einigen Abwehr des gemeinsamen Feindes.“ (Gröber, Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen, 1937).

Sicher kritisierte Gröber den Nationalsozialismus, weil dieser eine eigenständige katholische Kirche nicht dulden wollte, aber „es liegt mir ferne, im derzeitigen, ungeheuren, kriegerischen Geschehen ein Wort zu meinen Erzdiözesanen zu reden, das deren nationale Kraft und Hingabe ungünstig ablenken oder irgendwie sonst beeinträchtigen könnte“. So Gröber im Fastenhirtenbrief vom 12. 2. 1941. „Nationale Kraft und Hingabe“ für einen Vernichtungsfeldzug, für massenhaftes Ermorden von Juden, Polen und Regimekritikern?

Gröbers Hirtenbrief von 1941, in sehr großer Auflage verbreitet, erinnert an Gauleiterjargon: „Nationale Einheit und Eintracht“, „Waffenringen“, „das Deutschheldenhafte“, „Volksgemeinschaft, ein aufrichtig begrüßtes, ein viel gebrauchtes deutsches Wort für ein ganz herrliches deutsches Ziel!“, „ruhmreiche Waffenbrüderschaft“ . . . Ist es nicht Geschichtsklitterung, wenn

man Erzbischof Gröber dann noch zum „Gegner von Staat und Partei“ machen will? Der katholische Widerstand gegen den Nationalsozialismus sollte sich auf andere Namen besinnen als auf den des Freiburger Erzbischofs Gröber.

Günther Bachmann, Freiburg

## Vom Sinn geschichtlicher Erinnerung. Gedanken zum Jubiläumsjahr 1983\*

Von Hugo Ott

Für St. Blasien bzw. für alle an der Geschichte St. Blasiens Interessierten – und das sind wohl gar nicht wenige, wie Sie noch im Laufe der kommenden Monate erleben werden – bedeutet 1983 ein besonderes Jahr des Gedenkens – und zu diesem Anlaß sind wir zusammengekommen, gewissermaßen dieses Gedenkjahr einzuläuten – im wahrsten Sinne des Wortes, da zum Blasius-Fest das Geläut der Glocken wohl besonders festlich über das obere Albtal schwang.

Doch – ehe wir uns diesem gleichsam sanblasianisch-spezifischen Jubeljahr zuwenden, möchte ich Sie einladen zu einigen gedanklichen Wegen, die nur scheinbar etwas seitwärts vom Zielgebiet verlaufen. Als ich vor geraumer Zeit gebeten worden bin, am 6. Februar zur Buchvorstellung eine nicht zu lange, aber auch nicht ganz knappe Ansprache zu halten, da habe ich mit einigen Hintergedanken das Thema so formuliert, wie Sie es gedruckt finden, d. h. ich habe mich nicht eindeutig festgelegt mit dem Jubiläumsjahr 1983 nur auf St. Blasien, wie sehr Sie auch diese Einbindung angesichts des Gesamtrahmens vorgenommen haben mögen.

1983, ein Heiliges Jahr, das der Papst unlängst verkündet hat zum Gedenken an den 1950. Todestag Jesu Christi – und dies in der uralten Tradition der christlich geprägten Geschichte, die mit der Geburt des Jesus von Nazareth die neue Zeit zu zählen begann, die Zeit des Heils, die Zeit des Herrn, damit alle anderen Systeme der Zeitrechnung ablösend, seien es solche der römischen Herrschaft, die mit Gründung der Stadt Rom die Jahre berechnete, seien es solche des jüdischen Volkes, der Griechen, von den anderen außerchristlichen Kulturbereichen nicht zu reden, z. B. von der islamischen Welt, die nach dem Jahr 622, der Flucht des Propheten Mohammed aus Mekka, zählte.

---

\* Dieser Beitrag ist die unveränderte Fassung einer Ansprache, die ich am 6. Februar 1983 in St. Blasien auf Einladung von Stadtpfarrer Heinrich Heidegger vor einem größeren Kreis gehalten habe anläßlich der Vorstellung des Buches: *St. Blasien. 200 Jahre Kloster- und Pfarrkirche*. Hrsg. von *Heinrich Heidegger* und *Hugo Ott*. München–Zürich 1983 (Verlag Schnell und Steiner). Die unmittelbaren Bezüge (Blasius-Patrozinium am 3. Februar und der 30. Januar 1933) bilden einen bestimmten Hintergrund. Der Wunsch vieler Zuhörer, die Ausführungen gedruckt zu erhalten, hat mich bewogen, im Jahrgang 1983 unserer Zeitschrift auf eher indirekte Weise durch diese Veröffentlichung das Jubiläumsjahr 1983 in St. Blasien zu verankern.

*Anno Domini* – im Jahr des Herrn – so lautete dies früher; im Jahr des Herrn, so zählten und schrieben die Mönche St. Blasians auf Tausenden von Urkunden, Briefen und Akten, die im Verlaufe der vielhundertjährigen Geschichte dieses hochbedeutenden Klosters hier entstanden sind. *Christi Geburt* als *Zeitenwende*, die Wende oder Kehre schlechthin, die Wende einer Zeit vor der Erlösung und nach der Erlösung.

*Zeitenwende* – diese Bezeichnung wurde freilich eingesetzt in einer Phase unserer deutschen Geschichte, deren wir in diesen Tagen besonders gedenken mit einer wohl kaum zu übertreffenden Intensität, mit der sprichwörtlichen deutschen Gründlichkeit, wobei zu fragen ist, mit welcher Zielrichtung wir dieses Gedenken im Jahr 1983 veranstalten.

*Zeitenwende* – das wurde propagandistisch als Sprachregelung eingesetzt, um Christi Geburt, um das *Anno Domini*, zu verdrängen: Christus Jesus, der als Sohn der Jüdin Maria geboren ward und als Menschensohn ein Jude war – für diesen Gottmenschen und Juden Jesus durfte es keinen Platz mehr geben – also der Arierparagraph für Jesus und Maria (er wurde leider auch von Christen, den Deutschen Christen, praktiziert) – aber: so einfachhin ließ sich dieser Jesus Christus nicht verdrängen, immer wieder mischte sich das Wort vom Jahr des Heils ein in den *deutschen Gruß* – im Jahr des Heils 1933, im Jahr des Herrn 1933 – auch damals hatte der Papst, Pius XI., ein Heiliges Jahr ausgerufen – und dieses Heilige Jahr sollte, so ist sein Sinn, ein Jahr besonderer geistlicher Gnaden werden. Die Heilrufe, die dem Führer galten, und die millionenfach ausgebracht wurden, die aus Tausenden von Kehlen bei den großen Fackelzügen, bei den gewaltigen Aufmärschen und riesenhaften Kundgebungen zu dem Führer emporbrandeten und von jedem einzelnen zu entbieten waren, wenn er Amtspersonen oder Funktionären der Partei begegnete, der Gruß des Heils, den auch der Pfarrer, der Geweihte des Herrn, zu leisten hatte, wenn er Religionsunterricht erteilte (anstatt des alten *Gelobt sei Jesus Christus*) . . . – wer war der wahre Heil-Bringer, der von der Jüdin geborene Sohn Gottes oder der andere?

Sie werden es mir nachsehen müssen, daß ich nicht vorübergehen kann an dem, was Sie seit Tagen allenthalben, auf allen Kanälen, in jedem Bildungswerk vernehmen, die Monopolisierung durch das Gedenken an den 30. Januar 1933 – und als ich dem Herrn Stadtpfarrer seinerzeit das Thema durchgab „Vom Sinn geschichtlicher Erinnerung. Gedanken zum Jubiläumsjahr 1983“, da hatte ich den 30. Januar eingeplant, wohl wissend, daß der 6. Februar nicht weit entfernt sei, und die Aufladung der Atmosphäre berücksichtigend und auch bedenkend, daß wohl das meiste solchen Gedenkens an der Oberfläche verharren, im Vordergrundigen verweilen und nicht auf den eigentlichen Grund gelangen werde, auf das *fundamentum*. Der 30. Januar als das Datum für eine negative deutsche Geschichtsepoche, an deren Ende die Zertrümmerung des Deutschen Reiches, das Auslöschen der Deutschen Nation, die Vernichtung der deutschen Ehre, des gu-

ten deutschen Namens, ja noch mehr: die Vernichtung unermesslicher sittlicher und moralischer Werte standen – nachdem ein Volk auf den Weg der Gottferne getrieben worden ist.

Freilich: ich habe bisher keine befriedigende Antwort darauf gehört, nämlich auf das suchende Fragen nach den tieferen Gründen und nach den eigentlichen Ursachen dieses deutschen Weges (eines Sonderweges, den andere Völker nicht gegangen sind), außer daß immer wieder nach den bekannten politischen, gesellschaftspolitischen, verfassungspolitischen oder wirtschaftlichen Faktoren gefragt worden ist, daß immer wieder ventiliert wird, wie es denn möglich gewesen ist, daß ein hochzivilisiertes Volk, eine Kulturnation mit einer langen reichen Tradition, in sich bergen konnte das Unmenschentum, die Entmenschlichkeit schlechthin, daß die gnadenlosen brutalen Vernichtungsaktionen „durchgeführt“ wurden – seien es die Euthanasie-Programme, seien es die Judenvernichtungen im Namen des deutschen Volkes aufgrund von Führerbefehlen – und der Führer handelte doch wohl im Namen des deutschen Volkes, ermächtigt und voll befugt als *ein* Führer *eines* Volkes, *eines* Reiches – sie schrien es doch permanent und millionenfach hinaus und schrieben es an alle Wände. Also: trotz ungezählter Bemühungen, bis ins kleinste Detail zu erforschen, wie es zur Machtergreifung 1933 kommen konnte und zur totalen Vernichtung einer parlamentarischen Demokratie, trotz der vielen Theorien zur Erklärung solcher Phänomene, bleibt im Hintergrund die eigentliche Frage stehen und ohne befriedigende Antwort: warum das deutsche Volk mit dem Makel des Genozides, der Vernichtung von Millionen Menschen anderer Rasse, anderer politischer, religiöser Einstellung, der Vernichtung lebensunwerten Lebens, befleckt worden ist – das deutsche Volk ja, obwohl nur ein geringer Teil der Deutschen mit der sogenannten Durchführung zu tun hatte. Bestand aber nicht doch eine Disposition der Deutschen, jener auf hoher Kulturstufe stehenden Deutschen, der Schiller-, Goethe-, Hölderlin-, Beethoven-Deutschen, die überdies zu 95 % Christen waren? So wird auch gefragt – eine Disposition, eine Grundbereitschaft zur Diskriminierung etwa der jüdischen Rasse, auch wenn natürlich ihre Vernichtung nicht gewollt war. Aber – so ist zu antworten – der Antisemitismus war nicht auf die Deutschen beschränkt, es gab ihn anderwärts vielleicht in noch stärkerer Ausprägung.

Wenn wir uns also erinnern, wenn wir auf der Suche sind – als einzelne oder als Gesellschaft, als Volk auf der Suche nach unserer geschichtlichen Identität, und auf dieser Suche sind wir, ob wir wollen oder nicht, ob wir dieses Suchen verdrängen, überlagern durch Geschichtsvergessenheit, durch Treiben im Alltäglichen – die Vergangenheit holt uns immer wieder ein –, wenn wir uns also erinnern, dann werden wir uns auch die Frage nach dem eigentlichen Sinn geschichtlichen Gedenkens stellen müssen, obwohl die Antwort darauf sehr schwer zu geben ist.

Da steht heute eine immense Geschäftigkeit, die Vergangenheit aufzuhellen –

von der wissenschaftlichen Seite hin bis zu den zahllosen Schulklassen, die vor Ort erheben, wie es war, wie ihr Städtchen, ihre Region *braun* geworden ist, wie sich und mit welchen Nuancen die Machtergreifung vollzogen hat. Da registrieren wir also ein ungebrochenes Interesse an der Vergangenheit, ein schier wütendes Interesse, das wir auch sonst feststellten – seit langem nicht mehr so viele historische Ausstellungen mit überragendem Besuch, so viele historische Vortragsreihen und Exkursionen aller Art. Aber: was ist der Sinn solchen Tuns, warum versuchen wir, die Vergangenheit zu ergründen? Damit sich nie wiederhole, was 1933 eingeleitet worden ist; damit nie mehr von deutschem Boden ein Krieg ausgehe. Sehr lobenswerte Motive fürwahr, in denen aber doch wohl eine große Sorge, ja die Angst mitschwingt, es könne sich solches wiederholen, nicht nur in Deutschland, auf dieser Welt, einer Welt von Industriegesellschaften mit höchstem Kulturstand; aber: offenkundig ohne Wertordnung, die stark genug ist – eine Welt, die gleichsam auf einem riesigen Ozean treibt und keinen Grund hat.

Mich muten all die vielen Versuche der jüngsten Zeit als rührende, aber hilflose Unternehmungen an, weil sie letztlich nicht eingeordnet werden in ein tragfähiges Gerüst, das nur gründen kann auf einer Ordnung von Grundwerten, auf einer naturrechtlichen Basis, d. h. auf einem Grund, der nicht von Menschen allein gelegt sein kann, sondern von Gott her genommen sein muß. Ich habe vorhin davon gesprochen, daß unser Volk auf den Weg der Gottferne getrieben worden ist – dieser Weg ist nicht aufgegeben worden, er wird vielmehr weiterbesritten, von vielen Menschen, die freilich an ein löbliches Ziel gelangen wollen: nämlich zu einer besseren Welt, einer humanen Welt oder wie die Umschreibungen auch heißen mögen – je nach ideologischer Ausrichtung. Und auf diesem Weg zu dem erhabenen Ziel einer menschlicheren Welt da werden ununterbrochen gegen die Menschlichkeit Verbrechen verübt – im Namen der Menschlichkeit doch wohl – da wird tausendfach gefoltert – in Ost und West, in Süd und Nord, da werden Menschen massakriert, auch von Politikern eines Volkes verantwortet, das im Dritten Reich am meisten gelitten hat; da wird Genozid, Völkermord begangen – mit dem Unterschied zu den Scheußlichkeiten des Dritten Reiches, deren wir gedenken – daß dieser Verbrechen nicht gedacht wird; ja sie werden, kaum sind sie über die elektronischen Medien geflimmert, wieder der Vergessenheit anheimgegeben. D. h., indem wir uns, wohl organisiert, erinnern, vergessen wir zugleich, da wir nicht gegründet sind. Die Paradoxie ist nahezu vollkommen. Wozu also geschichtliche Erinnerung? Was Wunder auch, da der Lächerlichkeit verfällt, wer geschichtliche Parallelen zieht, die *nicht* der veröffentlichten Meinung genehm sind oder einer Parteidoktrin entsprechen.

Wer keine festen, unverrückbaren und unveräußerlichen Pfeiler kennt, auf denen er bauen kann, der vermag auch keine gültige Wertung vorzunehmen; er wird immer relativieren müssen, und seine unveräußerlichen Menschenrechte, jene gewaltigen Errungenschaften eines aufgeklärten Zeitalters, werden nach Be-

darf halt doch veräußert bzw. nur in Auswahl zuerkannt – je nach politischer Konstellation: soviel wie seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die die Folter als Instrument der Rechtssprechung abschaffte, ist noch nie gefoltert worden – und so grausam. Wir betrachten mit Schauern die Folterwerkzeuge in den Museen, obwohl wir wissen, daß diese nur in ordentlichen Gerichtsverfahren angewandt werden durften und unter strengster Aufsicht des Gerichts; wir sehen aber nicht, daß in den Kellern der Gestapo, der GPU, der Franzosen in Algier, und heute vielfach in aller Welt mit größter Grausamkeit gefoltert wird – in der Willkür von geheimer Polizei.

Was also ist der Sinn geschichtlicher Erinnerung, wenn wir voller Abscheu nachvollziehen, wie in Deutschland 80 000 geistesranke, erblich belastete, unheilbar kranke Menschen im Jahr 1940/41 euthanasiert worden sind, d. h. einen Gnadentod sterben durften, obwohl in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung diese Vernichtung lebensunwerten Lebens gebilligt worden ist – der Protest blieb fast ausschließlich auf katholische Gruppen beschränkt –, wenn wir also mit Verurteilung solches heute zur Kenntnis nehmen und wenn wir gleichzeitig in jedem Jahr diese Zahlen von 80 000 weit übertreffen dadurch, daß unsere Gesellschaft ungeborenen Menschen das Leben in einer vorgeblich nicht mehr lebenswerten Welt erspart. Unsere Gesellschaft, die sich, historisch gebildet, entrüstet, toleriert mit nahezu perfekter Indifferenz die massenhafte Tötung ungeborenen Lebens, ohne daß eine Güterabwägung vorgehen würde, verwehrt den Schutz des Lebens, doch wahrlich ein zentrales Grundrecht, den Wehrlosen und bezahlt diese tausendfachen Tötungen durch die Solidargemeinschaft der Versicherten. Und diese menschlichen Lebewesen haben keinen Namen und erhalten kein Grab und keinen Grabstein, erscheinen allenfalls in einer Medizinalstatistik. Bei Gott: es besteht aller Grund, Angst zu haben, daß bei entsprechender politischer Konstellation auch wieder Rückfälle in Schlimmeres erfolgen, da wir mitnichten von der Barbarei Abschied genommen haben. Doch: wer solches in Parallele und in Vergleich zieht, der verfällt, wie gesagt, der Lächerlichkeit, da er nicht konform geht mit der gesellschaftlichen Meinung, die wohl die *richtige* Meinung ist.

Was also der Sinn geschichtlichen Gedenkens, der Erinnerung? Warum gehen wir zu den Toten und wollen sie wieder verlebendigen, indem wir sie in die Gegenwart zurückholen, sie vergegenwärtigen – die Toten und das Tote. Doch wohl auch und vielleicht in erster Linie, weil wir Menschen sind, also geschichtlich bedingte Wesen, die von dieser geschichtlichen Bedingtheit wissen. Weil wir als Menschen in der Zeit sind, aus ihr kommen, in ihr leben, in ihr vergehen werden, Geschichte machen und Geschichte erleiden, uns als einzelne oder als Gesellschaft, als Volk mit der Geschichte identifizieren oder nicht, also dann distanzieren, und dies je nach Doktrin, Lehrmeinung, vielleicht tun müssen.

Wir haben uns hier versammelt aus Anlaß der Vorstellung eines stattlichen Bandes, der sich auch mit der Geschichte der Pfarrei St. Blasien befaßt, einer

Pfarrei freilich, die eingebettet und eingebunden war in die klösterliche Gemeinschaft – über viele Jahrhunderte hinweg, die deswegen teilhatte an den Geschicken des Klosters St. Blasien. In der Tat: an dem, was dem Kloster geschickt worden ist; Teilnahme an den glanzvollen Zeiten, da dieses Kloster eine den Schwarzwald weit übersteigende Geltung erlangte, wie z. B. in den Anfängen, im 11. Jahrhundert als Reformzentrum, als Ort des Betens und des Gedenkens, als hier eine immerwährende *memoria*, eine unaufhebbare Erinnerung, verwurzelt wurde, nämlich das Gedenken an die Toten und Lebenden als die kommenden Toten, d. h. als hier in der liturgischen Gebetsgemeinschaft des Klosters das verwirklicht werden sollte, was christliches Verständnis von Geschichte ist: der Mensch, von Gott geschaffen, auf der irdischen Pilgerschaft befindlich mit dem Auftrag, Gottes Willen zu erfüllen, um einst teilhaft zu werden des ewigen Lebens, das ewige Heil zu erlangen. Die Toten waren also nicht tot, waren einbezogen in die Gemeinschaft der Lebenden und Toten, waren nur vorausgegangen dorthin, wohin alle Menschen einmal gelangen werden – deswegen diese Gebetsgemeinschaft, in St. Blasien exemplarisch verwirklicht und in viele Reformklöster ausstrahlend. Der einzelne wie die gesamte Menschheit wurden aufgrund der Erlösungstat Gottes und seines Sohnes, der Mensch wurde, um zu sterben, auf einen sinnvollen geschichtlichen Weg gebracht, an dessen Ende das Heil zu erwarten ist. Geschichte als Heilsgeschichte gedeutet und sinnerfüllt – nicht wie die der Heiden, die nicht wissen, wofür sie leben.

In großartiger und einfacher Weise zugleich wurde dieses Geschichtsverständnis des Mittelalters in St. Blasien ununterbrochen gelebt: das Gedenken an die Verstorbenen wurde deshalb zum Ausdruck der heilsgeschichtlichen Erwartung schlechthin – man schrieb die Namen vieler Toten auf das Pergament, legte Totenkalender an: die Namen von Mönchen von St. Blasien und von anderen Klöstern, die in der Gebetsverbrüderung standen, die Namen der Wohltäter des Klosters, und gedachte ihrer am Sterbetag in der Gebetsgemeinschaft der Mönche und in der Mahlgemeinschaft – und da nur wenige Namen aufgezeichnet werden konnten, beging man das Gedächtnis Aller-Seelen; es war dies ein Brauch, der von Cluny nach St. Blasien im 11. Jahrhundert kam und von hier aus weiterverbreitet worden ist – die Pflege der Gemeinschaft der Lebenden und Toten, bis die neue Gemeinsamkeit wiederhergestellt sein werde im Jenseits bei Gott.

Diese erhebende und tröstliche Sicht der menschlichen Existenz, die eben nicht zum Sterben verurteilt ist, vielmehr geborgen sein wird bei Gott, damit sie ewig lebe, diese tröstliche Botschaft wurde hier über Jahrhunderte hindurch verkündet und gelebt: *iam dudum Deo vivus, mundo crucifixus migravit ad Dominum* – schon längst im Leben Gott hingegeben, der Welt gekreuzigt wanderte er heim zum Herrn – so und in ähnlichen Wendungen schrieb der Mönch Bernold



von St. Blasien im 11. Jahrhundert in seine Totenliste, Kalender und Chroniken<sup>1</sup>. Diese Sicht wird freilich nicht erreicht von einer säkularisierten Welt, die um das Gedächtnis ihrer Toten ringt: „Unter jedem Grabstein liegt eine Weltgeschichte“ – schrieb einst Heinrich Heine – und dieser Satz wurde als Motto für ein 1980 erschienenes, weitverbreitetes Buch „Familienleben in Deutschland“<sup>2</sup> gewählt – weit verbreitet, weil Familiengeschichte bei uns Hochkonjunktur hat. Aber: die Grabsteine werden bald wieder entfernt, und viele Toten haben keinen Stein, auf den eingemeißelt werden könnte: *Unvergessen, Frommen Angedenkens, in lovely memory*, und die Massengräber der Kriege kennen keine schönen Grabmale; mag auch die ewige Flamme über den Grabtempeln des Unbekannten Soldaten brennen. „Niemand ist vergessen und nichts ist vergessen“, so steht es am Eingang des vaterländischen Kriegsmuseums im Kreml von Nowgorod – all dies sind Formelsammlungen für menschliche Erinnerung, für verzweifertes Bemühen im Kampf gegen das Vergessen und Vergessenwerden, wenn einmal die biologischen Abläufe des Lebens vorüber sind.

Und wenn wir auf den Grabsteinen lesen: *Hier ruhen in Gottes Frieden* – oder: *Hier harren der Auferstehung* – dann sollte dies als ein Bekenntnis für eine Sinndeutung und Sinngebung von Sein und Zeit auf jene große Zukunftsperspektive hin, auf die Ewigkeit, auf die Dimension einer heilsgeschichtlichen Deutung menschlicher Existenz beachtet werden – aber: wie viele der modernen Menschen sind davon betroffen und identifizieren sich mit solcher Aussage?

Ich habe vorhin ganz kurz das Wort von der säkularisierten Welt gebraucht. Das legt eine Assoziation nahe: wir gedenken mit 1983 der 200 Jahre bis 1783 – vornehmlich –, als der Dom zu St. Blasien feierlich geweiht worden ist, dieses gewaltige Zeichen für die Verbundenheit der Gott dienenden Menschen – *deo servientes* – mit ihrem Gott. Es war eine Zeit der späten Blüte, die noch reiche, ja überreiche Frucht getragen hat – als St. Blasien in der weiten, weltweiten gelehrten Welt, einen großen Namen hatte und Gelehrsamkeit in vielfältiger Weise hier gewachsen ist – überreiche Frucht, die in die Scheuer der europäischen Geistesgeschichte noch eingefahren werden konnte, ehe der kalte Windhauch, entstanden aus neuer europäischer Mächtekonstellation, in dieses fruchtbare Feld einfiel und es unfruchtbar machte und brachliegen ließ. Wir können wohl kaum abmessen das Gewicht der Säkularisation für die Entwicklung des 19. Jahrhunderts und für unsere Zeit, wohl nur schwer beurteilen die Folgen dieses barbarisch zu nennenden Kulturabbruchs, dessen äußeres Zeichen die Funktionslosigkeit der entleerten Klostergebäude gewesen ist<sup>3</sup>. Das Kloster mit seiner reichen Tradition war

<sup>1</sup> Vgl. Joachim Wollasch, Der Kalender Bernolds von St. Blasien, in: *Heinrich Heidegger/Hugo Ott*, St. Blasien (wie oben), 33 ff.

<sup>2</sup> *Barbara Beyss*.

<sup>3</sup> Die Beschäftigung mit dieser wohl umfangreichsten Vermögensumschichtung in der Geschichte und mit den überwiegend negativen Auswirkungen tritt in letzter Zeit wieder in den Vordergrund. Man vergleiche *Hermann Schmid*, Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811, in: FDA 98, 1978, 171 ff. und FDA 99,

dann Pflanzstätte und Ort industrieller Tätigkeit, Schule für den Gewerbefleiß einer zu Gewerbsamkeit zu erziehenden Bevölkerung. Die Geist- und Seelenlosigkeit der Karlsruher Behörden jener Jahre nach 1807 sind schwerlich zu überbieten. Doch Säkularisation sollte nicht nur bedeuten die Überführung geistlichen Besitzes und kirchlicher Vermögen in weltliche Hand, nicht nur die Ablösung sanktblasianischer Herrschaft – eine wohl gebildete, fortschrittliche Herrschaft allemal – durch die Herrschaft einer großherzoglichen Regierung von Napoleons Gnaden, Säkularisation war das Ende einer christlich bestimmten Weltgestaltung und ihre Ablösung durch die Vernunft, die allem *abergläubischen* Treiben abhold gewesen ist.

Der Fürstabt Martin Gerbert, international angesehener Gelehrter, der diesen Dom hat bauen lassen, hat in seinen letzten Jahren die Schatten dieser Entwicklung noch kommen sehen, bedrückt von den Sorgen um das Weiterbestehen seines Klosters. Er brauchte das Ende nicht mehr zu erleben – diese Gnade wurde ihm zuteil, aber: er sah noch die Flammenzeichen der französischen Revolution, und er, der große Historiker, mußte erfahren, wie in Frankreich die alte Zeitrechnung (vor und nach Christi Geburt) ersetzt wurde durch den Revolutionskalender und wie statt nach den christlichen Jahren nach den Jahren der Freiheit bzw. der Republik gezählt worden ist.

Sein Nachfolger im Amte, der Fürstabt Mauritius, umschrieb im Vorwort zu der dreibändigen Exegese des Neuen Testaments, posthum herausgegeben 1793 nach Gerberts Tod, den Zeitgeist: „Die Gottlosigkeit selbst preisen sie auf ihren Konventen und haschen gierig nach Lobesbezeigungen, die ihnen eine armselige und verführte Masse überreichlich spendet. Wir beklagen, daß die Gotteshäuser in Mausoleen für verbrecherische Menschen umgewandelt werden, daß die Priester, die Diener Gottes, auf grausamste Weise umgebracht, eingekerkert oder des Landes verwiesen werden . . . Die Kirche ist ihrer rechtmäßigen Autorität beraubt, die Oberhirten, vom Heiligen Geist eingesetzt, um die Kirche zu leiten, werden ihrer Rechte entblößt, Göttliches und Menschliches werden durchmischt und nicht mehr geschieden, und während dem Verbrechen die Zügel gelockert

---

1799, 173 ff. Jüngst *Eberhard Weis*, Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03, in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, Berlin 1983, 123 ff. Was Weis für Bayern feststellte, ist zu generalisieren: „Ungezählte Kunstgegenstände von hohem Wert gingen verloren; die reichen Bibliotheken und Archive der Klöster, deren Schätze bis zu einem Jahrtausend alt waren, wurden durch Regierungskommissäre rasch gesichtet. Diejenigen Stücke, die man für die wertvollsten hielt, wurden für staatliche Bibliotheken und Archive ausgewählt; der zahlenmäßig weit größere Rest wurde verschleudert, oft nur zum Papierwert, oder veruntreut oder man ließ ihn einfach verkommen. Aber auch die ausgewählten Handschriften, Urkunden und Bände gelangten nicht alle an ihre Bestimmungsorte. Aus mehreren Gegenden wurde beispielsweise von Augenzeugen berichtet, daß man, wenn ein Ochsenkarren auf morastigen Wegen steckenblieb, Pergamenthandschriften und ledergebundene Folianten zur Auffüllung der grundlosen Wege, also gewissermaßen als Straßenbelag verwendete, ohne sich, nachdem der Karren wieder flottgeworden war, die Mühe zu machen, die Handschriften wenigstens jetzt wieder aus dem Schlamm aufzusammeln.“ (*Weis*, 124 f.)

werden, schwinden die weltlichen Reiche und stürzen zusammen<sup>4</sup>.“ Die Hoffnung dieses Abtes, die er seinen jungen Konventualen zu vermitteln suchte, nämlich daß Gottes Geist obsiegen werde, hat sich nicht erfüllt, wenigstens nicht im unmittelbaren Sinn.

„Vom Sinn geschichtlicher Erinnerung“: Hier in St. Blasien darf darüber in ganz besonderer Weise gesprochen werden, weil es eine Stätte der *memoria*, des Gedenkens, der Erinnerung ist, weil hier in großer Gelehrsamkeit die Erforschung der Vergangenheit zu hoher Meisterschaft gedieh, und vor allem deshalb, weil hier der geschichtlichen Erinnerung eine Sinndeutung gegeben wurde: sie konnte nur als heilsgeschichtliche Sinnggebung vermittelt werden, nur in dem Verständnis, daß Christus der Herr und Sieger der Geschichte sein wird, weil er am Ende der Zeiten wiederkommen wird, zu richten die Lebenden und Toten. So beten und glauben wohl noch viele Menschen, die als Christen den Sinn ihres Lebens im Lichte dieses Glaubenssatzes sehen oder doch sehen sollten, wenn dies Dogma nicht zur Leerformel geworden ist.

Ich versuchte, aus dem Gedenkjahr 1983 heraus in die Sinnfrage einzudringen und ein wenig Ordnung in die sehr diffusen Erscheinungen unserer derzeitigen Beschäftigung, mit der unmittelbaren Vergangenheit zumal, zu bringen. Verordnet wird in unserem Lande – gottlob – kein verbindliches Geschichtsbild (das haben wir hinter uns), keine nach einer Parteidoktrin hinzunehmende Sinndeutung der Vergangenheit, dies freilich gegen den Preis der Unverbindlichkeit, ja der Beliebbarkeit. Damit Sie etwas deutlicher nachvollziehen können, was diese Freiheit bedeutet, möchte ich ein Beispiel aus dem anderen deutschen Staat anführen, wo ja Geschichtsbilder parteiamtlich vorgeschrieben sind – wie dort der Stellenwert der Geschichte überhaupt ganz zentral zu sehen ist. Das Beispiel wähle ich nicht aus den naheliegenden Sachbereichen „Drittes Reich“ oder „Preußen“, sondern aus dem Gedenken an den großen Deutschen Bauernkrieg von 1525 (der ja auch hier in St. Blasien keine geringe Rolle spielte). 1975 wurde dieser Aufstände sehr intensiv gedacht.

Nahe bei Bad Frankenhausen im Bezirk Halle steht ein riesiges Bauwerk vor der Vollendung – auf dem sogenannten Schlachtberg – und wartet auf die innere Ausgestaltung – es ist das „Panorama“, *zentrale* Gedenkstätte der DDR, Ort der dauernden Vergegenwärtigung eines geschichtlichen Ereignisses, das für das

<sup>4</sup> De sublimi in evangelio Christi juxta divinam verbi incarnati oeconomiam auctore Martino Gerberto . . . Typis San-Blasianis. 3 Bände. 1793. Hier Band 1. Die lateinische Version von Abt Mauritius lautet: Ipsum Atheismum publicis in Conventibus celebrant, laudesque impias avidissime captant, quas misera atque seducta plebecula plausibus detestandis in scelestos praecones ubertim adcumulat. Templi Deo vivo et vero sacra in mausolaea sceleratorum conversa dolemus, sacerdotes suo muneri fideles crudelissime aut trucidatos, aut in antra tenebricosa et foetida coniectos, ultra limites patriae projectos, sine certa iam sede circumeuntes egentes, angustiatos, afflictos, quibus dignus non erat mundus (Heb. XI. 37. 38). Spoliatur Ecclesia auctoritate legitima, hierarchae, a Spiritu sancto ut eam regerent, constituti, suis exuuntur iuribus, divina humanaque permiscuntur, atque dum fraena laxantur criminibus, ipsa regna dehiscunt et corrumpunt.

Selbstverständnis und die Identität der sozialistischen Gesellschaft eine Schlüsselfunktion hat: es war jene Schlacht im Deutschen Bauernkrieg, als im Mai 1525 unter Führung von Thomas Müntzer dort 6000 Bauern im Kampf gegen das Landsknechtsheer der Fürsten umkamen.

Bei der Grundsteinlegung am 8. Mai 1974 formulierte der 1. Sekretär der SED-Bezirksleitung Halle: „Der dritte Hammerschlag gilt den Enkeln und Nachfahren der Bauernscharen, unserer fleißigen Arbeiterklasse, unseren tüchtigen Genossenschaftsbauern, allen Werktätigen, die heute *als Sieger der Geschichte* den Sozialismus erfolgreich vollenden helfen!“ Und die Thälmann-Pioniere skandierten im Sommer 1975, als die DDR republikweit des großen Deutschen Bauernkrieges gedachte, an eben diesem Ort auf dem Schlachtberg bei Bad Frankenhausen, regiegerecht und konsequent: „Wir sind die Sieger der Geschichte“<sup>5</sup>.

Vielleicht ist es mir gelungen, mit meinen Überlegungen die Frage nach dem Sinn geschichtlicher Erinnerung einer Antwort ein klein wenig näher zu bringen. St. Blasien kann einen schon verlocken, so zu denken und so zu formulieren.

---

<sup>5</sup> Vgl. ZEIT-Magazin Nr. 45 vom 31. Oktober 1980: „Der Koloss von Thüringen.“ Ein Bericht von *Peter Sager* und *Gerd Ludwig* (Fotos), 6–14.





Kirche „Mariä Krönung“ in Lautenbach.

Die Schreinfiguren des spätgotischen Hochaltars.

In der Mitte die von Engeln gekrönte Muttergottes mit dem Kind, links daneben Johannes Evangelist, rechts Johannes Baptist.

Vorhergehende Seite: Pietà im linken Seitenaltar.

## 500 Jahre Weihe der Kirche „Mariä Krönung“ in Lautenbach im Renchtal

Überlegungen eines Historikers\*

Von Hugo Ott

Wo sich die letzten Rebstöcke an den Talhängen der Rench verabschieden und das Tal zum vorderen und hinteren „Getöse“ sich verengen will, liegt in einem ausgeräumten Kessel Lautenbach, der südlichen Sonne zugewandt, deren wärmende Kraft das Obst die Höhen hinauf zum Sohlberg noch voll reifen läßt. Und dem Wanderer, der am „Schwanen“ abzweigend den Steig hinauf oder hinter dem Gotteshaus den Rüstenbach aufwärts den Wald gewinnen will, öffnet sich in den Biegungen des Weges die großartige Landschaft der Schwarzwaldvorberge, in deren tiefen Taleinschnitten und sanften Mulden zu diesen Tagen der Riesling die letzte Süße einfängt, und des Beschauers Auge mag sich nicht satt sehen an dieser Köstlichkeit, bis der Blick durch die breite Ebene des Rheins weiter-schweift über das silbern gleißende Band des Stromes und am Münster von Straßburg, Unserer Lieben Frau geweiht, ruhen bleibt, um sich schließlich an den auslaufenden Bergen der nördlichen Vogesen in dunstigen Fernen zu verlieren.

Noch einmal wird er, auf des Sohlbergs Höhe angelangt, eine kurze Rast einlegen, um mit seinen Augen diese gottgesegnete Landschaft zu trinken, jetzt, wo sich auf der Wasserscheide des Sohlbergs auch das Tal nach Ottenhöfen hinunter auftut, ehe er den Weg durch den Forst einschlägt, der ihn, am Knappeneck und Hundskopf vorbei, zur Einmündung der alten Straße, die von Unterwasser kommt, führt – in ein Gebiet, das von St. Ursula den Namen hat, um schließlich ans Ziel zu gelangen: Allerheiligen, dessen traurige Ruinen oberhalb der Stelle, wo der Liebach die Felsen hinunterstürzt, auch dem Geschichtskundigen von bedeutender Vergangenheit zeugen.

Welch anderes Bild einer wilden, schroffen Natur, erwartet ihn an diesem Ort, den die Söhne des heiligen Norbert, Praemonstratenser, im ausgehenden 12. Jahrhundert, aus hochadliger Schenkung zugewiesen, zur Stätte des Gebets und

---

\* Unveränderte Fassung eines Vortrags, den ich am 25. September 1983 in Lautenbach im Renchtal im Anschluß an ein von H. H. Weihbischof Kirchgässner zelebriertes Pontifikalamt gehalten habe. Wohl wissend und abwägend, daß die Form einer Meditation eher den Grenzbereich der Thematik unserer Zeitschrift

genauer Beachtung strenger Regel gestaltet hatten, ihn nie aufgebend, bis 1803 am Ende einer langen Entwicklung, da eine mehr als 1000 Jahre währende Kultur und Geistigkeit unter den Schlägen des aus säkularen Umbruch genährten neuen politischen Systems von Napoleons Gnaden zusammenbrach, diese klösterliche Existenz ein gewaltsames Ende fand, und der neue Staat, das Kurfürstentum Baden, schwere Verantwortung auf sich lud, weil es die Klosteranlage einem trostlosen Schicksal überließ, insgeheim erleichtert darüber, als am 6. Juni 1804 ein durch Blitzschlag verursachter Brand die Kirche soweit schädigte, daß sie dem Verfall preisgegeben werden konnte, und zu guter Letzt als Steinbruch diente<sup>1</sup>. Nicht nur die weißen Kanoniker verließen die Gegend, auch ihr hohes kulturelles Erbe war dem Untergang geweiht.

Allerheiligen als Ziel unserer geschichtlichen Wanderung? Durchaus – zugleich aber auch Ausgangsort für uns, wenn wir jetzt unser Gedenken einem halben Jahrtausend widmen, seitdem die Prämonstratenser von Allerheiligen die Obhut dieses Marienheiligtums in voller Verantwortung übernahmen – nicht ohne Schwierigkeiten –, den herrlichen Bau vollendend und im Verein mit frommen Stiftern die Pracht der inneren Ausstattung ermöglichend. So schlagen wir in Gedanken die Brücke vom hochgelegenen Allerheiligen, dessen Umland die Kanoniker kultiviert hatten, hinunter in das Tal der Rench, den kurzen Weg mit den Prämonstratenser gehend – wir haben ihn eben beschrieben –, jetzt jedoch talwärts gewandt. Wie oft mögen die Prämonstratenser im weißwollenen Habit ihn gewandert oder geritten sein, weil sie die lange und wilde Strecke den Liebbach hinab und über Oppenau meiden wollten, gewandert durch das den weiten Blick freigebende Gelände vom Sohlberg, Heidenhof und Steighof, die alle dem Kloster gehörten, um an ihre Seelsorgestationen zu gelangen: auf die Pfarrei Nußbach, Durbach, Oberkirch etwa – und vor allem nach Lautenbach, zu dem Kleinfeld, das sie so stark anzog, daß immer wieder der Wunsch durchbrach, ganz von der unwirtlichen Landschaft von Allerheiligen Abschied zu nehmen und sich am Wallfahrtsort endgültig niederzulassen – vielleicht schon im Vorfeld der Baugeschichte dieser Kirche, als 1470 Allerheiligen durch ein Feuer weitgehend zerstört war – ob dieser Plan damals bestand, das wissen wir nicht so genau<sup>2</sup> – jeden-

---

berührt, meinte ich, bestärkt vom Wunsch vieler Zuhörer und ermuntert von guten Freunden, denen ich den Text unterbreitete, das FDA als Ort der Publikation wählen zu sollen, um ein Dokument des Nachdenkens über Zeitströmungen und den Zeitgeist zu formen. – Wichtige Anregungen für meine Überlegungen verdanke ich der in der Reihe „Großer Kunstführer“ erschienenen Arbeit von *Hans Heid* und *Rudolf Huber*, Pfarr- und Wallfahrtskirche „Mariae Krönung“ in Lautenbach/Renchtal, München/Zürich 1983.

<sup>1</sup> Immer noch ist mit großem Gewinn heranzuziehen: *Karl Rögele*, Säkularisation und Untergang des Klosters Allerheiligen (Nach Akten des Badischen Generallandesarchivs und des Badischen Haus- und Staatsarchivs Karlsruhe), FDA 54, 1926, 326 ff. – Für den allgemeinen Zusammenhang, in den die Säkularisation von Allerheiligen gehört, vgl. *Hermann Schmid*, Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811, FDA 99, 1979, 192 ff.

<sup>2</sup> Vgl. *Norbert Backmund*, *Monasticon Praemonstratense*, T. 1, Straubing 1949, 63 f. Zuletzt nochmals von *Bruno Moser* in seinem Beitrag „Sie blieb uns wunderbarerweise erhalten“, *Konradsblatt* Nr. 14, 1983, angedeutet.



falls bauten die Prämonstratenser ihr Allerheiligen wieder auf, der strengen Regel gehorsam, die ihnen die Selbstheiligung als Grundaufgabe vorschrieb *und* sie zugleich zur Seelsorge und Seelenführung draußen in der Welt verpflichtete: Eine Spannung, die nur ausgehalten werden konnte, wenn der Ort der Stille und der Sammlung gewahrt blieb. *Contemplata tradere* – das weitergeben, was in der Betrachtung und Meditation geschaut wurde, so lautet der Kerngedanke der Regel des heiligen Norbert von Xanten<sup>3</sup>.

Wir können zu dieser Stunde auch manche Fragen, die gerade auf die Anfänge dieses Kirchenbaues Lautenbach und damit auf den Beginn einer stärker organisierten Betreuung der Wallfahrt nach Lautenbach und auf die Zusammenhänge von Lautenbach, des Ortenauer Adels und immer wieder Allerheiligens, nicht eingehen, solches späterer Bearbeitung vorbehaltend. Aber auf zwei Phänomene, die in der einschlägigen Literatur immer wieder angetönt werden, sei verwiesen: *Einmal* die vertragliche Abmachung, am deutlichsten 1484/85 formuliert, daß die Prämonstratenser von Allerheiligen, auch die künftigen, durch Eidleistung sich verpflichten mußten, den Konvent stets in Allerheiligen zu belassen, ihn also niemals nach Lautenbach oder an einen anderen Ort zu verlegen<sup>4</sup>. *Zum anderen* das Schicksal der sog. Inklusen, des kleinen Klösterchens von Klosnerinnen, die unmittelbar neben der seinerzeitigen Kirche von Oberdorf – offensichtlich seit langer Zeit schon – lebten, in Oberdorf, zu dessen Kirchspiel die Kapelle in Lautenbach gehörte bzw. aus dem es gewissermaßen herausgeschnitten wurde, freilich so, daß Allerheiligen ja auch über die Kirche in Oberdorf voll verfügte<sup>5</sup>. Diese nach einer ganz strengen Regel lebende Frauengemeinschaft wurde 1492 durch den Bischof von Straßburg auf Betreiben des Allerheiligen-Propstes Johannes Magistri, des Bauherren und eigentlichen Stifters von Lautenbach, ausgelöscht, das Vermögen, aber auch die mit den Stiftungen verbundenen liturgischen Gebets- und Meßverpflichtungen, auf die Wallfahrtskirche in Lautenbach übertragen – insgesamt ein ungemein interessanter Vorgang, da offenkundig die Ortenauer Ritterschaft zunächst mit dem Inklusorium – also mit der Gemeinschaft der Klosnerinnen – in Oberdorf verbunden war<sup>6</sup>. Eine weitere Tiefenschärfe gewinnt diese Frauengemeinschaft, wenn sich meine Vermutung als richtig erweisen sollte, daß sie ursprünglich in Verbindung mit dem Prämonstraten-

<sup>3</sup> Vgl. *Hugo Th. Heijman* OPraem, Untersuchungen über die Prämonstratenser-Gewohnheiten. Tongerlo (Belgien) 1928, besonders 113 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Ph. Ruppert*, Die Kirche zu Lautenbach im Renchtal, FDA 24, 1895, 273 ff., wo die vom 11. Juni 1894 datierende Urkunde, in der sich Propst und Konvent von Allerheiligen eidlich verpflichteten, niemals ihr Kloster nach Lautenbach oder an einen anderen bequemeren Ort zu verlegen, und auch durch zahlreiche rechtliche Sicherungen den künftigen Bestand in Allerheiligen gewährleisten, veröffentlicht ist. Ebda. auch die Eidleistung durch einen Professen im Jahre 1485.

<sup>5</sup> Vgl. Dieter Kauf, Die mittelalterliche Pfarrorganisation in der Ortenau. 1970, 128.

<sup>6</sup> Auf den grundlegenden Aufsatz – besonders hinsichtlich der Begrifflichkeit – von *Bernhard Schelb*, Inklusen am Oberrhein, FDA 68, 1941, 174 ff. ist immer noch zu verweisen. Die Probleme des Oberdorfer Inklusoriums sind von *Wolfgang Müller* im Sammelband „Die Klöster der Ortenau“ unter dem Thema „Begi-

serkloster Allerheiligen gestanden haben müsse, da wir aus der Geschichte des Prämonstratenserordens wissen, daß die Klöster fast durchgehend als Doppelklöster angelegt waren bzw. daß die Prämonstratenser lange mit dem Institut der Inklusen in Beziehung zu bringen sind. Doch das sind sehr spezielle Fragen, mit denen ich Sie heute nicht weiter behelligen möchte.

Trotz dieser eben erwähnten vertraglichen Regelung, nie von Allerheiligen zu weichen, glomm auch später die Sehnsucht nach dem milderen Klima und der lieblichen Landschaft immer wieder auf: In der Frühzeit des Dreißigjährigen Krieges z. B., als der Propst von Allerheiligen den Konvent nach Oberkirch verlegen wollte und wenige Jahre später, als wiederum Lautenbach für die neue Stätte des Klosters ausersehen wurde: Durch Gottes Fügung gingen diese Bemühungen ins Leere, meinte der Chronist der Klostersgeschichte im 17. Jahrhundert<sup>7</sup>. Die klösterliche Disziplin, das Denken von der *stabilitas loci*, der Ortsbeständigkeit, erwiesen sich als stärker. Und sie blieben über die Jahrhunderte wie zwei Pole verbunden: Allerheiligen als Klosterort und Lautenbach als Wallfahrtsort, stets im Vor- und Umfeld von Oberkirch, Lautenbach, das zum Vorposten von Allerheiligen ausgebaut wurde: Versehen mit stattlichen klosterähnlichen Gebäuden und dem dazugehörigen Ökonomiekomplex – die Keller nicht vergessen –, geeignet zur Aufnahme mehrerer Kanoniker, – Stätte intensiver seelsorgerlicher Betreuung wallfahrender frommer Menschen, auch Pilger, die nach dem fernen Santiago de Compostela unterwegs waren.

So treten wir in der langen Tradition dieser pilgernden Menschen ein in das Heiligtum – und Sie alle mögen mich begleiten und meinen Gedankengängen folgen –, in das Heiligtum, der Gottesmutter geweiht, um die sich viele Heilige scharen, wie eben der Stifterwille diese bestimmte: Eine ausgewählte Gruppe Aller-Heiligen, Johannes Baptista und Johannes Evangelista in erster Linie aus der Verbindung mit dem Stifter Johannes Magistri. Wir lassen die lärmende Straße

---

nen und Inklusen“ (= Die Ortenau 58, 1978, 470 ff.) angesprochen, leider verunklarend, weil Müller sich auf die beigegebene kleine Studie von *Hans-Martin Pillin*, Die Beginenklause in Oberkirch-Oberdorf, 475 ff., stützt, wonach das Inklusorium in Oberdorf und eine mögliche Beginen-Sammlung in Oberkirch zusammengelesen werden. *Pillin* hatte bereits in seiner Stadtgeschichte von Oberkirch (Oberkirch. Die Geschichte der Stadt von den Anfängen bis zum Jahre 1803. Oberkirch 1975), 161 ff. bzw. 181 ff. diese irrtümliche Kontamination „Beghinenklause“ vorgenommen. Er bezieht sich dabei auf ein Statutenbuch der Stadt Oberkirch aus dem 16. Jahrhundert, in dem vermerkt ist: „Nota, mann hat vonn alter her jederzeit etlich begynen im begynnen hauß gehalten, die sich eins theils mit webenn unndt andern genehrt unndt der krankhen leutt, wo mann irenn begertt, gewartett habenn.“ Die geistlichen Frauen des Inklusoriums in Oberdorf waren nicht auf Handarbeit angewiesen, da ihre Gemeinschaft reich dotiert gewesen ist. In den uns vorliegenden Nachrichten werden sie niemals als Beginen bezeichnet, sondern nur als „erbern götlichen wrowen“ bzw. „erbern gaischlichen frowen“ (1316, erste Nennung) und als „sorores“ (= Schwestern) bei der Auflösung 1492. Wir müssen also künftig wieder davon ausgehen, daß die Inklusen, die Klosnerinnen von Oberdorf, in unmittelbarer Nähe (wenn nicht überhaupt in direkter baulicher Verbindung) zur Kirche in Oberdorf lebend, begrifflich und in der Wirklichkeit von den Beginen in Oberkirch zu unterscheiden sind.

<sup>7</sup> Vgl. *Hermann Baier*, Zur Geschichte des Klosters Allerheiligen. *Notitiae historicae de canonia Sancto-rensii 1613–1692*, FDA 1915, 204. f.: „... sed res tota laborque omnis et conatus mira dei voluntate sic disponente in cassum recit.“

mit den zu Berg und zu Tal rasselnden Lastwagen hinter uns, lassen uns vom gedämpften Licht des wohlbemessenen Raumes umfängen, einhüllen, schirmen gegen den umtriebigen Tag mit seiner Geschäftigkeit, Vordergründigkeit und Oberflächlichkeit, und schauen, ergriffen, ja gebannt, schauen einfach, uns schier nicht satt sehend an all den Köstlichkeiten, die sich uns darbieten: das Maßwerk des Baues, die Altäre, die Fenster, und immer wieder die Fenster, der Lettner, die Gnadenkapelle, die Pietà, die Mater Dolorosa, schmerzenseiche Mutter, und die glorreiche Mutter, überströmt von der Fülle der Eindrücke, regelrecht überwältigt, in den Bann geschlagen, in eine andere Welt, ja in andere Zeiten versetzt, bis sich die Bilder ordnen und wir beten können wie die Menschen vor uns durch die Jahrhunderte hindurch, die es zu diesem Haus Gottes und seiner Mutter trieb in den Sorgen und Kümernissen des Lebens, in Krankheit, dann, wenn das Leben verlöschen wollte, ja, die hier die letzte Ruhestätte suchten zu Füßen Unserer Lieben Frau, wie dies auch anderwärts geschah – im Münster zu Freiburg etwa, auch einer Liebfrauenkirche, wo mehr als 1000 Bestattungen allein in der Zeit von 1550–1790 nachgewiesen sind. Es war die Sehnsucht nach letzter Geborgenheit, Grablege im sakralen Raum.

Und im Wissen um die große Vergangenheit dieser Kirche, belehrt durch viele fleißige Studien, vollgesogen mit den Details der Baugeschichte, verfügend über die zahlreichen Theorien und Hypothesen der Zuordnung und Abhängigkeit der Kunstwerke und der Künstler, wohl ausgestattet mit der Kenntnis der adligen Familien, die am Anfang dieses Kirchenbaus stehen, der Ortenauer Ritterschaft, der Patrizier aus Oberkirch und anderen Städten, mit der Leistung der Prämonstratenser von Allerheiligen, aber auch der Pfarrer seit der Säkularisation bestens vertraut, da suchen wir das Einfache, das Wesentliche dieser Kirche und ihrer Geschichte zu ergründen – in heutiger Zeit, 500 Jahre nach der Weihe am Sonntag vor St. Michael – es war der 28. September 1483.

Welche Spanne und welche weltgeschichtlichen Entscheidungen liegen zwischen 1483 und 1983! Damals, 1483, im Herbst des Mittelalters, als die abendländische Christenheit noch eins im Glauben war und neue Formen der Frömmigkeit sich bildeten und weit in das Volk drangen: am Vorabend der Reformation, da die Kraft der mittelalterlichen Welt zu später Blüte reifte, ehe der kalte Hauch der Vernunft sie weithin erfrieren ließ, als freilich auch viel Auswuchs und Mißwuchs entstand, die das Wort Gottes zu überwuchern drohten, und als äußerer Schein das Wesen des Christlichen zu verdunkeln schien. Wallfahrende Menschen allenthalben in dieser Zeit zu nahen und entlegenen Stätten, deren Wurzeln oft tief in dem hohen Mittelalter gründeten wie auch hier in Lautenbach. Wie oft – so mögen wir denken – ist seitdem hier das *Salve Regina*, begrüßt seist Du Königin, gesungen worden, jene Hymne, die in den Klöstern des frühen Mittelalters

entstand, vielleicht auf der Reichenau<sup>8</sup>, gementes et flentes in hac lacrimarum valle, seufzend und weinend in diesem Tal der Tränen, mater misericordiae, vita, dulcedo et spes nostra, salve, Mutter der Barmherzigkeit, unser Leben, unsere Süße und unsere Hoffnung, sei begrüßt. Vorgetragen von den Menschen, die wußten, daß sie verstoßene Kinder der Eva, verjagt aus dem Paradies, getrieben ins Elend waren, voller Sehnsucht nach dem Paradies, nach dem Vaterhaus, nach der ewigen Heimat, und die in der Hoffnung lebten, die Himmelskönigin, regina caeli, werde ihnen am Ende der irdischen Pilgerfahrt ihren Sohn zeigen, das eigentliche Ziel, das Ende des Lebens und der Beginn eines neuen, ewigen Lebens: et Jesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende: und Jesus die gebenedeite Frucht Deines Leibes, zeig' uns am Ende dieses Exils. In dieser klassischen Formulierung des Salve Regina ist das Marienlob schlechthin gefaßt.

Und welcher Bruch, der sich wenige Jahrzehnte nach der festlichen Weihe dieser Marienkirche in der Christenheit vollzog, in einer an Haupt und Gliedern zu reformierenden Christenheit und Kirche – gewiß, und unbestritten seien die Mißstände mancherlei Art – unbestritten auch, daß das Wort Gottes in der Verkündigung neu bedacht sein wollte, und daß viel Wildwuchs zurückzuschneiden war. Aber: so fragen wir uns heute, nicht zuletzt, da wir des in diesem Jahre 1483 geborenen Martin Luther gedenken, und da das ökumenische Gespräch immer wieder gesucht wird und das Sehnen nach Einheit der Christen immer wieder aufbricht, aber: ist damals nicht zuviel zerbrochen, zuviel aufgegeben worden? Sind nicht mit dem überflüssigen Ballast auch wertvolle, vielleicht lebensnotwendige Güter vom Schiff der Kirche geworfen worden, um die wohl auch von vielen Menschen anderer Konfession heute getrauert wird?

In den Predigten des Jahres 1522 hat Martin Luther, der Reformator, der inzwischen mit der römisch-katholischen Kirche gebrochen hatte, aus dem Eifer für das Wort des Evangeliums, sehr zentral sich mit der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche auseinandergesetzt – besonders mit der Marienverehrung, und seine Predigten an den Tagen der Marienfeste des Jahres 1522 sind darauf angelegt, die Mutter Gottes als einen von Gott bevorzugten Menschen darzustellen, sie aber herunterzuholen von der überhöhten Stellung und sie mitten in die Menschheit – als einfachen Menschen zu nehmen. Zum Fest Mariä Geburt, also zum 8. September 1522, befaßte sich Martin Luther mit dem eben interpretierten Salve Regina – für ihn Ausdruck abgöttischer Verehrung, Maria nämlich zur Abgöttin stilisierend: „item von der hailigen jungkfrauen Marie im Salve, was do wort seind, die man ir zulegt: ‚bist begrüßt ain künigin der barmherzigkeit, unser leben, unser süßigkeit und unsere hoffnung.‘ Ist das nit zuviel? Wer wil das verantwurten, das sy unser Leben, barmherzigkeit und süßigkeit seyn sol, so sy sich

<sup>8</sup> Vgl. *Wolfgang Irtzenkauf*, s. v. LThK 9, 281 f.

doch laßt genügen, das sy ain arms gefeß sey. Das gebet singt man durch die gantzen welt und läutet groß glocken dazu. Also ist es auch mit dem Regina celi, das ist auch nicht besser, do man sy ain künigin des himmels nennt. Ist das nit ain unere Christo gethon, das man ainer creatur zuleget, das allain gott geburt? Darum laß man von den unverschampten worten. Gern will ich sy haben, das sy für mich bitte, aber das sy sol mein hort und leben seyn, das will ich nicht, und dein gebet ist mir gleich lieb als irs<sup>9</sup>.“ Und er fordert seine Zuhörer auf, künftig nicht mehr nach Einsiedeln oder sonst einem Marienwallfahrtsort zu ziehen und das Geldopfer dort zu liefern „sonder lauff ins nachbauren hauß, der dein bedarf, und was du dorthin geben wollst, das gib hierher“. In der strengen Theologie des Reformators, nur von der Schrift und dem Wort Gottes genährt, hatte die so reich blühende Volksfrömmigkeit, auf langer Tradition aufgebaut, keinen Platz. Sie zwang zum vernünftigen Vollzug des Dienstes an Gott. Welcher Kontrast dazu, was drüben in der Kirche versammelt ist an bildlicher Darstellung, aus dem Holz geschnitten, aus dem Stein gehauen, ins farbige Glas gegossen, auf die Tafeln gemalt, alles Bilderstürmerische überlebend und nicht verbannt in Museen, damit sich dort die Menschen drängen, als kunstsachverständige Betrachter, doch meist ohne religiös motivierten Bezug – eben museal –, nein lebendig einbezogen in einen Kirchenraum, in die Stätte des Gebetes, voller ursprünglicher Kraft, auf wunderbare Weise auf uns gekommen – zum Trost aller, die glauben können.

Was dort in künstlerischer Qualität aus dem Geist des Mittelalters, am Vorabend der Glaubensspaltung, in sichtbare Zeichen geformt und gebildet wurde, damit es den Christenmenschen anrede, ihm den Sinn seines Lebens vermittele, nämlich, daß er vom ersten Tag, von der Geburt an, durch das Tal der Tränen unterwegs sei als Pilgrim: pilgrim/Pilger, das Wort kommt von peregrinus, was zu deutsch Fremder heißt – als Pilgrim hin zu Gott, durch die Pforte des Todes; und daß ihm der Lebenssinn erschlossen werde in dem Leben und Sterben Jesu Christi *und* in dem Leben und Sterben der Mutter Jesu: das mag für viele heutige Menschen – vielleicht sogar für die Mehrheit der sich christlich nennenden Menschen – verschlossen sein. Es spricht nicht mehr zu ihnen, da sie nicht mehr angesprochen sind, und die Sprache der Pietà, der Mater Dolorosa, der schmerzreichen Mutter mit dem toten Sohn auf dem Schoß, nicht mehr *verstehen*, da sie diese Sprache nicht mehr *vernehmen*.

Welcher Verlust an Menschlichkeit allein, wenn wir sehen, wie der moderne Mensch stirbt, wie heute gestorben wird. Da mag uns ins Gedächtnis treten, daß 1644 hier in Lautenbach in Verbindung mit der Einführung der Rosenkranzbru-

<sup>9</sup> Luthers Werke: Weimarer Ausgabe 10/III, 312–331 (Sermon von der Geburt Mariae). Vgl. dazu H. Düfel, Luthers Stellung zur Marienverehrung. Göttingen 1968. Künftig die Diskussion in der katholischen Kontroverstheologie bei Heribert Smolinsky, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Habil. Schrift Würzburg 1981, erscheint demnächst in der Reihe „Reformationsgeschichtliche Studien und Texte“. Münster 1983. Die Predigt Luthers vom 8. September 1522 nimmt dabei einen wichtigen Platz ein.

derschaft auch eine Sterbstundbruderschaft, der Sterbtrost, gestiftet wurde – Ausdruck frühbarocker Frömmigkeit. Schon der Meister des Lautenbacher Hochaltars hat, in beschwingter und befreiter Weise, möchte ich sagen, den Marienod gemalt – Abbild seiner Zeit, als die Menschen noch in der Familie hinübergehen durften, nicht abgeschoben, nicht abgestellt in die Fremde einer Klinik – Zeichen der Tabuisierung des Todes, dessen Existenz nach Möglichkeit verdrängt werden soll, wie auch das körperliche und seelische Leiden, die Gebrechlichkeiten des Alters – eben das Unangenehme – keinen Platz bei den Gesunden und Jungen und Starken zu haben scheinen.

Salus infirmorum – Heil der Kranken, der Schwachen und Wehrlosen, so beten katholische Christen seit Jahrhunderten in der lauretanischen Litanei – und dort beten sie auch: *auxilium christianorum*, Hilfe der Christen. 90 % der dem Tod geweihten Kranken möchten zu Hause sterben, dort, wo sie gelebt haben, in der gewohnten Umgebung, wohl auch unter dem Beistand der Angehörigen – doch wohl so wie der Meister von Lautenbach und andere Künstler den Marienod dargestellt haben. Das wissen wir aus Umfragen, und solche Ergebnisse flimmern über die Mattscheiben. Und lesen wir nicht in diesen Tagen von Appellen, die Todkranken nach Hause zu holen? Welcher Wandel – plötzlich –, daß Menschlichkeit in unserer hochzivilisierten und technisch perfekten Welt, in dieser humanen, also menschlichen Welt, wieder gesucht wird! Wohin hat der Fortschritt geführt, daß wir wieder dorthin sollen, wo die Menschen, die rückständigen, unterentwickelten Menschen schon waren?

Das, auch das, meinte ich vorhin, als ich sagte: Welche Spanne und welche weltgeschichtlichen Entscheidungen liegen zwischen 1483 und 1983! *Salus infirmorum*, Heil der Kranken, der Schwachen und Wehrlosen. 1983, das 500. Gedenkjahr der Lautenbacher Kirche, ist auch ein heiliges Jahr, das der Papst in frommer Erinnerung an den 1950. Todestag Jesu Christi nach der überlieferten Zeitrechnung ausgerufen hat – in der uralten Tradition der christlich geprägten Geschichte, die mit der Geburt des Jesus von Nazareth die neue Zeit zu zählen begann, die Zeit des Heils, die Zeit des Herrn. Christi Geburt, verstanden als Zeitenwende, da jetzt die Menschheit erlöst war. Immer wieder wurde versucht im Laufe der Geschichte, diese christliche Tradition zu verdrängen, sie vergessen zu machen oder gar eine neue Zeitrechnung einzuführen wie in den ersten Jahren der Französischen Revolution. Und als 1933 – auch ein heiliges Jahr – für unser Volk eine neue Zeit des Heils anzubrechen schien, da gab es bald die Sprachregelung, das „vor und nach Christi Geburt“, zu ersetzen durch „Zeitenwende“ – einfach neutral Zeitenwende. Denn: das Heil durfte nicht mehr von dem Juden Jesus, geboren von der Jüdin Maria, gekommen sein, das Heil brachte der Führer Adolf Hitler: *Heil Hitler*, in diesem sogenannten deutschen Gruß gerann die Gottlosigkeit und Gottesferne. Und sie schrieten, ja brüllten dieses „Heil“ millionenfach, immer und immer wieder, und schrieben es an alle Wände, bis das

Unheil über dieses Volk hereinbrach. Damals vor 50 Jahren, 1933, galt nur das Starke und Gesunde, war das Kranke verfemt und zum Ausmerzen verurteilt, begann die Verkehrung aller Werte. Das Schwache muß fallen, damit das Starke, was das Gute an sich war, sich grenzenlos erheben könne. Und es mündete ein u. a. in die Euthanasie, was aus dem Griechischen zu deutsch heißt: in den guten Tod, in die Sterbehilfe für die unheilbar Kranken oder die seelisch Kranken, die mit erblicher Idiotie Behafteten.

Maria, *salus infirmorum*, Heil der Kranken und Schwachen und Wehrlosen. Wohin ward unser Volk geführt, daß in seinem Namen millionenfach Mord an wehrlosen Menschen, an Kranken, an Juden, politisch Mißliebigen begangen werden konnte? Wo liegen die Wurzeln? Und diese humane Gesellschaft, in der heute wieder das menschliche Sterben propagiert wird – ein Kurieren an Symptomen – tötet weiter, offensichtlich guten Gewissens, da gesellschaftlich sanktioniert, wie man zu sagen pflegt, also von der Gesellschaft gebilligt; sie tötet das wehrlose Leben, hunderttausendfach, Jahr für Jahr. Wo liegen die Wurzeln solcher Unmenschlichkeit? Es ist der Gespaltenheit unseres Denkens möglich, im Gedenken an das 3. Reich die Bestialität etwa des Euthanasieprogramms anzuprangern und zugleich die Bestialität des Schwangerschaftsabbruchs aus sozialer Indikation – also ohne Güterabwägung – zu vergessen. Und wer es wagt, auf beides hinzuweisen, vielleicht nach gemeinsamen Wurzeln zu fragen, der steht am Pranger der veröffentlichten Meinung.

Jeder stirbt seinen eigenen Tod, das wissen wir, und wenn wir Menschen im Vollsinn des Begriffes sind, dann verbannen wir diesen eigenen Tod nicht aus unserem Leben, sondern leben im Bewußtsein des künftigen Todes. Wie viele Menschen haben hier in Lautenbach und anderwärts an Stätten der Gnade, einfache Menschen und solche, die von ihrer Geisteshöhe in die Einfachheit sich neigten, das Ave Maria bewußt gebetet – *ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostrae* – Bitt für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres eigenen Todes. Oder wie in meiner fränkischen Heimat – es ist die Landschaft, in der Tilman Riemenschneider seine herrlichen Madonnen geschaffen hat und Grünewald die Stuppacher Madonna malte – eben das Madonnenland, wie in meiner fränkischen Heimat in den Marienandachten und vor allem bei jedem katholischen Begräbnis das Lied vom Lebensschifflein, das sich dem Port, dem Hafen der Ewigkeit, zuwendet und dort sicher landen möge, gesungen wird – die Menschen singen es unbekümmert um Liturgiereform und offiziell anerkanntem Liedgut –, es sind diese Lieder wie wilde Blumen, die in einem gepflegten Garten immer wieder zum Vorschein kommen. Ein Lied schlicht, vielleicht auch unbeholfen, aber voller Trost und voller helfendem Vertrauen, das sich in den Strophen findet, von denen ich Ihnen die beiden ersten in einer alten Fassung aus dem 18. Jahrhundert vortragen möchte:

Wann mein Schifflein wird anlanden  
 In dem Port der Ewigkeit –  
 Wann das Leben sich wird enden,  
 Wann wird seyn der letzte Streit –  
 O Maria steh' zur Seiten,  
 Laß mich Dir befohlen seyn!  
 Lend mein Schifflein, hilf mir streiten,  
 Hilf, o liebste Mutter mein.

Wann mich meine Freund verlassen  
 Und ich keinen Trost mehr find,  
 Wollst mich trostreich dort umfassen,  
 Nicht gedenken meiner Sünd.  
 O Maria, hör mein Flehen,  
 Steh' mir bei, verlass' mich nicht,  
 Wann die Waag wird inne stehen,  
 Komm zu Hülff, ist meine Bitt<sup>10</sup>!

Man mag darüber naserümpfend lächeln, solches als unvereinbar mit der modernen fortschrittlichen aufgeklärten Welt abtun, *ohne* freilich damit die Antwort zu geben, auf die Ur-Frage jedes Menschen, der seinen eigenen Tod sterben muß, nämlich nach dem Sinn des Lebens, das ein endliches Leben ist und doch ewig dauern möchte. „Was also nützte es dem Menschen, gewänne er die ganze Welt, nähme aber an seiner Seele Schaden<sup>11</sup>.“

Ich habe Sie vorhin eingeladen, mit mir die Kirche von Lautenbach zu betreten und mir das Geleit zu geben auf meinen Gedankengängen. Sie mußten bisher einen eigenwilligen Weg gehen, und ich möchte Sie bitten, mir noch ein wenig zu folgen. Das barocke Gnadenbild in der spätgotischen Gnadenkapelle stellt die huldreiche Königin Maria dar, und im Mittelschrein des spätgotischen Hochaltars schweben zwei Engel mit der Krone über dem Haupt der Gottesmutter – sie ist die Erhöhte, die Siegreiche, da ihr Sohn den Tod überwunden hat, nicht mehr die von Schmerz zerfressene Pietà des linken Seitenaltars: Sie ist spes nostra, unsere Hoffnung. Salve Regina, sei begrüßt Königin, regina caeli, Himmelskönigin, das habe ich Ihnen vorher nahezuzubringen versucht. Wir haben gehört, daß Martin Luther dieses königliche Attribut der Gottesmutter absprach, sie allein auf die Existenz der Mater Dolorosa, der schmerzreichen Mutter verweisend, die als Mensch gelitten hat.

<sup>10</sup> Ich habe die Fassung einem aus Familienbesitz überkommenen handgeschriebenen Gebetbuch des 18. Jahrhunderts (aus dem Gebiet der alten Diözese Würzburg) entnommen: „Ausgeschelter Kern und Gebett Buch . . . ist von vielen Büchern herausgemustert.“

<sup>11</sup> Mk 8, 36.



Auxilium christianorum, Hilfe der Christen, diese Bitte aus der lauretanischen Litanei, möchte ich verbinden mit Regina Poloniae, Königin von Polen. Wer, der weiter nachdenkt in diesen letzten Jahren, könnte, in Lautenbach meditierend, sich der Eindrücke erwehren, die uns die elektronischen Medien von den Reisen des jetzigen Papstes vermitteln, jüngst in Österreich, in Lourdes, und vor allem in Polen, wo auch immer dieser charismatische Mensch, der dem einfachen Volk entstammt, aus den Tiefen der Theologie und der Geschichte schöpfend, Millionen und Abermillionen den Sinn des Lebens erschließt, seiner eigenen Nation aber, die in Unfreiheit leben muß, die innere und geistige und geistliche Freiheit schenkt – all dies unbegreiflich für viele, die in gesellschaftlicher Freiheit leben dürfen, mit ihr aber nicht allzuviel anfangen können, sie allenfalls als Freizügigkeit nützend, für viele unbegreiflich. Aber: es ist nicht zu leugnen, daß diesem Papst zwar keine Divisionen zur Verfügung stehen, er jedoch über andere Legionen gebietet. In Tschenstochau, einer Stadt in der Woiwodschaft Kattowitz, auf dem Heiligen Berg, auf der Jasna Góra, hüten seit 1382, also seit über 600 Jahren, die Paulinermonche das Gnadenbild der Schwarzen Madonna, Mittelpunkt einer gewaltigen, ungebrochenen, für uns westliche, aufgeklärte Christen kaum nachvollziehbaren Marienverehrung. 1655 hielt das Kloster auf der Jasna Góra unter dem heldenmütigen Prior August Kordecki der Belagerung durch die protestantischen Schweden als einzige Festung Polens stand, wofür König Johann Kasimir Wasa von Polen 1656 in der Kathedrale von Lemberg Maria zur Regina Poloniae, zur Königin Polens, erklärte<sup>12</sup>. 1683, also vor 300 Jahren, pilgerte der König Johann III. Sobijewski zur Regina Poloniae vor dem entscheidenden Zug nach Wien, das als letztes Bollwerk vor den anbrandenden Türken zusammenzubrechen drohte. Und als Polens staatliche Einheit im 18. Jahrhundert zerschlagen wurde und das Volk unter die Russen, Österreicher und Preußen aufgeteilt wurde und als 1939 die Diktatoren Hitler und Stalin das polnische Land und Volk ein weiteres Mal grausam auseinanderrissen und die Elite des Volkes bestialisch dahinschlachteten, in all diesen Nöten blieb Tschenstochau, der Heilige Berg, die Jasna Góra, Zuflucht der Nation, Symbol der Hoffnung. Als 1956 zur 300-Jahrfeier der Erhebung Marias zur Königin Polens der Höhepunkt der stalinistischen Herrschaft in Polen erreicht war, legten über 1 Million polnischer Menschen die Gelübde der Nation auf dem weiten Feld vor dem Heiligen Berg in Tschenstochau ab, deren Text vom Kardinalprimas Wyschinski im Gefängnis verfaßt worden war. Und was sich in den letzten Jahren zum Erstaunen vieler Menschen hier im Westen dort in Polen vollzieht, das ist nur auf diesem Hintergrund einer langen geschichtlichen Tradition zu begreifen. Vielleicht fassen wir in diesen Vorgängen, deren Tiefen fast nicht ausgelotet werden können, eine Entwicklung von weltgeschichtlicher Bedeutung.

<sup>12</sup> Vgl. V. Meyszowicz, Częstochowa, LThK 3, 120 f.

Und als der Papst am 19. Juni dieses Jahres zur 600-Jahr-Feier in Tschenstochau vor mehr als 1,5 Millionen Menschen predigte, vor Menschen, die über Tage und Wochen zum Heiligen Berg gepilgert waren, da tröstete er sein in Unfreiheit lebendes Volk mit den Worten „Aber inmitten von alledem“ und der Papst meinte die bedrängte Lage des polnischen Volkes, „haben wir auf der Jasna Góra die Mutter. Dies ist eine sorgende Mutter, so wie in Kana in Galiläa. Dies ist eine fordernde Mutter, so wie jede gute Mutter etwas fordert. Dies ist jedoch gleichzeitig eine helfende Mutter: darin drückt sich die Macht ihres mütterlichen Herzens aus. Dies ist schließlich die Mutter Christi – dieses Christus der nach den Worten des heiligen Paulus ständig zu allen Menschen und allen Völkern spricht: ‚Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn, bist Du aber Sohn, dann bist Du auch Erbe, Erbe durch Gott‘.“ Der Papst hatte seine Predigt unter das Motto gestellt: „Wir laden Christus und Maria in Polens Zukunft ein<sup>13</sup>.“ Zukunft? Das auf uns Zukommende und das uns Zukommende, das Wissenschaftler, die sich Zukunftsforscher nennen, zu ergründen suchen, an dem, wie immer wieder gesagt wird, die Menschen, besonders die jungen Menschen verzweifeln – no future, keine Zukunft, so lesen wir an vielen Häuserwänden, besonders in den Universitätsstädten. Keine Zukunft für die berufliche Sicherheit, aber besonders keine Zukunft für ein sinnvolles Leben. Und so suchen viele junge Menschen nach dem Sinn des Lebens in ungewöhnlichen Formen, da ihnen oft der Sinn des Lebens von den Etablierten, den Satten, nicht mehr vermittelt werden kann. Keine Zukunft für den Frieden in dieser Welt des overkill, da die Waffenpotentiale ausreichen, die Menschheit vielfach zu vernichten. Die apokalyptischen Reiter sind vielleicht schon unterwegs<sup>14</sup>. Doch wer kennt sie noch – die Apokalypse, die Geheime Offenbarung, in einer weithin entchristlichten Welt, die andere Maßstäbe, nicht zuletzt für politisches Handeln, hat, als die im Wort Gottes gesetzten? Die Apokalypse, in der auch verheißen ist: „Ein großes Zeichen erschien am Himmel, eine Frau, mit der Sonne umkleidet, der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt ein Kranz von zwölf Sternen<sup>15</sup>.“ So wie es in der Wallfahrtskirche im barocken Gnadenbild dargestellt ist.

Im Untertitel meines Vortrags habe ich formuliert: Überlegungen eines Historikers. Sie haben sich, so nehme ich an, eine Vorstellung davon gemacht, was ein Historiker, also ein Geschichtswissenschaftler, wohl überlegen mag, wenn er über die 500-Jahr-Feier eines Marienheiligums nachdenkt. Vielleicht haben Sie nicht damit gerechnet, daß die Kirche von Lautenbach in eine weltgeschichtliche Deutung einbezogen wird – aber: Deuten und Verstehen dessen, was in der Vergangenheit geschehen ist und wie es geschehen konnte, ist die eigentliche Aufga-

<sup>13</sup> Zitiert nach „Herderkorrespondenz“ 7, 1983, 331 ff.

<sup>14</sup> Apk 9, 13–19.

<sup>15</sup> Apk 12, 1–3.

be des Historikers, der sich dabei strenger wissenschaftlicher Methode bedienen muß. Er ist gleichsam der Dolmetsch der Vergangenheit, der ihre Sprache versteht und in die Gegenwart übersetzt, da Gegenwart nur aus der vergangenen Zeit erklärt und begriffen werden kann. Eine schwierige Aufgabe, nicht zuletzt deshalb, weil der Historiker immer in Gefahr geraten kann, die Vergangenheit deuten zu müssen, wie es herrschende Meinung verlangt, besonders dann, wenn herrschende Meinung vom Staat oder einer Partei verordnet wird: Wie zum Beispiel im 3. Reich, als Geschichte nur so gedeutet werden durfte, wie es der NSDAP gefiel: nämlich, daß Deutschland zum Volk ohne Raum in der Geschichte geworden sei – nicht zuletzt auch deswegen, weil katholische Politiker das Reich verraten hätten – und daß jetzt dank Adolf Hitler dieses völkische Reich zur Weltmacht aufsteigen werde unter Zerschlagung der jüdischen Rasse, die die Welt bislang beherrsche. Und das Christentum, aus der jüdischen Rasse entsprungen, mußte also deutsch getauft werden. „Denn heute da hört uns Deutschland und morgen die ganze Welt“, so mußte gesungen werden.

Wir sehen diesen Zwang auch in der Gegenwart, in den Staaten des sozialistischen Blocks, wo Geschichte ideologisch eingesetzt wird zur Erklärung der Entwicklung der Gesellschaft: Dort heißt es allenthalben, die Arbeiterklasse sei Siegerin der Geschichte und in Zukunft gelange die ganze Welt ins Paradies des Kommunismus. Und da kommt ein Papst nach Polen und holt Christus und Maria herein in die Zukunft Polens – stellvertretend damit für die ganze Welt. Welcher Anspruch und welche Herausforderung! Im tiefsten Grunde deswegen, weil der Papst Geschichte und damit die Deutung der Gegenwart und Zukunft begreift als Heilsgeschichte, sie also theologisch auffaßt, so nämlich, daß alle Entwicklung zugehe auf eine Endzeit und einmünden werde in ewig währende Unendlichkeit des Heils bei Gott: Das ist christliches Verständnis vom Geschehen auf dieser Welt, dem Vergangenen, dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen – letzte Sinndeutung! Kann der Historiker, der Christ ist, sich dieser Sinndeutung eigentlich entziehen?

Es gibt einen alten Satz: Geschichte ist die Lehrmeisterin des Lebens, was heißen soll: Wir müssen aus der Geschichte lernen, um die Gegenwart und die Zukunft besser zu meistern. Wohlan! Die Zukunft ist verhangen und dunkler und dräuender denn je, da der Friede dieser Welt gefährdet ist. Mit einem letzten Gedanken nehmen wir Abschied von der Kirche in Lautenbach: In der laurentianischen Litanei wird auch gebetet: *Regina pacis, Königin des Friedens*. *Spes nostra*, unsere Hoffnung.



## Miszellen

### Margarete Rorer, eine Freiburger Buchmalerin

Das Suermondt-Ludwig-Museum in Aachen besitzt Überreste eines Antiphonars. Auf dem unteren Rand eines Blattes hat die Malerin ihren Namen der Nachwelt hinterlassen, was in damaliger Zeit recht selten ist. Ebenso die Jahreszahl 1495. Der Name führt nach Freiburg.

Prof. Peter Paul Albert, der einstige Archivdirektor des Stadtarchivs Freiburg, hat für 1460 einen Jäcklein Rorer festgestellt, dem das Haus „Zur Kogen“ in der Bertholdstraße gehörte. Ebenso gibt es eine Urkunde vom 15. April 1493 im Freiherr-von-Fleckensteinschen-Archiv des Freiherrn von Gayling zu Altheim in Schloß Ebnet, ausgestellt von „Ursel von Rore priorinne des klostere zu den rüwerinnen“ zu Straßburg<sup>1</sup>.

Margarete scheint eine jüngere Schwester oder Nichte dieser Straßburger Priorin zu sein. Vielleicht war Ursel zuerst Nonne in Adelhausen oder einem anderen Freiburger Dominikanerinnenkloster gewesen und ist dann von ihrem Orden nach Straßburg versetzt worden. Vielleicht ist Margarete auch in Adelhausen oder einem der anderen Ordensklöster eingetreten und hatte entweder nicht den Wunsch oder die Möglichkeit, nach Straßburg versetzt zu werden. Vielleicht hatte sie nicht die Fähigkeit zur Leitung wie Ursel, sie hatte dafür künstlerische Fähigkeiten und wurde Glied der spätmittelalterlichen Freiburger Buchmalerwerkstätte.

Das Blatt, das ihre Signatur trägt, hat eine Initialenminiatur, ein Bild also, das einem Buchstaben, hier einem a eingemalt ist. Es stellt die „Heimsuchung“, den Besuch Marias bei ihrer Tante Elisabeth, dar, nach Lukas 1, 39–45. Maria trägt ein hellgelbes Gewand und dunkelblauen Mantel, Elisabeth einen rosa Mantel und ein graues Gewand. Hinter Maria steht Barbara mit dem Hostien-Kelch, in grünem Mantel und einem rosaroten Gewand. Hinter Elisabeth Margarete mit der Kreuzlanze, die den Drachen an den Boden geheftet hat, sie trägt ein gelbes Kleid. Vielleicht liegt in dieser Namenspatronin von Margarete Rorer ein Hinweis darauf, daß sie auch diese Miniatur geschaffen hat. Die geschwungene Geländelinie deutet hin auf das Gebirge Juda, die Städte am oberen Rand dürften Nazareth, Jerusalem und die namentlich im Evangelium nicht genannte Stadt Judas sein. Die Malerin stellt die Städte so dar, wie sie zu ihrer Zeit aussahen, mit Mauern und Türmen. Die Häuser und Türme haben ziegelrote Dächer.

<sup>1</sup> Curt E. Weigel in Wallraf-Richartz-Jahrbuch Köln I, 1924, 27.

Die Jungfrauen tragen die Kronen des Martyriums, Maria und Elisabeth den Heiligenschein, den Nimbus. Zu den Attributen Barbaras gehört auch der Turm zu ihrer Linken, in den sie ihr Vater einschließen ließ.

Das Ornament, das drei Seiten dieses Blattes umgibt, zeigt Pflanzen und kleine Tiere, Igel, Eidechsen, Vögel.

Die Blätter sind stark stilisiert. Sie nehmen sich auf den ersten Blick aus wie Fußstapfen im Schnee. Die Ornamente am Rande des 2. Blattes sind von ganz anderer Art. Hier bewegen wir uns im Bereich der sog. Drolieren. Das deutsche Wort drollig ist ein französisches Lehnwort. Es werden lustige Szenen von Tieren und Menschen dargestellt. Oben je ein Vogel, rechts und links. In der Mitte ein Affe, dessen Kopf aber in einen Nonnenschleier gehüllt ist. Unten balanciert ein Schütze mit Pfeil und Bogen auf einem Ast. Ob er nach der Eule zielt, die am anderen Ende des Astes sitzt? Dazwischen immer wieder Menschenköpfe von Männern und Frauen, Alten und Jungen, mit lachenden und wütenden Mienen, den „Neidköpfen“ an alten Häusern vergleichbar. Es steckt in solchen Drolieren viel Humor, der aber für uns Heutige kaum mehr verständlich ist.

Der lateinische liturgische Text ist wesentlich schlanker, und auch die Dreikönigsminiatur ist wesentlich ausdrucksvoller. Ob nach einer älteren Vorlage gearbeitet wurde? Ob in der anbetenden Nonne Margarete Rorer sich selber abgebildet hat? Dann hätten wir zu ihrem Namen auch ihr Bild, und der „Ausweis“ wäre gegeben. Die Dreikönigsminiatur ist wieder eine Initialenminiatur. Die Anbetungsszene ist einem runden e eingemalt. Die Könige kommen von links. Der älteste – bei Beda *Venerabilis* († 735)<sup>2</sup>, dem älteren Landsmann des Bonifatius, heißt er Melchior – hat seine Krone sichtbar abgelegt und bietet kniend sein Gold dem Kinde in einem Pokal dar. Der Jesusknabe streckt seine Hände danach aus. Der mittlere König – bei Beda Balthasar genannt – weist auf den Stern und schaut dabei Kaspar an. Beide haben ähnliche Gefäße in den Händen. Maria und der Jesusknabe sind nimbiert, Maria zusätzlich noch gekrönt. Texte aus dem Hohelied geben die biblische Begründung für die Marienkrönung ab.

Die Königswürde der Weisen geht auf den nordafrikanischen Kirchenvater Tertullian († 220) zurück<sup>3</sup>. Er berief sich auf Psalm 72 (71) 10 und 11. Er sah darin eine Weissagung auf Matth. 2, 1–12. Doch ging diese Deutung zunächst unter und war 500 Jahre lang vergessen, so wie die Wasser der jungen Donau bei Immendingen versickern. Aber so, wie diese Wasser im machtvollen Aachtopf wieder ans Tageslicht drängen, so feierte auch Tertullians Deutung Urständ in Südfrankreich und Spanien. Von da sprang sie hinüber nach den britischen Inseln. Bei Beda ist sie klar vorhanden. Es besteht kein Anlaß, seine Schriften für unecht zu erklären.

In der Kunst dauerte es bis zur Jahrtausendwende, bis die „phrygischen Müt-

<sup>2</sup> *Collectanea et Flores Migne Patro. Lat (MSL) 94, 511.*

<sup>3</sup> *Adv. Marc. III, 13, 8; Adv. Judaios 9, 12; De Idol. 9, 3–5.*



rit mater ei neq̄ q̄ s̄ uo



cabit ioh̄es

olleter̄ cor

in  
lita  
toe  
bre  
vigi  
ad  
p̄  
dit

da si delui v̄go matre q̄e

pro filio sc̄adit motes ut

duplex gaudiū gemme

tur i matre gremio n̄a dū





zen“, die man im Abendlande nicht mehr verstand, durch Königskronen ersetzt wurden. Die Dreizahl beruht nicht – obwohl man das immer wieder lesen und hören kann, auf den drei Gaben, Gold Weihrauch und Myrrhen, sondern sie hat bei dem Kirchenvater Origenes († 254) eine geradezu „juristische“ Begründung. So wie nach 1. Mose 26, 26 Abimelech sich von seinem Kanzler und seinem ranghöchsten Offizier begleiten ließ, als er sich zum Patriarchen Isaak begab, um einen alten ihm leidig gewordenen Brunnenstreit zu bereinigen, so sind bei wichtigen Anlässen nicht nur zwei, sondern drei Zeugen notwendig. Darum kamen drei Magier aus dem Osten, um dem König der Welt in der Krippe zu huldigen<sup>4</sup>.

Die Dreizahl setzte sich sehr schnell durch, zumal sie Augustin und Hieronymus übernommen haben. Sie eignete sich vorzüglich zu Trinitätsspekulationen. Die etwa 80 Magierdarstellungen auf christlichen Sarkophagen des Mittelmeerraums, die mit der „konstantinischen Wende“ einsetzen, haben alle drei Weise, während in den Katakomben der früheren Zeit ihre Zahl schwankt, oft zwei oder vier oder mehr Weise umfaßt<sup>5</sup>. Die Syrer steigerten ihre Zahl sogar auf 12.

Der jüngste der Könige, bei Beda ein „bartloser Jüngling“ von 20 Jahren, ist auf unserer Miniatur noch von weißer Hautfarbe. Das ist um 1495 nicht mehr selbstverständlich. Denn ab 1450 setzt sich der Mohrenkönig durch. Zugrunde liegt die Erdteiltheorie. Sie ist schon bei Beda vorhanden. Bei ihm bereits werden die Dreikönige auf die drei damals bekannten Erdteile aufgeteilt. Sie sind bei ihm die neutestamentlichen Entsprechungen der drei Noahssöhne, „von denen alle Völker und Rassen abstammen“<sup>6</sup>.

Die seefahrenden Portugiesen tasteten sich von 1400 an an der Westküste Afrikas entlang, bis sie 1450 das Kap erreicht hatten. Man kannte seither wohl die Nordafrikaner, die südlichen Anrainer des Mittelmeers. Aber über den Sperriegel der Sahara kam kein Europäer hinweg. Aber die Portugiesen umgingen dieses Hindernis auf See. Sie stellten voll Erstaunen fest, daß hier südlich des Äquators ganze Völker von schwarzer Hautfarbe lebten, ja, daß sie den Großteil der afrikanischen Bevölkerung ausmachten. Schon im Alten Testament sind „Mohren“ sowohl als einzelne, wie als ganze Völker bekannt. Man wußte, daß sich südlich von Ägypten Kusch, das Land der Mohren, anschließt. Die Europäer schafften im Mittelalter zwar den Weg nach Ostasien (Marco Polo), aber die südöstliche Route nach dem südlichen Afrika war ihnen versperrt.

Aufgrund der Erdteiltheorie mußten nun auch die Afrikaner einen Vertreter unter den Dreikönigen bekommen. In Norddeutschland<sup>7</sup> und Skandinavien

<sup>4</sup> MSG 12, 238.

<sup>5</sup> *Pierre du Bourguet S. J.*, Die frühchristliche Malerei, Epochen der Kunst, Bd. 3. Gütersloh 1965, 20.

<sup>6</sup> „Mystice autem tres Magi tres partes mundi significant, Asiam, Africam, Europam sive humanum genus, quod a tribus filiis Noe seminarium sumpsit“ (Matth. Kommentar MSL 92, 13).

<sup>7</sup> Den Anfang machte wohl der Meister Bertram von Minden (Grabow und Buxtehuder Altar) und Meister Franke (Englandfahreraltar), sie stellen jeweils den mittleren König (Balthasar) als brünetten Nordafrikaner (Morisko) dar.

wurde zunächst der mittlere König, nach Bedas Version Balthasar, der Afrika-vertreter. Aber immer mehr setzte sich dann der jüngste, Kaspar, als Mohrenkönig durch. Heinrich Hansjakob z. B. erzählt, daß in seiner Jugend beim Dreikönigssingen, jeder den Mohren machen wollte, weil er als der „fürnehmste“ galt.

Auf unserer Miniatur ist es noch nicht so weit. Man war anscheinend in den Freiburger Dominikanerinnenniederlassungen „konservativ“ und schloß sich der „Neuerung“ im Dreikönigsbild noch um 1495 nicht an. So gehört der jüngste König in dieser Miniatur zu den „späten Weißen“ unter den Dreikönigsbildern. Nur Italien (Raffael) und Spanien haben noch länger am althergebrachten Dreikönigsbild festgehalten. Die Ostkirche lehnt bis heute „geschlossen“ den Mohrenkönig als „eine unnötige Neuerung des Westens“ ab. Durch die Entdeckung Amerikas (1492) und später Australiens war zudem der Erdteiltheorie der Boden entzogen.

W. A. Schulze

## Zur Renovierung der katholischen Pfarrkirche Schuttern im Ortenaukreis

Im Jahre 1982 wurden die Außenanlagen und die letzten Arbeiten an der Westfassade der Kirche abgeschlossen, so daß eine Vorstellung des renovierten Projektes möglich ist.

Zur Baugeschichte: Langhaus, Turm und Turmvorbau sind nicht in einem Zuge erbaut, sondern stammen von verschiedenen Baumeistern aus nacheinanderfolgenden Zeiten. Beginnen wir zunächst mit dem Turm. Das dritte Wappen am Architrav des zweiten Turmgeschosses – springendes Einhorn auf doppeltem Schrägbalken –, ist das Wappen des Abtes Placidus II. Hinderer (1708–1727), unter dessen Regierung der Turm im Jahre 1722 erbaut worden ist. Das reiche Turmportal aber ist von Abt Karl Vogel (1751–1782) aus Anlaß des Kirchenneubaus von 1773 angefügt worden.

Die rustizierten, gekuppelten Säulen des Portales nach der Ordnung Philibert de l'Ormes gaben früher Anlaß zu der Annahme, daß zwischen Schuttern (ehemals Bistum Straßburg) und dem Palais Rohan in Straßburg ein Zusammenhang bestehen müsse. Gurlitt und Dehio nennen als geistige Urheber der bischöflichen Residenz in Straßburg Robert de Colle und Massol. Beide lebten aber zur Zeit des Schutterner Portalbaus nicht mehr. Das Urkundenmaterial umfaßte u. a. ein „Concept Accord mit Herrn Schneller die Kirche betreffend“ (vom 10. Mai 1767). Dieser Vertrag beinhaltet, daß dem Baumeister Joseph Michael Schneller „die völlige Direction des Kirch Baus“ übertragen werde. Der Entwurf jedoch wird mit keiner Silbe erwähnt. Die Bemerkung, daß Schneller „das ganze Werk der ihm eigenen Baukunst gemäß“ zu besorgen habe, spricht dafür, daß sich in ihm Architekt und Unternehmer in einer Person vereinigen. Die Bauzeit des Langhauses wird belegt mit einer Ausgabenliste über Material und Löhne, die exakt von 1767 bis 1771 geführt wurde. Von dem damals entstandenen Bau sind nur die Umfassungswände der Kirche und die Portalarchitektur des Turmes als Bestandteile der heutigen Kirche enthalten.

In der äußeren Erscheinung hat sich die Kirche von 1773 durch die Dachform von der heutigen wesentlich unterschieden. Das Dach hatte im Querschnitt die Form einer Kuppel, die im First spitz endete. In der Mitte der Kreuzform erhob sich eine Art Vierungskuppel mit Laterne. Die Tragkonstruktion der Kuppel lag als Steinbögen im Dachraum. 1821 wird der Zustand dieser Kuppel als baufällig

bezeichnet. Bezirksbaumeister Voß aus Offenburg erhält die Erlaubnis, die „entbehrliche“ Kuppel im Sinne einer besseren Bauunterhaltung und eines formalen Gewinns entfernen zu lassen. Bei dieser Gelegenheit wird auch der Reichtum der einstigen Innendekoration als geschmacklos bewertet und entfernt.

Im Jahre 1834 wird festgestellt, daß sich der gesamte Dachstuhl abgesenkt hat und akute Einsturzgefahr besteht. Oberbaurat Hübsch von der Großherzoglichen Baudirektion Karlsruhe erstellt ein Gutachten, das die Herstellung einer neuen Decke zur Folge hat. 1837 lag endlich diese Neuplanung vor, die die Decke in sechs gleiche Felder teilt. Vor Inangriffnahme der Arbeiten wird von Pfarrer Kohler die Errichtung einer neuen Orgelempore im westlichen Teil der Kirche vorgeschlagen, die aber von der Domänenverwaltung aus formalen und finanziellen Gründen abgelehnt wird. Durch den Umbau von 1838/39 unter der Verantwortung von Hübsch hat der Kirchenraum seinen ursprünglichen Charakter völlig eingebüßt. So wurden alle Galerien entfernt, der Stuck abgeschlagen und die gemalte Decke abgebrochen. Nachdem die Kirche neu hergestellt war, verblieb noch die Renovation des Kirchturmes, der eine Hauptzwiebel und zwei Laternenaufsätze aufwies. Die Hauptverbundhölzer waren sämtlich abgefault, die Turmkuppel hatte sich stark abgesenkt. 1847 begann man mit dem Abbruch, der noch weitere verborgene Schäden nachwies.

Am 30. Juni 1853 schlug der Blitz in den Turm ein; der Turm stürzte vom Feuer verzehrt bis zum Uhrengeschoß in sich zusammen. Das Feuer griff auf Langhaus und Sakristei über und zerstörte das Gebäude zu 80 %. Von der Ausstattung konnten noch gerettet werden die größeren Orgelpfeifen und fünf Altarblätter, darunter das Hauptaltarbild. Aus Anlaß des Wiederaufbaus machte der Großherzogliche Bezirksbaumeister Weber den Vorschlag, die Querschiffarme abzurechen und die Kirche dreischiffig mit basilikalem Querschnitt wieder aufzubauen. Desgleichen sollte der Fußboden erhöht und ein dem neuen Entwurf angepaßter neuer Turm erstellt werden. Bezirksbauinspektor Fischer kritisierte diese Planung massiv und legte einen Konkurrenzentwurf vor, der eine weitgehende Wiederherstellung der abgebrannten Kirche vorsah. Die dem Finanzministerium vorgelegte Kostenschätzung beider Entwürfe gab den Ausschlag für die Planung Fischers. Nachdem Fischer die notwendigen Zeichnungen erstellt hatte, wurde 1855 begonnen; der Dachstuhl stand bereits im gleichen Jahr. Der gesamte Wiederaufbau ging bis in das Jahr 1857, in dem der erste Gottesdienst am 25. Dezember gefeiert wurde.

In den Jahren 1900 und 1904 wurde der Kirchenboden mit roten und gelben Kacheln belegt, 1907 aus akustischen Gründen zwischen Turmhalle und Langhaus ein hölzerner Abschluß eingebaut. Prof. Ostendorf, Karlsruhe, leitete die Planung für eine Renovierung im Jahre 1913. Die Kirche, die bis dahin schon einige Veränderungen ihrer spätklassizistischen Wiederaufbauphase erreicht hatte, wurde nun völlig eines Baustils entfremdet. Nach Ostendorfs Richtlinien ließ

die badische Bezirksbauinspektion in Offenburg die Wände und Decken mit weißer Kaseinfarbe versehen. Alles Holzwerk erhielt einen grünen Ölfarbenanstrich mit weißen Linienornamenten. Die Altäre mit den Vergoldungen wurden ausgebessert, zu aufwendige Reparaturen an Gestaltungselementen einfach weggelassen. Die Farbe der Altäre wurde auf das Farbkonzept der Kirche abgestimmt, die Chorfenster erhielten eine Bleiverglasung mit Farbelementen in Schablonenmanier. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Stift und Kloster Schuttern am 29. 1. 1806 im Rahmen der Säkularisation aufgelöst wurden. Die Kirche wurde zur Pfarrkirche und die Klostergebäude wurden zwischen 1808 und 1834 der Reihe nach auf Abbruch versteigert und abgerissen.

Die Renovierung: Im Jahre 1971 wurde über die Kirchengemeinde der Wunsch an das Staatl. Hochbauamt herangetragen, die aus den 40er Jahren stammende Heizungsanlage zu erneuern. Nach Genehmigung dieses Antrags reifte der Entschluß, die Kirche insgesamt zu renovieren. Den durch Planung, Mittelbeschaffung und Verfahrensfragen anfallenden Zeitgewinn wollte man durch eine archäologische Probegrabung im Chorbereich nutzen, insbesondere, da Prof. A. Tschira (†) – Universität Karlsruhe – bereits in den 60er Jahren nach seinen Grabungen in Sulzburg und Schwarzach auf die archäologische Bedeutung Schutterns hingewiesen hat.

Die provisorische Abtrennung des Chores vom Langhaus durch eine Trennwand 1972 ermöglichte während der Grabung im Chor die Teilnutzung der Kirche im Langhaus. Die erste Grabung erbrachte Mauerreste der Vorgängerbauten. Durch die Freilegung des Grundrisses des bedeutenden karolingischen Baues, das Anschneiden einer römischen Hofanlage und den Fund des Reliquiengrabes mit dem ottonischen Bildmosaik war eine archäologische Sensation perfekt, die die Weitergrabung im Langhaus notwendig machte. Die Grabung sollte später der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Daher wurde über dem ausgegrabenen Chorheil eine Betondecke eingezogen, nun dieser Kirchenteil für den Gottesdienst notdürftig hergerichtet und die Grabung im Langhaus weitergeführt.

Es folgte dort die Freilegung des karolingischen Vorhofes mit dem großen Gräberfeld und der dazugehörigen Kreuzkirche unter dem Turm.

Die Ausgrabungen waren 1976 beendet. Nachdem nun die gesamte Grabung mit einer Decke geschlossen war, begannen die Arbeiten zur Innenrenovierung 1977.

Das Planungskonzept ging von der Tatsache aus, daß der bauhistorisch und denkmalpflegerisch wichtigste Teil der Kirche sich im Ausgrabungsbereich befindet. Die bis zur Renovierung vorhandene Ausstattung aus den verschiedenen Stilrichtungen des 19. Jahrhunderts galt bis auf Altäre und die Bilder als unbedeutend, selbst unter Berücksichtigung streng angelegter Maßstäbe. Daraus folgerte, daß bei der Neugestaltung der Kirche unter Beibehaltung des letztnachweisbaren

historischen „Gerüsts“ – des klassizistischen Umbaus von 1838 – mit Fenster- teilung, Wandgliederung und Flachdecke eine unserer Zeit entsprechende moderne Architekturauffassung bestimmend sein sollte. Dieser Auffassung wurde auch vom Landesdenkmalamt zugestimmt.

Es war zu berücksichtigen, daß die untere vermauerte Fensterzone geöffnet werden sollte, um eine bessere Lichtführung und eine optimale Wandgliederung zu erreichen. Oberes und unteres Fenster sollten dabei eine optische Einheit bilden; dies wurde erreicht, indem die vorhandene stuckierte Rahmenfassung des oberen Fensters am unteren Fenster weitergeführt wurde. In die leeren unteren Fensterwandflächen wurden seitlich die Kleeblatt-Ornamente des oberen Fensters kopiert. Diese Rosetten waren verdeckt und wurden freigelegt.

Die Farbgebung sollte bei der zu erwartenden Lichtfülle hell sein, sich jedoch an der freigelegten Fassung des Klassizismus orientieren; insbesondere war angestrebt, die Farbe der Fenster, die heute ein leichtes Blau zeigen, auf das Gesamtfarbbild abzustimmen. Der Fußboden wurde in Carraramarmor zweifarbig verlegt. Die grauen Bänder im Boden führen die Architekturgliederung der vorgegebenen Deckenbalken über die Wandpilaster bis zum Boden und ergeben so ein umlaufendes optisch tragendes Gerüst.

Moderne Auffassung spiegeln die Einrichtungstücke wider, die ersetzt werden mußten. Dies betrifft die Bänke, Opferstöcke, Beichtstühle, Sedilien und der Kerzenleuchter vor der gotischen Madonnenfigur. Die Altarzone sollte im Sinne des II. Vatikanischen Konzils gemeindenäher orientiert und mit einem Altar „adversus populum“ neu gestaltet werden. Hierbei wurden die Bankblöcke in den Querarmen, die vorher zum Hochaltar gerichtet waren, um 90 Grad gedreht, um den Altar zum Mittelpunkt der Gemeinde werden zu lassen. Weihwasserbecken, Altar, Ambo und die Kreuzwegstationen sind aus weißem Marmor. Sie wurden von dem Freiburger Bildhauer Hans-Peter Wernet geschaffen.

Die Restauratorenarbeiten lagen in den Händen der Firma Johannes Berger, Bad Krozingen. Er zeichnet verantwortlich für die Decken- und Wandmarmorierung, die Altäre und die vorhandenen Ölgemälde (incl. Altarblätter). Die Restaurierung der Beichtstühle, des barocken Sakristeimobiliars und die Herstellung bzw. Restaurierung der Türen besorgte der Restaurator Manfred Gerlach in Rastatt. Nachdem 1978 der Innenraum eingerüstet war, wurde festgestellt, daß am Dachstuhl die wichtigsten tragenden Teile abgefällt waren und akute Einsturzgefahr bestand. Sperren der Baustelle, statische Neuberechnungen und zusätzliche haushaltsrechtliche Maßnahmen verzögerten den Weiterbau um eineinhalb Jahre. Mit der Fertigstellung des Altars waren die Innenarbeiten Pfingsten 1980 so weit abgeschlossen, daß die Gemeinde den Kirchenraum sonntags wieder benutzen konnte. Die in den Jahren durch unvorhergesehene Maßnahmen und die allgemeine Preissteigerung hochgeschnehten Kosten zwangen dazu, die Au-

ßenrenovierung des Turmes und die Gestaltung der Außenanlagen auf die Jahre 1981/82 zu verschieben.

Mit Ausgang des Jahres 1982 war die gesamte Renovierung der Kirche in Schuttern abgeschlossen. Die Renovierung wurde mit Haushaltsmitteln des Landes Baden-Württemberg vom Staatlichen Hochbauamt I Freiburg unter der Leitung von Prof. Dr. Otto Büttner durchgeführt. Die Planung und künstlerische Oberleitung lag in den Händen des Verfassers. Für die Bauleitung war Bauing. Rolf Munding aus Meißenheim verantwortlich, den vertraglichen und technischen Teil deckte die Außenstelle Offenburg des Staatlichen Hochbauamtes ab.

Das Landesdenkmalamt Freiburg, noch unter Leitung von Hauptkonservator Oberbaurat Hesselbacher, veranlaßte die archäologische Untersuchung der Kirche, als Grabungsleiter wurde der aus dem Amt scheidende Architekt Karl List, Lahr, verpflichtet. Anregung und wertvolle Hinweise für die Grabung kamen von Professor Dr. Milojić und dem Archäologen Dr. P. Marzloff, beide Universität Heidelberg. Große Unterstützung erhielt das Projekt durch das Finanzministerium, das für die Mittelbereitstellung sorgte und durch die Oberfinanzdirektion Freiburg.

Kosten: Das Kloster Schuttern war bereits im 9. Jahrhundert in der Dienstleistungsliste der Reichsklöster an vorderer Stelle, was auf hohe Blüte und Reichtum schließen läßt. Der fehlende Schutz mächtiger Geschlechter ließ das Kloster jedoch schnell verarmen. Eine erste finanzielle Unterstützung für Bausanierung gewährte Kaiser Heinrich II. im Jahre 1007. Während des gesamten Mittelalters litt das Kloster unter Plünderungen, Zerstörungen, Hungersnöten und Kriegen. Fast in jedem Jahrhundert hat die Anlage eine Zerstörung oder einen Brand nachzuweisen.

1744 bewahrte der französische Dauphin anlässlich des Besuches seiner Braut Marie Antoinette das Kloster vor dem völligen Ruin mit einer großzügigen Spende. Die Barockisierung und der Umbau in den Jahren 1767–71 kostete rund 25 000 Gulden, der klassizistische Umbau von 1838 rund 10 000 Gulden. Dieser Betrag wurde von der Großherzoglichen Domänenkammer ebenso bestritten, wie die Bausumme von rund 30 000 Gulden für den Wiederaufbau nach dem Brand von 1853. Die Restaurierung von 1913 kostete 15 000 Goldmark und beschränkte sich hauptsächlich auf Neuanstriche und Verglasung der Chorfenster. 1826 beschloß die Hofdomänenkammer, die baufälligen Klostergebäude auf Abbruch zu versteigern. Die zu versteigernde Masse wurde auf 16 000 Gulden geschätzt und nach und nach abgebrochen.

Die Gesamtrenovierung 1976–82 war ursprünglich mit 2,0 Mio. DM grob geschätzt worden. Im Laufe der Umbaumaßnahmen erhöhte sich die Summe infolge vieler Faktoren auf insgesamt 5,1 Mio. DM, ohne die Kosten der archäologischen Ausgrabung. Diese Kosten, die vom Landesdenkmalamt getragen wurden, schlugen mit rund 280 000,- DM zu Buche. Von den 5,1 Mio. DM trägt das Land

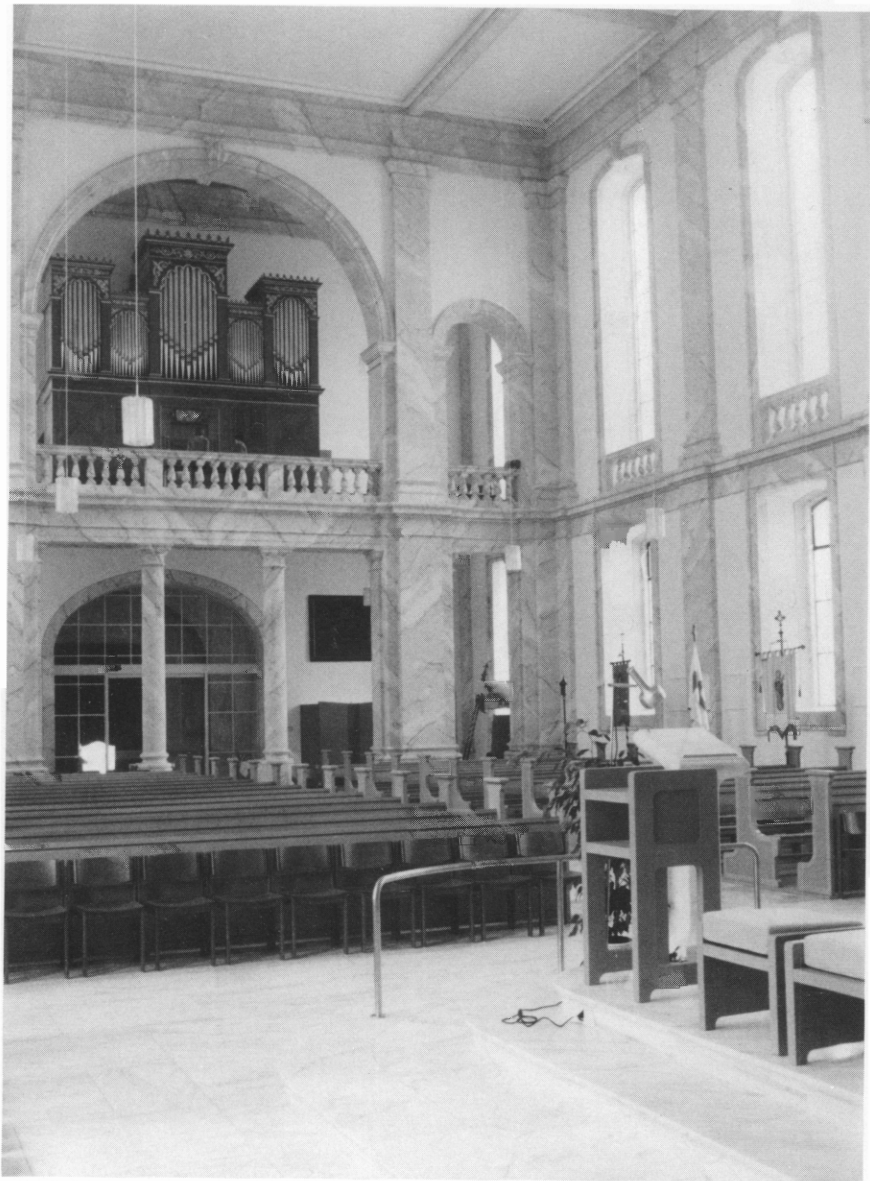
Baden-Württemberg als Baulasträger rund 4,8 Mio. DM, die Kirchengemeinde rund 150 000,- DM und die politische Gemeinde rund 100 000,- DM. In diesen Summen sind die Außenanlagen und die Außeninstandsetzung des Pfarrhauses enthalten.

Peter Hillenbrand

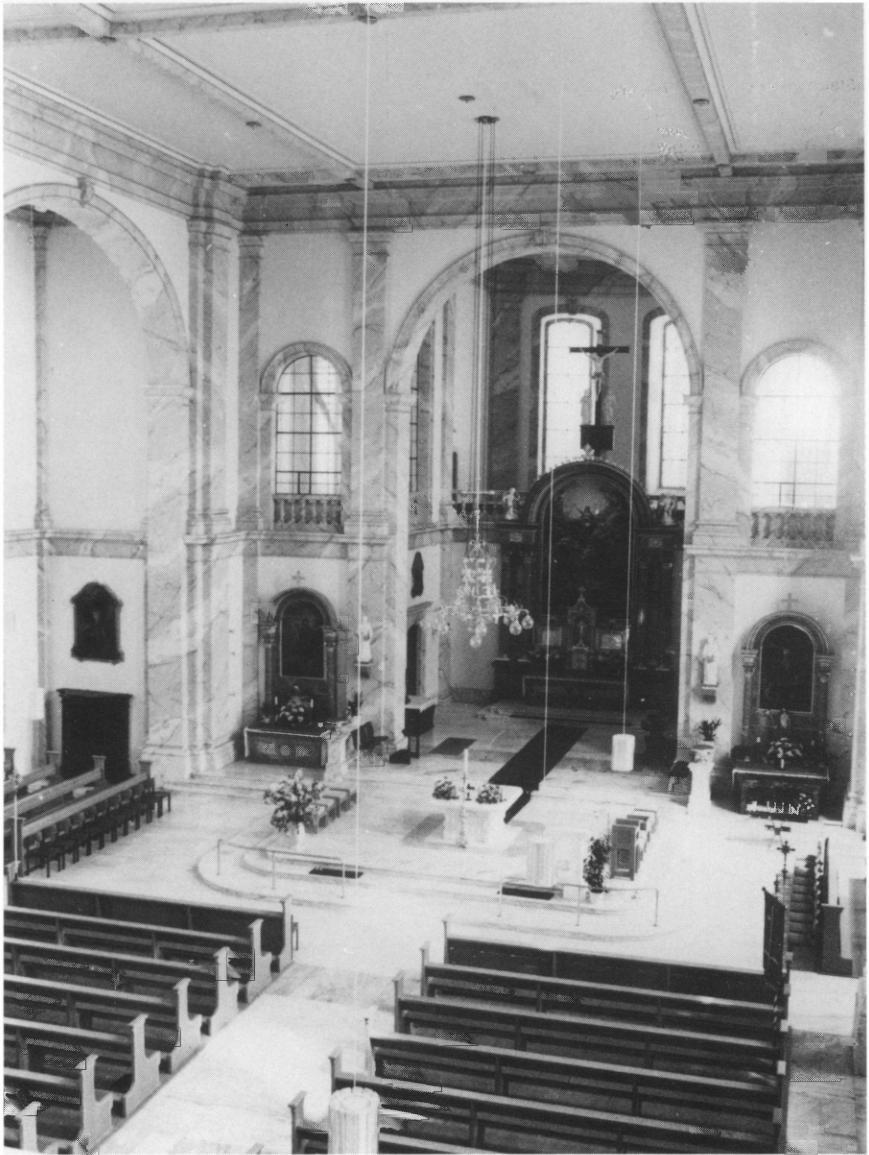




Pfarrkirche Schuttern.  
Zustand während der Grabung.



Pfarrkirche Schuttern.  
Blick zur Orgel.



Pfarrkirche Schuttern.  
Langhaus, Blick zum Hochaltar.



Pfarrkirche in Rastatt-Wintersdorf, 1821 erbaut (Turm wohl um 1500 errichtet und 1725 mit Haube versehen, weil 1689 beschädigt).

Foto: Bissinger

## Vom elsässischen Dorf zur badischen Pfarrei

Die Geschichte von Wintersdorf am Rhein, heute ein Stadtteil von Rastatt, ist eng verknüpft mit der Geschichte des Benediktinerklosters und späteren Kollegiatstiftes Selz auf der linken Rheinseite. Wahrscheinlich ist ein in Weißenburger Urkunden um 800 erwähntes „Winidharesdorf im Elsaßgau“ mit unserem Wintersdorf identisch, ebenso vielleicht ein „Winderesdorph“ in einem Lorscher Güterbeschrieb. Wintersdorf und Plittersdorf lagen infolge des Rheinverlaufs im 8. Jahrhundert – so alt sind sie also mindestens – noch linksrheinisch im Elsaß. Nachweisbar gehörten die fünf Riedgemeinden Ottersdorf, Plittersdorf, Wintersdorf, Muffenheim (auch Muffelnheim) und Dunhausen – sie lagen früher einmal alle auf der linken Rheinseite – zu einem Königsgut, das Kaiser Otto I. am 16. November 968 seiner Gemahlin Adelheid geschenkt hat. Sie wiederum schenkte das Königsgut selbst der von ihr gegründeten Abtei Selz. Es wurde später „Sante Adelheids Eigen“ genannt. Das Königsgut umfaßte linksrheinisch weiter die Orte Selz, Kesselbach (Kesseldorf), Neu-Beinheim, Niederrödern, Kröttweiler, Schaffhausen, Eberbach, Winzenbach, Oberlauterbach und Münchhausen. Die später rechtsrheinisch gewordenen Dörfer Muffenheim und Dunhausen wurden ein Opfer des Rheins, und zwar Muffenheim 1481 und Dunhausen 1583. Sie existieren heute nicht mehr.

Die Gründung der Cluniazenserabtei Selz (*Monasterium . . . in hon. Apostolorum Petri et Pauli constructum*) fällt in die Jahre 987–991. Nach der Königsurkunde vom 4. Januar 992 und auch nach der Bestätigungsbulle Papst Johannes XV. vom 4. April 995 lag das Kloster an der Moder, die damals viel weiter nördlich als heute in den Rhein mündete. Das Kloster lag etwas südlich vom alten Römerort Saletio. Die obengenannten Dörfer werden in einem Schöffnenbrief von 1310 aufgezählt und als „Sante Adelheids Eigen“ bezeichnet.

Adelheid, 1097 von Papst Urban II. heiliggesprochen, wurde 931 als Tochter König Rudolfs von Burgund und Berthas, der Tochter Herzog Burchards von Schwaben, geboren. Nach kurzer Ehe mit König Lothar von Italien heiratete sie, früh verwitwet, 951 Otto (I.) den Großen. Sie wurde zusammen mit Otto 962 von Papst Johannes XII. in Rom zur Kaiserin gekrönt. Nach dem Tod Otto I. führte sie eine Zeit zusammen mit ihrer Schwiegertochter Theophanu (einer byzantinischen Kaiserstochter), später allein die Vormundschaft über ihren Enkel Otto III., unterstützt von Erzbischof Willigis von Mainz. Als gebildete Frau von

kluger Urteilskraft war sie reformfreudig und pflegte Verbindungen zu Clunys Äbten Maiolus und Odilo, dem Verfasser ihrer Vita. Adelheid förderte das Cluniazenserpriorat Peterlingen (Payerne), das wahrscheinlich um 962 von ihr gegründet wurde. Dort liegt Adelheids Mutter, Königin Bertha von Burgund, begraben, und dort wurde 1033 Kaiser Konrad II. zum König von Burgund gekrönt. In ihrer alten Langobardenresidenz Pavia förderte Adelheid San Salvatore. Am meisten jedoch lag ihre Gründung Selz ihr am Herzen, wo sie dann auch seit etwa 955 lebte. Die Weihe des Klosters war am 18. November 996 in Gegenwart von Kaiser Otto III. und der Kaiserin-Großmutter Adelheid durch Bischof Widerold „zu Ehren Gottes und des heiligen Petrus“ vollzogen worden. Kaiserin Adelheid, im Elsaß bald als Heilige verehrt, starb vom 16. auf 17. Dezember 999.

Im Jahre 1257 erlitt das Kloster schweren Brandschaden. 1307 ist das Kloster durch Rheinhochwasser völlig zerstört worden. Jedoch scheinen bei dieser Überschwemmung entsprechend einer Inkorporationsurkunde der Pfarrei Schweighausen in die Abtei Selz von 1346 die Gebeine der hl. Kaiserin (*corpus beatae Adelheydis de Burgundia, Romanae Imperatricis et fundatricis dicti monasterii, conjugis clarae memoriae Ottonis Imperatoris*) geborgen worden zu sein. Das Kloster wurde damals an einem besseren Platz wiederaufgebaut. Papst Clemens V. inkorporierte mit Urkunde vom 3. August 1308 der Abtei die dortige Pfarrkirche St. Stephanus. Zur Begründung wird angeführt: *quod monasterium vestrum Salsense et ejus edificia propter inundationes fluminis Reni, a quo circumdatur, ex toto funditus in eodem flumine sunt submersa, ita quod oportet vos in alio loco monasterium et officinas et edificia necessaria de novo construere opere nimium sumptuoso*. Durch Bulle von 1481 wandelte Sixtus IV. die Abtei in ein Kollegiatstift mit zwölf Stiftsherren um und verlegte dasselbe in die Pfarrkirche St. Stephanus.

Im 14. Jahrhundert liegen die fünf genannten Rieddörfer Ottersdorf, Plittersdorf, Wintersdorf, Muffenheim und Dunhausen nachweislich rechts des Rheins. Es hatte inzwischen auch ein Austausch mit Baden stattgefunden. Am 9. Mai 1371 teilt Papst Gregor XI. dem Straßburger Official mit, daß Markgraf Rudolf von Baden und die Einwohner der zur Selzer Pfarrkirche gehörigen rechtsrheinischen Dörfer wegen der Entfernung zwischen der Selzer Kirche und den von ihr durch den Strom getrennten vorgenannten Dörfern um die Genehmigung einer Kaplanei in Ottersdorf gebeten haben, und beauftragt ihn, wenn die Situation so sei, die zur Gründung einer Kaplanei nötigen Schritte zu tun. So wurde zunächst in Ottersdorf eine Kaplanei errichtet (1376) für diese fünf Gemeinden im *inre Ryet*. Damit waren diese von Selz abgetrennt, aber dem Kloster standen noch weiterhin Rechte, Zehnte und Gefälle zu. Nach langwierigen Verhandlungen zwischen Selz und dem Markgrafen wurde die Kaplanei in Ottersdorf, mit dem hl. Ägidius als Patron, zur Pfarrkirche erhoben (1415). Somit wurde der Kirch-

weg für die Wintersdorfer weniger beschwerlich und kürzer. Wegen des Zehnten in Wintersdorf kam es zwischen Markgraf Bernhard I. und der Abtei Selz 1415 zu einer Einigung. 1424 ist ein für Wintersdorf weiter wichtiges Datum. Es wird von einer Kapelle zu Wintersdorf gesprochen und von einer auf den St. Nazarius-Altar dieser Kapelle *fundierten* Pfründe durch Markgraf Bernhard I. Am 10. Juli 1769 hat Weihbischof Tussanus (von Straßburg) diese Pfründe der Pfarrkirche zu Ottersdorf inkorporiert (einverleibt). Die Originalurkunde scheint sich in Straßburg zu befinden. Die sogenannte Erektionsurkunde (Errichtungsurkunde) der Pfarrei Wintersdorf von 1807 spricht von einer 1424 errichteten *Kaplaney Stiftung*. Die Reformation brachte das Ende des Stiftes Selz. Dadurch erwarb Kurpfalz die Anteile am Patronatsrecht samt dem damit verbundenen Anteil am Zehnten und den Kirchengefällen. Im 18. Jahrhundert wurde in Plittersdorf und auch in Wintersdorf nach der Errichtung eigener Pfarreien gestrebt.

Die kirchlichen Verhältnisse vor der Errichtung der Erzdiözese Freiburg, die als badisches „Landesbistum“ angesehen wurde – Hohenzollern schloß sich an –, waren eigener Natur. Wintersdorf gehörte bis zur Neuordnung der Dekanate 1929 zum Landkapitel Ottersweier und damit bis 1827 zum Bistum Straßburg. Staatlich gehörte es zur sogenannten Oberen Markgrafschaft, der Baden-Badener. Nachdem die katholische Baden-Badener Linie der Markgrafen ausgestorben war, fiel dem Markgrafen von Baden-Durlach, der Unteren Markgrafschaft, 1771 durch Erbvertrag auch die Obere zu. Durch den Frieden von Lunéville und die Säkularisation 1803, durch welche die Fürsten für die an die Franzosen verlorenen linksrheinischen Gebiete entschädigt werden sollten, sowie die Gunst Napoleons konnte Carl Friedrich, Markgraf und seit 1803 Kurfürst von Baden, sein Land von 1803 bis 1810 über das Vierfache vergrößern. 1806 wurde Baden am Ende des alten Reiches zum Großherzogtum erhoben.

Nach Zustandekommen des neuen Landes Baden versuchten die Großherzöge auch die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. So kam 1821 eine unierte Badische Landeskirche zustande, die lutherische und reformierte Christen einte und deren Landesbischof der Großherzog war. Bei der katholischen Kirche mit ihrer Bindung an den Papst gestalteten sich die Verhandlungen schwieriger. Sie konnten, wie auch die Einigung der Evangelischen unter Großherzog Ludwig, dem dritten Großherzog und Onkel des zweiten (dritter Sohn Carl Friedrichs), zu einem befriedigenden Abschluß gebracht werden. Die Großherzöge, wie auch die anderen deutschen Fürsten, die ihr Territorium durch die staatliche Neuordnung abrunden konnten, wünschten in ihrem Land nur ein katholisches Bistum, das sich mit den Landesgrenzen deckte und einen in Baden residierenden Bischof. Keine auswärts residierenden Bischöfe sollten Einfluß auf das Land haben. Das Bistum Worms, zu dem die Dekanate Heidelberg, Waibstadt und Mannheim gehörten, war schon aufgehoben worden. Vom Bistum Konstanz wurden die schweizerischen, württembergischen und bayrischen Teile abgelöst. Der badische Anteil

sollte in dem neuen Bistum aufgehen. Die anderen Teile des Großherzogtums unterstanden den Bischöfen von Straßburg, Speyer, Würzburg und Mainz. In Bruchsal war das Generalvikariat (Ordinariat) für Speyer. Für den rechtsrheinischen Teil des Bistums Straßburg existierte ein Generalvikariat in Ettenheim. Es gab ja das Kuriosum, daß der Bischof von Straßburg, schon lange ein Franzose, auch deutscher Reichsfürst mit Residenz in Ettenheim war. Bei der französischen Revolution zog sich der damalige Fürstbischof von Straßburg, Prince Louis de Rohan, auch dahin zurück. Das Generalvikariat in Ettenheim erscheint auch in den Wintersdorfer Akten.

Es gibt darin auch einen noch mit versiegeltem Umschlag versehenen Brief des Markgrafen Carl Friedrich an den *Durchleuchtigsten Fürsten, Herrn Maximilian Joseph, Pfalzgrafen bei Rhein, in Ober- und Nieder-Bayern Herzogen, des Hl. Römischen Reiches Truchsessen und Churfürsten* usw. gerade wegen des Wunsches der Wintersdorfer nach einer eigenen Pfarrei. Der Brief ist datiert vom 18. April 1799. Carl Friedrich nennt den Kurfürsten *freundlich vielgeliebter Herr Vetter und Gevatter*. Es handelt sich um Rechte, *die das im Elsaß gelegene Stift Selz hatte in den catolischen Landen meiner Marggrafschaft zu Ottersdorf und den dazu gehörig gewesenen und noch in seiner Art dazu gehörigen Filial-Gemeinden Plittersdorf und Wintersdorf . . .*

Carl Friedrich fährt fort: *Nach der Reformation, wodurch das Stift Selz eingezogen wurde, schlugen Hochdero Vorfahrer an der Regierung die gedachte Gefälle mit ihren Lasten zu der geistlichen Administration zu Heidelberg, von welcher ich sie vor nicht gar langen Jahren mit Churfürstlicher Bewilligung erkaufte habe. Die Besorgung des Patronatsrechts aber, da es auf Catholische Subjekte (Untertanen) nach der Ortsverfassung stets gerichtet werden mußte, hatten gedachte Dero Durchlauchtigste Vorfahren nicht der Administration oder dem Kirchen Rathe übergeben, sondern ihrer Landesregierung zugewiesen. Daher ist es geschehen, daß nun mit dem an mich erkauften Gefällen nicht auch das Patronatsrecht, dem sie anhängig waren, an mich von der verkaufenden Administration übergeben werden konnten, wie sonst hätte geschehen müssen, und es befindet sich Dero Fürstliches Haus in dem Besitz der Patronats-Alternativ (d. h. der Markgraf und der Kurfürst präsentieren im Wechsel den jeweiligen Pfarrer usw.) an der Pfarrei zu Ottersdorf und der in dem Bezirk inzwischen errichteten Pfarrey Plittersdorf. Da gedachte Orte nirgends an Dero Land grenzen . . . und da die um etwas besser besoldete Hauptpfarrey Ottersdorf jetzt ebenfalls noch geringer werden muß, da das zweite Filial Wintersdorf nun auch auf Separation mit Unterstützung von geistlicher Obrigkeit drängt, bittet Carl Friedrich um Überlassung des ganzen Patronatsrechtes. Da nun ohnehin, wenn einst Friede mit Frankreich nach denen von der Reichsdeputation nachgegebenen vorläufigen Bestimmungen zu Stande kommen würde, jenes Recht als ein in hiesigen Landen gelegenes Annexum eines an Frankreich redirten (zurückgefallenen) geistlichen Haupt-*



*gutes an mich fallen würde . . . auch wegen der jetzt über die vom Filial Wintersdorf verlangenden Separation (Abtrennung) vorzusehenden Weitläufigkeiten und Schwierigkeiten* sei das angezeigt.

Es handelt sich bei dem Brief um ein Original mit eigenhändiger Unterschrift: *Dienstwilligster treuer Vetter Gevatter und Diener Carl Friderich Mf v Baaden*. Graf Morawitzky schickte am 10. Juli 1799 das Schreiben an den Herrn Staatsminister in Karlsruhe zurück. Er hatte bei seinem Herrn in München vorgefühlt und dieser wollte, solange der erwünschte Friede ausbliebe, nichts in den „Rheinischen Provinzen“ ändern. Maximilian Joseph war 1799 Kurfürst von Bayern geworden. Wie Carl Friedrich von Baden schloß er sich Napoleon an und erhielt dafür große Gebietserweiterungen und 1806 den Königstitel, den Carl Friedrich auch gerne gehabt hätte. In Baden reichte es nur zum Großherzog mit der Anrede „Königliche Hoheit“. König Maximilian I. Joseph war übrigens wie auch Carl Friedrich schlicht und beliebt. Maximilian Joseph heiratete in zweiter Ehe Prinzessin Karoline von Baden, eine Enkelin Carl Friedrichs. Er wurde dadurch der Schwager der späteren Zarin von Rußland Elisabeth (Luise) Alexiewna, der Schwester Karolines. Carl Friedrich war also sein „Schwiegergroßvater“. Das Schriftstück in den Wintersdorfer Akten ist historisch kostbar. Es zeigt aber auch, wie sehr die weltliche Gewalt sich als oberster Herr in Kirchenangelegenheiten fühlte, ganz gleich welcher Konfession der Landesherr angehörte.

Im Hintergrund stand natürlich das sogenannte „Staatskirchentum“, eine Auffassung, die dem Landesherrn weitgehende Befugnisse über die Kirchen zubilligte. Maria Theresias Sohn Joseph II. und gerade Napoleon waren profilierte Verfechter dieser Auffassung. Man denke nur an die Verschleppung Papst Pius VI. nach Frankreich, wo dieser starb, oder die erzwungene Salbung Napoleons zum Kaiser der Franzosen 1804 in Notre Dame von Paris durch Pius VII. Die Krone setzte sich Napoleon selber auf. In Baden führte diese Idee von der Macht des Staates über die Kirche später zum Kirchen- und Kulturkampf. Von 1868 bis 1882 blieb deshalb der neugeschaffene Bischofsstuhl unbesetzt. Zur gleichen Zeit mit dem Erzbistum Freiburg, das den Metropolitansitz von Mainz übertragen bekam, wurde die Oberrheinische Kirchenprovinz errichtet, die nun aus den Diözesen Freiburg, Mainz, Rottenburg, Limburg und Fulda bestand. Die „Oberaufsicht über die Kirche“, die beansprucht wurde, schlägt sich in von den Staaten im Bereich dieser Kirchenprovinz 1830 gleichlautend erlassenen „Landesherrlichen Verordnungen betr. die Ausübung der verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrechte über die Katholische Kirche“ nieder. Im einzelnen mag natürlich manches Mal auch die Verquickung von staatlicher und kirchlicher Verantwortung Vorteile, etwa finanzieller Natur, gebracht haben. Im Grunde war diese Verquickung aber auch massive Einflußnahme auf die Seelsorge. Dabei muß natürlich auch gesehen werden, daß in der Übergangszeit zum neuen Erzbistum die

kirchlichen Leitungen recht schwach waren, was natürlich auch wieder auf Säkularisation und staatliche Neuordnung zurückgeht.

Über „die Errichtung einer Pfarrei zu Wintersdorf“ gibt es schon einen Auszug aus dem Fürstlichen Hofratsprotokoll vom 21. Juli 1797, wie auch einen vom 22. Dezember 1797. Daraus geht hervor, daß die Frage einer Abtrennung Wintersdorfs von der Pfarrei Ottersdorf sehr akut war. Es wird eingegangen auch wieder auf die Frage des Patronats, das mit Kurpfalz geteilt werden müsse. Ganz offensichtlich diskutierten die staatlichen Stellen als erste die Abtrennung Wintersdorfs und erst dann wendet man sich an das „Straßburger Vikariat zu Ettenheim“ (Kirchenleitung für die rechtsrheinischen Gebiete des Straßburger Bistums damals). Aus dem Dokument vom Dezember 1797 ist ersichtlich, daß schon seit 1784 Wintersdorf, ein Filial von Ottersdorf, *da ein eigener Kaplan aus dem erschöpften Heiligen(fond) nicht habe ferner gehalten werden können, ex-currendo (auslaufend) durch einen Franziskaner in Rastadt versehen worden* ist. Es scheint also vorher in Wintersdorf ein Kaplan gewirkt zu haben. Mit dem Franziskaner war am 7. 1. 1791 eine Vereinbarung (Accord) getroffen worden; diese sei nun ausgelaufen und die Gemeinde habe *um Anstellung eines eigenen Geistlichen gebeten, auch der Pfarrer zu Ottersdorf habe hierzu willfaehrig die Hand geboten, indessen haetten andere Hindernisse diese Dismembration (Abtrennung) und Erection (Errichtung einer Pfarrei) zur Zeit unausführbar gemacht*. Berichtet wird, daß man mit einem Feldprediger Wolf verhandelt habe. In den folgenden Akten von 1798 geht es um die Dotation (Zuweisung von Mitteln) und Foundation (Gründung) der erbetenen neuen Pfarrei Wintersdorf, die wieder ganz in den Händen der staatlichen Autorität liegt, wobei die Vorschläge aber dem Vikariat in Ettenheim zur Billigung zugesandt werden sollen. Der Markgraf war demnach geneigt *zu der Dismembration und Erection des Filials Wintersdorf zu einer eigenen Pfarrey nach dem Vorschlag der Gemeinde in dem Falle mitzuwirken und Höchstdero Landesherrliche adprobation zu ertheilen*.

Aus einem Protokollauszug vom 8. Januar 1800 geht hervor, daß in Wintersdorf zu der Zeit ein „Pfarr Vicarius“ Knörr gewesen war, der gerne rechtmäßiger gesetzter Pfarrer in Wintersdorf geworden wäre. Vom 1. April 1807 gibt es einen „Auszug Großherzoglichen-Badenschen Katholischen Kirchen-Commissions-Protokolls, d. d. Bruchsal“, sowie vom 20. April 1807 einen des „Großherzoglich Badischen Geheimenraths-Protokolls“. Es geht um die Verpflichtungen der Gemeinde Wintersdorf, der schon die Unterhaltung der Pfarrwohnung obliegt – es scheint also dort schon ein Geistlicher dauernd gewohnt zu haben – und auch den sogenannten „Inbau“ der Kirche. Die Gemeindefonds sei „durch die Kriegzeiten sehr geschwächt“. Trotzdem sei in solchen Fällen eine Gemeinde, *um die Begründung einer Pfarrey am Ort zu erhalten, gewöhnlich sehr geneigt, auf Gemeindefonds mehr Lasten zu übernehmen, als sie wohl zu leisten im Stande sey*. Da müsse eben die weltliche Obrigkeit die *obervormundschaftl. Vorsorge* tref-

fen. Es geht dann um den Beitrag des Heiligenfonds (also kirchlicher Mittel) zur Pfarrersbesoldung und wird von 50 Fl (Gulden) gesprochen. Aus einem Aktenstück vom 20. Januar 1807 ist zu ersehen, daß in Wintersdorf „die sämtliche Bürgerschaft versammelt“ worden ist. Diese Bürger, die über ein Drittel der Gemeinde ausmachten, unterschrieben eigenhändig. Es geht um die Verpflichtung der Gemeinde für Pfarrwohnung und Inbau der Kirche. Die Baupflicht für den Außenbau soll weiterhin dem Heiligenfonds (Kirchenfonds) bleiben, der sich *seit einigen Jahren um 1400 Fl (Gulden) gemehrt habe*. Weiter geht es dann um die Kompetenz etc. für den jeweiligen Pfarrer usw. Um die Holzkompetenz gab es dann in unserem Jahrhundert mal Dissensen zwischen Pfarrer und politischer Gemeinde. Interessant sind die Unterschriften. (Vielleicht findet sich das Schriftstück auch im Gemeindearchiv.) Unterschrieben hat: Joseph Schäfer, Schultheiß; dann folgen Namen wie Uhrig, Schaf, Haunß und Hauns, Bender, Grabstetter, Diebold, Seiler, Ziegler, Gerber, Groz, Ruf, Gros und Groß, Kappler, Werner. Die Namen sind oft mit verschiedenen Vornamen mehrfach vertreten. Zum Teil gibt es sie heute noch in Wintersdorf.

Die staatliche Dotations- und Fundationsurkunde ist nicht in den Ordinariatsakten; doch gibt es eine gedruckte Notiz, daß sie das Datum vom 23. Juli 1807 trägt.

Wohl gibt es eine „Vorabschrift“ der „Dotations- u. Assecurations-(Zusicherungs-)Urkunde“ vom 15. Juli 1807, welcher dann wohl der endgültige Text folgte. Man könnte sie auch als Entwurfsabschrift bezeichnen. Sie beginnt: *Wir Carl Friedrich toto titulo thun kund mittels gegenwärtigen offenen Briefes: in dem Ort Wintersdorf war schon in früheren Zeiten, unter landesherrlicher und bischöflicher Bestätigung für die dortige Kapelle eine eigene Kaplanei Pfründe gestiftet. Deren Güter aber in der Folge durch mancherlei Unfälle verlohren gingen, und obgleich durch diese vorgenommene renovation der gänzliche Verlust der Stiftung (unleserlich) wurde, so konnte doch die Besetzung der Pfründe durch Local Kapläne nicht wieder geschehen, sondern der Dienst mußte entweder durch benachbarte Pfarrer oder durch einen excurrierenden Religiösen (Ordensgeistlichen) geschehen, bis diese Pfründe der Pfarrei Ottersdorf gänzlich incorporirt (einverleibt) wurde, wozu der dortige Pfarrer für die Gemeinde Wintersdorf einen Kaplan zu halten schuldig war. Ein neu eingetretener Verlust an dem Ortskirchen-Vermögen macht auch hierin wieder eine Änderung nothwendig.* Dann ist wieder die Rede von dem Franziskaner von Rastatt, der an Sonn- und Feiertagen herauskam und die Gottesdienste hielt. An dessen Stelle sei dann *ein residierender Local Kaplan* angefordert worden, also ein in Wintersdorf ansässiger Ortskaplan. Der Text fährt fort: *Diese Anstalten konnten jedoch die Wünsche der Gemeinde, einen selbständigen Seelsorger zu haben, nicht befriedigen. Nachdem nun durch Erledigung der Mutterpfarrei Ottersdorf die Mittel erleichtert werden, diesem drängenden Verlangen unserer lieben und gethreuen Unterthanen zu*

Wintersdorf zu entsprechen, so haben wir Kraft der unserem landesherrlichen Amte obliegenden Sorge für die Bedienung des geistlichen und leiblichen Wohles unserer Unterthanen u. aus landesväterlicher Liebe zu denselben die Errichtung einer selbständigen Pfarrei und demgemäß die Trennung des (unleserlich) Orts Wintersdorf von der Mutterpfarrei Ottersdorf nötig erachtet u. bewilligt, daß hinfüro die Kirche zu Wintersdorf eine eigene rechte u. wahre Pfarrkirche werde sein und bleiben. Im Texte geht es nun weiter, wie begreiflich, um die materielle Grundlage der neuen Pfarrei, auch daß die Gemeinde längst eine anständige Pfarrerswohnung hergestellt hat. Die Originalurkunde wurde in „Carlsruhe“ ausgefertigt, unterschrieben und das „größere Staatssiegel begedruckt“.

Es gibt nun aber auch die kirchliche „Erektionsurkunde“ (Errichtungsurkunde der Pfarrei) vom 12. September 1807 in den Akten, dazu noch einen Entwurf der Urkunde vom 13. Juni 1807. Sie hebt an: „Franz Anton Joseph ZEHACZECK, des hochwürdigsten Fürsten und Herrn Herrn Karl Theodors (von Dalberg), von Gottes Gnaden Primas des Rheinischen Bundes, des heil. Stuhls zu Regensburg Erzbischofes, Fürsten von Aschaffenburg und Regensburg, Grafen zu Wetzlar, Bischöfen zu Konstanz und Worms etc. etc. zu den Geistlichen Sachen verordneter Commissarius und Official des Strasburger Bistums in den Großherzogl. Badenschen Landen etc.“ Hier ein Auszug:

Wir trennen alle Einwohner beiderlei Geschlechts im benannten Wintersdorf von ihrer alten Mutterkirche zu Ottersdorf auf immer währende Zeiten . . . und bestätigen das, indem wir die Kirche des heiligen Nazarius in Wintersdorf zur eigentlichen besonderen Pfarrkirche erheben und von ihrer Mutterkirche zu Ottersdorf unabhängig erklären und verordnen, daß dieser neu errichteten Pfarrkirche alle Zeichen, Vorzüge und Rechte, die eine jede Pfarrkirche nach den Gesetzen und Gewohnheiten des Bistums besitzt, zu eigen sein sollen . . . So sollen, wie in jener zu Ottersdorf, hinfort der Pfarrgottesdienst gehalten, dem Volke die heiligen Sakramente ausgespendet, das Wort Gottes verkündigt und auch die Toten daselbst begraben werden . . . Und damit erwähnte, neu errichtete Pfarrkirche alle die ihr zufallenden Rechte vollkommen genieße, so empfehlen Wir Sr. Königlichen Hoheit, den bereits residierenden Johann Ignaz Fritz, Priester dieses Bistums, welcher schon durch sieben Jahre als Pfarr-Vicarius dieser Gemeinde vorgestanden, und sich sowohl ihr Zutrauen, als auch den Beifall seiner geistlichen Obern erworben hat, in dem besten Vertrauen, daß Höchstdieselben ihn auf die Pfründe zu ernennen, und in dieser Eigenschaft Uns zu präsentieren nicht ungeeignet sein werden.

Gegeben zu Kippenheim unter Beidruckung des  
größeren Bischöflichen Vikariats-Siegels,  
Bezeichnung mit unserer eigenen Handunterschrift  
und jener des Bistums Sekretarius am 12. September 1807

L.S. (Locus Sigilli)  
gez. Faj. Zehaczek

Die Wintersdorfer Kirche war also bei ihrer Erhebung zur Pfarrkirche noch dem hl. Nazarius, einem Märtyrerheiligen aus Mailand, geweiht. Als man sie 1821 mit Ausnahme des Turmes, zu dem übrigens der Patronatsherr baupflichtig war, neu baute, scheint man den Patron gewechselt zu haben. Denkbar wäre es, daß man den Krieger mit Schwert und Palme, wie der hl. Nazarius dargestellt wird, als St. Michael ansah. Der Turm, der übrigens 1689 im Pfälzischen Erbfolgekrieg stark beschädigt und 1725 mit einer einfachen Haube versehen wurde, stammt wohl von ca. 1500 und gehörte zu einer gotischen Kirche. In der „Statistischen Darstellung des Erzbisthums Freiburg“ von 1828 ist unter dem „Landkapitel Ottersweyer“ zu lesen „37) Wintersdorf mit einer Pfarrkirche zum heil. Michael, 1 Schule von 80 K. (Kindern), 1 Lehrer, 589 S. (Seelen). Der Großherzog setzt den Pfarrer. Pfarrer Franz Habich, geb. zu Saspach 29. Okt. 1793, Priester 14. Februar 1818, hier seit 4. April 1826“.

Die Pfarrei Wintersdorf feierte im vergangenen Jahr das 175jährige Jubiläum der Erhebung zur Pfarrei. Der Verfasser hielt als ehemaliger Pfarrverweser die Festpredigt.

#### Quellen:

Erzbischöfliches Archiv Freiburg i. Br., Pfarrakten Wintersdorf; Pfarrarchiv Rastatt-Wintersdorf.

#### Literatur:

Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1957.

Jules Billing, Die Heiligen der Diözese Straßburg, Colmar 1957.

Jubiläumsband „Das Erzbistum Freiburg 1827–1977“ (Darin auch ein Beitrag des Verfassers). Freiburg 1977.

Medard Barth, Handbuch der Elsässischen Kirchen im Mittelalter. Brüssel 1980.

Albert Bissinger



## Anna Maria Renner

Anna Maria Renner, geb. am 29. März 1896 in Karlsruhe, gest. am 16. September 1983 in Rheinfelden, stammt aus einer in Gamshurst ansässigen Familie. Dem mittelbadischen Raum, seiner Geschichte und seinen Kunstdenkmälern galt stets ihr besonderes Interesse. Nach dem Besuch des legendären „Prinzessin Wilhelm-Stiftes“ in der Residenz wirkte A. M. Renner vierzehn Jahre lang als Lehrerin an mehreren Schulen des Landes. 1927 trat sie einen „unbesoldeten Urlaub“ an und studierte in München und Heidelberg Geschichte und Kunstwissenschaft. Mit einer Dissertation über die aus Böhmen eingewanderte, in Bruchsal, Rastatt und Ettlingen tätige Baumeisterfamilie Rohrer erwarb sie den Dr. phil. Im Nachwort ihrer Monographie „Die Schloßkirche zu Rastatt und ihr Meister Ludwig Michael Rohrer“ (Band 43 der Reihe „Vom Bodensee zum Main“, Karlsruhe 1936) dankt sie besonders ihren akademischen Lehrern Grisebach (Heidelberg) und Wulzinger (Karlsruhe). Nach dem Zweiten Weltkrieg sah sich A. M. Renner infolge der geänderten staatlichen Bestimmungen veranlaßt, das Staatsexamen für den höheren Schuldienst in Neuerer Literaturgeschichte, Französisch und Englisch nachzuholen. Als Dozentin für Soziologie und Politische Bildung an die „Pädagogischen Akademie für Lehrerinnen“ in Gengenbach berufen, übernahm sie dort die Leitung der Schulpädagogischen Ausbildung; nach der Eingliederung in die Pädagogische Hochschule Karlsruhe (1962) wurde sie 1963 in den Ruhestand versetzt.

Im Jahre 1938 erhielt A. M. Renner von der „Oberrheinischen Historischen Kommission“ den Auftrag, badische Archivalien in böhmischen Archiven aufzusuchen und auszuwerten. Hierfür hatte sie sich durch ihre Biographie der Markgräfin Francisca Sibylla Augusta von Baden-Baden, einer Prinzessin von Sachsen-Lauenburg, die im böhmischen Schlackenwerth aufgewachsen war, besonders ausgewiesen („Sibylla Augusta, Markgräfin von Baden. Die Geschichte eines denkwürdigen Lebens“, 3. Aufl. Karlsruhe 1976). Als Ertrag dieser Archivstudien erschienen einige größere Aufsätze in der ZGO und in anderen Fachzeitschriften („Schloß Schlackenwerth, die Heimat der Markgräfin Sibylla Augusta von Baden. Nach dem Schloßinventar von 1685“, ZGO 93, S. 503–572; „Das herzogl. sachsen-lauenburgische und markgräfl. badische Herrschaftsarchiv Schlackenwerth“, ZGO 95, S. m48–m171). In kleineren Aufsätzen beschäftigte sie sich mit der Baugeschichte des Rastatter Schlosses (ZGO NF 48, S. 556 ff.) und D. E. Rossis Anteil an ihr, mit dem badischen Baumeister Thomas Lefèvre (ZGO 90, S. 207–236), mit dem Stadtplan von Rastatt („Badische Heimat“ 24, S. 312–328) sowie mit Heimatbüchern und Dorfgeschichten aus Mittelbaden und dem Elsaß (ZGO 93, S. 284–293, S. 690–699). Als Band 1 der „Beiträge zur Geschichte des Oberrheins“ erschien die Publikation „Die Kunstinventare der Markgrafen von Baden-Baden“ (Bühl 1941).

Ein zweites Hauptthema der wissenschaftlichen Arbeit A. M. Renners stellte Markgraf Bernhard II. von Baden dar, der vermutlich 1428 auf Hohenbaden geboren wurde, 1458 in Moncalieri bei Turin starb und 1769 seliggesprochen wurde. Von der intensiven Beschäftigung mit der Lebens- und Kultgeschichte dieser Fürstengestalt aus der Welt des europäischen Spätmittelalters zeugen hauptsächlich drei Werke: die Edition von Regesten zur Lebensgeschichte („Markgraf Bernhard II. von Baden. Quellen zu seiner Lebensgeschichte“, Karlsruhe 1958), eine kommentierte Zusammenstellung aller erhaltenen Skulpturen und Gemälde („Markgraf Bernhard II. von Baden. Eine ikonographische Studie . . .“, Karlsruhe 1953) und eine auf den Kanonisationsprozeß angelegte Erörterung seiner heroischen Tugenden: „Der Heilige in der Welt“, Karlsruhe 1963.

Die Tätigkeit von Anna Maria Renner war stets gekennzeichnet durch unermüdlichen Fleiß beim Aufspüren von Quellen, von großer Akribie bei der Aufbereitung des Materials und von eindrucksvoller Anschaulichkeit in der interpretierenden Darstellung. Lange bevor „Multidisziplinarität“ ein modisches Postulat wurde, bemühte sie sich, Architektur und Geschichte, Kunst und Frömmigkeit, politische, Kunst- und Geistesgeschichte nicht in der für die analytische Arbeit notwendigen Getrenntheit zu belassen, sondern im Blick auf den jeweiligen Untersuchungsgegenstand zusammen zu sehen. Dieses Verfahren erwies sich sowohl bei der Biographie der Markgräfin Sibylla Augusta wie in den Büchern über Bernhard von Baden als überaus fruchtbar; es ermöglichte Einsichten von origineller Kraft und erhellender Wirkung.

In den letzten Jahrzehnten ihres Lebens widmete sich A. M. Renner vornehmlich der geistig-religiösen Grundlegung einer über den Abbau früherer Gegnerschaft hinausführenden dauerhaften Verständigung mit Frankreich. Die Kathedrale von Chartres wurde für sie zum Sinnbild einer – keineswegs vergangenen – abendländischen Gemeinsamkeit, die sie mit neuem Leben erfüllen und für die Zukunft wirksam machen wollte. Sie gründete den „Kreis der Freunde der Kathedrale von Chartres“, der sich die Pflege der Beziehungen zu Frankreich und die Hinführung zur Botschaft der Kathedrale angelegen sein läßt. Nach langen und schwierigen Verhandlungen, vor allem mit den „Monuments Historiques“ in Paris, erhielt die Kathedrale im Jahre 1971 als Spende des Chartres-Kreises ein von dem Maître-Verrier François Lorin geschaffenes „Vitrail de la Paix“, das als Ersatz für ein im 18. Jahrhundert verschwundenes Fenster im nördlichen Querschiff eingesetzt wurde. Es entspricht in seiner Farbgebung den mittelalterlichen Fenstern.

Staat und Kirche haben das Lebenswerk A. M. Renners durch hohe Auszeichnungen gewürdigt. Die Sudetendeutsche Landsmannschaft verlieh ihr 1973 für die Verdienste um die Geschichte Böhmens die „Adalbert Stifter-Medaille“.

Otto B. Roegele



## Buchbesprechungen

**Cathérine Bosshart-Pfluger: Das Basler Domkapitel von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation (1687–1803).** 420 Seiten. Mit Bildtafeln. Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte, Bd. 11. Kommissionsverlag Friedrich Reinhardt, Basel 1983. Gebunden. DM 78,-.

Die Geschichte der Domkapitel in Deutschland ist in den letzten Jahrzehnten verschiedentlich untersucht worden. 1976 hat Rudolf Schieffer in seiner wertvollen Arbeit „Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland“ (1976) den Ursprung der Domkapitel eingehend dargestellt. Aber noch heute sind – trotz intensiver Forschung – von den rund 60 Domkapiteln der deutschen Reichskirche erst ca. 20 vom Mittelalter bis zur Säkularisation auf die Standesverhältnisse und personelle Zusammensetzung hin untersucht worden. Auch die Geschichte des Domkapitels in Basel war bisher nur sporadisch erforscht. So ist es zu begrüßen, daß Heribert Raab in Fribourg die Anregung für die vorliegende Dissertation gab, die aus einer Seminarübung über „Die Kirchenpolitik deutscher Dynastien vom Tridentinum bis zur Säkularisation“ hervorging.

Die Geschichte des Basler Domkapitels ist für Freiburg nicht nur wegen der unmittelbaren Nähe zu Basel von Interesse, sondern auch, weil bekanntlich das Basler Domkapitel nach seiner Flucht aus Basel 1529 in Freiburg i. Br. Aufnahme fand. Von Freiburg ging das Basler Kapitel 1678 nach Arlesheim, einem Dorf in der Nähe von Basel, das den Vorzug hatte, zum Territorium des Bistums Basel zu gehören. Nach dem Einmarsch der Franzosen verließ 1793 das Basler Kapitel das Dorf und zog sich wieder nach Freiburg i. Br. zurück, wo die meisten Basler Domherren bis 1803 fast ständig residierten.

Nach einer Einleitung berichtet Cathérine Bosshart-Pfluger über das Domkapitel von Basel und seiner Verfassung von 1678–1828. Sie würdigt die Aufnahmebedingungen und Statuten, die 1683 von Fürstbischof Johann Conrad von Roggenbach bestätigt wurden. Diese Statuten brachten vor allem hinsichtlich der Ahnenprobe eine Neuerung, die einer Entwicklung in der westlichen Germania Sacra entsprach. Sie wurde auf 16 Vorfahren mütterlicher- und väterlicherseits erhöht. Neben der Ahnenprobe – die nur die Adligen leisten mußten –, dem Zeugnis der ehelichen Geburt, der Taufe und der deutschen Abstammung, war es für alle Kandidaten Pflicht, ein Studienzeugnis vorzulegen. Die Residenzpflicht für die Domkapitulare war nach den Bestimmungen des Tridentinums auf 270 Tage festgesetzt. Jeder residierende Domherr hatte auf eine Kurie Anrecht.

In einem weiteren Kapitel schildert B. die Dignitäten und Ämter im Domkapitel. Die Dompropstei galt im Domkapitel von Basel dem Rang nach als höchste Prälatur. Der Dekan war aber der eigentliche Leiter des Domkapitels. Seine Aufgabe bestand in der Führung der Kapitelgeschäfte. Er besaß die größten Machtbefugnisse und hatte auch die meisten Pflichten im Domkapitel. Von ihm wurde dauernde Residenz verlangt.

Die Statuten des Basler Kapitels legten fest, daß kein Domherr im Besitz von zwei Dignitäten sein durfte. Die Einkünfte der Domherren bestanden hauptsächlich aus Naturalien. Die zwölf ältesten Kapitulare erhielten zusätzlich 200 Reichstaler aus der Kasse des Fürstbischofs.

Im 3. Kapitel berichtet B. über die Fürstbischofswahlen von 1688–1794, u. a. über die Koadjutorwahl von 1688, die Fürstbischofswahl von 1705, wiederum die Koadjutorwahl von 1724 und die Fürstbischofswahlen von 1737, 1744, 1762, 1775, 1782 und 1794. Eingehend wird auch über die Parteienbildung im Domkapitel berichtet. Die Fürstbischofswahl von 1794 ist für Freiburg von besonderem Interesse. Fürstbischof Joseph Sigismund von Roggenbach hatte seit Dezember 1792 mit wenigen Getreuen im Exil in Konstanz gelebt. Der größte Teil des Domkapitels hatte zu Beginn des Jahres 1793 die Residenz in Arlesheim verlassen. Fürstbischof Roggenbach starb am 9. März 1794 und wurde am 11. März im Konstanzer Münster beigesetzt. Am 7.

April 1794 tagten die Domherren in Freiburg i. Br. Sie kehrten damit an einen Ort zurück, an dem das Basler Domkapitel die Exiljahre von 1529–1678 verbracht hatte. Der Kaiser hatte ihm am 30. März 1792 erlaubt, in Freiburg zu residieren. Versammlungsort des Kapitels war das Haus des Stadtpfarrers Dr. Bernhard Galura.

In einem weiteren Kapitel bietet B. eine kurze Einführung in das Kapitulationswesen und berichtet über den Inhalt der Wahlkapitulationen aus den Jahren 1656–1794. Das umfangreiche Abschlußkapitel liefert informative Kurzbiographien der Basler Domherren. Eine Liste der Domherren im Kapitel von Basel von 1678–1793, eine Liste der Kapläne des Domkapitels, eine Liste der Syndici und Sekretäre, ein Quellen- und Literaturverzeichnis und ein sorgfältig gearbeitetes Register schließen den Band ab.

Für die Konstanzer Bistumsgeschichte, aber auch für Freiburg liefert die Arbeit interessante Ergebnisse. So u. a. über den Basler Hof, die Heilig-Geist-Spital-Stiftung, das Jesuitenkolleg, die Residenz des Basler Domkapitels und über die Universität. Eine gute Zusammenfassung bieten die Biographien über die Familie Wessenberg.

Die Dissertation ist mit Akribie erstellt. Sie verwertet eine Fülle von Quellen, u. a. aus den Archiven in Arlesheim, Basel, Bern, Colmar, Freiburg, Fribourg, Karlsruhe, München, Offenburg, Solothurn, Straßburg und Wien. Hingewiesen sei auch auf das umfangreiche Literaturverzeichnis.

Zu Seite 128: Über B. Galura, dem späteren Fürstbischof von Brixen, wäre zu nennen: J. Hemlein, B. Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerymatik (Freiburg 1952). Die Untersuchung von B. ist nicht nur für die Geschichte des Domkapitels und die Bistumsgeschichte von Basel, sondern auch für die Familiengeschichte der einzelnen Basler Domkapitulare von größter Bedeutung. Sie darf als beispielhaft für weitere Untersuchungen über die Geschichte deutscher Domkapitel bezeichnet werden. Vielleicht regt sie auch zu einer Untersuchung über das Straßburger Domkapitel an, das eine Untersuchung verdient hätte.

Auch für das Konstanzer Domkapitel wären trotz der Edition von M. Krebs, Die Protokolle des Konstanzer Domkapitels (1787–1526): ZGO 100 (1952) bis 106 (1958) (Beiheft) und der Arbeit von K. E. Klink über die ständische Zusammensetzung des Domkapitels von Konstanz: FDA 74 (1954) 132–168 und der Dissertation von K. Braun, Studien zur Geschichte des Konstanzer Domkapitels in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Diss. masch. Freiburg 1960) eine Reihe von Forschungsproblemen noch zu klären.

Remigius Bäumer

**Klaus Arnold: Niklashausen 1476.** Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes. (= Saecula Spiritalia. Bd. 3) Verlag Valentin Koerner. Baden-Baden 1980. 385 Seiten mit Abbildungen.

Der Pfeiferhans von Niklashausen – wie er im populären Verständnis überliefert ist – hat gerade zum Jubiläumsjahr 1976 manche Publikation angeregt. Auch in unserer Zeitschrift fand diese Gestalt des ausgehenden Mittelalters eine Beachtung und Würdigung (vgl. Elmar Weiß, Hans Böhm, der Pfeifer von Niklashausen – der große fränkische Sozialrevolutionär des ausgehenden Mittelalters, FDA 96, 1976, 5–73).

Die hier zu besprechende Würzburger Habilitationsschrift aus der Schule von Otto Meyer jedoch ist sicher der gewichtigste und interessanteste Beitrag, der im Umfeld des 500-Jahr-Gedenkens entstanden ist – aus vielerlei Gründen, auf die in diesem Zusammenhang nicht ausführlich eingegangen werden kann.

Arnold bietet zunächst einen hervorragenden Überblick über die Quellen und Literatur, sich dabei intensiv mit dem marxistischen Ansatz der „frühbürgerlichen Revolution“ beschäftigend – die Niklashäuser Vorgänge von 1476 stellen für die marxistisch-leninistische Ideologie den Beginn einer Epoche dar, die dann 1525 in den großen deutschen Bauernkrieg einmündete.

In einem ersten Hauptteil setzt sich Klaus Arnold mit der sozialrevolutionären Bewegung des Hans Behem auseinander, diese einbindend in den Kontext des Spätmittelalters und dabei die Niklashäuser Fahrt eindringlich interpretierend. Neben den bisher bekannten Quellenzeugnissen konnte Arnold auch einige neue Stücke heranziehen, darunter den ausführlichen Bericht eines unbekanntes Eichstätter Geistlichen, aus dem manche bisher nicht eindeutig zeitgenössisch belegte Einzelheit der Niklashäuser Fahrt erhärtet wird, z. B. das Lied der Wallfahrer: „Nun wollen wir es gott von himel clagen / Das wir die pfaffen mußen schlagen.“

Das methodisch Neue dieser Arbeit ist freilich die Untersuchung des Dorfes Niklashausen unter dem Aspekt der sozioökonomischen Struktur (zweiter Hauptteil), wobei Arnold dem Rezensenten methodisch verpflichtet ist. Damit ist gemeint: der Versuch, eine „exemplarische Analyse der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Agrarstruktur eines Dorfes“ zu vermitteln – diese als Folie und auch als ein Erklärungsmuster zugleich für das Geschehen im Tauberfränkischen zu verwenden.

Besonderen Wert gewinnt die Arbeit durch den umfangreichen Quellenanhang, in dem einmal alle gedruckten und ungedruckten Zeugnisse zu 1476 wiedergegeben werden, zum andern auch die einschlägigen Urkunden und Besitzverzeichnisse zu Niklashausen veröffentlicht werden.

Es handelt sich um ein gelehrtes Werk, das jedoch in einer anschaulichen Sprache verfaßt ist, so daß auch über den engeren wissenschaftlichen Kreis hinaus eine Verbreitung wünschenswert ist. Nicht zuletzt die heimatgeschichtlich Interessierten sollten an dieser Veröffentlichung nicht vorübergehen.

Hugo Ott

**Die Inschriften des Enzkreises bis 1650. Bearbeitet von Renate Neumüllers-Klauser.** (= Die Deutschen Inschriften. Hrsg. von den Akademien der Wissenschaften in Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Mainz, München und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. 22. Band. Heidelberger Reihe 8. Band). München 1983. XXXII u. 208 Seiten, 58 Tafeln, 1 Übersichtskarte, Register. Ln. DM 98,-.

In rascher Folge (vgl. meine letzte Besprechung im FDA 101, 1981) legt Renate Neumüllers-Klauser den Anschlußband (an den Großkreis Karlsruhe) über den heutigen Enzkreis vor, dessen Oberzentrum, der Stadtkreis Pforzheim mit den eingemeindeten Orten, nicht berücksichtigt werden konnte, vielmehr einem gesonderten Band, der bereits in Arbeit ist, vorbehalten bleibt.

Die Schwerpunkte der Inschriftträger dieses relativ spät erschlossenen Siedlungsgebietes sind das Zisterzienserkloster Maulbronn (ca. ein Drittel) und die Herrschaft der Gemmingen auf Hagenschieß, nämlich die Tiefenbronner Inschriftenüberlieferung. Dementsprechend widmet Frau Neumüllers-Klauser in ihrem eindringlichen geschichtlichen Überblick der Zisterze Maulbronn und der Kapelle zu Tiefenbronn, die im 15. Jahrhundert zur Pfarrkirche erhoben worden ist und zur Grablege der Gemmingen geworden ist, besondere Aufmerksamkeit, die Forschungsdiskussion gut zusammenfassend – etwa zu der berühmten Inschrift, die dem Maler Lucas Moser zugeschrieben wird (auf der Retabel des Marien-Magdalenen-Altars aus dem Jahre 1432: schri. kvnst. schri. vnd klag. dich. ser. din begert. iecz. niemen. mer. so. o. we). Im Vergleich mit diesen Überlieferungsschwerpunkten kann Vf. die Funddichte der übrigen inschriftlichen Quellenzeugnisse eher als punktuell bezeichnen. Als weitere Besonderheit des Enzkreises wird der geringe Bestand an älteren Glocken registriert.

Der Inschriftenkatalog ist nach dem bewährten Muster der Reihe sorgfältig und minutiös gearbeitet – in chronologischer Anordnung. Frau Neumüllers-Klauser hat ihre als Leiterin der Heidelberger Arbeitsstelle der Inschriftenkommission gesammelten Erfahrungen voll eingebracht. Die Erschließung des Bandes wird durch die Register rasch ermöglicht – nach den Krite-

rien: Personen- und Ortsnamen, Wappen, Stände, Berufe und Titel, Epitheta zu Namen und Titeln, Standorte, Inschriftträger und Inschriftgattung, Ikonographie, mythologische und biblische Personen, Heilige und sonstige Darstellungen, Künstler und Handwerker, Bibel- und Schriftstellenzitate u. dgl. mehr. – Insgesamt ist wiederum ein Standardwerk geschaffen worden, dem man eine Verbreitung auch über den wissenschaftlich interessierten Kreis hinaus wünscht. Hugo Ott

**Heinrich Heidegger / Hugo Ott (Hrsg.): St. Blasien Festschrift aus Anlaß des 200jährigen Bestehens der Kloster- und Pfarrkirche.** Verlag Schnell & Steiner München – Zürich. 428 Seiten Textteil, 80 Seiten Bildteil, 122 Abb., davon 7 in Farbe. Geb. DM 38,–.

Die Festschrift zum 200jährigen Bestehen der selbst Weitgereiste beeindruckenden Kloster- und Pfarrkirche St. Blasien bringt in sechs Kapiteln 28 Beiträge von zwei Dutzend namhaften Fachleuten. Ein Pantheon wie in Rom, Paris und anderorten sollte nach dem Brand vom 23. Juli 1768 im Benediktinerkloster St. Blasien entstehen, in dem Gebeine der in reformierten Kirchen der Schweiz ruhenden Habsburger als Schutzheilige gegen den drohenden Klostersturm ihre letzte Ruhestätte finden sollten.

Dem Kuppeldom, dem eigentlichen Anlaß des Jubiläums, ist das 5. Kapitel der Festschrift gewidmet. Hans Jakob Wörner, Verfasser des im gleichen Verlag erschienenen Werkes: Architektur des Frühklassizismus in Süddeutschland, gibt einen baugeschichtlichen Überblick St. Blasians von der ersten Holzkirche bis zur gegenwärtigen Restaurierung der d'Ixnardschen Rotunde. Hermann Brommer, der Kenner der Künstler des Breisgauer Barocks und Verfasser zahlreicher Kirchenführer dieses Verlags, stellt die Dombauleute, Kunsthandwerker und Künstler vor, deren Leben und Wirken er aktenmäßig präzise belegt. Mit 204 Anmerkungen versehen und reich illustriert ist die St. Blasianer Orgelbaugeschichte von Bernd Sulzmann, Verfasser des Werkes „Historische Orgeln in Baden“ im Verlag Schnell & Steiner. Die Geschichte des Glockengeläuts untersucht Konrad Sutter, und Heinfried Wischermann berichtet über die Habsburgergruft und die feierliche Überführung der Gebeine der Habsburger nach St. Blasien. Peter Schmidt-Thomé legt die Ergebnisse der leider aus terminlichen und finanziellen Gründen sehr gekürzten archäologischen Sondierung vor.

Die Kapitel 1–3 bringen Beiträge zur Früh- und mittelalterlichen Geschichte St. Blasians. Der Herausgeber Heinrich Heidegger beschäftigt sich kritisch mit der frühesten Geschichtsschreibung des Klosters, das trotz aller Zweifel an der Echtheit der Gründungsurkunde dieses Jahr sein Tausendjähriges Jubiläum mitfeiern mag. Hermann Jakobs schreibt über die Anfänge der Blasiusverehrung in Deutschland, eines im Volke bekanntesten Heiligen. Joachim Wollasch bringt die Untersuchungsergebnisse über den Kalender Bernolds von St. Blasien und über das hochmittelalterliche Skriptorium und die Bibliothek informiert der Aufsatz von Hubert Houben. Eine Biographie des St. Blasianer Mönchs, der Abt von Garsten bei Steyr/Oö wurde, stammt von Josef Lenzenweger.

Im Beitrag des Herausgebers Hugo Ott „Benediktinisches Mönchtum im Alltag“ geht es nicht um den klösterlichen Tagesablauf im Sinne des „Ora et labora!“, sondern um die mittelalterliche Besitzentwicklung und die Herausbildung der klösterlichen Grundherrschaft St. Blasians. Dem Beitrag, dem fünf aufschlußreiche Karten beigegeben sind, liegen die Dissertation und weiterführende Studien des Verfassers zugrunde.

Im dritten Kapitel skizziert Wolfgang Irtenkauf das Leben des Abtes Martin (I.) Meister aus dem Fützener „Dorfpatriziat“ Meister. Das Spannungsfeld in den weitläufigen Besitzungen zwischen der Abtei und freien Hauensteiner Waldvolk untersucht Pater Josef Isele. Konrad Sutter beschließt das dritte Kapitel mit seinem Beitrag „Siegel und Wappen des Klosters St. Blasien“

mit einer Liste der Legenden der Siegel der Äbte und Beschreibung der Wappen, beide mit eigenen Aufnahmen illustriert.

Das vierte Kapitel ist dem wohl bekanntesten St. Blasianer Abt, dem Bauherrn des Kuppeldomes, dem Fürstabt Martin Gerbert gewidmet, Martin Gerbert war in Horb als Sohn eines Handelsherrn geboren. Paten waren der Abt Placidus Zurlauben in Muri/Schweiz, vertreten durch den Glatter Pfarrer, und Maria Antonia von Gerbert und Hornau in Schlesien. Die weitläufige Verzweigung der Sippe untersucht der selbst aus der Familie Gerbert stammende Dekan Martin Steim. Z. B. gehörten zur Sippe ein Breslauer Weihbischof, ein Gengenbacher Abt oder ein Mitglied der Basler Safranzunft und gehören heute Prof. Dr. Hansmartin Decker-Hauff sowie der Präsident der baden-württembergischen Landesarchivdirektion Dr. Eberhard Gönnen.

Das Wirken Martin Gerberts als Abt, Landesherr und Wissenschaftler, schildert † Wolfgang Müller. Alfons Deissler stellt das theologische Lebenswerk Martin Gerberts vor, seine Auseinandersetzung mit der Scholastik und Hinwendung zur Geschichte und Exegese. An Martin Gerberts beiden Kompositionen weist Bernhard Steinert die Umkehr von der instrumentalen und figuralen Musik und Hinwendung zum A-capella-Gesang nach, die bei einem Besuch Gerberts in der Sixtinischen Kapelle in Rom ausgelöst worden war, wohin er auf seiner vierjährigen Studienreise durch Frankreich, Schweiz, Österreich und Italien kam. Auf dieser Reise sammelte er Material für sein zweibändiges Werk „De cantu et musica sacra“. Von vielen weiteren St. Blasianer Mönchen hat Franz Hilger in Biographien und Werksverzeichnissen viele interessante Einzelheiten zusammengetragen. Daß die St. Blasianer Äbte nicht nur die Wissenschaft in der Abtei, sondern auch künstlerische Talente außerhalb der Klostermauern förderten, zeigt Rudolf Morath mit seinen Biographien von dem Maler und Kupferstecher Peter Mayer (dessen vortrefflich gelungene Biographie aus gleicher Feder soeben erschienen ist), dem Bildhauer Joseph Hörr und dem Architekten Johann Amann.

Das sechste Kapitel behandelt die nachklosterliche Zeit St. Blasians. Die mühsamen Anfänge der 40 nach St. Paul in Kärnten ausgewanderten Konventualen schildert Konrad Sutter, und Bernhard Steinert beschreibt das Schicksal der verlassenen Klostergebäude im 19. Jahrhundert. In der von Baudirektor Weinbrenner vorgeschlagenen Verwendung als Fabrik sahen auch die Pfarrer der Umgebung großen Nutzen für die Bevölkerung. Die Maschinenfabrik und Spinnerei in St. Blasien war eine der frühesten und großartigsten Deutschlands, berichtet Wolfram Fischer, und zog Handwerker nicht nur aus ganz Deutschland, sondern sogar aus der Schweiz, Frankreich und Böhmen nach St. Blasien.

Drei weitere Beiträge berichten über die Geschichte der katholischen Pfarrei seit der Klosteraufhebung (Heinrich Heidegger), über die Entstehung der evangelischen Pfarrei (Karl Friedrich Becker) und über die Probleme der Seelsorge an den Kranken und Sterbenden in den Sanatorien (Anton Siklos).

Vor 50 Jahren wurde im Kloster ein Jesuitenkolleg eingerichtet, das nach dem Bericht von Josef Ademek SJ durch die NS-Verfolgung und in neuester Zeit durch Unterrichtsreformen ebenfalls schon auf eine bewegte Geschichte zurückblicken kann.

Eingehende Kritik an den einzelnen Beiträgen zu üben, führte hier zu weit. Teils greifen sie auf ältere Arbeiten zurück, sehr viele sind originär, alle liegen aber auf einer thematischen Linie, was nicht bei jeder Festschrift der Fall ist. Hier soll der Leser nur informiert werden, welch reichen Stoff er in der Festschrift zu 1000 Jahre Kloster, 200 Jahre Kuppeldom und 50 Jahre Jesuitenkolleg St. Blasien aufgearbeitet findet.

Franz Hundsnurscher

**Rudolf Morath: Peter Mayer (1718–1800) – Der Universität Freiburg i. Br. Bürger, Kupferstecher und Maler. (= Freiburger Beiträge zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, im Auftrag der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg herausgegeben von Hugo Ott, Band 3).**

Verlag Karl Alber Freiburg 1983. 493 Seiten, 8 Farbtafeln, 318 Schwarzweiß-Abbildungen, Register. DM 48,-.

Es ist ein für die Kirchengeschichte unseres Verbreitungsgebietes, zumal auch für die kirchliche Kunstgeschichte, wichtiges und bedeutendes Werk anzuzeigen.

In jahrelanger und mühseliger Kleinarbeit trug unser Vereinsmitglied Rudolf Morath Nachweise und Werkbelege zu Biographie und künstlerischem Schaffen des Freiburger Kupferstechers Peter Mayer zusammen, die einen fast vergessenen einheimischen Barockmeister als Künstler und Illustrator wichtiger wissenschaftlicher Publikationen vorstellen und in seiner Bedeutung erst richtig erkennen lassen. Bewundernswert ist dabei die heutzutage nicht mehr selbstverständliche hohe Beteiligung des Autors an den Herstellungskosten des Buches. Dadurch ermöglichte er erst die lückenlose Abbildung aller festgestellten Arbeiten Peter Mayers (incl. der Farbtafeln). Das erzbischöfliche Ordinariat unterstrich den Rang der Arbeit durch einen namhaften Zuschuß. Dem von der Ortschronik Blasiwald und den wertvollen Forschungsarbeiten über den Freiburger Bildhauer Joseph Hörr (18. Jh.) bekannten Schwarzwälder Heimathistoriker verdanken wir nun also erneut eine umfangreiche wissenschaftliche Arbeit, die in ihrer Gründlichkeit nichts zu wünschen übrigläßt. Kapitel über Herkunft aus St. Blasien, Besuch der Akademie der bildenden Künste in Wien, den Weg zum Kupferstich, Einbürgerung bei der Universität Freiburg und über verwandtschaftliche Beziehungen (u. a. zum st. blasischen Pater Marquard Herrgott, dem kaiserlichen Rat und Hofhistoriographen in Wien) führen ein in die Wirkungskreise Peter Mayers, die sich mit St. Blasien und Freiburg umschreiben lassen. Was im einzelnen an Porträts, Landkarten, Städte-, Kloster- und Kirchenansichten, Gebäuden, Denkmälern, Münzen, Medaillen, allegorischen Illustrationen, Exlibris, Urkundenwiedergaben, Schriftvorlagen oder Zunftbriefen im Peter-Mayer-Buch abgebildet werden konnte, ergab eine Fülle von Bilddokumenten zur Geschichte und Geschichtsschreibung, die das Werk Rudolf Moraths zu einer wahren Fundgrube für jeden Heimat- und Kunsthistoriker des Breisgaus werden ließ. Der Anhang mit genealogischen Tafeln und das sorgfältig gearbeitete Register bieten willkommene Hilfe bei der Erschließung des inhaltsreichen Buches.

Der Zeichner und Stecher Peter Mayer diente mit seiner Kunst fast ausschließlich der Dokumentation und Illustration. In dieser Hinsicht ist er der führende Barockmeister im vorderösterreichischen Breisgau gewesen. Seine künstlerische Lebensleistung wurde im Sommer 1983 durch die Gedenkausstellung des Freiburger Augustiner Museums gewürdigt, die eine interessante Ergänzung zur großen Historischen Ausstellung in St. Blasien darstellte. Hermann Brommer

**Pius Enderle: Der neue David und das neue Jerusalem.** Verlag Karl Schillinger. Freiburg 1983.

Wer das von Pius Enderle vorgelegte ikonologische Werk über die Typologiesymbolik der Nikolauskapelle des Freiburger Münsters aufblättert und sich, zunächst überrascht von der ungewohnten Bildgestaltung, nicht irritieren läßt, wird beim tieferen Eindringen in das Buch ergriffen, ja fasziniert von der gestalterischen Idee und der tiefgründigen wissenschaftlichen Universalität, mit der Enderle das Thema angeht.

Mit beeindruckender Einfühlungsgabe und Erlebniskraft spürt der Verfasser, geleitet durch große Sachkenntnis, die Tiefendimension der künstlerischen Bauidee auf, die in der geistigen Welt des ausgehenden 12. Jahrhunderts beheimatet ist. Er vermittelt dem Leser und Beschauer nicht nur ein reiches ästhetisches Erlebnis. Das allein wäre schon viel. Er schenkt ihm darüber hinaus Einblick in die existentielle Tiefgründigkeit des Welt- und Menschenbildes einer Epoche, die zu den geistig fruchtbarsten der abendländischen Geschichte zählt.

Diesem Werk scheint es endlich geglückt zu sein, die bislang in vielem so torsohafte und unzulängliche Deutung der Bauplastik der Nikolauskapelle zu überwinden, insbesondere jenes moralisierende Verständnis, das im Grunde dem Geist des 12. Jahrhunderts wesensfremd ist. En-

derles Werk bietet eine überzeugende und brillant formulierte Offenlegung des anthropologisch-theologischen Ideenkerns dieses Kunstwerkes und seiner umgreifenden Bauidee. Diese wurzelt im geistigen Grund einer Zeit, die hochsensibilisiert war für apokalyptische Erwartungen, die das Wesen der Wirklichkeit sucht, die menschliche Existenz in ihren Gründen deutend zu jenen überreichen symbolgeladenen Ausdrucksmöglichkeiten greift, welche das geheimnisvoll Verhüllte entbergen und zugleich als Geheimnis bestehenlassen. Erinnert sei nur an Namen wie Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore.

In Enderles Werk glückt vorbildlich ganzheitliche Deutung eines Bauwerks und seiner Bauplastik, in welcher das größte ideengeschichtliche Thema des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts künstlerisch thematisiert ist: Christ und Antichrist und deren typologische Erscheinungsform in weltgeschichtlichen Gestalten. Geschichte galt der Zeit mehr als ein bloß innerweltlicher Vorgang. In der Geschichte einzelner wie der Völker manifestiert sich für sie Überweltliches. Der Gemeinschaftsprozess läuft hin auf ein Ziel, das im vollendeten Typus des Christus gesetzt ist. Gewiß hat der Bauherr Berthold V. sich als eine typologische Figur verstanden, vielleicht als Typus des endzeitlichen Dux, wie er in Joachims Werk klar hervortritt. Der im Wesen menschlicher Freiheit – ein weiteres zentrales Thema des 11. und 12. Jahrhunderts – angelegte Kampf zwischen Christ und Antichrist endet im Sieg des neuen David und in der – bald erwarteten – Herrlichkeit des neuen Jerusalem. Enderles These dürfte präzise die Bauidee des auftraggebenden Zähringerherzogs und die Intention der ausführenden Künstler treffen.

Beeindruckend stellt der Autor dar, mit welchem souveränem Geschick der Baumeister die einzelnen Symbolelemente aus verschiedenen Kulturkreisen zusammenfügt und sie der Bauidee dienstbar macht: Universalität des Reiches Gottes, Erlösung durch Jesus Christus, den neuen David, für alle Welt, und ewiges Leben im neuen Jerusalem. In äußerster sprachlicher Dichte werden die Aussagegehalte der Symbolzeichen und -zahlen, mit ihnen die Sinntiefe der Bauplastik gedeutet und ihr Bezug zur Leitidee des gesamten Bauwerkes durchsichtig gemacht.

Die Präsentation der Symbole, die der Autor in selbstgezeichneten Farbtafeln vornimmt, ist die gestalterische Besonderheit dieses Kunstbandes. Der heutige Betrachter mag mit ungläubigem Staunen vernehmen, daß Reliefs und Kapitelle, Säulen und Gewölbe farbig waren wie ehemals die heute marmorweißen griechischen Tempel. Aus Treue zum Kunstwerk macht der Autor den Versuch, die ursprüngliche Farbigkeit, die selber Symbolik ist, nachzuempfinden. Insofern stellt dieser Kunstband einen Durchbruch gegenüber dem Gewohnten dar. Zugleich erstrebt er damit erlebnismäßige Verstärkung der grandiosen Aussagefülle der Bauplastik für den in dürre Erlebniskraft und Symbolarmut befangenen heutigen Menschen. Kleine zeichnerische und fotografische Unvollkommenheiten vergißt man angesichts der grandiosen Gesamtschau, die Wort und Bild darbieten.

Eine Hinführung zur Farbsymbolik der Tafeln wäre hilfreich gewesen. Für den Überblick könnte ein numerierter Standortplan nützlich sein. Eine noch verbesserte Koordinierung von Text und Bild bedeutete ein Gewinn. Kleine Textwiederholungen bedürften der Bereinigung. Die verlagstechnische Gesamtgestaltung ist vorzüglich.

Selten nur erschließt ein Kunstband so umfassend jene Tiefendimension, die aller wirklichen Kunst eignet. Selten nur legt man ein Buch so bereichert und beglückt aus der Hand.

Josef Köllinger

**Otto Beck: Die Reichsabtei Heggbach.** Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. 684 Seiten mit 231 Abb., 1 Farbtafel, Ln., Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1980. DM 84,-.

Eines hat der oberschwäbische Theologe und Seelsorger Otto Beck unstreitig geschafft: Mit 684 Seiten und weit über 4000 Anmerkungen ist sein Buch das umfangreichste, das seit langem

über ein schwäbisches Frauenkloster geschrieben worden ist. Daß das zu Lasten der Übersichtlichkeit gehen würde, hat er mit Sicherheit bewußt in Kauf genommen. Weniger wohl, daß die stückweise popularisierende Darstellung der Wissenschaftlichkeit, die ständige Einstreuung wörtlicher, gewöhnlich unkommentierter Zitate der Lesbarkeit und die Masse unüblicher Abkürzungen der Nutzbarkeit des Werkes Abbruch tun müssen. Auch ließe sich über System und Aufbau dieser theologischen Dissertation trefflich streiten. So ist beispielsweise im Kapitel „Die Klosterherrschaft“ (S. 209 ff.) das „Privileg der Reichsunmittelbarkeit“ abgehandelt. Sinnvoller wäre es gewesen, dieses dem Abschnitt „Heggbachs rechtliche Stellung zu Kaiser und Reich“ (S. 297 f.) zuzuordnen. Des weiteren erscheint die Erörterung der „Vermögenslage bei der Säkularisation“ (S. 240 ff.) im Zusammenhang mit der „Klosterherrschaft“ nicht zweckmäßig. Sie wäre besser im Rahmen der vorausgehenden allgemeinen Geschichte des Gotteshauses erfolgt, zumal der Verfasser nicht immer die Herrschafts- und Eigentumsrechte desselben scharf voneinander trennt. Entsprechend kommt auch in der Darstellung des Säkularisationsvorgangs, die sich im übrigen viel zu sehr auf die veraltete Schrift Matthias Erzbergers über die Säkularisation in Württemberg stützt, nicht klar zum Ausdruck, daß dieser sich auf zwei Ebenen abspielte, nämlich auf der des Imperiums und des Domaniums – einmal ganz abgesehen davon, daß im betreffenden Abschnitt (S. 91 ff.) ziemlich bedenkenlos mit Begriffen wie „Entschädigung“ und „Wiedergutmachung“ hantiert wird. Was sollte denn den reichsgräflichen Häusern Bassenheim und Plettenberg „wiedergutmacht“ werden? In Wirklichkeit doch nach § 24 des Reichsrezesses vom 25. Februar 1803 auf der Grundlage eines legalisierten Kirchenraubs Verluste auf dem an die Franzosen abgetretenen linken Rheinufer mit oberschwäbischen Kirchengütern, zu denen dieser gebietsfremde Adel zudem keinerlei Beziehung hatte. Um hier noch etwas zu verweilen: Unklar bleibt bei Beck auch die Rolle Württembergs, dem am Ende des alten deutschen Reichs, im Sommer 1806, die Souveränität über die Herrschaft Heggbach zugewiesen wurde. Da den beiden Grafenhäusern das dingliche Eigentum und eine Reihe niederer Hoheitsrechte von der Rheinischen Bundesakte garantiert war, ihnen also das ehemalige Stift mit Vorteilen und Lasten verblieb, ist unter anderem die Mitteilung, daß „das Königliche Oberjustiz-Kollegium die Nonnenrenten auf ein Minimum herabgesetzt“ habe (S. 96), mit einem dicken Fragezeichen zu versehen. Soviel zu einigen Schwachstellen des Buchs, die teilweise auch von anderen angesprochen wurden (*Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 129, 1981, 598 f., und *Zeitschrift für hochzollerische Geschichte* 16, 1980, 207 f.).

Die zentralen und zugleich stärksten Abschnitte der vorliegenden Monographie sind die über die Klosterfamilie und das Ordensleben: Themen, über die schon allein hätte promoviert werden können. Dem Theologen Otto Beck gelang hier unter Einbeziehung umfangreicher Materialien in überzeugender Weise die Annäherung an Zustände und Vorgänge, um die andere Klosterhistoriographen meist einen weiten Bogen machten und machen. Die Verteilung von Zuständigkeiten innerhalb der Kommunität ist ebenso zutreffend dokumentiert wie der Ablauf von Tag und Jahr, wobei die Quellen offensichtlich nur die genauere Schilderung neuzeitlicher Lebensformen zuließen. Alles in allem wird ein tiefer Einblick in das innere Dasein einer unter salemscher Paternität stehenden Frauen-Zisterze vermittelt, was angesichts der zahlreichen literarischen Entstellungen der Aufklärungs- und nachfolgenden Zeiten gar nicht hoch genug zu schätzen ist. Ein anderes Verdienst liegt im Aufspüren und in der Sichtung der weitverstreuten Archivalien und in der Präsentation ebenso anschaulicher wie seltener bildlicher Darstellungen. Und mit dem umfassenden Personen- und Ortsregister schließlich liefert der Verfasser eine weitere Probe seines Sammeleifers.

Hermann Schmid

**Karl Suso Frank: Das Klarissenkloster Söflingen.** Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte. (= Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Bd. 20). Ulm 1980. 282 S., Brosch. DM 34,-.



Nicht als ob das Klarissenkloster Söflingen westlich von Ulm, die älteste Niederlassung des zweiten franziskanischen Ordens in Deutschland, von den Historikern unberücksichtigt geblieben wäre! In neuerer Zeit war es vor allem Max Miller, der verdienstvolle Organisator und Förderer der landesgeschichtlichen Forschung in Baden-Württemberg, der sich mit der Geschichte Söflingens intensiv befaßt hatte. Aber: es fehlte bislang eine Gesamtdarstellung. Und diese Monographie hat Karl Suso Frank, der Spezialist der Ordensgeschichte, aber auch der Ulmer Landsmann, vorgelegt. Ihr merkt der Leser sowohl das persönliche Engagement wie die wissenschaftliche Fundierung durchgehend an: immer wieder wird er auf die großen Zusammenhänge verwiesen, die kirchen- und geistesgeschichtlichen Hintergründe, vor denen sich das Geschehen der Ulm-Söflinger Sammlung abspielte. Neben der individuellen Geschichte Söflingens nimmt der Leser als Frucht mannigfache Einblicke in die große Ordensgeschichte mit.

Die Anfänge des späteren Klarissenklosters gehen, wie in vielen anderen Beispielen, auf einen freien Zusammenschluß frommer Frauen zurück, die sich nach der hl. Elisabeth benennen, ohne zunächst nach einer genauen Regel zu leben und sich an einen bestimmten Orden zu binden. Diese Gemeinschaft, wohl in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts entstanden, lebte zunächst „auf dem Gries“ im Vorfeld der Stadt Ulm, die in ihren Mauern seit 1229 ein Franziskanerkloster beherbergte. Frank, mit vielen legendären Ausschmückungen aufräumend, zeichnet nüchtern die Entwicklung der Anfangszeit, das Zusammenwirken von schwäbischen Adligen, der Stadt Ulm, des Ulmer Franziskanerklosters und der Gemeinschaft frommer Frauen, die schließlich zur Einbindung in den Orden des hl. Franziskus, zur Verlegung des Klosters nach Söflingen, westlich von Ulm – unter tatkräftiger Förderung der Abtei Reichenau, und zur Stabilisierung des Klosters in herrschaftlicher Hinsicht geführt hat. 1258 war diese erste Phase abgeschlossen, der dann der weitere Ausbau, den Frank minutiös beschreibt, folgte, bis das Kloster in die spätmittelalterliche Reformbewegung einbezogen worden ist. Das Kapitel über die Söflinger Klosterreform, die schließlich 1484 vollzogen wurde, verrät den intimen Kenner der Ordensgeschichte. Es ist meisterlich geschrieben.

Als die Reichsstadt Ulm in den ausgehenden zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts sich der lutherischen Reformation angeschlossen hatte, begann der Kampf des Klosters um die Selbständigkeit und das Verbleiben beim katholischen Glauben. Dank der rechtlichen Lage, der kaiserlichen Intervention und der inneren Stärke des Konvents blieb Söflingen selbständig und katholisch, in der Folgezeit noch stärker eingebunden in die Oberdeutsche Observantenprovinz. Ja das Kloster vermochte im ausgehenden 18. Jahrhundert reichsunmittelbar zu werden, freilich eine späte Blüte vor der Säkularisierungswelle nach 1803, der auch dieser Konvent zum Opfer fiel, das Schicksal mit den vielen Ordensgemeinschaften teilend.

In einem Anhang hat Karl Suso Frank die Liste der Äbtissinnen und das Söflinger Professebuch von 1624 bis 1802 veröffentlicht. Karten über die Struktur der süddeutschen franziskanischen Gemeinschaften und den Besitz Söflingens runden den interessanten Band ab, der durch ein gutes Register erschlossen wird.

Hugo Ott

**Rüdiger Stenzel: Ettlingen vom 14.–17. Jahrhundert.** Geschichte der Stadt Ettlingen IIa, erster Halbband, hrsg. von der stadtgeschichtlichen Kommission. Selbstverlag der Stadt Ettlingen. 254 Seiten, 26 Abbildungen. DM 32,40.

In der Reihe der Veröffentlichungen zur Geschichte der Stadt Ettlingen erschien zum Jahresende 1982 ein neuer Band, verfaßt von Rüdiger Stenzel. Er schließt an den 1968 erschienenen Band von A. Tschira und R. Stenzel. Das mittelalterliche Ettlingen (7.–14. Jh.), an. Der neue Band ist eigentlich ein Halbband; der zweite ist in Vorbereitung. Beide haben Ettlingen vom 14.–17. Jahrhundert zum Thema.

Der Pfälzische Erbfolgekrieg zu Ende des 17. Jahrhunderts vernichtete in dem von ihm betroffenen Gebiet weitaus die meisten Dokumente und Urkunden. Was Rüdiger Stenzel trotzdem gelang, verdient hohes Lob und restlose Anerkennung. Dahinter steht die jahrelange Mühe eines passionierten Historikers. Wie in seinen bisherigen Publikationen ist Stenzel bemüht, in Treue zur historischen Wahrheit – soweit das überhaupt möglich ist – Geschichte ungeschminkt zu bieten.

Spätmittelalterliche Geldwirtschaft in der Markgrafschaft Baden, besonders verbunden mit dem Ettlinger Geschlecht der Cuntzmann, wie der Konfessionswechsel der Ettlinger Bevölkerung, werden vorgestellt. Ettlinger Bürgersöhne, die sich einen Namen als Reformatoren und Humanisten machten, aber auch die Väter der Gesellschaft Jesu, die echte Seelsorge leisten wollten, treten hervor. Aufschlußreich sind die Verbindungslinien zwischen Ettlingen und Lichtenenthal, die ihren Grund im Patronatsrecht der Zisterzienserinnen haben. Keiner, der ernsthaft sich für Ettlinger Stadtgeschichte interessiert, wird an diesem Buch vorbeigehen können.

Albert Bissinger

**Hermann Brommer: St. Blasien/Schwarzwald.** (= Schnell, Kunstführer Nr. 555/1951, 25. völlig neubearbeitete Auflage 1983.)

Zum Jubiläumsjahr St. Blasien erschien in völlig neuer Fassung aus der Feder von Hermann Brommer, den wir zu den besten Kennern der heimischen Kunstgeschichte zählen dürfen, der „kleine“ Kirchenführer zum 200jährigen „Dom“ St. Blasien – den Restaurationsabschluß, aber auch den Forschungsstand der letzten Jahre wiedergebend. „Kuppelraum und Innenraum vermögen auch heute noch (ganz im Sinn Fürstabt Martin Gerberts) durch ihre überwältigende Majestät und Schönheit die Besucher und Beter vor Gott auf die Knie zu zwingen“, so resümiert Brommer diese eindringliche Studie, die in dem eng gezogenen Rahmen eine Fülle von Informationen vermittelt. Hermann Brommer, auf eigenen Vorarbeiten aufbauend, hat den Stellenwert des fürstlich-fürstenbergischen Baudirektors Franz Joseph Salzmann in der Planungsgemeinschaft d'-Ixnard-Salzmann deutlicher, als bisher vielfach geschehen, herausgearbeitet.

Die Neubearbeitung erschien zu rechter Zeit – eine willkommene Ergänzung zu den großen St.-Blasien-Publikationen des Jahres 1983. Sicher wird die Schrift vielen Besuchern eine wertvolle Hilfe für das Verstehen des klassizistischen Bauwerkes sein.

Hugo Ott

## Jahresbericht 1982

Die für das Frühjahr 1983 vorgesehene Jahreshauptversammlung für das Jahr 1982, auf der unser Vorsitzender Wolfgang Müller das Referat halten wollte, mußte nach Wolfgang Müllers Tod vertagt werden und fand am 14. Juni 1983 statt. Zum Gedenken an unseren verstorbenen Vorsitzenden habe ich die eingangs dieses Bandes veröffentlichte Würdigung gesprochen. Mein Kollege Remigius Bäumer hatte das Referat mit dem Thema „Versuch eines Brückenschlags zum Nationalsozialismus – Die Aktivitäten der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher 1933/1934 in der Erzdiözese Freiburg“ übernommen. Es wird im 104. Band unserer Zeitschrift publiziert werden.

Die Neuwahl des Gesamtvorstandes war fällig. Die Mitgliederversammlung wählte mich zum 1. Vorsitzenden und Kollegen Hugo Ott, den langjährigen Schriftleiter des FDA, zum 2. Vorsitzenden (Professor Clemens Bauer, der über viele Jahre diese Funktion wahrnahm, hatte aus Alters- und Gesundheitsgründen um seine Entpflichtung gebeten) und bestätigte die übrigen Vorstandsmitglieder in ihrem Amt.

Wir haben 1982 durch Tod verloren: Maximilian Boerner aus Wahlmühlbach; Dr. Josef Dey aus Hofheim, Priester der Diözese Limburg, 1937 zum Dr. theol. in Freiburg promoviert, zuletzt Akademischer Direktor für Alte Sprachen an der kath.-theol. Fakultät der Universität Mainz; Wilhelm Mechler, Oberstudiendirektor i. R. in Kehl, ein verdienter Erforscher der Regionalgeschichte der Ortenau und ein besonders treues Mitglied unseres Vereins; Hans Rolli, Erzb. Baudirektor i. R., früher Heidelberg, für den nordbadischen Teil der Erzdiözese eine sehr bekannte Persönlichkeit – Pläne, auch unserer Zeitschrift Aufsätze baugeschichtlicher Art zur Verfügung zu stellen, konnten nicht mehr realisiert werden; Dr. Hugo Schnell aus Scheidegg, der verdienstvolle Förderer der kirchlichen Baugeschichte; Professor Dr. Max Weber aus Freiburg, dessen Name mit vielen landesgeschichtlichen Studien, vor allem jedoch mit der Erforschung der Geschichte des Klosters Tennenbach, verbunden ist; Pfarrer Ludwig Weiß aus Würzburg.

Der wohlwollenden Förderung durch das Erzbischöfliche Ordinariat durften wir uns auch im Jahre 1982 erfreuen ebenso wie der Treue unserer Mitglieder. So beschließe ich diesen Bericht über das Jahr 1982 mit der herzlichen Bitte, mich in meiner Aufgabe zu unterstützen und die Sache unseres Kirchengeschichtlichen Vereins mitzutragen.

Karl S. Frank

## Kassenbericht 1982

### Einnahmen

Mitgliederbeiträge 1982 . . . . .	45 380,— DM
Erlös aus dem Verkauf von Einzelbänden . . . . .	2 791,42 DM
Festgeldzins . . . . .	416,65 DM
Spenden . . . . .	140,60 DM
	48 728,67 DM

### Ausgaben

Herstellungskosten für Band 102 (1982)	
Restzahlung . . . . .	24 889,54 DM
Anzahlung zu den Kosten für Band 103 . . . . .	15 000,— DM
Honorare für Band 102 . . . . .	2 281,25 DM
Vergütung für den Schriftleiter . . . . .	1 800,— DM
Vergütung für die Schreibrkraft des Schriftleiters . . . . .	2 400,— DM
Vergütung für die Rechnungsführung . . . . .	1 200,— DM
Vergütung und Sachkosten für den Buchversand und die Mitgliederwerbung . . . . .	1 152,73 DM
Post- und Bankgebühren . . . . .	1 329,38 DM
	50 052,90 DM

Kassenbestand am 1. 1. 1982 . . . . .	5 087,64 DM
Einnahmen 1982 . . . . .	48 728,67 DM
	53 816,31 DM
Ausgaben 1982 . . . . .	50 052,90 DM
Kassenbestand am 31. 12. 1982 . . . . .	3 763,41 DM

Mitgliederstand am 1. 1. 1982 . . . . .	1566
Zugänge 1982 . . . . .	21
Austritt/Tod . . . . .	18
Mitgliederstand am 31. 12. 1982 . . . . .	1569

Tauschpartner . . . . .	99
-------------------------	----